

Религиозная организация  
— духовная образовательная организация высшего образования  
**«МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ РУССКОЙ  
ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ»**

---

---

**Кафедра Богословия**

*На правах рукописи*

**Магистерская диссертация**

**Взаимоотношения понятий «небо» и «человек»  
в ранней религиозной Философии Китая**

**Специальность: история философии**

Автор

/чтец Ерышев Семен/

Научный руководитель:

/проф. архм. Платон (Игумнов)/

г. Сергиев Посад, 2021

## Содержание

Введение .....	3
Глава I. Обзор использованной литературы, источники и перспективы исследования. ....	15
1.1. Основные источники китайской философии.....	15
1.2. Китайские исследователи по вопросу данной темы. ....	21
1.3. Отечественные работы, посвященные данной теме .....	25
Глава II Философия Китая или религиозные искания древних китайцев. ....	29
2.1 Философские школы древнего Китая. Религиозная философия Поднебесной.....	33
2.2 Этимология и развитие понятий «Тянь» (Небо) и «Шан Ди» (Верховный Правитель).....	45
2.3 Понятие «Небо» в «Ши Цзин» и «Шу Цзин».....	54
Глава III Развитие взаимоотношений понятий «небо» и «человека» в конфуцианстве.....	64
3.1 Понятия «Небо» и «природы человека» в философии Конфуция. .65	
3.2 Понятие «небо» и человеческой природы у Мэн-зы.....	76
3.3 Взаимоотношение понятие «небо» и «человека» у Сюнцзы. ....	83
3.4. Единение «неба» и «человека» в философии Дун Чжуншу.....	89
Заключение .....	93
Список литературы .....	101
Приложение .....	107

Действие “Творчество” вторит могуществу Неба.  
Внидем в ворота добра в единение с ним.  
Пусть никогда не иссякнет усердие в этом  
И в преклонении мысли свои укрепим!

(Чжу Си)<sup>1</sup>

## Введение

*Актуальность темы:* Интерес к Востоку в наши дни не просто огромен – он нарастает с каждым днем. Интерес этот всесторонен и всеобъемлющ – история и культура, общество и государство, человек и религия (боги и люди), наука и философия. Все это теперь в центре внимания как самих представителей Востока, стремящихся к самопознанию и самоидентификации, к открытию фундаментальных основ собственного бытия, так и тем более представителей западноевропейских традиций, чьи основные положения кардинально отличаются от восточных положений.

Интерес к «востоку» такого рода связан именно с тем, что речь идет не просто о географическом понятии «востока», а об «историко-культурном, социальном, цивилизационном содержании данного понятия. Речь идет о гигантской всечеловеческой цельности, пусть в чем-то весьма неординарной и противоречивой, однако, тем не менее, монолитной в

---

<sup>1</sup> И-Цзин: Древняя Китайская Книга Перемен, М., ЭКСМО-ПРЕСС, 2000 г. стр. 6 (“Вдохновение”, Чжу Си)

своей глубинной основе, породившей в свое время дихотомию Востока и Запада.

Многие десятилетия ученые-гуманитарии пытаются разрешить проблему взаимоотношения духовных культур Востока и Запада. Изучая имеющийся опыт общения разных цивилизаций, ученые во все времена пытались разработать идеальную модель возможных контактов. Так, например, наблюдая процесс инкультурации христианства, или, другими словами попытку локализации христианства в поднебесной, как один из способов миссионерской деятельности иезуитов, православный ученый-миссионер конца XIX в. Иеромонах Николай (Адоратский) писал: “итальянцы открыли богослужение в приобретенном доме, где повесили китайские надписи на стенах со словами: “верховному правителю<sup>2</sup> всего” и “истинному Источнику всех тварей”<sup>3</sup>.

Тема “Источника всей твари” и «Его» взаимоотношения с творением в китайской философии, неоднократно занимала умы католических миссионеров, т.к. ответ на главный вопрос взаимоотношения первого и второго, самым кардинальным образом влиял на развитие христианской миссии в поднебесной. Необходимо отметить, что в китайской философии начиная со времени становления ее основ, вопрос взаимоотношения “неба” и “человека” проходил чуть ли не основной канвой всей ранней мысли Китая. “Древних китайцев интересовал в первую очередь человек и человеческий мир”<sup>4</sup>, а постижение своей души в целом ее объеме, как раз и означает, по мнению Мэн-цзы, познание своей природы, данной человеку от «Неба». Таким образом, решение вопроса «взаимоотношение неба и человека» опять же напрямую влияло на понимание не только смысла жизни рядового китайца, но, главным образом, оказывало влияние на

---

<sup>2</sup> «Верховный правитель» здесь имеется ввиду Шан Ди (上帝)

<sup>3</sup> Ломанов А. В., Христианство и Китайская Культура. Стр. 79

<sup>4</sup> Рыков С.Ю. “Древнекитайская Философия”. Курс лекций стр. 24

качество существования всех слоев китайского общества. Отсюда вытекает мысль профессора МДА Глаголева С.С. относительно сути китайской философии: “выполняя свои обязанности гражданина, человек всецело выполняет свое человеческое назначение. Все его отношения к божественному совпадают с отношениями к государству, воля неба выражается в государственном законе, божественное мироуправление в государственном управлении, благочестие и нравственность тождественны с гражданской добродетелью”.<sup>5</sup>

Другими словами, «драма идей» древнекитайской философии разыгрывается вокруг поиска причин социально-политического кризиса. Кроме того, развитие мысли древнего Китая, в разных формах является попыткой ответа на вопрос, каким образом «спасти» (т. е. упорядочить, умиротворить, привести к процветанию) «Поднебесную» (т. е. всю китайскую ойкумену) из хаоса междоусобиц”<sup>6</sup>.

Итак, о чем только отечественные авторы не писали – и истоки китайской цивилизации изучали, и Шаолинский монастырь описывали, и причины экономических достижений КНР вскрывали, и маоизм бичевали, и поэтов Танской эпохи воспевали, и военный потенциал Поднебесной оценивали. Однако, монографий и статей на русском языке, посвященных исследованию и анализу проблемы единства “неба” и “человека”, в период зарождения национального самосознания Китая, не придавали должного значения. Это связано, прежде всего, с тем, что, время наивысшего расцвета отечественного китаеведения пришлось на советский период, когда религиозная составляющая человека интересовала ученых меньше всего, либо религиозность древней китайской философии рассматривалась

---

<sup>5</sup> Глаголев С.С. проф. МДА Москва, 1901. Религии Китая. Стр. 3

<sup>6</sup> Рыков С.Ю. «Древнекитайская философия». Курс лекций стр. 14

однобоко, лишь с позиции марксизма ленинизма, в подтверждение той идеи, что религия нужна лишь для угнетения народа<sup>7</sup>.

В вопросе рассмотрения религиозной темы в древнем Китае, большинство советских исследователей, основываясь на идеях Энгельса<sup>8</sup>, считали, что религия есть результат развития феодального общества, а, следовательно, “абсолютная власть Верховного императора выражала интересы и волю рабовладельческой аристократии”.

Несмотря на то, что о Китае за последнее время написано бесчисленное количество книг, тем не менее, аутентичных знаний в области философии этой страны по-прежнему не много. Даже если весьма образованных россиян попросить перечислить крупнейших китайских философов, едва ли они, не будучи специалистами по Китаю, смогут назвать кого-нибудь, кроме Конфуция и, быть может Лао-цзы.

При этом в книгах и статьях на разных языках по данному предмету недостатка нет, однако, все они, за немногими исключениями, либо слишком специализированные, чтобы на доступном языке донести до читателя суть данной тематики, либо слишком упрощённые, чтобы представлять какую-либо ценность.

Целью данной магистерской работы является попытка не просто раскрыть основные вехи китайской философии с точки зрения потенциального миссионерского служения, но и ответить на главные вопросы христианской миссии в Поднебесной, а именно, насколько мы имеем право отождествлять либо использовать в своих миссионерских беседах «китайское небо» древних китайцев с «Небом», о котором говорит нам Священное Писание.

---

<sup>7</sup> Титаренко М.Л. «История Китайской Философии», М.: Прогресс, 1989. Стр. 11.

<sup>8</sup> “...вся совокупность природных и общественных атрибутов множества богов переносится на одного всемогущего бога, который в свою очередь является лишь отражением абстрактного человека” (Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 329)

Объяснение положений «обожения», на наш взгляд, в контексте возможности миссии для китайцев, а также поиски соответствующих аналогий в культуре Китая, должно помочь китайцам лучше понять духовную культуру России, а также дает возможность вникнуть в корни и своей собственной культуры. Другими словами, данная диссертационная работа посвящена проблеме метафизической основе традиционной китайской этике и попытке сопоставлению с метафизической базой в христианском богословии.

По мере развития всё более тесных контактов между Востоком и Западом, в частности, между китайцами и русскими, изучение общего и различного в этической культуре двух цивилизаций становится всё более важным и актуальным. В современном Китае заметен всё больший интерес к христианской этике. Однако китайцам очень нелегко понять смысл Евангельской проповеди, что, безусловно, связано еще и с проблемами перевода. В данной работе мы не будем углубляться в трудности перевода богослужебных книг на китайский язык, хотя, некоторые ключевые моменты, касающиеся проблематики данной темы, тем не менее, необходимо обозначить.

Следующей, не менее важной, задачей является объяснение христианских истин с учётом традиционных философских взглядов жителей Поднебесной. Это важно для нас в первую очередь для миссионерских целей, вспомним слова апостола Павла о том, что с иудеями он говорил, как иудей, а с эллинами, как эллин. Таким образом, практическая цель настоящей работы будет заключаться именно в том, чтобы попытаться выработать модель общения, с современными китайцами используя их философию или лучше сказать терминологию их философии, с целью ведения более качественного диалога о цели и смысле христианской жизни.

*Актуальность миссионерской работы среди китайцев можно выразить и словами выдающегося миссионера, свт. Николая Японского о китайцах: «вот народ-то будущего – величайшего из всех судеб, достававшихся на долю других народов. Великий народ, и теперь бы могущий задавить весь свет, а как он мирен!»*, надо обратить внимание, что святитель писал эти слова в 1880 году, а с тех пор мирный характер китайцев дополнился уверенностью в своих силах, и в этом народе возродилось чувство некоторого превосходства над остальными народами. И все же пока «китайцы со своим терпением, своим трудолюбием, экономией, честностью – ни с чем иным, в смысле завоевательных наклонностей, – идут Бог весть куда, зарабатывать себе на хлеб и мирно живут под всяким правительством, не думая грабить под свое. – Да привить христианство этому народу, и именно он будет водворителем на земле того высшего блага, что будет едино стадо и один пастырь, но не завоеваны будут все народы для этого, а мирное влияние христианского Китая будет таково»<sup>9</sup>.

Как известно, уже начиная с 2000 года, решением Совета Московской Духовной Академии для создания миссионерской базы проповеди православия на заграничном Дальнем Востоке, в МДА был создан Дальневосточный Центр. Через год по благословению архиеп. Евгения, Ректора Московских Духовных Школ, и согласно договоренности иером. Серафима (Петровского) руководителя ДВЦ с языковым центром университета Фу Жень на Тайване, ДВЦ начал реализовывать первые поездки в Китайскую Республику Тайвань для языковых стажировок.

2005 – 2006 учебный год, проведенный на этом острове, заставил автора данной работы задуматься о судьбе христианской миссии на Тайване,

---

<sup>9</sup> Цит. по: «Ерышев Семен. Православная миссия на Тайване. История, современность, перспективы / Дипл. работа МДС» 2007г. стр. 33.

а последующее обучение, сперва, в Тайваньской католической семинарии, а затем и на магистратуре философского факультета университета Фу Жень по направлению китайской философии, дали возможность автору более детально ознакомиться с традицией древней китайской мысли, и попытаться с точки зрения китайской философии подойти к проблемам христианизации Китая.

Таким образом, данная работа, также, являет собой ряд наработок автора в процессе своего обучения на философском факультете университета Фу Жень, в том числе и некий результат многолетнего общения с китайцами на тему «обожения» в христианстве и концепции «тиен жень хэ и»<sup>10</sup> единство Неба и человека в ранней философии Китая.

*Структурно магистерская работа* состоит из «введения», в котором обусловлена актуальность выбранной темы, сформулированы цель и задачи исследования. Далее, нескольких глав, раскрывающих этимологию слова “тянь” (небо) и концепцию “тянь жень хэ и” единство Неба и человека в китайской философии, некоторые основные аспекты исследуемой темы; процесс последующего развития данной концепции и заключение, в котором представлены обобщающие выводы по проведенному исследованию, а также библиографии.

*Методологическую основу* работы составляет, прежде всего, сбор и анализ китайских источников, а также дополнительной литературы, посвященной интересующей нас тематике. *Объектом исследования* являются как основные течения китайской философии в целом, так и отдельные направления ранней мысли поднебесной, в контексте взаимоотношения понятий «неба» и «человека». *Предметом исследования*

---

<sup>10</sup> 天人合一 (Концепция объединение неба и человека в китайской философии).

стала попытка изучения концепции 天人合一 “тянь жэн хэ и” единство природы и человека или единство Неба и человека, и общеизвестной в православии концепции «обожение», а также попытке обосновать правомерность тождественности между этими двумя концепциями в китайской философии и в богословии православной церкви.

Тем не менее, необходимо отметить, что автор не ставит целью настоящей работы, пренебрегая индивидуальными особенностями философской мысли Поднебесной или вероучительной традиции, подвести под один ранжир эти две концепции китайской мысли и христианского богословия. По очень меткому выражению известного современного китайского философа Ду Веймина: «Принимая во внимание фрагментацию современного мира, изучение взаимных представлений является жизненно важным шагом к формулированию всеобъемлющей и последовательной ценностной ориентации, разделяемой различными культурами. Хотя развитие новых политических и административных структур, способных примирить различные интересы, – цель труднодостижимая, ее предпосылкой является стремление заинтересованных сторон понимать и ценить радикально различные мировоззрения»<sup>11</sup>. Другими словами, на наш взгляд, примирение разных культур начинается именно на уровне способности оценить богатства различных мировоззрений. Исследование данной тематики поможет нам ответить, насколько наши стороны мировоззрения различны, и выстроить мудрое отношение к разным элементам наших культур, а также, что-то использовать в миссионерских целях.

Очень важно, на наш взгляд, коснуться *религиозной ситуации* в современном Китае. В настоящее время, в области религии в Китае на практике не наблюдается четкого представления и плана по ее развитию,

---

<sup>11</sup> Лукин А.В. Китай. Введение, стр. 13.

нет также никакой стратегии действий, зачастую решения чиновников в области религии лишены стратегии, конкретного курса, и по своей сути являются реактивными. Хотя с другой стороны, существует так называемый государственный контроль.

Другими словами, решения принимаются при столкновении с конкретными явлениями общественной и религиозной жизни. Власти страны пытаются использовать религиозные объединения для мобилизации более широких слоев населения. Прагматизм – это наиболее лучшее определение, которое подходит для государственной политики в области религии<sup>12</sup>.

Коммунистическая идеология современного Китая в вопросах веры неизменно стоит на позициях атеизма. В классическом марксизме религии рассматриваются как негативный фактор социалистического общества – роль религии не может быть нейтральной, тем более не может быть положительной. В современном китайском обществе религиозная тематика в большинстве случаев продолжает восприниматься как чувствительная и политизированная.

По мнению современных исследователей, религиозная сфера в КНР регулируется лишь несколькими статьями Конституции и соответствующими законами, включая административные постановления Госсовета, документы ГУДР, документы и постановления местных правительств. “Прошло более 15 лет с тех пор, как религиозные деятели начали приводить аргументы необходимости принятия единого закона о религии для всей страны, прежде чем появился первый комплексный

---

<sup>12</sup> Афонина Л.А. Государственная политика КНР в сфере религий в период реформ. (1978-2015 гг.) стр. 191

документ, регламентирующий религиозную сферу – «Положение о религиозной деятельности» (宗教事务条例) (2005 г.)»<sup>13</sup>.

Официальная политика в отношении религий требует, чтобы пять религий (буддизм, даосизм, католицизм, протестантизм и ислам) и официально признаваемые общины действовали исходя из принципов независимости от иностранцев.

Религиозная жизнь Китая радикально поменялась с 1 октября 1949 года, когда в стране произошел государственный переворот, в результате которого во главе поднебесной оказалась коммунистическая партия. В “светлом будущем” Китая, по мнению правительства Мао Цзэдуна, религии как таковой не должно быть места. В апреле 1950 года первый премьер Госсовета КНР Чжоу Эньлай заверил верующих, что их интересы будут защищены, но в то же время заметил, что не допустит присутствия среди них “империалистических шпионов”. Именно Чжоу Эньлай после проведения собеседований с представителями христианских церквей указывал на неприемлемость сохранения организационных связей с зарубежными церквями и сформулировал принцип “трёх само - ” (кит. саньцзы 三自), в соответствии с которыми христианам следовало строить свою работу в дальнейшем – это и было т.н. “самоуправление”, “самообеспечение” и “самостоятельное ведение проповеди”.

Таким образом, все религиозные миссии, организованные из-за границы, запрещены в Китае, а контакты религиозных объединений с иностранными организациями устанавливаются с одобрения гражданских властей.

Однако, в настоящее время, по заявлениям официальных руководителей религиозный вопрос не так прост, как изначально

---

<sup>13</sup> Афонина Л.А. Государственная политика КНР в сфере религий в период реформ. (1978-2015 гг.) стр. 149

предполагалось. Большое внимание как китайской, так и мировой общественности привлекла статья, опубликованная 22 апреля 2013 года в газете Сюэси шибао, под названием «Как быть с религиозными вопросами – глава управления по делам религий Ван Цзоань отвечает на вопросы журналистов».

Ван Цзоань не без удивления признаётся: “Мы ранее думали, что после вступления в социалистическое общество с повышением уровня жизни и материальной культуры людей религиозное сознание очень быстро ослабнет. А сейчас, через 60 лет после основания КНР и 30 лет периода реформ и политики открытости, материальная жизнь народа обогатилась. Повысился уровень образования, а религиозное сознание совсем не ослабло, а даже наоборот, проявляется его возрождение... Количество верующих людей разных религий, растёт, в религиозной области образовалась сложная ситуация – расширяется влияние религии на жизнь в целом общества”.<sup>14</sup> Данное интервью, вновь подтверждает стремление людей к религии в любом социуме, а также демонстрирует бессилие властей в попытке полного контроля над религиозными течениями.

Нельзя забывать и о том, что количество китайских туристов, посещающих Россию из года в год увеличивается. В настоящее время действует упрощенный безвизовый режим для приграничных территорий. Кроме того, Ростуризм прорабатываются предложения по увеличению времени безвизового пребывания китайских тургрупп. Уже существует ряд специальных маршрутов, например, проект «Красный маршрут» находится в активной фазе реализации. Суть данного проекта в объединении интересных китайцам мест, связанных с советским прошлым. Как известно,

---

<sup>14</sup> Сюэси шибао, «Как быть с религиозными вопросами – глава управления по делам религий Ван Цзоань отвечает на вопросы журналистов». <http://www.sara.gov.cn/xwzx/xwjj/20033.htm> 22 апреля 2013 г.

по объективным причинам РПЦ не имеет права осуществлять миссионерскую деятельность на территории Китая<sup>15</sup>, таким образом, в сложившейся ситуации Русская Православная Церковь может максимально использовать возможность общаться с китайцами на тему православия на территории России.

По мнению заместителя руководителя Ростуризма Николая Королева, “для китайских туристов привлекательность нашей страны объясняется комфортным климатом, культурой и традициями, теплыми дружескими отношениями народов двух стран”<sup>16</sup>. К примеру, впервые за 15 лет число путешественников из Китая, приезжающих по так называемым безвизовым спискам, уже превышает полмиллиона за один год.

С января по сентябрь количество туристических поездок впервые приблизилось к 500 тыс. Китайских путешественников интересуют самые разные программы, как бизнес-встречи, так и поездки по природным красотам страны, а также памятным историческим местам.

Все это должно служить хорошим стимулом для миссионерской деятельности. Автор данной работы неоднократно принимал участие в самых разных маршрутах. Понимание основ китайской философии, позволяет заинтересовать китайского собеседника, и говорить с ним не только о философии, но и о религии используя терминологию гораздо более понятную для китайца.

---

<sup>15</sup> Россия и Современный мир. 1(70) Москва, 2011 г. стр. 41 «Положение о религиозной деятельности иностранных граждан на территории КНР».

<sup>16</sup> Интервью руководителя Ростуризма Николая Королева  
<https://www.gazeta.ru/business/2015/10/27/7847843.shtml>

## **Глава I. Обзор использованной литературы, источники и перспективы исследования**

Если за определяющие периодизационные критерии принять тип государственности, характер социально-экономических отношений и уровень развития культурных форм, то историю поднебесной можно поделить на следующие крупные отрезки времени: Архаический Китай (с раннего палеолита и до возникновения государственности) ; Древний Китай, объединяющий период ранних государств (эпохи Шань-Инь, XVII – XI вв. до н.э., и Чжоу, XI – III вв. до н.э.) и период ранних империй (эпоха Цинь и Хань, III в. До н.э. – III в. н.э.) ; Традиционный Китай (III в. – 1912 г. Синьхайская революция, свержение последней династии); Современный Китай (с осени 1911 г.) со времени последнего китайского императора и установления в Китае республиканской формы правления.

Первые зачатки китайской культуры теряются, как и начало всех других древних и самобытных культур, во мраке мифических времен. Хронологически точно удостоверенная история берет свое начало, как известно, лишь с 841 года до Р.Х. Однако, письменное предание простирается далеко за это время, и уже согласно древнейшим источникам Китай представляется монархическим государством с сильно расчлененной иерархией, с развитым механизмом управления, со стародавними и строго соблюдаемыми социальными законами, и религиозными правилами. Таким образом, это было государство со всеми признаками древней культуры.

### **1.1. Основные источники китайской философии**

*Источниками* настоящей работы являются в первую очередь древние китайские книги, вошедшие в конфуцианский канон. Канонические писания конфуцианства – это пять классических трактатов и Четверокнижие «У Цзинь» (Пять Канонов) и «Сы Шу» (Четыре книги)<sup>17</sup>. Это древние источники, которые изучал сам Конфуций, из которых он черпал свои поучения и которым давал свою интерпретаторскую оценку. В «Книгу Песен» (Ши Цзин) входят ритуальные оды, песни, описывающие жизнь древних китайских правителей с X по VII в. до н.э. Существует мнение, что в древности князья, во время своих объездов вассальных княжеств с целью инспекции, приказывали собирать в каждой области местные песни, ожидая найти в них самое точное выражение нравов, вероятно песни этого канона были собраны именно таким образом.

По содержанию «Песни» делятся на четыре главных отдела. Первая часть Го-Фэн<sup>18</sup> или “традиции страны” и содержит народные сказания разного содержания из 15 различных княжеств. Содержание второй и третьей частей составляют маленькие и большие торжественные песни Сяо-я и Да-я<sup>19</sup>, которые читались во время больших и малых придворных праздников<sup>20</sup>. Последний отдел содержит оды или праздничные псалмы сунг<sup>21</sup>, которые распевались в честь предков на праздниках жертвоприношений. «Книга истории» (Шу-цзин)<sup>22</sup> состоит из речей и указов времен ранней Чжоу (1122 – 722 гг. до н.э.) иногда название книги переводят как «книга летописей», между тем, более точный перевод все же звучит как: «Каноническая книга документов». Другими словами, это не хроника, здесь нет последовательного изложения, а главным образом, речи,

---

<sup>17</sup> «四書五經»

<sup>18</sup> «國風»

<sup>19</sup> «小雅；大雅»

<sup>20</sup> Грубе В. Духовная культура Китая. «Брокгауз - Ефрон» 1912., перевод с нем., Эфрусси., стр. 24

<sup>21</sup> 頌

<sup>22</sup> 書經

наставления и предписания, которые вкладываются в уста отчасти царям, частично их советникам. Присутствует здесь также и трактат этически-философского содержания.

«Анналы весны и осени» (**Чунь цю**) – это хроника царства Лу. Единственная из пяти книг, написанная, как доказано самим Конфуцием, – история его родной земли Лу. Этот канон имеет особую значимость, поскольку имеет ценность первостепенного исторического источника. Благодаря приложенному к нему пространному комментарию под названием Цзо-чжуань, который, начиная с истории княжества Лу, включает в себя описание событий, происходивших в то же время в остальных вассальных государствах, именно по этой причине он может быть назван первым в китайской литературе опытом полного исторического обзора.

(**Ли цзи**)<sup>23</sup> «Книга Обрядов» или «заметки о ритуале» это компиляция частично древних, а отчасти относительно новых ритуальных текстов, составленная в дошедшем до нас изложении, во втором веке до нашей эры. Данный сборник является неоценимым культурно-историческим первоисточником, материалов “связанных с ритуалами и близкими к ним социальными формами, выражающих убеждение, что приверженность правилам социального и ритуального приличия есть внешнее выражение внутренней искренности и честности”<sup>24</sup>.

Самая загадочная «Книга перемен» (**И цзин**), или по-другому «Каноническая книга превращений», “считается канонической как в конфуцианстве, так и в даосизме, но из ее многочисленных древних вариантов только версия с конфуцианскими комментариями входит в

---

<sup>23</sup> 禮

<sup>24</sup> Всемирное писание. Сравнительная антология священных текстов. Москва, изд-во «Республика» 2001 г. стр. 32.

число пяти классических трактатов”<sup>25</sup>. Первоначально она представляла сборник 64 гексаграмм, включающие в себя восемь триграмм, т.е. (ба гва)<sup>26</sup>, которые состоят из прямых и ломаных линий, лежащих параллельно одна другой. По преданию, эти мифические знаки возникли в период легендарного царя Фу си. Первое толкование этим знакам приписывают обычно Вен вану, отцу основателя династии Чжоу, который и составил первый комментарий к книге «Перемен».

Помимо вышеперечисленных Пяти конфуцианских классических трактатов, существует не менее важные и даже более популярные и авторитетные (Сы шу) «Четыре классические книги». В Четверокнижие входят: «Лунь Юй» «Беседы и высказывания» или «Беседы и суждения»; «Да Сюэ» (Великое Учение), «Чжун Юн» (Середина и постоянство), «Мэн цзы» (Книга философа Мэн Кэ). “Они действительно являются в полном смысле общим достоянием нации, поскольку каждый китаец, получивший элементарное образование, знает их наизусть, в то же время они представляют истинный канон конфуцианской школы. Четверокнижие образует конфуцианский ортодоксальный стандарт и основу традиционного китайского образования”<sup>27</sup>.

В «Беседах и суждениях» записанных по одной теории учениками, по другой, возникшей в конце пятого или в начале четвертого века до н.э., Конфуций стремится к тому, чтобы преобразовать “настоящее” по подобию глубокой старины. “Разговорная форма, в которой получило свое выражение большая часть изречений и сентенций, носит несомненную печать точности, следовательно – и подлинности”<sup>28</sup>.

---

<sup>25</sup> Там же.

<sup>26</sup> 八卦

<sup>27</sup> Грубе В. «Духовная Культура Китая» Литература, религия, культ. 1912, стр.33

<sup>28</sup> Там же. Стр. 24

Краткие трактаты «Великое учение» и «Учение о середине», первоначально две главы Ли цзи. Первое учит о необходимости стремления личности к усовершенствованию, что является основой порядка государства, а значит и гармонии всей “Поднебесной”. «Чжун юн», обращает наше внимание к “соблюдению середины”, где под “серединой” следует понимать внутреннее душевное равновесие.

**“Мэн цзы”** (372 – 289 гг. до н.э.) – крупнейший последователь Конфуция. Он тоже был странствующим учителем политики и философии, пытавшийся влиять на князей того времени. Мэн цзы вполне выразил учения Конфуция, однако, отнюдь не занимался простым повторением слов своего учителя, и даже превосходил его философской остротой и глубиной мысли. “Конфуцианство никогда не заняло бы того положения, какое ему суждено было впоследствии занять, если бы оно не нашло в лице Мэн цзы апостола, который сумел приспособить учение Конфуция к потребностям своего времени, философски углубить”.<sup>29</sup>

В качестве дополнения к Пяти классическим трактатам и Четверокнижию, в нашу работу необходимо включить и ряд других философских трактатов, которые также повлияли на становление общей культурной базы Поднебесной.

Считается что трактат **«Сюнь цзы»** дошел до нас полностью, по крайней мере, в том составе, который указан в предисловии первого редактора – Лу сяна. Сюнь цзы (ок. 313 – ок. 238 гг. до н.э.) также оказал большое влияние на развитие ранней китайской мысли. Он не был популярен при жизни, как Мен цзы или Мо цзы, но после воцарения династии Хань конфуцианство возродилось и стало господствующей идеологией. Основные достоверные сведения о его жизни изложены Сыма

---

<sup>29</sup> Грубе В. «Духовная Культура Китая» Литература, религия, культ. 1912, стр.35

Цзянем. В древнекитайской философии Сюнь цзы, пожалуй, был первым последовательным материалистом. Он считал, что вера в духов, в сверхъестественную силу Неба – не более чем результат ограниченного познания мира человеком. Если Мен цзы считал природу человека доброй, то Сюнь цзы, напротив, полагал, что природа человека зла. Для нас особенно важно его учение о природе человека (人性), о ритуале “礼” (Ли), а также его подход к вопросу понятия «Неба».

Основателем моизма был Мо Ди 墨翟 (490/468–403/376 до н. э.), которого также называют Мо-цзы 墨子, а сами моисты называли Цзы Мо-цзы 子墨子 «Учитель учителей Мо». Существуют различные точки зрения относительно места его предполагаемого рождения. Основным источником изучения его философии – книга, которая носит его имя. Она состоит из пятидесяти трех глав и представляет собой собрание записей, сделанных его последователями и им самим. Мо цзы, для своего времени был глубоко верующим человеком. В «Мо-цзы» есть главы «Воля Неба» и «Доказательство существования духов», в которых философ пишет, что, мы должны делать то, что Небо хочет от нас, и воздерживаться от дел, неугодных Небу. Что же Небо желает и чего оно не желает? Небо желает, чтобы люди любили друг друга и были полезны друг другу, и не желает, чтобы они обманывали друг друга и причиняли зло. Откуда нам это известно? Из того, что Небо любит всех без исключения и служит нуждам всех. А это мы знаем из того, что все находятся во власти Неба, и оно кормит всех без исключения.

“Если Конфуций никогда, в сущности, не выходил за пределы понятия простой доброжелательности, то “Мо Цзы расширил понятие любви к ближнему до “всеобъемлющей любви”, которая должна

простирается в одинаковой мере на всех людей без различия”<sup>30</sup>. Именно по этой причине, многие современные исследователи китайской философии, считают Мо Цзы христианином до Христа и рассматривают его больше как религиозного мыслителя, к примеру, видный историк философии, китайский философ и государственный деятель Лян Цичао (1873 - 1929) писал: “Мо Цзы, явился основателем религии, в которой по своей сути поклонялся небу, как Творцу и Судье всего сущего”<sup>31</sup>.

## 1.2. Китайские исследователи по вопросу данной темы

Особую важность представляют работы китайских исследователей, которые, в попытках раскрыть глубину и богатство своей национальной культуры и философии, тем самым противопоставляли китайскую мысль христианам миссионерам. Проблема заключалась в том, что, по их мнению, принимая христианство, житель Поднебесной теряет свою культурную идентичность – “китайскость”, таким образом, вводя китайское понятия “небо” как личностное начало” китайские интеллектуалы-христиане пытались доказать обратное.

Джан Ливень в своей работе “Сборник категорий китайской философии - Небо”<sup>32</sup>, предлагает очень разработанную систему исследования темы понятия «Неба». В данной работе, он последовательно разбирает философскую категорию «небо» и, исследуя всю историю китайской философии, классифицирует данное понятие на десять значений: «небо» как личностное начало, у которого есть “воля” и “желание”, “небо”

---

<sup>30</sup> Вильгельм Грубе Духовная культура стр.37

<sup>31</sup> 梁啟超, 《先秦政治思想史》(台北: 台灣中華書局, 1984年), 頁. 129

<sup>32</sup> 張立文, 《中國哲學範疇叢書 - 天》, 台北: 七略出版社, 1996, 頁. 1

как природное начало, “небо” как “источник всего сущего”, “небесный мандат”, “рок, судьба”, “физическое тело”<sup>33</sup>.

Фэн Юлан известный историк китайской философии, в своем монументальном труде “История Китайской Философии”, который и сейчас является основным учебником по изучению китайской философии, также рассматривает вопрос взаимоотношение понятий “неба” и “человека”. «Краткая история китайской философии» Фэн Юлани переведена на русский язык. Обладающий блестящей философской эрудицией, хорошо знакомый, как с восточной, так и с западной системами мысли, он рассматривает духовное наследие богатой китайской мудрости, пропустив ее сквозь призму европейской метафизики. В своей работе, Фэн Юлан выделяет пять значений понятия “неба”: “единоличный правитель”, “материальное небо”, “верховный владыка”, “начало всего сущего”<sup>34</sup>.

Ли Ду в своей работе «понятие “неба” и Бога в западной и восточной философии» (джун си дже сюе джун де тяньдао ю шанди)<sup>35</sup>, рассматривает “небо”, больше как божественное начало, однако, он не отказывается принять и то утверждение, что в разные периоды развития философской мысли поднебесной, отношение к понятию “неба” было разное. Интересно, что автор отделяет понятия “личностного неба” (位格性的天) и “природного неба”(自然性的天) именно по причине наличия личностных волевых движений.

Другими словами, понятие “небо”, о котором говорится как об имеющем личностные качества, автор, по сути, приравнивает с понятием личностного Бога Ветхого Завета. Подобное отношение к идее “неба” можно увидеть у христианских китайских историков философии.

---

<sup>33</sup> Там же, стр. 1.

<sup>34</sup> 馮友蘭, “中國哲學史”, 台北市: 藍燈文化, 1989, стр. 55

<sup>35</sup> 李杜, “中西哲學思想中的天道與上帝”, 台北市: 聯經, 1978, стр. 45

Профессор Тайпейского университета, философского факультета Фу Пейрон, в своей работе «Исследование понятия “небо” в конфуцианстве и даосизме»<sup>36</sup>, полагает, что “китайское небо” имеет способность: “создавать все живое”, “управлять вселенной”, и в том числе, “осуществлять верховный суд” благодаря врожденному в сердце человека сознанию истины – совести<sup>37</sup>. Другими словами, по мнению автора, Конфуцианство в принципе можно считать религией, в которой тоже присутствует элемент откровения, которое действует в человеке через совесть. Подобно тому, как ап. Павел в послании к Римлянам говорит: *“ибо, когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую”* (Рим. 2:14,15).

Джан Шиинь в своей монографии, посвященной сравнительному анализу трудностей западной и восточной философии<sup>38</sup> полагает, что всю китайскую философию можно поделить на три исторические фазы. История китайской философии берет свое начало в доциньскую эпоху (периоды Чуньцю и Чжаньго, период до 221 г. до н.э.). Цинь (221-207 до н. э.) — Хань (206 до н. э. - 220 н. э.) до Мин (1368-1644) и Цин (1644-1911) и от Мин и Цин до “Движения 4 мая”<sup>39</sup>, когда студенческая молодежь в 1919 г. поднялась на демонстрацию, чтобы протестовать против решения Парижской мирной конференции не возвращать Китаю захваченные земли Японией. Автор делает сравнительный анализ восточной мысли, по примеру Гегеля в западной философии. Западная философия, по мнению

---

<sup>36</sup> 傅佩榮: “儒道天論發微”, 台北市: 學生書局, 1985

<sup>37</sup> Там же, с. 27.

<sup>38</sup> Джан Шиинь, «Небо и Человек» (в западной китайской философии) (中国哲学, 天人之际) 2007, стр.13

<sup>39</sup> (антиимпериалистическое, преимущественно антияпонское, движение в Китае в мае-июне 1919 года)

Джан Шиинь, полностью отделяет «небо» и «человека», и отделяет эти понятия в область религии.

По мнению автора Джан, существует два основных подхода взаимоотношения в мире всего сущего с человеком. Первый, это деление на субъект и объект, который и приводит к извечному вопросу дихотомии. Это и есть основной и главный тип мышления западной философии.

Второй, как раз наоборот, китайский принцип философии, где весь существующий мир, вкупе с человеком, является единым целым.

Ло Гуан, католический архиепископ Тайбэя, который, долгое время преподавал китайскую философию, а также историю китайской философии. В своем девяти томном труде, под названием «История Китайской Мысли», Ло Гуан очень подробно анализирует вопрос “неба” и “человека”. Надо сказать, что он, дает вполне объективную оценку понятию “тянь” “небо” и “Шанди” (Верховное Божество), в отличие от некоторых христианских историков китайской философии, которые пытаются полностью приравнять это понятие с ветхозаветным пониманием Бога, специально упуская при этом и противоположные мнения по этому поводу. Во введении своего первого тома «История китайской мысли» посвященной периоду Чуньцю и Чжаньго<sup>40</sup> (770-476/403 гг. до н.э. – 221 г. до н.э.), Ло Гуан, подчеркивает, что древние жертвоприношения китайцев относились к весьма развитой религиозной системе. Это нельзя назвать ни тотемизмом не идолопоклонством, по всем своим признакам это было характерным поклонением верховному, духовному существу<sup>41</sup>. Сначала его именовали “Шанди”<sup>42</sup> т.е. “Верховное божество”, а в последующее время это понятие заменяется другим понятием: “Тянь”<sup>43</sup> или Небо<sup>44</sup>.

---

<sup>40</sup> Период Чуньцю (770-476/403 гг. до н.э.) и Сражающихся царств (476/403-221 гг. до н.э.)

<sup>41</sup> 羅光著, “中國哲學思想史”, 台灣學生書局印行, 緒論 p. 8

<sup>42</sup> 上帝

<sup>43</sup> 天

Ян Хойдзя, в своей работе «Теория взаимоотношения неба и человека» опубликованной 1986 г. на Тайване, делает сравнительный анализ взаимоотношения неба и человека в китайской философии в разные периоды истории китайской мысли. По мнению автора, изначальное отношение древних китайцев к “небу” как к личностному началу постепенно сменилось на понимание “неба”, в котором сохранилось лишь понятие “естественно – натуральное” “небо”, по мнению автора, такие мыслители древнего Китая, как Сюнь цзы, например, лишили китайцев веры в личностного Бога.

### **1.3. Отечественные работы, посвященные данной теме**

Обращаясь к отечественной библиографии, особенно следует отметить работу протоиерея Георгия Персианова «Сущность Конфуцианства». В своей диссертации на соискание ученой степени кандидата богословия, автор очень глубоко и последовательно анализирует основные положения конфуцианства. Способность о. Георгия чтения Китайской литературы на древнекитайском и английском языках позволило автору расширить географию научного исследования, начиная от этических вопросов конфуцианства и включая метафизическую сторону вопроса древнего конфуцианства. На наш взгляд, это одна из самых успешных и полных работ в области синологии в диапазоне РПЦ. Диссертация о. Георгия, вполне может стать учебником для желающих фундаментально изучать китайскую философию на русском языке.

---

<sup>44</sup> Древнекитайская философия. Том -1. М.: Мысль., Составление Ян Хин-Шун., стр. 6

Александр Владимирович Ломанов в своей монографии рассматривает проблемы взаимодействия христианства и китайской цивилизации, начиная с появления несториан. “С середины VII в. христианские миссионеры несли с собой в Китай не только евангельское учение, но и знания о неведомых Поднебесной “христианских царствах”<sup>45</sup> - пишет Александр Владимирович. Автор последовательно исследует все составляющие диалога китайской культуры и философии, а также детально разбирает развитие христианской и философской терминологии на китайском языке. Основательный анализ развития христианской миссии в Поднебесной, позволяют автору раскрыть вопросы, связанные со способами адаптации христианства к китайскому менталитету.

В книге «Христос и Вечное Дао» иеромонаха Дамаскина (Христиансена) прослеживается яркая попытка сделать не просто сравнительный анализ двух культур: христианской и китайской, но и “представить учение Лао-Цзы в свете нового откровения”, другими словами, как сам автор говорит, это: “Новый Завет в свете Дао Де Цзин или Новый завет от (Лао цзы)”<sup>46</sup>. В своей работе о. Дамаскин (Христиансен), описал опыт о. Серафима (Роуза) восприятия китайской философии, преподнесенный его китайским преподавателем Шэнь Джи Минем. Он учил, что идеи древних философов Китая и Греции о вселенной, по сути, были сходны. «В истории древнего Китая, – говорил о. Серафим, – есть поразительные совпадения с историческим путем Запада, хотя между этими двумя цивилизациями не было видимой связи. Первые греческие философы – Фалес и др. – жили около VI в. до Р.Х., в эти времена

---

<sup>45</sup> Ломанов А.В. Христианство и Китайская культура. М., Вост. Лит. 2002 г. стр.27.

<sup>46</sup> Hieromonk Damascene, «Christ the Eternal TAO» Valaam books. 1999 г. стр. 51

Конфуций жил в Китае, и Будда – в Индии. Воистину это был дух времени»<sup>47</sup>.

Очевидно, целью данной книги является стремление, используя «Дао Де Цзин» Лао Цзы, показать китайскому народу, что не Гаутама Будда, а Иисус Христос есть полное исполнение тех истин, которые открыл величайший китайский философ Лао-цзы. Если китайцы хотят последовать за Лао-цзы, они должны последовать за Тем, Кого Лао-цзы "пророчески" ощущал - за Христом, Вечным Дао, о. Дамаскин, писал: “несмотря на то, что Лао-Цзы жил пять столетий до Христа, он интуитивно чувствовал присутствие Христа в мире”<sup>48</sup>.

В работе иеромонаха Серафима (Петровского) с очень характерным названием “В начале было Дао”, именно таким образом первый стих первой главы Евангелия от Иоанна переводят большинство христианских переводчиков<sup>49</sup>, автор делает богословско-философский анализ основных концептов китайской и христианской философии “Дао” как “Логос” или “Абсолют”. В главе “Мир в учении лаоизма”, автор посредством таблицы показывает разность космологии Христианства и Лаоизма: “фундаментальное отличие двух систем, состоит в том, что христианский Бог творит мир “из ничего” из радикального небытия, тогда как дао, порождая мир, саморазвертывается подобно “само собой разливающемуся благу” неоплатоников”<sup>50</sup>.

В заключение своей работы, автор, тем не менее, подтверждает мнение большинства китаистов о “безличности, но и духовности Дао”,

---

<sup>47</sup> Там же, стр. 29

<sup>48</sup> Там же, стр. 24

<sup>49</sup> “道” (Дао) в китайской философии, подобно понятию «Логос» в греческой мысли, многогранно и многолико. «在起初已有聖言» (Некоторые переводы пользуются христианизированным термином Шень Янь, что значит святое слово или речь, другие пользуются китайской философии «Дао» “太初有道” «В начале было Дао....»)

<sup>50</sup> Иерм. Серафим (Петровский), «В Начале Было Дао» Крутицкое подворье, Дальневосточный центр, МДА, Москва., 2006., стр 54.

однако, основываясь на мнениях свв. Отцов, все же, не лишает языческих философов абсолютно обделенности естественного откровения о Боге<sup>51</sup>.

Сочинение о. Александра Федотова «Китай. Путь и Православие», также на наш взгляд может показаться весьма характерной попыткой сблизить две абсолютно разные духовные практики. В своей работе, о. Александр, как сам признается: “через свой духовный разум”<sup>52</sup> постигает истину Дао Де Цзин, и проводит попытку анализа аскетики Дао Де Цзина и православной церкви. Автор полагает, что: “китайский родоначальник, патриарх Лао-цзы, духовно близок к нашей православной аскетике!”<sup>53</sup> Несмотря на то, что, в строгом смысле этого слова работу сложно назвать научной, сочинение о. Александра изобилует большим количеством весьма интересных сравнений Лао-Цзы, текста Священного Писания и свв. Отцов. Тем не менее, работа выполнена в стиле дневниковых записях своих собственных мыслей.

Особенно нужно отметить энциклопедию в 6 томах «Духовная культура Китая». Труд, подготовленный коллективом специалистов – синологов, из всех ведущих востоковедных центров страны. В энциклопедии достаточно подробно рассматриваются основные темы китайской культуры: философия, культура, литература, история и наука.

Важно отметить труды великого сиолога, миссионера, крупного исследователя Китая – выпускника Казанской Духовной Академии о. Иакинфа (Бичурина). В частности, его работы, посвященные китайской философии, к примеру: «Описание религии ученых», «Китайский космогонический трактат или «план Тай-Цзи», «Сань-цзы-цзин, или Троеслобие» и много других сочинений, в которых монах-миссионер раскрывает богатство и глубину современной ему китайской мысли.

---

<sup>51</sup> Там же, стр. 74

<sup>52</sup> Фадеев Александр, иерей., Китай. Православие, Путь. Стр. 20

<sup>53</sup> Там же, стр. 8

## Глава II. Философия Китая или религиозные искания древних китайцев

«Ритуал жертвоприношения Небу и Земле — то, посредством чего служат Верховному Владыке.  
Ритуал в Храме предков — то, посредством чего приносят жертвы (духам) предков»  
(«Чжун Юн», гл. 19)<sup>54</sup>

На долю нашего поколения выпало жить в исключительное время, время объединения мира, или как сейчас принято называть – глобализация. Страны и народы, жившие прежде разрозненно, вступили в тесное, многообразное взаимодействие, которое усложняется с каждым витком человеческой истории. История впервые действительно становится историей всего мира, единым процессом, охватывающим весь человеческий род, за исключением, может быть, сравнительно не больших пространств.

В эпоху великого объединения народов, человечество сталкивается с проблемой культурной самоидентификацией, а где-то наслаждается результатами повсеместно проповедуемой политикой прагматизма и такими нормами, как «бери от жизни все». В период культурной дезориентации, средства массовой информации вносят свой вклад в молодежную аудиторию, представляя в большом объеме всевозможные реалити-шоу, сериалы, блокбастеры, и другие соблазны, которые, к сожалению, становятся определяющим фактором в развитии личностных характеристик молодежи, заменяя подлинные ценности, формируя

---

<sup>54</sup> Конфуцианский трактат «Чжун юн»: Переводы и исследования / Сост. А.Е. Лукьянов, М.Л. Титаренко. М.: Вост. лит., 2003. Стр. 56.

низкопробный вкус, культивируя небрежность и неаккуратность во взаимоотношениях, поведении, поступках.

Культурный империализм Запада (вестернизация), универсализация языковых форм (глобанглизация), противостояние глобального и локального, противостояние традиционной и массовой культуры, приводят к столкновению с национально-культурной идентичностью. Другими словами, качественно новый виток развития цивилизации ставит культуры перед необходимостью поиска своих моделей сохранения национально-культурной идентичности в условиях глобализации. В этой связи возрастает значимость философско-методологических исследований, направленных на выявление потенциала национально-культурной идентичности.

Именно по этой причине современные мыслители вновь поднимают вопросы, так или иначе, связанные с религиозностью Конфуцианства, Даосизма и Буддизма.

Итак, родоначальник конфуцианства больше высказывался в вопросах нравственных и социальных, именно поэтому, многие отказывают конфуцианству в праве называться религией. Фактически, всё, что ассоциируется со сферой мистического – сказания о Боге или богах, духах, рассуждения о посмертной участи души и загробном мире, – находится вне области рассуждений Конфуция. Несмотря на ряд высказываний Конфуция о религиозных вещах, тем не менее, идеи китайского философа чаще всего воспринимались больше как идеи “универсальной этизированнойности”<sup>55</sup>. Хотя, некоторые современные исследователи, основываясь на таких фундаментальных параметрах бытия в конфуцианстве как, “добро” (шань), “благодать-добродетель” (дэ),

---

<sup>55</sup> История этических учений: Учебник / Под ред. А.А. Гусейнова. - М.: Гардарики, 2003. Стр. 7.

“подлинность-искренность” (чэн), “гуманность” (жэнь) говорят о данной философии в таких категориях, как: “моральная метафизика”<sup>56</sup>.

Тем не менее, необходимо подчеркнуть, что, “этизированность китайской философии” не исчерпывается только лишь этической проблематикой, для китайских мыслителей, данная сфера, всегда была гораздо шире, чем только лишь “этика”. “В традиционной китайской культуре предмет этики оставался неотделимым от синкретического комплекса норм и ценностей этикета, ритуала, обрядов, обычаев, неписаного права и т. п.”<sup>57</sup>. Другими словами, конфуцианская этика, помимо социальной и антропологической составляющей, содержала в себе гносеологический и онтологический аспекты.

Отталкиваясь от мнения видных христианских мыслителей, в этимологии слова “религия” существует указание на два основных его значения: “соединение” и “благоговение”<sup>58</sup>.

Как известно древнекитайский язык не знал слова «религия» (современное слово религия пришло в китайский язык из японского, в котором оно было искусственно создано в конце XIX в. для понятия «религия» при переводе с европейских языков). Китайское же «цзяо»<sup>59</sup> означает только учение, независимо от того насколько является данное учение религиозным<sup>60</sup> в европейском понимании данного термина. Известный востоковед П. М. Кожин полагает что: “Конфуцианство как сложное и разностороннее явление духовной культуры и общественной жизни имеет отчетливые религиозно-ритуальные и религиозно

---

<sup>56</sup> История этических учений: Учебник / Под ред. А.А. Гусейнова. - М.: Гардарики, 2003. Стр. 7.

<sup>57</sup> История этических учений: Учебник / Под ред. А.А. Гусейнова. - М.: Гардарики, 2003. Стр. 7.

<sup>58</sup> Осипов А. И. Путь разума в поисках истины. «Сретенский монастырь», М., 2010 г. стр. 70.

<sup>59</sup> “教”(цзяо)

<sup>60</sup> Торчинов Е.А. Религии Китая. Хрестоматия. СПб., 2001., стр. 5

психологические атрибуты”. Однако, по мнению Е.А. Торчинова: “Конфуцианство вряд ли может считаться религией”<sup>61</sup>.

Исследование только лишь «Бесед и Суждений» подтверждает, что ритуал или церемония, в философии Конфуция занимал важнейшее место. О нем упоминается более пятидесяти раз, однако, важно отметить, что на протяжении всей книги, как и в других конфуцианских писаниях, полностью отсутствует четкие догматические положения. Здесь вспоминаются облетевший весь мир вопрос ученика Конфуция: «Цзы Лу спросил о том, как служить духам? Учитель ответил: не научившись служить людям, можно ли служить духам? И т.д.»<sup>62</sup>. По мнению о. Павла Флоренского, поскольку «мы не живем в данной религии и, подходя к ней извне, видим лишь внешние формы, но не породивший их дух...»<sup>63</sup>. Другими словами, о. Павел полагал, что такой подход не даст понимание живой религии, а лишь внешних форм и внешних понятий.

Интересное замечание по этому поводу сделал известный шотландский востоковед, филолог, библеист, исследователь Ветхого Завета Уильям Робертсон Смит. В своих знаменитых лекциях «Религия семитов», автор, описывая древние виды религий, пишет, что: «когда мы подходим к какой-либо странной или античной религии, мы обычно думаем, что наша основная цель, заключается, прежде всего, в исследовании основ веры. Но древние религии, в основной своей массе, не имели исповедания веры, они полностью состояли из ритуалов и практики»<sup>64</sup>. Другими словами, в античные времена, религия представляла собой, прежде всего ритуал, именно поэтому, Конфуций, и его

---

<sup>61</sup> Кожин П.М. Конфуцианство и государственные культы. М., Духовная культура Китая. Т.2. стр. 190

<sup>62</sup> «Лунь Юй» 11. 11.

<sup>63</sup> Флоренский П. (свящ.) «Из богословского наследия». «Богословские труды», М. 1977, № 17. Стр. 111

<sup>64</sup> Smith W.R. «Lectures on the Religion of the Semites» London, 1894 . стр. 16.

последователи, в своих философствованиях, ритуалу отводят первостепенную роль.

Прот. Николай Боголюбов, основываясь на философии Конфуция и Лао-цзы, называет китайскую религию «натуралистическим пантеизмом с рационалистическим оттенком»<sup>65</sup>. Профессор следующим образом описывает китайскую религию: «Во главе духов, между которыми различаются духи небесные, земные и человеческие (духи предков) стоит Тянь (Небо), которое называется иногда Ди, (царь), а преимущественно Шанди, что означает верховный царь или царь первоначальных древнейших времен». О. Николай пишет также, что каждый может молиться Небу, но приносить жертвы только один император. Это совершенно безличное существо, оно не проявляет себя каким-нибудь чудесным образом, не говорит с отдельными людьми, ему совершенно чужды интересы людей, однако, это существо хранит непреложный порядок природы, через который открывается человеку<sup>66</sup>.

## **2.1 Философские школы древнего Китая. Религиозная философия Поднебесной**

В китайской цивилизации философия играла роль, сравнимую с ролью религии в других культурах. Каждый образованный человек в Китае интересовался философией. В старину человек, если он имел какое-то образование, первым делом получал образование именно философское. Книгами, по которым детей учили читать, когда они шли в школу, были «Беседы и рассуждения» Конфуция, «Мэн-цзы», «Великое учение» и

---

<sup>65</sup> Прот. Николай Боголюбов, «Философия религий», Киев, 1918 г. стр. 195.

<sup>66</sup> Прот. Николай Боголюбов, «Философия религий», Киев, 1918 г. стр. 193.

«Середина и постоянство», по сути, составляющие «Четверокнижие», – самые важные тексты неоконфуцианства. “«Четверокнижие» – своеобразная Библия для китайцев, в которой, однако, нет ни описания сотворения мира, ни упоминания об аде и рае”<sup>67</sup>.

Тем не менее, большинство отечественных синологов, утверждают, что “канон, именуемый конфуцианским, который всегда пользовался таким почтением, – хоть и не был религиозным сокровищем в том смысле, как Библия, – был непонятен даже во времена Конфуция, первого комментатора его догм и песнопений”<sup>68</sup>.

Зачастую ситуация складывалась таким образом, что, когда дети только начинали учить основы своего родного языка – иероглифы, им давали для чтения учебник. Этим учебником был «Канон трех иероглифов, называемый так, из-за своей структуры, в основе которой в стихотворной форме сложенные предложения из трех иероглифических знаков. Книга, представляла собой букварь, первая фраза которой гласила: «Природа человека добра...»<sup>69</sup>.

Многие отказывают конфуцианству в праве называться религией. Действительно, всё, что ассоциируется со сферой религиозного – сказания о Боге или богах, духах, рассуждения о посмертной участи души и загробном мире, – находится на периферии в рассуждениях Конфуция, который больше высказывался о вопросах нравственных, которые в свою очередь и являются основой благосостояния всего социума. Известный выдающийся китаевед Алексеев в своей монографии, посвященной китайской литературе в контексте трудностей перевода, писал, что: “Хотя

---

<sup>67</sup> Фэн ю-лан, «Краткая история философии»; СПб., стр. 21

<sup>68</sup> Алексеев В.М. Китайская Литература. Изд-во «Наука», Москва, 1978 г. стр. 68

<sup>69</sup> «сань цзы цзинь» или «Троеслово», пер. с кит. Монах Иакинф (Бичурин), СПб. 1829 г. 人之初 性本善 性相近 習相遠 (рен жи чу, син бен шан, син сян зин си сян юань)

конфуцианская литература и не является литературой религиозной в мистическом смысле, однако, общий стиль ее именно таков...<sup>70</sup>»

На вопрос чем же является философия, Фэн Ю-Лан, в своей работе «Новая редакция истории китайской философии т. – 1.» (中國哲學史新編第一冊) полагает, что, «Философия — это духовная рефлексия человечества или самоанализ»<sup>71</sup>.

Подобно тому, как философия Платона и Аристотеля явилась движущей силой в становлении и в развитии западной философии, таким же образом, Лао цзы и Конфуций, ставшие основателями, соответственно даосизма и конфуцианства – двух главных течений китайской мысли, сыграли основополагающую роль в культуре и философии Китая.

Историю китайской мысли можно по праву начать в период «Борющихся царств» (481–221). Время рассвета значительного числа самостоятельных школ и направлений, считается самой великолепной эпохой в истории китайской мысли. Интересно, что век философов в Китае почти полностью совпал с веком греческих философов. «Сто школ» или «бай цзя чжэн мин»<sup>72</sup> «Соперничество ста школ» — образное выражение, которым чаще всего характеризуют расцвет древнекитайских философских школ. Практически, это общее собирательное название, и, «сто» в данном случае, это условное число, которое означает «много». Более реальной характеристикой является «девять течений, десять школ» jiuliushijia<sup>73</sup>, что, по сути, обозначает 9 направлений и 10 школ, это философы III — I вв. до н.э. Сыма Тань, отец Сыма Цяня<sup>74</sup>, первый кто предпринял попытку

---

<sup>70</sup> Алексеев В.М. Китайская Литература. Изд-во «Наука», Москва, 1978 г. стр. 69

<sup>71</sup> 中國哲學史新編第一冊, 馮玉蘭 стр. 9

<sup>72</sup> 百家争鸣

<sup>73</sup> 九流十家

<sup>74</sup> Сыма Цянь, (145-86)гг. до н.э., первый составитель династийной истории Китая – (Ши – цзи «Исторические записки»).

систематизации этих «ста школ». В его классификации выделяется шесть главных школ.

Школа «Натурфилософии», получившая свое название от двух основных космологических принципов «Инь» и «Ян» - Иньянь цзя. Важно отметить, что к названиям школ древних китайских мыслителей, добавлялся суффикс цзя (家), что в буквальном смысле означало: дом, семья, род. Также, этим суффиксом обозначался род определенной профессии или мастерства: например, джесюецзя – философ, сысянцзя – мыслитель, хансюецзя – синолог, китаевед. Кроме этого, у данного суффикса есть значение «школа», или объединение людей, связанных общими профессиональными занятиями или разделяющих ту или иную идею.

Школа «Инь янь»<sup>75</sup> или школа «натурфилософов» возникла в III в. до н.э. и основывалась на более ранних идеях. Более полное ее название звучит как: школа Инь-ян (темное и светлое) и *у-син* 五行 (пять первоэлементов). Учение этой школы заострилось на главных принципах космологии, а именно, в ней обсуждались проблемы, связанные с полярными силами инь (женское, темное, пассивное начало) и ян (мужское, светлое, активное начало). Также, здесь, разрабатывалась теория пяти первоэлементов (дерево, огонь, земля, металл, вода). Важно отметить, что в последующее время, данное учение школы было включено в конфуцианство и даосизм. По сути, школа пыталась объяснить происхождение вселенной, исходя из тех данных, которые имелись у древних китайских мыслителей<sup>76</sup>, или другими словами, из наблюдения вселенной. По мнению известного историка китайской философии: “все

---

<sup>75</sup> 阴阳家 (Иньянь цзя), школа мужского и женского начал, или светлого и темного.

<sup>76</sup> Учение о «Великом пределе», см. приложение 4.

космические явления есть результат взаимодействия и комбинаций «инь» и «янь»<sup>77</sup>.

“Жу цзя” - вторая школа в классификации Сыма Тань, на русский переводится как “школа ученых”. В западной литературе ее часто переводят как “конфуцианская школа”, однако, иероглиф жу (儒) дословно означает “образованный человек” или “ученый”. Несомненно, что Конфуций занимал основополагающее место в этой школе. Идеология этого течения в целом разделяла традиционные представления о небе, небесной судьбе. В возрасте 67 лет, Кун-фу-цзы или Кун-цзы (552/551 - 479 до н.э.) возвратился на родину, с тем, чтобы передавать накопленные знания. Конфуций умер в 479 году, когда ему было 73 года. Согласно легендам, к тому моменту у него было 72 ученика, а 3000 человек объявили себя последователями его учения. В 7 главе Лунь Юй, мы видим такие слова: “Я передаю, а не сочиняю; я верю, в древность и люблю ее. В этом я подобен Лао Пэну. “Передавать”, а не создавать, верить древности и любить ее”<sup>78</sup>, был его основной принцип мышления. Под древностью учитель понимал время правления пяти совершенномудрых императоров, среди которых он особо выделял Яо (2353-2234 до н.э.) и Шуня (2294-2184 до н.э.), а также легендарного основателя династии Чжоу Вэнь-вана (1148-1051 до н.э.). Начиная с эпохи Хань (206 до н.э. – 220 н.э.) конфуцианство превратилось в национальную идеологию и фундамент китайской системы образования.

Сыма Тань полагал, что конфуцианская философия очень сложная для понимания, более того, их «слишком обширная учёность» не дает возможности достаточного проникновения в сущность явлений. В результате нужно затратить много труда, чтобы их понять, но успех будет

---

<sup>77</sup> Фэн Ю-лан, «Краткая история китайской философии», «Евразия», СПб., 1998г., стр. 50.

<sup>78</sup> Конфуций, «Суждения и беседы». Санкт-Петербург, 2001 г., стр. 88 (11.12)

небольшой. Вот почему невозможно полностью воспринять их учение. «Однако предложенный конфуцианцами этический принцип отношений между государем и подданными, отцом и сыном, установленную ими разницу в положении мужа и жены, старшего и младшего изменять никоим образом не следует»<sup>79</sup>.

Моистская школа или – “мо цзя”, “отличалась сплоченной организацией и суровой дисциплиной”<sup>80</sup>. Принцип «всеобщей любви и взаимной выгоды», а также «умеренности в расходах» являлись одним из основных постулатов этой философской школы. Кроме того, последователи Мо Ди критиковали конфуцианцев за стремление следовать ритуалу, а также излишнюю пышность обрядов. Моисты первыми в китайской философии сформулировали принцип договорного происхождения государства. Известный отечественный синолог-востоковед, Михаил Леонтьевич Титаренко, посвятил данной школе монументальный труд, под названием: «Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение». По мнению Мо цзы частный интерес, поглощенность собственными интересами, сиюминутной выгодой и т.п. стали главной причиной отсутствия гармонии в обществе. “Всеобщая любовь к людям” неба, должна стать примером принципа благожелательности по отношению к другим людям. Поскольку равная любовь ко всем людям приносит пользу, как самому человеку, так и всем окружающим.

Четвертая философская школа “мин цзя”. Последователей данной школы интересовали различия и связь между тем, что они называли “именами” и “фактами”. По-другому, их еще называли мыслители-софисты, которые, по сути, занимались логической критикой понятий. Интересно, что по мнению одного из лидеров этого философского течения,

---

<sup>79</sup> Классификация философских школ Сыма Танем. Сыма Цянь. «Трактат Сыма о шести школах» <http://dialektika-eniology.narod.ru/bibl-all/5.html>

<sup>80</sup> Фэн ю-лань, Краткая история китайской философии. «Евразия» СПб., 1998 г., стр. 51

Гуньсунь Луня, белая лошадь, не может считаться лошастью, поскольку качество “белизны” и качество “лошадности” не являются тождественными. “Различая вещи и “указатели” их свойств, Гуньсунь Лунь доказывал, что вещи определяются через указатели, характеризующие их качества, но между вещами и этими качествами не может быть тождества”<sup>81</sup>. Школа номиналистов, в принципе, прославилась своими парадоксальными рассуждениями, к примеру, “камень не может быть одновременно белым и твердым”. С помощью подобных примеров, лидеры течения пытались показать независимость существования общих понятий.

В эпоху Воюющих Царств особое направление в общественно-политической мысли составляла школа “легистов” или “законников” (фа цзя). Строго говоря, данное течение нельзя назвать философским, школа берет начало от государственных деятелей, основывающих свои идеи на понятии (фа), что означает “правило” или “закон”. Другими словами, во главу угла легисты ставили не общечеловеческие нормы морали, а “награды” и “наказания”, при этом, последнему отводилось главная роль. История легистов написана не теоретиками и странствующими учеными, а администраторами, во всем полагающимися на практическую составляющую. Создателем направления (фа цзя) обычно считают известного реформатора из царства Цинь – Шан Яна. По его мнению, закон должен быть един и обязателен для всех подданных государства, однако, правитель все же занимает более высокую позицию по отношению к закону, и имеет право изменять “закон” по своему усмотрению. Систематизатором “легизма” обычно считают Хань Фэй-цзы, который привнес в данную систему мысли даосские идеи “недеяния” и “самоопустошения”<sup>82</sup>. Шан Ян, приверженец данного течения мысли,

---

<sup>81</sup> Малявин В.В. Китайская Цивилизация. М., «изд-во Астрель», 2000. 174 стр.

<sup>82</sup> Малявин В.В. Китайская Цивилизация. М., «изд-во Астрель», 2000., 180 стр.

считал, что человеческая природа дурна и люди полностью подчинены эгоистическим настроениям и инстинктам самосохранения. По мнению Шан Яна, людей следует “сурово наказывать за малейшее нарушение законов, а награждать скупой, поскольку человек, готов на все, даже ради ничтожной выгоды”<sup>83</sup>.

Шестая школа “дао-дэ цзя”, или школа “Пути и благой силы” позднее стала называться просто как “дао цзя”. Общеизвестная личность, старший современник Конфуция - Лао цзы или Лао Дань, является основателем даосской традиции. Существует такое мнение, что занимая должность архивариуса при дворе Чжоу<sup>84</sup>, Лао цзы хорошо познакомился с человеческой историей, что кардинальным образом повлияло на его философию. Согласно легенде, он уехал из Китая куда-то на Запад, оставив на прощание начальнику пограничной заставы свою “книгу в пять тысяч иероглифов”. Главная категория учения Лао цзы – понятие дао, которое чаще всего переводят как “Путь”. Необходимо четко отличать от даосской религии – даосизма. Даосские мыслители воспринимали человеческую историю как постепенную утрату изначального всеединства мира и гармонии, затемняемую человеческими привнесениями. Смысл существования человека, по мнению этой школы – познать “дао”, живя в единстве с природой, не нарушая гармонию мира. Отсюда происходит очень важное понятие даосов – у вэй 无为(недеяние). У вэй (недеяние) и “ничего неделание” абсолютно разные понятия, философия даосов вовсе не призывает к тому, чтобы человек ничего не делал, скорее чтобы, не делать ничего лишнего, а только то, что необходимо делать в данный момент. “Дао” обычно сравнивают с рекой, находясь в которой не следует

---

<sup>83</sup> Малявин В.В. Китайская Цивилизация. М., «изд-во Астрель», 2000., 179 стр.

<sup>84</sup> Дао: гармония мира. Антология мысли. М., ЗАО изд-во ЭКСМО-Пресс, 1999 г. стр. 5.

пытаться плыть против течения, а спускаться вниз по течению, лишь слегка корректируя свой путь.

Согласно другой классификации, которую оформил известный ученый своего времени – Лю Синь (46 г. до н.э. – 23 г. н.э.) к шести уже имеющимся течениям, добавились еще четыре. “Школа дипломатов”, “школа аграриев”, “школа эклектиков” и “школа рассказчиков”, тем не менее, к “школе рассказчиков”, все же несколько другое отношение. Лю Синь полагает, что из десяти существующих направлений мысли, – “лишь девять заслуживают внимания”, другими словами, значение “школы рассказчиков” ниже, чем других школ”<sup>85</sup>.

Таким образом, богатство традиции древнекитайской мысли обусловлено большим количеством социально-политических потрясений, с которыми сталкивался народ Поднебесной. Именно поэтому, чаще всего, когда ученые синологи характеризуют китайскую философию, прежде всего, говорят о ее “антропоцентризме”. Фактически, разные философские течения древнего Китая ориентированы на взаимоотношение человека как друг с другом, так и с природой. Вопросы онтологии и гносеологии, не занимают в рассуждениях китайских мыслителей такого места, как тема человека в обществе.

Если для Протагора человек это “мера всех вещей”, то для китайских мыслителей, человек это одна из “10 тысяч вещей” (万物), однако, в то же время именно «он», наиболее ценная из всей “тьмы вещей”<sup>86</sup>. Действительно, любая проблема осмысливалась, прежде всего, с нравственных позиций. Все школы говорили о человеке, но, каждое течение мысли, рассматривало “человека” исходя из своего понимания человеческой природы.

---

<sup>85</sup> Фэн ю-лань, Краткая История китайской философии, «Евразия», СПб., 1998 г. Стр. 52.

<sup>86</sup> Степанянц М.Т. Восточная философия: вводный курс. М., «Восточная литература» РАН, стр. 43.

Современные Китайцы часто с гордостью озвучивают ту мысль, что, Китай это единственное государство, на протяжении всей истории которого, никакая религия здесь по-настоящему так и не прижилась. Однако, подобные высказывания, вероятнее всего звучат от либо мало осведомлённых людей в своей истории, либо, от малосведущих в вопросах темпов христианизации современного Китая.

Уже древние римляне обратили внимание на то обстоятельство, что: «Всем врожденно понятие о божестве, ...»<sup>87</sup>. Похожую мысль высказывал другой римский философ и историк Плутарх, (I в. н.э.): «обойди все страны, ты можешь найти города без стен, без письменности, без правителей, без дворцов ..., но никто не видел еще города, лишённого храмов и богов... »<sup>88</sup>.

Известный отечественный синолог Л. С. Васильев, описывая религиозную ситуацию в древнейшем Китае, подчеркивает наличие таких явлений как: тотемизм, анимизм, культ мертвых, культ плодородия и размножения, культ Неба и Верховного Божества Шанди.

Итак, археологические раскопки в пещере Шан динь дунь, недалеко от Пекина, громче всего подтверждают наличие религиозных идей обитателей данной местности. Насельники этой пещеры, жившие около 25 тыс. лет назад, “окрашивали трупы покойников в красный цвет и украшали их специально обработанными камешками и раковинами”<sup>89</sup>.

Существует распространённое мнение, что древнейшие китайские религиозные представления и культы имели очень много общего с подобными явлениями у других народов. Васильев Л. С. в своей работе «Культы, религии, традиции в Китае», приводит мнение крупного зарубежного специалиста-синолога К. Хэнце, о том, что: “в

---

<sup>87</sup> Осипов А.И. Бог. «Православное братство св. Иоанна Богослова». М., 2015 стр. 39.

<sup>88</sup> Осипов А.И. Бог. «Православное братство св. Иоанна Богослова». М., 2015 стр. 39.

<sup>89</sup> Васильев Л.С. «Культы, религии, традиции в Китае», М., «Восточная Литература» РАН, стр. 33.

протоисторические времена Китай был связан с другими народами на западе тысячами нитей, и только, начиная, примерно с эпохи Инь эта связь стала ослабевать и уступать место возникшему собственно китайскому стилю”<sup>90</sup>.

Большое количество гадательных надписей эпохи Инь свидетельствуют о некоем духовном Абсолюте – Шанди, который, являлся главной и последней инстанцией в пантеоне духов древнего Китая. Именно Ему Шанди, повиновались духи ветра и дождя, грома и облаков. По представлению Иньцев, их судьба целиком и полностью зависела от Его воли. “Победа над врагом, успешная борьба с болезнями и несчастьями, удачная охота и даже благополучное разрешение от бремени супруги вана – все это тоже было в компетенции Шанди”<sup>91</sup>. В древнекитайской религии Шанди являлся единственным Богом в общепринятом смысле этого слова. В эпоху Инь и Чжоу без обряда гадания, или другими словами, без апелляции к мнению Шанди и предков, не обходилась ни одно важное действие. Кроме того, интересно, что очень часто небо выражает свою волю в голосе народа, соответственно, по воле Неба народ имеет право свергнуть своих правителей с престола. «Замечательный признак устойчивости этих основных воззрений виден из того, что лет 40 назад император мотивировал свой отказ на предложения английской дипломатии нежеланием народа, ... расположение сердец народа есть выражение воли Неба»<sup>92</sup>.

Важно отметить, что Чжоусцы приписывали Небу и Шанди одни и те же функции, и в равной мере почитали оба эти понятия как верховную и божественную силу. Кроме того, приносить жертву Небу или Шанди мог

---

<sup>90</sup> Васильев Л.С. «Культы, религии, традиции в Китае», М., «Восточная Литература» РАН, стр. 35.

<sup>91</sup> Васильев Л.С. «Культы, религии, традиции в Китае», М., «Восточная Литература» РАН, стр. 52

<sup>92</sup> Иллюстрированная история религий в двух томах. Т – 1. Под редакцией проф. Д.П. Шантепи. Валаам. 1992 г. стр.64.

только один государь, хотя молиться ему или воскурять фимиам имел право каждый.

Интересно, что все умершие цари, считавшиеся прямыми потомками Шанди, после своей смерти также именовались почетным титулом Ди (帝). Другими словами, термин Ди, соответствовавший понятию «божественный», «священный», в эпоху Инь использовался для обозначения все умерших правителей, а выражение Шанди «высший ди» (上帝), выражая «высшее божество», который и являлся верховным главой племени.

о. Иакинф Бичурин, о своих китайских современниках писал, что, «в Китае существует шесть религии»<sup>93</sup>. Религия ученых, или конфуцианство, по его мнению, имеет «три полоняемых предмета, которые есть: Шанди, духи и люди, по смерти своей признанными святыми, мудрыми, или только добродетельными»<sup>94</sup>.

Далее, вторая религия: по-китайски ши-цзяо, по сути это есть буддизм, третье место это – религия даосов, дао-цзяо. Четвертая – хуан цзяо, что значит «желтый закон»; в России эта религия больше известна как ламаизм. Пятая религия – шаманизм, по-китайски тхяо-шен, что значит «пляска перед духами», надо отметить, что, современный китайский язык имеет другой термин для данной религиозной традиции: са ман цзяо, словом, это транскрипция слова Шаман. Ислам, исповедуемый в большинстве своем туркестанцами это – шестая религия, о которой говорит, о. Иакинф<sup>95</sup>.

«Китайские мыслители, называют Шанди «Великой пустотой» (тхай-суй) и «Первым началом», (тхай-цзи), пишет – о. Иакинф, т.е. высшим

---

<sup>93</sup> «Все о Китае». Составитель Царева Г. И. Т. 2, М. 2002 г. стр. 278.

<sup>94</sup> «Все о Китае». Составитель Царева Г. И. Т. 2, М. 2002 г. стр. 279.

<sup>95</sup> «Все о Китае». Составитель Царева Г. И. Т. 2, М. 2002 г. стр. 278.

духовным существом и основой мира»<sup>96</sup>. О. Иакинф, также отмечал родство и схожесть смыслового значения Шанди и Тянь «Небо», причем, под «небом», китайцы понимают «невидимое небо, которое силой своей объемлет весь мир и действует в нем по неизменным законам»<sup>97</sup>.

«Сказания о Тянь и Шан-ди так возвышенны и глубоки, что многие (Legge, Faber, Harpell и др.) придавали древнекитайской религии громадное значение, называли ее монотеистической, сравнивали с религией евреев, утверждали даже, что китайцы некогда познавали истинного Бога...»<sup>98</sup>. Бичурин также пишет об этом, однако, подчеркивает что, несмотря на то, что «Небу» и «Шанди» «приписывают свойства довольно близкие с приписываемыми у христиан Богу, тем не менее, рассуждают о нем по своим понятиям»<sup>99</sup>.

## 2.2 Этимология и развитие понятий «Тянь» (Небо) и «Шан Ди» (Верховный Правитель)

Поэзия – это эхо в ущелье, луна в воде, образ в зеркале, отблеск на поверхности. Слова исчерпывают себя, но смысл неисчерпаем.

Янь Юй. XIII век<sup>100</sup>.

---

<sup>96</sup> «Все о Китае». Составитель Царева Г. И. Т. 2, М. 2002 г. стр. 279.

<sup>97</sup> «Все о Китае». Составитель Царева Г. И. Т. 2, М. 2002 г. стр. 279.

<sup>98</sup> Иллюстрированная история религий в двух томах. Т – 1. Под редакцией проф. Д.П. Шантепи. Валаам. 1992 г. стр.63

<sup>99</sup> «Все о Китае». Составитель Царева Г. И. Т. 2, М. 2002 г. стр. 279.

Прежде чем говорить об этимологии исследуемых нами понятий, необходимо дать краткое описание основы развития китайского языка. Это актуально еще и потому, что человеческий язык, является одним из самых стабильных элементов культуры, хранящим слова и формы на протяжении долгого времени, иногда это могут быть столетия, а иногда и тысячелетия.

По словам отечественного исследователя: “Картина мира, окружающего носителей языка, не просто отражается в языке, она и формирует язык и его носителя, и определяет особенности

речеупотребления”<sup>101</sup>. Другими словами, каждый живой язык, является некоей копилкой, способом хранения и передачи культуры.

“В мире существует как минимум три группы древнейших письменных знаков: Ассиро-Вавилонская клинопись; Египетская пиктографическая письменность; Китайские иероглифы”<sup>102</sup>.

Важно отметить, что для Китая многие понятия сильно отличаются от европейского восприятия. К примеру, понятие “история” происходящее от иероглифа 史 – Ши, древнего происхождения, он встречается уже в надписях на гадательных костях эпохи Шан (XVI—XI вв. до н.э.). В изначальном виде он изображал чиновника, который держит в руке таблички для письма. И именно с деятельностью этих служилых людей и связывают в Китае зарождение и становление национальной историографии. Совсем другую модель понимания имеет европейский термин «история». Он пришел из греческого языка, где первоначально

---

<sup>100</sup> Поэзия Китая. <http://www.stihi.ru/diary/rashova56mail/2013-10-30>

<sup>101</sup> Тер-Минасова С.Г. Язык и межкультурная коммуникация. М., Слово., 2000. С. 29-30.

<sup>102</sup> 中國文化 許立言 主編，台灣出版，台北市，台灣商務，1994 г. Стр. 53

означал «исследование», «рассказ, повествование о том, что узнано, исследовано»<sup>103</sup>.

Согласно традиции первыми – Ши, и соответственно создателями письменности были два помощника мудрого мифического основателя китайской цивилизации Хуан-ди, – Цан-цзэ и Цзюй Сун. “Как гласит предание, наблюдая “очертания гор и морей, следы драконов и змей, птиц и зверей”, а также тени отбрасываемые предметами, Цан Цзэ создал знаки письма”<sup>104</sup>. Таким образом, в эпоху Шан, с середины II тыс. до н.э. начинает складываться институт чиновников, служивших при дворе и занимающихся составлением гадательных надписей на костях животных. В настоящее время выявлено около пяти тысяч письменных знаков шанской эпохи.

Итак, общеизвестно, что основная графическая единица китайского письма – иероглиф, который соотносится с тонированным слогом, являющимся основным выразителем морфемы, которая, уже в свою очередь в древнекитайском языке, главным образом, совпадала со словом. “Большая часть иероглифов, по своему происхождению, являются сочетанием пиктограмм и идеограмм, начертание которых со временем упростилось”<sup>105</sup>.

По мнению известного отечественного исследователя языковеда С.Е. Яхонтова, “уже в IV тысячелетии до н.э. сино-тибетские языки были распространены от Непала и Ассама на юге до верхнего течения р. Хуанхэ”<sup>106</sup>.

---

<sup>103</sup> Духовная Культура Китая. Т. – 4. Историческая мысль политическая и правовая культура. «Восточная Литература», М. 2009. Стр. 27.

<sup>104</sup> Малявин В.В. Китайская Цивилизация. М. , «Издат-во Астрель» 2000., стр. 379.

<sup>105</sup> Яхонтов, С. Е. История языкознания в Китае ( I тыс. до н.э. – I тыс. н.э.) стр. 11

<sup>106</sup> Древние Китайцы: проблемы этногенеза. Академия наук СССР. Институт Дальнего Востока. Крюков М.В., Софронов М.В., Чебоксаров Н.В. Издательство «Наука» М., 1978 г. стр. 64.

Самыми ранними иероглифическими знаками в Китае считаются письмена гадательных текстов (цзягувень)<sup>107</sup> на костях, черепаших панцирях и бронзовых сосудах. В 1899 г. близ города Аньяна в провинции Хэнань, на месте древней столицы Инь были обнаружены находки, которые подтвердили исторические сведения об иньском государстве. Первая археологическая экспедиция, организованная в 1928 г. Китайской Академией Наук под руководством профессоров Ли Цзи и Дун Цзо-биня подтвердила, что: “гадательные кости происходят именно из “Иньсюй”, и что они составляли некий архив гадания в шанском правящем доме”<sup>108</sup>.

Таким образом, находки в Аньяне подтверждают историчность династии Шан, а также, архаические по форме надписи, найденные на гадательных костях, являются китайскими иероглифами, а не неизвестным и не понятным письмом.

Современные лингвисты, делят все существующие на сегодняшний день иероглифические знаки китайского языка на шесть отдельных категорий. “Изобразительные знаки”, которые непосредственно берут свое начало от простейших пиктограмм<sup>109</sup>, например: “человек”, “гора”, “вода”, “дерево”, в современном китайском языке сохранилось всего 608 таких иероглифов.<sup>110</sup>

“Указательные знаки”<sup>111</sup>, указывающие на содержание обозначаемого ими понятия, например, такие иероглифы, как: “верх” (上) и (下) “низ”, всего таких знаков 107.

---

<sup>107</sup> 甲骨文 (см. приложение II данной работы)

<sup>108</sup> Фицджеральд С. П. Китай, краткая история культуры. «Евразия» СПб, 1998 – 456 с. Стр. 28

<sup>109</sup> Пиктограмма (от лат. pictus — нарисованный и греч. γραμμα — запись) — знак, отображающий важнейшие узнаваемые черты объекта, предмета или явления, на которые он указывает, чаще всего в схематическом виде.

<sup>110</sup> 人: человек (rén), изображает идущего человека. 山: гора (shān), указывает на три вершины горного массива.

<sup>111</sup> 秋子 著; 中国上古书法史, 北京, 2000, стр. 36. (История каллиграфии с древнейших времен. Пекин.)

“Синтетические знаки” или “сложные”, состоят из соединения нескольких простейших изобразительных и указательных знаков, например, изобразительные знаки “солнце” (日) и “луна” (月) при сочетании получается иероглиф “светлый” (明).

“Фонетические знаки”, состоят из двух структурных частей: “ключ”, который является пиктограммой и указывает на смысл иероглифа, например, “дерево” или соответствующих процедурных операции, “строгать” и “фонетика”, который передает звучание данного слова.

“Видоизмененные знаки” – исходно иероглифы всех четырех категорий, но с незначительными вариациями отдельных составляющих элементов, которые закрепились за новыми понятиями.

“Заимствованные знаки” чаще всего для передачи иноязычных слов и терминов, используются для обозначения новых понятий по транскрипционно-фонетическому принципу<sup>112</sup>.

Таким образом, если подсчитать всю базу иероглифики китайского языка, получатся, что письменная культура Китая располагала весьма скромным лексикографическим фондом с объемом в 10 тысяч знаков. Однако в китайских словарях-справочниках количество иероглифов доводится до 80 тысяч. Тем не менее, основной процент этой огромной цифры составляют не имеющие в настоящее время хождения знаки и графические разночтения, которые, может быть, были лишь единожды употреблены кем-нибудь из известных мыслителей прошлых веков. К примеру, словари таких важнейших философско-теоретических памятников как, например, “Лунь юй”, “Мэн-цзы”, “Чжуан-цзы”, состоят соответственно из 1400, 1800 и 2300 иероглифов.

---

<sup>112</sup> 秋子 著；中国上古书法史，北京，2000，стр. 38.

Таким образом, китайский язык пользуется идеографической письменностью, а его знаки называются иероглифами. Очень важно отметить, что в идеографической письменности, в отличие от фонетической, каждый знак соответствовал не звуковой единице, а имеющему значение слову или морфеме. Между тем, слово или морфема записывается как единое целое, а не делится на составляющие его звуки. Разные знаки, даже если звучат одинаково, пишутся по-разному.

Из этого можно сделать вывод, что одно и то же слово на всем протяжении истории китайского языка, в не зависимости от изменения произношения, писалось одинаково. Например, «слово «черный» 2500 лет назад звучало как «з-тэк», а сейчас – как «хей», но пишется оно все тем же иероглифом – (黑)<sup>113</sup>. К примеру, слово «белый» в Пекине читается как

«бай», а на Тайване «бэ», тем не менее пишется абсолютно одинаково – (白). Другими словами, древние китайские тексты сейчас никто не читает с древним произношением, оно и не вполне известно для ученых. Однако каждый китаец читает эти тексты на своем родном диалекте, т. е. произнося слова так, как они звучат в его диалекте в настоящее время, или же пользуется общепринятым пекинским произношением.




Династия Хань (206 до н.э. — 220 гг. н.э.) ознаменовалась появлением ряда монументальных трудов по теории письма. В начале I в. ученый Ян Сюн создал словарь диалектов (方言) «фань янь». Спустя столетие, был создан первый полный китайский словарь. Сюй Шэнь (许慎 китайский филолог эпохи правления династии Хань – I в. н.), составил классический словарь, включающий в себя все известные автору иероглифы того

---

<sup>113</sup> Яхонтов С.Е. Древне Китайский язык. Стр. 21

времени “Шо вэнь цзе цзы” (说文解字)<sup>114</sup>, что значит “толкование простых и объяснение сложных знаков”. Автор включил в словарь 9353 знака, помимо разъяснения иероглифов в нем еще и объяснялась их структура<sup>115</sup>.

Таким образом, особенность китайского письменного знака проявляется в возможность проникнуть в сферу концептов древних китайцев, живущих более четырех тысячелетий назад. Поскольку китайская письменность имела зрительную природу происхождения, иероглиф лишен морфологических показателей рода, числа, времени действия и даже частей речи.

В словаре Сю Шэня, приводится пиктограмма “неба” «»<sup>116</sup> в виде знака человека и окружности над человеком, очевидно, что, для древних китайцев понятие “человека” включало в себя понятие “неба”. В толковании этой пиктограммы того же автора, данный знак, состоит из графемы “человека”  и графемы “неба” (  ), которая выражалась большим кругом над человеком<sup>117</sup>. Таким образом, для большинства специалистов, понятие “неба”, уже с точки зрения иероглифики содержит в себе понятие “человека”. Согласно определению Сю Шэня, “небо” это то, что “выше всех вещей”, “небеса”, “Божество”<sup>118</sup>.

Иероглиф “небо” очевидно, состоит из двух частей: человек, с расставленными в сторону руками и ногами, а над ним горизонтальная планка, что и означает превышающее человека и находящееся над ним.

<sup>114</sup> “Шо вэнь цзе цзы” Сюй Шэня (первый полный словарь, охватывающий все известные составителю иероглифы, объясняющий значения иероглифов, их структуру и происхождение, группирующий иероглифы по основным смысловым элементам -- “ключам”; 2 в. н.э.)

<sup>115</sup> Яхонтов, С. Е. История языкознания в Китае (I тыс. до н.э. – I тыс. н.э.) // История лингвистических учений: Древний мир. - Л.: Наука, 1980. – 528 с. 494 с.

<sup>116</sup> 東漢 許慎: «圈點說文解字», 署銘出版公司, 1994, p. 1.

<sup>117</sup> Ср. древнее написание , современное написание – “天”

<sup>118</sup> Сю Шэнь, «Шо Вэнь цзе цзы». (Небо – 天) <http://www.zdic.net/z/17/sw/5929.htm>

Другой очень важный для нас иероглиф – “帝” (ди) происхождение, которого, согласно древним словарям, также связано с божеством, создателем всего сущего. Большинство словарей, основываясь на древнем словаре Сю Шеня, данному знаку дают следующие интерпретации: “Бог, небесный Бог, Творец всего сущего, император, монарх, высшее существо, верховный правитель”<sup>119</sup>.

Древние китайцы прошли длительный и сложный путь поиска Бога, они составили огромный пантеон языческих божеств, которые вполне совпадали с теми, что имели место в религиях древней Греции и Египта. Однако важно подчеркнуть, что, начиная с эпохи Шань-Инь именно Шанди был главной инстанцией в богатом мире духовных существ древнего Китая. «От его милости, от его решения, в конечном счете, зависело поведение всех остальных духов»<sup>120</sup>. Кроме того, согласно Иньским записям, известно, что все умершие правители, считавшиеся потомками Шанди по старшей линии, после своей смерти становились Ди (帝). Таким образом, по мнению некоторых исследователей, в том числе и прот. Георгия Персианова, культ Шанди у иньцев, был лишь апофеозом культа предков. Однако важно подчеркнуть, что «в отличие от культа Осириса в Египте сяские и шанские цари не считались богами при жизни»<sup>121</sup>.

Согласно сохранившимся документам, гадательным надписям эпохи Шан-Инь (帝) Ди несет в своей семантике долю особенностей религиозного порядка. Другими словами, внимательно рассматривая понятие «Шанди», нельзя не заметить элементы онтологической сущности истинного Бога, и именно по этой причине Маттео Риччи, активно использовал это понятие как одно из имен Библейского Бога. В период, когда возникли разногласия,

---

<sup>119</sup> Смысл и значение иероглифа: “帝” <http://www.zdic.net/z/19/xs/5E1D.htm>

<sup>120</sup> Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. М., «Наука», 1970 г. стр. 52.

<sup>121</sup> Персианов Г. прот. «Сущность конфуцианства». Загорск, 1988 г. Кандидатская диссертация. Стр. 139.

по поводу какое слово или сочетание из китайского лексикона более всего соответствует Библейскому Богу, Риччи указывал на два китайских термина, наиболее близко передающих христианское понятие о Боге, - «Тянь» (Небо) и «Шанди» (Верховный Владыка). Важно отметить, что современные христиане: католические, православные и протестантские китайцы, в своих переводах активно используют оба этих термина, к примеру, самоназвание Католической Церкви на китайском языке, звучит как: 天主教会 (тянь джу цзяо хой) т.е. буквально – «Церковь Хозяина Неба» или «Церковь Державного Неба».

Известный отечественный исследователь Поднебесной, Георгиевский С. М., в своей работе «Принципы жизни Китая» писал, что «Шан Ди, для выяснения, сущности которого материализм был бы слишком низок, а монотеизм слишком высок, есть ничто иное, как дух человека-правителя, живущий на небе и оттуда распоряжающийся империей»<sup>122</sup>. Более того, как мы видим из Шу Цзин или Ши Цзин, характеризующих отношение народа к Верховному правителю – Шанди, народ Инь, ощущал необходимость служить этому Верховному духу, а также, они признавали власть над собой Верховного Владыки и Единого Правителя в мире.

Итак, специфический статус Шанди ставил многих востоковедов в тупик, если еще учитывать, что когда победитель шанцев правитель Чжоу У Ван, вторгся в столицу Шан, в храме Шанских предков, он принес благодарственную жертву адресованную Шанди. И уже его сын, знаменитый Чжоу Гун, положивший основы господства династии, по сути, сблизил Шанди с Небом. Отсюда и происходит то самое конфуцианское утверждение: (上帝天也) «Шанди и есть Небо»<sup>123</sup>. Таким образом, с

---

<sup>122</sup> Георгиевский С.М. «Принципы жизни Китая» СПб, «Типография Скороходова» 1888 г., стр. 208

<sup>123</sup> Георгиевский С.М. «Принципы жизни Китая» СПб, «Типография Скороходова» 1888 г., стр. 202.

течением времени, культ Неба в династии Чжоу вытеснил культ Шанди в своей главной функции верховного божества.

### 2.3 Понятие «Небо» в «Ши Цзин» и «Шу Цзин»

В своей беседе с учениками, Конфуций, в “Луньюй” неоднократно рекомендует Ши Цзин в качестве текста для начального знакомства с конфуцианским учением и практикой совершенствования добродетелей. В семнадцатой главе мы читаем: “— Молодые люди, почему вы не изучаете «Ши Цзин»? «Ши Цзин» может вдохновить, расширить кругозор, сблизить с другими людьми, научить, как сдерживать свое недовольство. (Из него узнаешь), как надо дома служить отцу, а вне дома — государю...”<sup>124</sup>.

Очень показательна на наш взгляд семантика иероглифа 詩 (Ши). Данный иероглиф включает в себя следующие значения: “стихи”, “поэзия”, “ши, как жанр стихотворных произведений” и даже “песни преданий”. При анализе наиболее архаичного значения данного иероглифа, мы видим, что левая часть знака – “смысловой детерминатив” или “идеограмма” (言) “янь” означает “речь” или “слова”, правая часть иероглифа – фонетический показатель “фонетик” (寺) (Сы) имеет значение “храм”. Таким образом, иероглиф означал: “слова или песни, которые произносятся в храме”. Отсюда большинство исследователей Ши Цзин сходятся во мнении, что все разделы памятника древнекитайской литературы Ши Цзин: “Нравы царств”, “Малые оды”, “Великие оды” и “Гимны” были всегда связаны с ритуальными действиями, исполняемыми в храме.

---

<sup>124</sup> Конфуций, Лунь юй, «Восточная Литература», М., 2001., стр. 144. (Глава XVII, 9)

Сыма Цянь в “Ши цзи” выразил мнение, что “Ши Цзин” был составлен Конфуцием. Тем не менее, в XIX в. эта версия была подвергнута сомнению, поскольку по некоторым данным, “список “песен”, относящийся к разделу “Го фэн”, почти полностью совпадал со списком 544 г. до н.э., когда Конфуцию было восемь лет”<sup>125</sup>. Тем не менее, видный отечественный синолог-переводчик А. Штукин, полагает, что: “ Вне всякого сомнения, песен этих было намного больше. В китайских литературных источниках встречаются ссылки на то, что именно Конфуций, который восхищался поэзией древности и видел в ней огромный нравственный потенциал, из трех с лишним тысяч известных песен отобрал лишь одну десятую часть и свел ее в единый памятник — «Шицзин»”<sup>126</sup>.

Итак, современный Тайваньский исследователь Сю Фу-гван, который также внес большой вклад в изучение древней китайской литературы и философии, подсчитал количество используемого иероглифа (天) “тянь” – небо в Ши-Цзин. По его мнению, из общего количества использованного знака “тянь” “небо” всего 118 раз, с религиозным оттенком использовано около 80 раз<sup>127</sup>. Под выражением “религиозный оттенок” здесь, следует понимать концепт тянь - (небо), в котором присутствуют личностные начала, т.е. воля и сознание. Он полагает, что понятия “тянь”, “ди” и “тянь минь” очень часто используются автором как синонимы, однако иероглиф “ди” сильнее выражает “личностное” или “божественное” начало.

В подтверждение того, что “Небо” это – единое высшее начало всего сущего, обычно приводят слова «Ши Цзин»:

“Небо, рождая на свет человеческий род,

---

<sup>125</sup> Духовная Культура Китая: Энциклопедия. «Восточная Литература» РАН., М., 2006 г. стр. 625.

<sup>126</sup> Шицзин: Книга песен и гимнов /Пер. с кит. А. Штукина; М.: Худож. лит.,1987. Стр. 4.

<sup>127</sup> 李杜：《中西哲学思想中的天道与上帝》，台北市：联经，1978，стр. 17.

Тело и правило жизни всем людям дает”<sup>128</sup>.

Важно отметить, что здесь нет строго догматической градации на «рождение» и «сотворение».

В другом месте, однако, сказано, что ласточка рождает шанских князей, тем не менее, это происходит по воле неба.

“Ласточка, волей небес опустившись с высот,  
Шанских царей порождает прославленный род”<sup>129</sup>.

Интересно, что в слове Вэнь Вана последнему государю Шан, мы читаем также весьма примечательное замечание о порождении всего сущего небом:

“Хоть небо рождает все толпы народа,

Нельзя уповать лишь на волю творца”<sup>130</sup>. В стихотворении «Вышел я из северных ворот», автор пишет: “Создан небом и судьбой самой”<sup>131</sup>, он признает причиной своего появления “небо” и “судьбу”. Важно отметить, что в тексте оригинала отсутствует деление на “небо” и “судьбу”, в китайском оригинале, дословный перевод звучит следующим образом: “небо утвердило исполниться таким образом”<sup>132</sup>. Вероятнее всего, переводчик добавил слово “судьба”, для соблюдения рифмы гимна.

В гимне-похвале Тай – вану и Вэнь – вану, автор гимна признает “небо” творцом природы: “Создало небо высокую гору. Земли вокруг нее — предок Тай-ван, обработал, дело, начавши”<sup>133</sup>. В оде о царях Вэнь-

---

<sup>128</sup> Шицзин, книга песен и гимнов. Пер. с кит. А. Штукина. Худож. Лит., М., 1987 г. Стр. 267.

<sup>129</sup> Шицзин, книга песен и гимнов. Перевод с китайского языка. А. Штукина. «Художественная литература», М., 1987 г. Стр. 305.

<sup>130</sup> Шицзин, книга песен и гимнов. Перевод с китайского языка. А. Штукина. «Художественная литература», М., 1987 г. Стр. 251.

<sup>131</sup> Шицзин, книга песен и гимнов. Перевод с китайского языка. А. Штукина. «Художественная литература», М., 1987 г. Стр. 48.

<sup>132</sup> “天实为之” (текст оригинала); “老天安排定” (перевод на современный китайский); [http://so.gushiwen.org/view\\_40.aspx](http://so.gushiwen.org/view_40.aspx)

<sup>133</sup> Шицзин, книга песен и гимнов. Перевод с китайского языка. А. Штукина. «Художественная литература», М., 1987 г. Стр. 281.

ване, У-ване и о покорении царства Инь-Шань, автор выражает особое отношение к “Небу”.

“Вышнее небо взирает на землю внизу,  
Воля небес поручить ему царство — тверда.  
Годы правленья Вэнь-вана едва начались —  
Небо готовит подругу ему навсегда”<sup>134</sup>.

Здесь мы видим, что, «Небо» продолжает промышлять о мире, и после сотворения всего сущего, вещей и людей. Ревность Неба прослеживается в жизни народа, правителей, каждого отдельного человека через ниспослание им благ и благословений за смиренное и неуклонное исполнение воли Неба.

“Воля от неба на землю тогда снизошла —  
Волею неба и стал на престоле Вэнь-ван:  
Стал он в столице, был в Чжоу удел ему дан.  
Дева из Шэнь, — государыню-мать заменив, —  
Старшая дочь из далеких “явилася” стран,  
Милостью неба от ней и родился У-ван.  
Небо тебя сохранит и поможет тебе —  
Небу покорный, пойдешь на великое Шан!”<sup>135</sup>.

Предполагается, что Небо наказывает недостойных и вознаграждает обладающих добродетелями. «В понятие «добродетель» (дэ) входит сакральный оттенок высшего соответствия (главным образом правителя, олицетворявшего народ) божественным установлениям»<sup>136</sup>. Только имея (дэ), правитель имел право управлять, теряя его, он соответственно терял право управлять своим народом.

---

<sup>134</sup> Шицзин, книга песен и гимнов. Перевод с китайского языка. А. Штукина. «Художественная литература», М., 1987 г. Стр. 221.

<sup>135</sup> Шицзин, книга песен и гимнов. Перевод с китайского языка. А. Штукина. «Художественная литература», М., 1987 г. Стр. 220.

<sup>136</sup> Васильев Л. С. «История религий востока» М., «Университет» 2004 г.

«Шицзин» очень ярко описывает, каким образом народ готовится к встрече наступающего года, и, главным образом, подготовку к основному жертвоприношению.

Мясо повсюду и варит, и жарит народ,  
Чтобы успешно начать наступающий год.  
Мы это мясо кладем в деревянный сосуд,  
Чистым отваром сосуда из глины нальют...  
Стал уж вздыматься от них к небесам аромат,  
Неба верховный владыка доволен и рад — <sup>137</sup>.

Данный литературный памятник, национальный и по духу, и по языку, и по всему строю своих необыкновенных песен и од, и по необычайной широте их содержания, охватывающего быт, нравы, многообразные явления духовной и социальной жизни.

Страх перед гневом небес постоянно имей  
И предаваться веселью и играм не смей;  
Бойся, что Небо изменит все судьбы людей,  
И на погибель страшись погонять лошадей! <sup>138</sup>

Являясь литературным памятником древнего Китая, «Шицзин» очень глубоко и всесторонне описывает античный мир поднебесной. «Шицзин» раскрывает древнюю эпоху истории китайского народа, быть может, полнее и глубже, чем многие другие работы о китайской античности, и приближает ее к нам в неповторимой поэтической самобытности. Каждое искусство, являясь, главным образом, продуктом своего времени, особо ценно для нас, если речь идет об изучении духовной составляющей народа.

Из описания «Шицзин», становится, очевидно, что «Небо», занимает особую, если не главенствующую роль в жизни народа.

---

<sup>137</sup> Шицзин, книга песен и гимнов. Перевод с китайского языка. А. Штукина. «Художественная литература», М., 1987 г. Стр.236.

<sup>138</sup> Ши цзин Стр. 250

Небо нам смуты и смерти послало:

Царь наш лишен уже мощи бывалой.<sup>139</sup>

Далее, мы читаем и о «непрестанной молитве», которой молят «Небо» о «ниспослании» хорошей погоды.

А засуха ужасна и грозна,

И зной, скопясь, поднялся к небесам.

Я жертвы непрестанно возношу,

Переходя с мольбой из храма в храм.

Давно погребены мои дары

И Небу, и земле, и всем богам...

«Шицзин» сообщает нам о разноликном «Небе». Это и часть природы, и совокупность естественных явлений. Это также символ высшей, сознательной силы, стоящей над миром, к которой взывают о помощи, начиная от «умиротворения погоды», включая важные государственные дела.

«Шу цзин» исходя из самого названия, не является философским произведением<sup>140</sup>. Существует предание, что сам Конфуций «составил и подверг обработке»<sup>141</sup> содержание данной книги. Однако, по мнению синологов, сложно оценить долю истины этого предания, поскольку, до наших дней не дошли ни первоначальный вариант, ни текст, с которым работал Конфуций. Дело в том, что в 213 г. до н.э., во время сожжения книг, произведенном при императоре Цин Шихуан, по инициативе его министра Ли сы<sup>142</sup>, «Шу цзин»<sup>143</sup> также подверглась уничтожению.

---

<sup>139</sup> Ши цзин стр.259

<sup>140</sup> «Шу цзин» или «Шан шу», в русском переводе «Книга истории», или «Книга документов».

<sup>141</sup> «Древнекитайская Философия» в 2-х т. Т. – 1. М. «Мысль», 1972, Стр. 100

<sup>142</sup> Флут К.К. История китайской печатной книги сунской эпохи X – XIII. М. 1959 г.

<sup>143</sup> «Сожжение книг и погребение книжников» 焚書坑儒 — событие в китайской историографии 213-12 гг. до н. э. Акция была инициирована Ли Сы (280—208 до н. э.), министром Цинь Шихуана.

58 глав книги «Шу цзин» освещает древнейший период китайской истории, примерно с XXIV до VIII в. до н.э. В памятнике нашли отражение мировоззренческие, религиозные и протофилософские представления, которые в более позднее время, в VI—III вв. до н.э., стали основанием для учений различных философских школ. Если говорить более подробно, в книге мы встречаем большое количество идей, связанных с почитанием предков, особого отношения к Небу, и Неба на судьбы людей и власть поднебесной, а также упоминания Верховного правителя (Шан ди).

В главе «Цзюнь Ши», т.е. «Мудрейший Ши», запись речи Чжоу-гуна, обращенной к его брату Шао-гуну: «О мудрейший, ты сказал: «Все зависит от нас самих!» Я также не осмеливаюсь полагаться только на волю Верховного Владыки и не забываю о небесном возмездии сейчас, когда среди нашего народа нет недовольных и непокорных»<sup>144</sup>.

В другом месте в «Шуцзин», Чжоу-гун, отмечая добродетель Вэнь-вана как миротворца, произнес такие слова: «Раньше, когда Верховный Владыка покарал Инь, он поощрил добродетель государя-умиротворителя и воплотил в нем великое повеление»<sup>145</sup>. Верховный Владыка, здесь и есть в китайском подлиннике – Шан-ди.

Далее, из речи Чжоу-гуна явствует, что совершенствование добродетели, знание воли неба и возможность быть услышанным Шан-ди, имеет непосредственную связь. Чжоу-гун описывает ближайших соратников чжоуского Вэнь-вана: «они постоянно совершенствовали добродетель, знали *волю неба*, и только это позволило им помочь Вэнь-

---

<sup>144</sup> Древнекитайская философия. «Мысль» М., 1972 г. Стр. 111.

<sup>145</sup> Древнекитайская философия. «Мысль» М., 1972 г. Стр. 112.

вану воссиять и, узрев предначертания, быть услышанным *Верховным Владыкой*, а затем получить повеление, дарованное до этого Инь»<sup>146</sup>.

«Шуцзин» также неоднократно упоминает «Небо» или «Небесного Владыку», как имеющего особую власть и силу над всей Поднебесной.

«Небо», беспокоясь о благосостоянии народа, устанавливает правила для простого народа. «Небо» в сокровенном молчании установило [правила] для простого народа, чтобы помочь ему наладить спокойную жизнь»<sup>147</sup>. Далее, мы видим, что «Небо» предлагает правила жизни или заповеди, согласно которым, человек должен проводить свою жизнь. «Небо ниспослало Юю Великий закон в девяти разделах, которым устанавливался порядок в этических нормах (поведения каждого отдельного человека) и в правилах отношений между людьми»<sup>148</sup>.

Здесь также прослеживается идея Чжоу-гуна, о том, что, уповающий на Небо, всегда получит помощь и поддержку. «Я не решаюсь утверждать, что за основанием государства навсегда последует благоденствие, но, коль скоро небо помогает тем, кто полагается на него, я не решаюсь также утверждать, что конец государства будет достойным сожаления»<sup>149</sup>.

В «Шуцзине» Чжоу-гун говорит нам и о «небесном мандате», а также, о необходимости продолжать жизнь согласно установлениям древних: «Небесное повеление на правление нелегко получить, и так же трудно полагаться только на небо. Люди лишаются поддержки Неба потому, что оказываются не в состоянии продолжать почтительность и светлые добродетели предков»<sup>150</sup>.

Чжоу-Гун указывает на причину, из-за которой последний иньский Ван (правитель) лишился власти над поднебесной. Чжоу-гун, сообщает нам,

---

<sup>146</sup> Древнекитайская философия. «Мысль» М., 1972 г. Стр. 112.

<sup>147</sup> Древнекитайская философия. «Мысль» М., 1972 г. Стр. 104.

<sup>148</sup> Древнекитайская философия. «Мысль» М., 1972 г. Стр. 104.

<sup>149</sup> Древнекитайская философия. «Мысль» М., 1972 г. Стр. 111.

<sup>150</sup> Древнекитайская философия. «Мысль» М., 1972 г. Стр. 111.

что: «небо дарует долголетие справедливым и мудрым. Помощники заботились о процветании Инь, но последний из иньских правителей был лишен небесной благодати. Так думай же о будущем, и небесное повеление, дарованное (Чжоу), будет неизменным, и порядок воссияет в нашем вновь учрежденном государстве»<sup>151</sup>.

Таким образом, очевидно, что культ Неба или Шанди пользовался в древнем Китае высоким авторитетом. В обоих памятниках, «Шицзин» и «Шуцзин» о Шанди – Верховном правителе, также как и о Тянь – Небе говорится много и часто. Причем во многих описаниях этих понятий, явствует, что Шанди также как и Небо все видит и все слышит, все чувствует и все понимает. Кроме того, Он может гневаться или одобрять, Он все знает и поэтому контролирует все события Поднебесной.

Утвердившийся в эпоху династии Чжоу (XI в. до н. э.) Культ Неба, распространившей власть на большую территорию бассейна реки Хуанхэ. В это время на Небо перешло представление о прямой генетической связи божественных сил с правителем. Чжоуский ван (правитель) стал считаться сыном Неба, а китайская империя Поднебесной. Этот титул и название страны сохранилось и до наших дней.

Важно отметить, что понятие «Небо» (Тянь) появилось в письменности чжоуской эпохи, а в эпоху Инь, его заменяло понятие «Верховный правитель или Верховный владыка» «Шан-ди». Династия Инь по факту передала свои традиции следующей династии Чжоу<sup>152</sup>. И в течении длительного времени, в эпоху Чжоу понятие «Шан-ди» употреблялось в разных литературных памятниках, в том числе в «Шуцзин» параллельно с термином «Тянь». Чжоусцы не только не отрицали величия божественного Шанди, более того, они

---

<sup>151</sup> Древнекитайская философия. «Мысль» М., 1972 г. Стр. 112.

<sup>152</sup> См. приложение 1 данной работы. (таблицу правления династий)

идентифицировали Шанди с местом его пребывания, таким образом, «Небо» выходит на передний план.

Трудно отрицать, тот факт, что Небо в его основной функции верховного контролирующего и регулирующего начала стало главным всекитайским божеством, однако, нельзя отрицать и тот факт, что культу этого божества был придан не столько священнобожественный, сколько моральноэтический акцент. Считалось, что великое небо карает недостойных и вознаграждает добродетельных.

### Глава III. Развитие взаимоотношений понятий «небо» и «человека» в конфуцианстве

“Не приходят люди с ведрами к колодцу, где нет воды.  
Никто бы не обращался к Небу, если бы Небо не отвечало”.

Кирилл, патриарх Московский и  
Всея Руси<sup>153</sup>

Конфуцианский канон, о котором мы уже упоминали выше, включает в себя все основные идеи Конфуция. Наиболее близкой к самому Кунцзы является книга “Лунь Юй” (Беседы и суждения), составленная на основе записей учеников великого мыслителя. Ему приписывается также составление и обработка целого ряда письменных памятников, которые входят в состав философского и литературного наследия древности Китая: “Ши цзин”, “Чуньцю” и др. Кроме того, бесспорная заслуга Конфуция состояла в том, что он первые, в истории Поднебесной создал частную школу, с помощью которой распространял знания и грамотность.

Эпиграфом к описанию философии Конфуция, могут служить слова, написанные в 7 главе Лунь Юй: «Я передаю, а не сочиняю; я верю, в древность и люблю ее. В этом я подобен Лао Пэну (<sup>154</sup>)»<sup>155</sup>. Очень важно отметить, что Конфуций всегда подчеркивал, что не является создателем своего учения «с чистого листа», напротив, он говорил, что проповедует мудрость, дошедшую из глубокой древности. Поэтому он воспринял тот

---

<sup>153</sup> Слово Святейшего Патриарха Кирилла после освящения Кирилло-Мефодиевского храма при Саратовском государственном университете 25 октября 2014 года  
<http://www.patriarchia.ru/db/text/3809382.html>

<sup>154</sup> Лао Пэн – по мнению Л.С. Переломова, это или некий современник Конфуция, разделявший мировоззрение учителя, либо крупный чиновник-аристократ в период династии Инь (1401 – 1122 гг. до н.э.), с особым благоволением относившийся к древности.

<sup>155</sup> Конфуций, «Суждения и беседы». Санкт-Петербург, 2001 г., глава 7. Стр. 54

комплекс философско-религиозных представлений, какой дошёл до него от предков.

Конфуций полагается не только на природный объективизм Неба и Земли, но более всего на самосознание верхов и низов общества. Неустанно проповедуя добродетель, он один из первых китайских философов обратился к совести человека, к его честности, мужеству, человеколюбию, доверию. Существует мнение, что в системе философии даосизма, неразрывное единство “пути человека ” и “пути неба” имело больше онтологическое значение, а Конфуций, якобы же не выходил за пределы человеческой морали. Тем не менее, активно выступая с критикой своего века, он искал онтологическую опору своих идей в «опыте минувшего поколения». “Социальный космос вынуждает Кунцзы найти действенный способ регуляции отношений среди людей, который соединял бы в себе и слово и дело”<sup>156</sup>.

В этих представлениях можно выделить три наиболее важных для нас составляющих: почитание Неба (тянь), почитание духов и почитание души умерших предков. Однако, в тексте «Лунь Юй» мы встречаем и такие мысли: «учитель учил четверем вещам: пониманию книг, моральному поведению, преданности (государю) и правдивости»<sup>157</sup>.

### **3.1 Понятия «Небо» и «природы человека» в философии Конфуция**

Зачастую исследователи китайской философии ставят имя Конфуция (551-479 гг. до н.э.) в один ряд с основателями мировых религий: Иисусом

---

<sup>156</sup> Лукьянов А. Е. Становление философии на востоке (древний Китай и Индия). М., «ИНСАН» 1992 г. стр. 45.

<sup>157</sup> «Лунь Юй» 7. 24

Христом, Буддой и Мухаммедом. Тем не менее, формально конфуцианство, в течение всей своей истории существования, за неимением института церкви, не являлось религией в строгом смысле этого слова. Однако, по своей значимости и влиятельности на воспитание человека Поднебесной, конфуцианство вполне успешно выполняло роль религии.

В Европе впервые узнали о Конфуции в XVII в., когда католические миссионеры, посетившие Поднебесную, ознакомились с учением китайского мыслителя и транскрибировали на латинский язык распространенное в то время почетное имя философа – Кун фу цзы (Почетный учитель Кун или Господин Кун)<sup>158</sup>.

Конфуций родился в 551 г. до н.э. на востоке Китая, в царстве Лу, в уезде Чанпин. Отец его скончался, когда Конфуцию было всего три года, а если учесть, что согласно китайской традиции возраст ребенка начинает исчисляться со времени зачатия, то во время смерти отца Конфуцию исполнилось лишь два года и три месяца. Очень важно отметить, что биографы подчеркивают, что мать великого мыслителя, в отличие от матери Цинь Шихуана, его противника, “была женщиной строгих нравов и чадолюбивой”<sup>159</sup>.

Бедственное положение, в котором оказалась семья Конфуция после смерти отца, не сильно повлияло на нрав будущего мыслителя. Согласно заметкам Сыма Цянь, “он любил играть со своими сверстниками в различные игры, но чаще всего расставлял (на игрушечном) жертвенном столе деревянные сосуды для жертвоприношений, (подражая) церемониальным обрядам”<sup>160</sup>. Таким образом, этот эпизод из жизни философа, отражал царившую в семье духовную атмосферу. Юная вдова,

---

<sup>158</sup> Переломов Л.С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. «Наука», М., 1981 г. стр. 51

<sup>159</sup> Переломов Л.С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. «Наука», М., 1981 г. стр. 54

<sup>160</sup> Цит. по: Переломов Л.С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. «Наука», М., 1981 г. стр. 54

строго соблюдавшая все траурные церемонии, приучила своего ребенка не только к почитанию родителей, но и бережному отношению к церемониям жертвоприношениям предкам.

После смерти матери, когда Конфуцию еще не исполнилось семнадцати лет (по европейскому исчислению ему было всего лишь 16 лет), ему предстояло начинать самостоятельную жизнь. «В пятнадцать лет я сосредоточил все свои помыслы на учебе»<sup>161</sup> – так сообщает об этом периоде своей жизни сам Конфуций. В «Лунь Юй», мы также читаем: «Я не родился со знаниями, а приобрел их, лишь благодаря любви к древности и настойчивости в учебе»<sup>162</sup>. Далее мы читаем, «в тридцать лет я твердо встал на ноги», чаще всего это трактуют в том смысле, что в этом возрасте Кун Цзы приобрел полную самостоятельность и открыл у себя дома частную школу, где преподавал и сам более углубленно изучал чжоуские традиции.

Говоря об учении Конфуция, особо следует отметить его демонстративный отказ от традиционного принципа социальной стратификации личности. Кун Цзы выдвинул новую, неизвестную ранее в Поднебесной концепцию образования: «ю цзяо у лэй»<sup>163</sup>, т.е. образование не признает различий по происхождению. Интересно, что оплата за учебу в новообразованной школе Конфуция была весьма умеренна, и как мы знаем из текста Лунь Юй, иногда, она ограничивалась лишь «связкой сушеного мяса»<sup>164</sup>.

В некоторых редакциях «Лунь Юй» существует такой рассказ, «однажды во время странствия Конфуций встретил отшельника, с презрением отозвавшегося о попытках борьбы Конфуция с

---

<sup>161</sup> Лунь Юй, «Беседы и суждения» 2. 4.

<sup>162</sup> Лунь Юй, «Беседы и суждения» 7. 19.

<sup>163</sup> Лунь Юй, «Беседы и суждения» 15. 39.

<sup>164</sup> Лунь Юй, «Беседы и суждения» 7. 7.

существующими порядками и призвавшего учеников не следовать за учителем, а удалиться от мира. На это мудрец ответил: «Невозможно удалиться от мира и жить с птицами и зверями, не имеющими с нами никакого сходства. С кем мне сообщаться, как не со страждущими людьми? Господствующее зло — вот что требует моих усилий»<sup>165</sup>.

Конфуций, подобно многим другим философам древнего Китая, главной целью и смыслом своей жизни полагал устройство земной жизни человека. Отсюда и происходил его особый интерес к вопросу природы человека. Конфуций ищет основу сущности человека, главным образом для того, чтобы, определить причину утери гармонии в Поднебесной.

Если обратиться к этимологии иероглифа «природа» или (性)<sup>166</sup>, мы обнаружим тот факт, что, данный знак состоит из двух элементов: «сердце», «центр» и «жизнь» или «рождение». Таким образом, данный знак, очевидно, раскрывает идею витального центра или психосоматической основы живого существа. В древних текстах этот иероглиф мог означать желания и потребности или «движения сердца» обычного человека<sup>167</sup>.

Учитель не говорил много о природе человека, так, по признанию одного из лучших учеников Конфуция Цзы Гуна: «Суждения Учителя о культуре можно услышать. Суждения же Учителя о природе человека и пути Неба невозможно услышать»<sup>168</sup>. Однако, философ полагал, что человеческой природе, присуще стремление к богатству и знатности и страх оказаться в числе бедных и презренных. В четвертой главе «Лунь Юй», посвященной характеристике вводимого им же понятия жэнь (仁) «человеколюбие», «гуманность», «человечность», мы можем встретить недвусмысленное определение человеческой природы: «Учитель сказал:

---

<sup>165</sup> «Лунь Юй» стр. 168. <https://burashnikov.ru/wp-content/uploads/2013/12/Конфуций-Лунь-Юй.pdf>

<sup>166</sup> Этимология иероглифа «Синь» природа <http://zidian.wenku1.com/%E6%80%A7/qiyuan.shtml>

<sup>167</sup> Большой Китайско-Русский словарь Китайского Языка. <https://bkrs.info/slovo.php?ch=%E6%80%A7>

<sup>168</sup> «Лунь Юй» (V. 12)

«Богатство и знатность – вот к чему стремятся все люди. Если не установить для них Дао (правильные принципы) в достижении этого, то они этого и не получают. Бедность и презренность – вот что ненавидят люди, если не установить для них Дао (принцип, путь) в избавлении от этого, то они от этого так и не избавятся»<sup>169</sup>.

Таким образом, по мнению философа, эти факторы внутренне присущи природе человека и определяют поведение, как отдельных индивидов, так и целых коллективов, и, в какой то, степени всего этноса в целом. И все же по отрывочным высказываниям, зафиксированным в тексте «Лунь Юй», можно сделать вывод, что природные качества современного ему человека, Конфуций не оценивал высоко: «Ну что же – ничего нельзя поделаться! Я так и не встретил человека, который, заметив свои ошибки, мог бы сам осудить себя»<sup>170</sup>. В IX главе «Лунь юй» мы читаем такие строки: «Мне еще не доводилось встречать людей, которые любили бы добродетель так же, как красоту (в других переводах: «...как красавицу»)»<sup>171</sup>.

В тексте «Лунь Юй», Конфуций, в отличие от «Мэн цзы» или «Сюнь цзы», не дает нам пространной характеристики «природы человека». В V главе «Лунь Юй» сообщается, признание Цзы Гуна, самого талантливого ученика Конфуция, о том, что «сочинения и суждения Учителя о культуре можно достать и услышать. Суждения же Учителя о природе (син) и пути Неба невозможно достать и услышать»<sup>172</sup>, однако, здесь же дается принципиально важное высказывание относительно данного понятия: «По природе люди близки друг другу, а по привычкам далеки друг от друга»<sup>173</sup>.

---

<sup>169</sup> «Лунь Юй» (IV. 5)

<sup>170</sup> «Лунь Юй» (V. 26)

<sup>171</sup> «Лунь Юй» (IX. 17)

<sup>172</sup> «Лунь Юй» (V. 13)

<sup>173</sup> «Лунь Юй» (XVII. 2)

Осмысление природы человека учителем, явилось некоторым основанием, «конфуцианской базой» понимания человека, опираясь на которую, последующие мыслители строили свои суждения. Другими словами, Конфуций, создал необходимые условия, для дальнейшего хода мысли, даже для противоречащих друг другу точек зрения по этой проблеме. Эти высказывания, в совокупности, вероятнее всего выражают ту идею, что человеческая природа едина, а также она обладает свободой по отношению к добру и злу, которые становятся присущи человеку под влиянием внешних факторов.

Итак, во всех выше перечисленных высказываниях нету прямого упоминания о природе человека, а термин «син» (性) встречается в «Лунь Юй» только дважды. Вместе с тем, «Лунь юй» наполнен изречениями, утверждающими человеческую разность, а именно: «Случается, что благородный муж не гуманен, но еще не случилось, чтобы ничтожный человек был гуманен» (XIV, 6); «Благородный муж достигает высшего, ничтожный человек достигает низшего» (XIV, 23); «Высшая разумность и низшая глупость неизменны» (XVII, 3); «С людьми выше среднего можно говорить о высшем, с людьми ниже среднего нельзя говорить о высшем» (VI, 19/21). Поэтому указанные градации можно отнести к благоприобретенным свойствам, однако кое-что рознит людей от рождения и ничем не может быть устранено: «высшая разумность и низшая глупость неизменны». Однако, здесь важно подчеркнуть, что данное разграничение касается только интеллектуальных способностей человека, и не распространяется ни на его моральные качества, ни тем более на его природу в целом. Таким образом, Конфуций, избегая однозначных оценок природы человека, тем не менее, подчеркивал, что человек способен к совершенствованию.

В своей философии Конфуций вводит такие характеристики человека, как: цзюнь цзы, жень и сяо жень. Тем самым, он рассматривает человека, в трех измерениях.

Очевидно, что, «свое качественно новое этико-философское учение Конфуций подчеркнуто идентифицировал с мудростью "святых-совершенномудрых" (шэн жень) 聖人 правителей полумифической древности»<sup>174</sup>.

Проанализировав текст «Беседы и Суждения» Конфуция, напрашивается именно тот вывод, что «он мало говорил о религиозных вещах не потому, что отрицал или игнорировал их, а во многом потому, что эта сфера, вероятно, по его мнению, менее всего требовала исправлений. Также, с другой точки зрения, можно вполне предположить, что для Конфуция эта тема была, как и для Цицерона – «откладывать на особое употребление, что в переносном смысле означает «благоговеть» или относиться с особым вниманием или почтением»<sup>175</sup>, чтобы говорить об этой сфере в своих беседах.

Итак, Конфуций, живший в период Чжаньго (VI – IV вв. до н.э.) был великолепным знатоком древности, он прекрасно понимал суть религиозных верований Шан-иньского периода (XVI – XI вв. до н.э.) более того, он являлся их активным приверженцем. Как мы уже упоминали ранее, кредо его философии, было: «передаю, но не создаю...»<sup>176</sup>. Именно по этой причине, мы смело можем предположить, что понятию «Неба» Конфуций придавал огромную значимость. Он воспринял представления Чжоусцев о небесном мандате, а также, видя в понятии «Неба» социально-политическое и этическое начало, он не переставал относиться к Небу как

---

<sup>174</sup> История этических учений: Учебник / Под ред. А.А. Гусейнова. - М.: Гардарики, 2003. Стр. 13.

<sup>175</sup> Осипов А. И. «Путь разума в поисках истины». Основное богословие. М., 1999., стр. 15

<sup>176</sup> «Лунь-Юй» (9.68)

метафизическую основу в построении своей теории идеального государства.

Кроме того, для Конфуция, Небо, являясь продолжателем тотемного первопердка династии Инь<sup>177</sup> – Шанди, на которое Конфуций мог опереться, как на высшую направляющую силу, от которой зависит судьба всех жителей Поднебесной. «Жизнь и смерть зависят от веления Неба, знатность и богатство – во власти Неба» - читаем мы в тексте «Лунь Юй»<sup>178</sup>.

Л.С. Переломов полагает, что, фраза Конфуция «Не зная воли Неба, не станешь благородным мужем» («Лунь Юй», 20, 3) означает именно то, что «Конфуций осуждает малейшие колебания веры в святость Неба»<sup>179</sup>.

«Благородный муж, — учил Конфуций, — в трех случаях испытывает страх: перед велением Неба, перед великими людьми и перед словами совершенномудрых» («Лун юй», XVI, 8). Таким образом, в парадигме самых почитаемых ценностей Конфуция, Небо, стоит на первом месте. Свои действия Конфуций соотносил с высшим мериллом – Небом, поэтому, например, услышав упрек за то, что он нанёс визит лицу славившейся своим развратным поведением Нань-цзы, женой Лин-гуна, правителя царства Вэй, Конфуций ответил: «Если я поступаю неправильно, пусть Небо покарает меня!» («Лунь Юй», 6.28).

Конфуций, отвергает мистическую составляющую «Неба», в «Лунь Юй» говорится: «Учитель сказал: «Я хочу перестать говорить». Цзы Гун сказал: «Если не будете говорить, то, что же стану передавать ваши ученики?» Учитель ответил: «Разве Небо говорит? Между тем, четыре

---

<sup>177</sup> Васильев Л.С. «Культы, религии, традиции в Китае» М. 1970 г. «Наука» стр. 52.

<sup>178</sup> «Лунь Юй» (12. 5)

<sup>179</sup> Переломов Л.С. «Конфуцианское-Четверокнижие-«Сы-шу»-Китайский-классический канон в рус. переводах» 2004 г. М. стр. 30.

сезона чередуются ежегодно как обычно. Все сущее рождается как обычно. А разве Небо говорит?»<sup>180</sup>

Метафизические и богословские рассуждения по поводу «Неба» и загробной жизни Конфуций не считал полезным. Он признавал, что Небу нужны жертвоприношения, но, более ему угодно нравственное поведение и особенно “праведное правление императора”. Мы уже упоминали в данной работе, о том, что, по словам его учеников, от Конфуция нельзя было услышать: «О пути Неба» («Лунь Юй», 5. 12). Весьма характерную мысль высказал Конфуций и относительно духов, он не отрицал их существования, более того, он считал, что их можно почитать. В 6 главе «Лунь юй» мы читаем: «Учитель сказал: Должным образом служить народу, почитать духов и держаться от них подальше – в этом и состоит мудрость». («Лунь юй», 6. 20) Другими словами, по мнению Конфуция, жизнь человека должна полностью сосредотачиваться здесь – на земле, в человеческом обществе, а «Небо» и «духи» становятся инструментом в достижении «идеального или гармоничного мира на земле». Ту же самую мысль подтверждает диалог Конфуция со своим учеником, описанный в 11 главе «Лунь Юй», на вопрос Цзы-лу: «Как служить духам? Учитель ответил: – не научившись служить людям, можно ли служить духам». Цзы-лу продолжал: «Я осмелюсь узнать, что такое смерть? Учитель ответил: – Не зная, что такое жизнь, можно ли знать смерть?» («Лунь Юй», 11. 11).

Важно отметить, что обряду жертвоприношений, Конфуций придавал большое значение. В его философии «ритуал» и «жертвоприношение», больше составляет необходимый и существенный компонент этического, социального и политического поведения, нежели религиозного. О его трепетном отношении к ритуалу часто приводят слова «Луню юй»: «Когда Конфуций совершал обряд жертвоприношения своим

---

<sup>180</sup> «Лунь Юй» (17. 19)

предкам, он словно ощущал их присутствие рядом с ним. Учитель сказал: «Если я сам лично не участвую в обряде жертвоприношения, то это подобно тому, что обряд жертвоприношений не состоялся» («Лунь юй», 9. 26)

В 9 главе книги «Ли цзи», («Книга установлений», «Книга обрядов», «Трактат о правилах поведения»), – одно из основных произведений конфуцианского канона, которое представляет собой изложение взглядов Конфуция по вопросам ритуала, имеется следующий диалог между Конфуцием и его учеником: «Неужто ритуал так важен? – спросил Янь Янь? Конфуций отвечал: «Благодаря ритуалу прежние государи преемствовали небесный путь, управляли человеческими чувствами. Потому-то утративший его умирал, обретший его – жил»<sup>181</sup>.

Другими словами, «ритуал» для Конфуция — это воплощение «небесного пути» в жизни людей. Поскольку Небо является источником жизни, и пребывание в гармонии с ним – человек может по праву сказать, что он «живет». Поэтому, без «ритуала» не существует и полноценной жизни. Уже в 1 главе «Лунь юй» приводятся следующие слова: «Использование ритуала ценно потому, что оно приводит людей к согласию. Путь древних правителей был прекрасен. Свои большие и малые дела они совершали в соответствии с ритуалом». («Лунь юй», 1. 12) В другом месте «Лунь юй» Конфуций связывает ритуал с человеколюбием: «Учитель сказал: — Если человек не обладает человеколюбием, то, как он может соблюдать ритуал?» («Лунь юй», 3.3)

Конфуций также упоминает и о ритуале, связанном с сыновней почтительностью. Во 2 главе «Лунь Юй» есть описание Конфуция, каким образом следует похоронить родителей. «Когда родители умрут, следует похоронить их в соответствии с ритуалом и приносить им жертвы» («Лунь

---

<sup>181</sup> «Древнекитайская философия» Собрание текстов в двух томах. Т. 2. М., «Мысль», 1973 г., Стр. 101.

Юй», 2. 5) В другом месте мы читаем, что: «Учитель совершал жертвоприношения предкам, будто они были живые; совершал жертвоприношения духам, будто они были рядом. Учитель сказал: «Если я не принимаю сам участия в жертвоприношении, то будто и не приносил жертву» («Лунь Юй», 3. 12). Однажды, когда Конфуций очень серьезно заболел, его ученик просил его обратиться с молитвой к духам (в редакции Л. С. Переломова «к духам природы»<sup>182</sup>). На что Учитель спросил: «поступают ли так?» Цзы Лу ответил: «Поступают. В „Молитвеннике" сказано: „Молись духам Неба и Земли"». Учитель ответил: «я уже давно молюсь». («Лунь Юй» 7. 35).

Таким образом, прямо или косвенно Конфуций, основываясь в своей философии на традиционные идеи, глубоко повлиял на жизнь Поднебесной. Важно подчеркнуть, что и сам источник его морально-политических идей лежит в области ранней религии. Конфуций, не отбросил никакой важной традиционной идеи, более того, поскольку, во времена Конфуция, поднебесная повсеместно утратила понимание когда-то хорошо известного личностного Бога – Шанди, Конфуций, используя, некогда религиозные понятия, попытался выстроить свою систему идей, которая, прежде всего, имела влияние бы на социальный образ жизни. Кроме того, важно отметить и тот факт, что, для Конфуция все выше перечисленные предписания, особое отношение к Небу, не являлись отвлеченными указаниями «для других» населения Китая. Скорее всего, это неотъемлемая часть его опыта, именно по этой причине, сложно согласиться с теми мыслителями, которые называют Конфуция либо «агностиком» либо «атеистом».

---

<sup>182</sup> Переломов Л. С. «Конфуцианское Четверокнижие» «Сы-шу» Китайские классические каноны в русском переводе. 2004 г. стр. 184

### 3.2 Понятие «небо» и человеческой природы у Мэн-цзы

«Небо, создав человечество, приказало прежде познавшим (истину, Дао) вразумлять после познавших ее, прежде прозревшим вразумлять позже прозревших»<sup>183</sup>.

(Мэн-цзы)

В пантеоне китайских мудрецов одно из видных мест, а именно второе после Конфуция, принадлежит, бесспорно, знаменитому философу и мудрецу Мэн-цзы. Отсюда и происходит официальный титул Мэн-цзы «Следующий, т.е. (второй) за Совершенномудрым» - я шэн (亞聖).

Согласно основоположнику китайской историографии Сыма Цяню (II – I вв. до н.э. «Ши цзи», гл. 74), Мэн-цзы родился во владении Цзоу, исторически и культурно связанном с княжеством Лу, откуда происходил Конфуций. Кроме его биографии, помещенной в исторических записках Сыма Цяня, и его собственных изречений, наиболее ранним источником сведений о его жизни, является комментатор и поклонник философии Мэн-цзы Чжао-ци.

Подобно Конфуцию, Мэн-цзы провел жизнь, преимущественно учительствуя и распространяя свои этико-философские идеи, в надежде найти заинтересованных правителей, которые пожелали бы на практике реализовать его философию «человеколюбивого правления».

---

<sup>183</sup> Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»). Пер. с кит. и коммент. А.И. Кобзева, А.Е. Лукьянова, Л.С. Переломова, Ин-т Дальнего Востока. — М.: «Вост. Лит.» 2004. Стр. 339.

Важно отметить, что Мэн-цзы учился у внука Конфуция Цзы Сы, от которого напрямую и воспринял заветы создателя конфуцианства.

Исследуя философию Мэн цзы, синологи особенное внимание уделяют его матери, которая также вошла в традицию Китая и получила широкую известность, как образец мудрой и любящей матери-вдовы. Лю Сян (I в. до н.э.) в «Ле нью чжуань» («Жизнеописания великих женщин») в разделе «Жизнеописание образцовых матерей», автор поместил рассказ о матери Мэн-цзы – вдове, дважды менявшей место жительства, чтобы сын оказался в благотворной среде. Согласно преданию, сначала они будто бы жили рядом с кладбищем, и юный Мэн играл в погребальные обряды, что не могло понравиться его матери. Потом – близ рынка, где его игры были связаны с делом торговых людей, что ей также не понравилось, и, наконец, рядом со школой, что побудило мальчика тянуться к знаниям.

Важным вкладом Мэн-цзы в китайской философии стало учение о «доброй природе» человека. Относительно природы человека, Мэн-цзы также придерживался тех взглядов, что природа человека это – врожденные качества человека, которыми он наделяется свыше. Однако, согласно воззрениям Мэн цзы «природа человека изначально добра (人性善也 жень синь шань э), и это присуще ей так же, как воде – свойство течь вниз»<sup>184</sup>. В первой части шестой главы своего труда, Мэн-цзы приводит интересный диалог с Гао-цзы, где пытается доказать, что природа человека добра. По мнению Гао-цзы, «Природа человека не разделяется на добрую и не добрую, подобно тому, как вода в своем течении не различает востока и запада»<sup>185</sup>. Мэн-цзы полагает, что: «вода действительно не различает востока и запада. Но разве она не различает, где верх и где низ? Стремление природы человека к добру подобно стремлению воды течь

---

<sup>184</sup> Мэн-цзы, <http://ctext.org/mengzi/zh?searchu=%E6%B0%B4>

<sup>185</sup> Цит. по: «Восточная философия» стр. 258.

вниз. Среди людей нет таких, которые бы не стремились к добру, так же как нет такой воды, которая не стремилась бы течь вниз. Если ударять по воде и приводить ее в движение, можно заставить ее подняться выше лба. Если же устроить преграду и приводить ее в движение, то можно заставить ее подняться на гору. Но разве это зависит от природы воды? Сила привела к этому. Человека можно побудить делать недоброе, его природа подобна природе воды»<sup>186</sup>.

В другом месте, Мэн цзы приводит свой знаменитый пример: «люди, вдруг увидав, что ребенок готов упасть в колодец, все испытывают чувство испуга и сострадания, и это не потому, что они хотят завязать дружбу с его родителями, не потому, что домогаются похвал от своих соседей и друзей, и не потому, наконец, что для них неприятна дурная репутация»<sup>187</sup>. Таким образом, по мнению Мэн цзы, «каждый человек имеет сердце, неравнодушное к страданиям других людей»<sup>188</sup>, более того, Мэн-цзы полагает, что следование своей подлинной природе – это и есть самосовершенствование. Он говорит о том, что человек обладает четырьмя благими качествами: «Чувство сострадания есть начало человеколюбия (仁 жэнь). Чувство стыда и отвращения (к злу) есть начало справедливости или долга (义 и). Чувство самоотречения и уступчивости есть начало житейских правил или ритуал (礼 ли). Способность (чувство) одобрения и порицания есть начало мудрости (智 чжи)»<sup>189</sup>. Мэн-цзы уверен в том, что человек обязан повинуюсь своей природе развивать эти четыре изначально присущие каждому человеку данные. Подобно четырем конечностям тела, на которые мы опираемся в нашей обыденной жизни, точно также,

---

<sup>186</sup> Диалог Мэн-цзы и Гао-цзы о природе человека

[http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/China/I/Drvnikit\\_fil/rametext5.htm](http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/China/I/Drvnikit_fil/rametext5.htm)

<sup>187</sup> Мэн-цзы, описание примера с ребенком и колодцем: <http://ctext.org/mengzi/zh?searchu=%E4%BA%95>

<sup>188</sup> Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»). Пер. с кит. и коммент. А.И. Кобзева, А.Е. Лукьянова, Л.С. Переломова, Ин-т Дальнего Востока. — М.: Вост. лит., 2004. Стр. 277.

<sup>189</sup> Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»). Пер. с кит. коммент. А.И. Кобзева, А.Е. Лукьянова, Л.С. Переломова, Ин-т Дальнего Востока. — М.: Вост. лит., 2004. Стр. 277.

опираясь на эти четыре начала человек становится благородным человеком. Мэн-цзы говорит, что: «эти четыре начала у человека — то же, что четыре конечности тела. Когда люди, имея эти четыре начала, сами говорят, что они не могут развить их, то они «самогубители»<sup>190</sup>.

Мэн-цзы, полагает, что «человеколюбие», «справедливость», «ритуал» и «способность к познанию» вливаются в нас извне, а всегда присущи нам, только мы не думаем о них»<sup>191</sup>. Отсюда, Мэн-цзы, заключает то, что, когда человек, работает над собой, он добивается больших результатов в развитии в себе добродетелей. Он говорит: «Когда добиваешься, получаешь их. Когда пренебрегаешь ими, теряешь их»<sup>192</sup>.

Мэн-цзы неоднократно подчеркивает, что человеческая сущность тяготеет к добру и может быть полностью реализована человеком. Важно отметить, что источником доброго начала в человеке является Небо. Мэн-цзы считает, что: «гуманность есть самое почетное достоинство, дарованное Небом, и есть спокойное убежище человека. Никто нам не препятствует (быть гуманными), и если, несмотря на это, мы не гуманны, то это значит, что мы не мудры»<sup>193</sup>.

В 3 главе Мэн-цзы, говоря о природе человека, вспоминает добродетельных мужей Яо и Шуня. «Тэнский князь Вэнь, будучи наследником престола и отправляясь в царство Чу проездом через Сун, виделся там с Мэн-цзы. Мэн-цзы толковал ему о доброте человеческой природы и в разговоре непременно восхвалял Яо и Шуня»<sup>194</sup>.

---

<sup>190</sup> Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»). Пер. с кит. коммент. А.И. Кобзева, А.Е. Лукьянова, Л.С. Переломова, Ин-т Дальнего Востока. — М.: Вост. лит., 2004. Стр. 277.

<sup>191</sup> Цит. по: «Восточная философия» стр. 259.

<sup>192</sup> Цит. по: «Восточная философия» стр. 259.

<sup>193</sup> Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»). Пер. с кит. коммент. А.И. Кобзева, А.Е. Лукьянова, Л.С. Переломова, Ин-т Дальнего Востока. — М.: Вост. лит. 2004. Стр. 278.

<sup>194</sup> Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»). Пер. с кит. и коммент. А.И. Кобзева, А.Е. Лукьянова, Л.С. Переломова, Ин-т Дальнего Востока. — М.: Вост. лит., 2004. Стр. 289.

Мэн-цзы упоминает Яо и Шунь именно потому, что люди подобные им сохранили дарованную Небом добрую природу в неприкосновенной целостности, более того, они и без учения обладали всеми нравственными и умственными совершенствами. Для других же людей, которые под влиянием страстей потемнили и извратили первоначальную добрую природу, чтобы вернуть ее, необходимо неуклонное наблюдение за своим внутренним миром и постоянное самоусовершенствование. «Нравственный идеал конфуцианства, как считает Малявин В. В., – личное совершенствование, неустанное «превозмогание себя» (кэ цзи 克己), это и то есть – Путь (Дао), подвижничество, в котором человек духовно мужает, очеловечивает сам себя...»<sup>195</sup>.

«Небо» в философии Мэн-цзы понимается, прежде всего, как идеальная, иногда даже сверхъестественная сила, которая наделила человека социальной функцией. Ссылаясь на «Шуцзин», Мэн-цзы утверждал, что является источником и началом всего человечества. Более того, Мэн-цзы полагает, что Небо также создало и поставило для людей правителей и наставников, чтобы те в свою очередь помогали Небу или Шанди в управлении государством. Соответственно, «Небо» по Мэн-цзы, прежде всего, печется о простолюдинах. Главной целью своей жизни, вслед за Конфуцием, он видел в защите интересов простых людей. Таким образом, правитель, являясь ставленником Неба, по мнению Мэн-цзы, всегда ответственен за свое поведение, в первую очередь за благополучие своего народа. Мэн-цзы, непрестанно цитирует «Шуцзин» где говорится о том, что Небо и народ по сути одно. Он напоминал, что «Небо» видит то, что видит «Народ»; «Небо» слышит то, что народ слышит»<sup>196</sup>. Кроме того, ссылаясь на IV главу «Шицзин» Мэн-цзы, говорит: «В Книге

---

<sup>195</sup> Малявин В.В. Китайская Цивилизация. М., «Астрель», 2000., стр. 170.

<sup>196</sup> Цит. по: «Древний Китай» Васильев Л. С. Стр. 473.

Стихотворений, сказано: «Трепеща пред величием Неба, я таким образом охраняю его (т.е. государство)»<sup>197</sup>. Здесь же в 1 главе части 3 пункте, Мэн-цзы пишет: «Тот, кто, владея большим государством, служит малому, делает это из любви к Небу; а тот, кто, владея малым государством, служит большому, делает это из боязни пред Небом. Любящий Небо охраняет вселенную, а боящийся Небо охраняет (только) свое государство»<sup>198</sup>.

Другими словами, главная задача правителя, заботиться о народе и поддерживать его, тем самым правитель угождал «Небу».

Говоря о понятии «жень» – гуманность, Мэн-цзы, во многом следует Конфуцию. Он приводит слова великого учителя: «Конфуций сказал: Гуманность соседей составляет прелесть соседства, и потому как может быть мудрым тот, кто, выбирая место жительства, не поселяется между людьми гуманными? Гуманность есть самое почетное достоинство, дарованное Небом, и есть спокойное убежище человека. Никто нам не препятствует (быть гуманными), и если, несмотря на это, мы не гуманны, то это значит, что мы не мудры»<sup>199</sup>.

Весьма показательным, на наш взгляд, является диалог Ван Чжана и Мэн-цзы, относительно природы «Неба». «Ван Чжан сказал: «Яо отдал царство Шуню — было ли это?» «Нет, — отвечал Мэн-цзы. — Император не может отдать царств другому». «Ван Чжан сказал: «В таком случае царство, которое имел Шунь, кто дал ему его?» «Небо дало его ему», — отвечал Мэн-цзы. «Небо, даровавшее ему царство, выразило ли ему ясно свою волю?». «Нет, — отвечал Мэн-цзы. — Небо не говорит; оно только выразило ему свою волю, основываясь на его поведении и деяниях»<sup>200</sup>.

---

<sup>197</sup> Цит по: Переломов. Конфуцианское Четверокнижие. Стр. 258.

<sup>198</sup> Переломов. Конфуцианское Четверокнижие. Стр. 258.

<sup>199</sup> Переломов. Конфуцианское Четверокнижие. Стр. 278.

<sup>200</sup> Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»). Пер. с кит. и коммент. А.И. Кобзева, А.Е. Лукьянова, Л.С. Переломова, Ин-т Дальнего Востока. — М.: Вост. лит., 2004. Стр. 336.

Для Мэн-цзы, подобно тому, как и для остальных ранних мыслителей древнего Китая, «Небо», может «слышать» и «видеть», но, остается безмолвным, «оно не говорит», несмотря на то, что, обладает сознанием, волей и чувствами.

Мэн-цзы, также понимал Небо и как обычное физическое тело, к примеру, он говорит: «а когда на небе густо соберутся тучи и обильно польет дождь»<sup>201</sup>. Или в другом месте также он пишет о небе как о природном явлении: «хотя небо высоко и звезды (светила) далеки, но, исследуя их проявления, мы можем, сидя у себя, определить, в какой день 1000 лет тому назад было солнцестояние»<sup>202</sup>.

Мэн-цзы не только усвоил идеи своего учителя - Конфуция, но и детально развил их. Основные идеи его этико-философского учения составляет представления о доброте природы человека.

Главная идея религиозного обоснования этики Конфуция и Мэн-цзы, на наш взгляд в том, что они считали природу человека изначально единой с природой Неба. Совершенствование – это полное раскрытие доброй природы человека, а нравственная деградация – это или отказ, или неспособность к такому раскрытию.

Важно отметить, что, по мнению древних философов Поднебесной, полное раскрытие светлой добродетели, заложенной в природе человека Небом, есть не только личное совершенствование, но и умиротворение всей Поднебесной. Другими словами, человек ответственен за всю вселенную. Мэн-цзы пытаясь «воссоединить» «Небо» и «Человека», защищает тезис о доброте человеческой «природы», тем самым реабилитирует конфуцианскую этику.

---

<sup>201</sup> Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»). Пер. с кит. и коммент. А.И. Кобзева, А.Е. Лукьянова, Л.С. Переломова, Ин-т Дальнего Востока. — М.: Вост. лит., 2004. Стр. 251.

<sup>202</sup> Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»). Пер. с кит. и коммент. А.И. Кобзева, А.Е. Лукьянова, Л.С. Переломова, Ин-т Дальнего Востока. — М.: Вост. лит., 2004. Стр. 327.

### 3.3 Взаимоотношение понятие «небо» и «человека» у Сюньцзы

Рассматриваемый нами вопрос природы «неба» и «человека» и их взаимоотношения, по причине своей особой актуальности, интересовавший философов древнего Китая, исследовался и таким мыслителем, который, несмотря на свою принадлежность к конфуцианской школе, во многих аспектах своей мысли, постепенно теряет связь с традиционным конфуцианством.

Феоктистов, видный исследователь «Сюньцзы», приводит мнение первого переводчика трактата «Сюньцзы» на английский язык Н. Dubs, о том, что «центральное ядро идей было конфуцианским, тогда как вокруг этого ядра можно обнаружить массу специфических выплесков».<sup>203</sup>

Сюнь цзы, кит. 荀子 (ок. 313 до н. э., царство Чжао — после 238/215 до н. э., царство, Чу) — известный также под именами Сюнь Куан (荀况) и Сюнь Цин (荀卿). Не следует путать с Сунь цзы, (кит. 孙子), автором знаменитого сочинения «Искусство войны».

Итак, учение древнего мыслителя изложено в книге с одноименным названием «Сюнь цзы», однако в синологии принято считать, что из 32 глав данного сочинения, лишь только 22 главы принадлежат перу мыслителя, девять – его ученикам (вероятно, с его участием), а одна глава и вовсе более поздним вкраплением – подделкой. Трактат «Сюньцзы» «написан хорошим литературным стилем и разделен на главы, каждая из которых концентрирует внимание читателя на определенной проблеме»<sup>204</sup>.

Несмотря на то, что в своей работе, в главе 23 «Син э» (性恶) «о злой натуре людей», он резко отвергает теорию Мэн цзы о том, что человек по природе добр, тем не менее, в 9 главе, он дает весьма позитивную

<sup>203</sup> Васильев Л.С. Древний Китай. Т. 3., М., «Восточная Литература» РАН., 2006 г. стр. 488.

<sup>204</sup> Васильев Л.С. Древний Китай. Т. 3., М., «Восточная Литература» РАН., 2006 г. стр. 488.

оценку природы человека. Если для Мо цзы человек отличался от животных своей способностью к труду, подражанию Небу в любви ко всему сущему; Мэн цзы полагал отличительным признаком человека его моральное сознание, или «активизация совести», развивая которую человек становится мудрецом, или наоборот, подавляя – опускается до “скотского” состояния. Большинство исследователей философии Сюньцзы, полагают что, главный отличительный признак человеческой природы, согласно учению Сюньцзы, это способность жить в социуме – «жить сообща».

Сюнь-цзы в полемике с Мэн-цзы выдвигает свою теорию природы человека. В 23 главе он пишет: «人之性惡，其善者偽也»<sup>205</sup>, (человек от рождения наделён дурной природой, а то, что в нём представляет добро, не является добром от рождения. Другими словами, человек приобретает «добро» через внешние факторы: культуру, а также путем воспитания. Сюнь-цзы прославился своим антропологическим минимализмом, утверждая, что человеческая природа зла (人性本惡) «жен синь бен э», а сам человек «от рождения» (性) обладает низменными стремлениями к пользе (利) и похоти (慾), губящими “человечность” в человеке. Однако, “низкое состояние” в человеке преодолевается путем воспитания (偽) и культуры (文)<sup>206</sup>.

В сочинении «Сюньцзы» красной нитью прослеживается мысль о том, что, все люди по природе злы и агрессивны, рождаются с инстинктами зависти и жестокости, с желанием нажиться за любой счет. Только воспитание и строгие законы, в состоянии повлиять на человеческую природу. Чувство долга, ритуал (ли) «禮» и система законов (фа) «法», это

---

<sup>205</sup> Документы китайской философии в электронном виде, трактат Сюнь цзы: <http://ctext.org/xunzi/xing-e/zh>

<sup>206</sup> Документы китайской философии в электронном виде, трактат Сюнь цзы: <http://ctext.org/xunzi/xing-e/zh>

те конфуцианские основы, на которых древние строили гармонию в Поднебесной, эту же мысль продолжает Сюнь цзы.

В 9 главе своего сочинения, Сюнь-цзы заявляет, что: «вода и огонь имеют ци, но лишены жизни; трава и деревья живут, но не могут познавать; животные и птицы умеют познавать, но лишены чувства долга. Поэтому человек – самое драгоценное на земле существо». Далее он пишет: «человек физически слаб: «в силе уступает быку, в беге уступает лошади» (力不若牛，走不若马). Однако не физическая слабость выделяет человека как «самое дорогое в Поднебесной» (最为天下贵), а его способность к организации социальных групп (群), разделению обязанностей (分) и следованию чувству долга<sup>207</sup>. Таким образом, идеи «долга», необходимая перед социумом ответственность и умение организованности, являются продолжением философии Конфуция.

Важно отметить, что, по мнению Сюньцзы, идеи Мо цзы относительно «Неба» и «всеобщей любви», всего лишь «благодушные рассуждения», утопичны по своей сути, и поэтому очевидно ведут к хаосу. Сюнь цзы резко отмечает религиозное понимание «Неба», и вносит рационалистическую ориентацию в понимание связи «Неба» и «человека».

Сюнь цзы «решительно отсекает характерный для протофилософских и раннеконфуцианских памятников религиозно-волюнтаристский смысл «Неба» (Тянь)<sup>208</sup>. Важно отметить, что семнадцатую главу своего сочинения «Сюньцзы», автор так и назвал «Тянь лунь» (天论) «суждения о небе». «Небо» по его мнению, имеет свой круг забот – небесная и звездная сфера, смена времен года и т.д.<sup>209</sup>. Автор сочинения пишет: «существует заблуждение, будто Небо все время следит

---

<sup>207</sup> Документы китайской философии в электронном виде, трактат Сюнь цзы: <http://ctext.org/xunzi/xing-e/zh>

<sup>208</sup> Духовная Культура Китая: Энциклопедия в 5 т. Т. 1. М., 2006, стр. 442.

<sup>209</sup> Документы китайской философии в электронном виде, трактат Сюнь цзы (17. 3): <http://ctext.org/xunzi/xing-e/zh>

за порядком или наказывает за беспорядок. Это не так. Небо делает свое дело, при мудром Юе, и при презренном Цзе. Но если в первом случае в Поднебесной царит гармония, а во втором – хаос, то виноваты люди, правители»<sup>210</sup>. Сюнь цзы, полагает, что «человеку следует вести свое хозяйство, не уповая на помощь Неба. И если он с этим успешно справляется, Небо никогда и никак ему не повредит. Однако если человек не умеет вести свое хозяйство хорошо, никакое Небо ему не поможет»<sup>211</sup>.

На наш взгляд, следует, особо отметить, что, по мнению Сюнь цзы, человеку необходимо помнить и ценить тот факт, что свою жизнь, он получил от «неба», в данном случае подразумевается «природа», и по этой причине, «небо» для Сюнь цзы, это природная среда обитания, и не более того. Управляя людьми, надо следовать естественному закону (неба), а самим – идти правильным путем.

Семнадцатая глава «Сюнь цзы», наиболее резкое в древнекитайской мысли, в том числе в среде сторонников школы Жу-цзя, выступление против традиционного представления о верховной регулирующей роли Неба. Сюнь цзы высказывает следующую мысль: «Когда в своих действиях человек поступает правильно, когда он полностью и надлежащим образом обеспечивает себя всем необходимым для своего существования и не причиняет себе вреда – это называется «познать небо»<sup>212</sup>.

Конфуций, почитая Небо, предпочитал о нем не говорить, Сюнь цзы, однако, не говорил о Небе, но уже по причине отсутствия необходимости в этом. Сюнь цзы полагал, что: «великое умение заключается в том, чтобы не стремиться подменить собой деятельность неба, а великая мудрость – в

---

<sup>210</sup> Документы китайской философии в электронном виде, трактат Сюнь цзы (17. 5): <http://ctext.org/xunzi/xing-e/zh>

<sup>211</sup> Документы китайской философии в электронном виде, трактат Сюнь цзы (17. 7): <http://ctext.org/xunzi/xing-e/zh>

<sup>212</sup> Феоктистов В.Ф. «Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы». М. "Наука", 1976. С. 216.

том, чтобы не думать о нем. Что касается того, что нужно знать о небе, то людям достаточно запечатлеть отдельные небесные явления – и они смогут узнать последовательность движения небесных тел»<sup>213</sup>.

Своей философией, Сюнь цзы практически отметал всякое сверхъестественное влияние на жизнь человека. Интересно, что в названии 21 - ой главы (解蔽) «Цзе би» (освободиться от заблуждений), второй иероглиф (би), можно перевести как «темный, ограниченный, несведущий, несознательный, вводить в заблуждение»<sup>214</sup>. Другими словами, для Сюнь цзы, в отличие от предыдущих мыслителей, всякая надежда на Небо, духов означало «вводить в заблуждение». В этой же главе в 12, 13 пунктах, он пишет, что совершенномудрые, включая Конфуция, были свободны от заблуждений. Им помогало в этом их чистое сердце, открытое для истинного Дао. Однако, что же касается простолюдинов, они часто пугаются собственной тени в лунную ночь, принимая естественные отблески за злых духов. Он пишет что, заболев, человек бьет в бубен и приносит жертву, но не излечивается, только портит барабан и зря тратит мясо.<sup>215</sup>

Нормой человеческого бытия для Сюнь-цзы выступает благородный человек, который, полагаясь на разум, обращается к ритуалу, долгу и законам, чтобы с помощью их обуздать свою «злую» природу и стать гуманным, то есть человеком культуры. Известный зарубежный синолог Д. Дж. Манро подобрал более подходящий термин – «неразвитая» (undeveloped), «нуждающаяся в учителях и руководстве для реализации своего потенциала»<sup>216</sup>. Под «злой» природой Сюнь-цзы понимает

---

<sup>213</sup> Феоктистов В.Ф. «Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы». М. "Наука", 1976. С. 216.

<sup>214</sup> Большой Китайско-Русский словарь, иероглиф «蔽» (би) <https://bkrs.info/>

<sup>215</sup> Документы китайской философии в электронном виде, трактат Сюнь цзы (21. 10-13): <http://ctext.org/xunzi/xing-e/zh>

<sup>216</sup> Munro D.J. «The Concept of Man in the Early China», Stanford, 1969. Стр. 80

отсутствие у человека врождённой морали и его стремление удовлетворить инстинктивные желания, которые надлежит преодолеть, развив культурность. Этот процесс уподобляется изготовлению из глины гончарного изделия или обтёсыванию дерева для деревянных изделий.

Таким образом, в описании природы человека Сюнь-цзы стоит значительно ближе к Гао-цзы, сравнивавшему природу человека с ивой, из которой нужно сделать чашу (гуманного человека). Гао цзы сказал: «природа человека подобна иве, а справедливость подобна чаше. Воспитать в человеке человеколюбие и справедливость – это все равно, что из ивы сделать чашу»<sup>217</sup>.

В итоге, радикальная натурализация Неба повлекла за собой не только отрицание ранее приписываемых ему божественных и сверхъестественных сил, но и признание за человеком возможности «познания Неба» и подчинения небесного предопределения, другими словами, речь идет об определенном контроле над природой и собственной судьбой. Оставаясь истинным приверженцем учения Конфуция, где он был скорее продолжателем традиции, чем первооткрывателем, Сюнь цзы полагал свой опыт мышления, как абсолютно самостоятельную философию.

Философские категории и терминология «Сюнь цзы» позволяют рассказывать китайским слушателям о поврежденности человека, и о необходимости Бога в преодолении того самого «наразвития» о котором сообщает нам философ. С другой стороны, его философия полностью отказывается как от заблуждений духовного порядка, суеверий, так и от всякого почитания «Неба», как личностного начала.

---

<sup>217</sup> Древнекитайская Философия., «Мысль», 1972 г. в 2 томах, Т – 1. стр. 243.

Итак, основываясь на идее «постоянства небесного движения»<sup>218</sup>, или другими словами, астрономических и природных циклов, абсолютно не зависящих от человека, он делает вывод о том, что, это два совершенно разные, никак не пересекающиеся начала.

### **3.4. Единение «неба» и «человека» в философии Дун Чжуншу**

Дун Чжун-шу (176 – 104 гг. до Р.Х.), крупнейший систематизатор конфуцианства, продолжал традицию раннего конфуцианства. Он понимал «Небо» как Верховного Бога, который не только все создает и всем управляет, но и беспокоится о процессе всей последующей жизни народа, другими словами, ставит правителей в соответствии со своими замыслами или снимает их со своих постов.

Важно отметить, что именно в период, когда жил и действовал «Конфуций» эпохи Хань<sup>219</sup>, время, когда обожествляется Конфуций, и официальной идеологией Поднебесной становится конфуцианство, в это же время происходит синтез учения «ста школ» существовавших предыдущую эпоху. Через философию Дун Чжун-шу, Конфуцианство обогащается, включая в себя все новые идеи, например, легизм, натурфилософии и отчасти даосизма.

Важно отметить на наш взгляд, что, в конфуцианских текстах Небо, описывается в личностных выражениях, особенно в раннем

---

<sup>218</sup> Документы китайской философии в электронном виде, трактат Сюнь цзы (9. 2, 3): <http://ctext.org/xunzi/xing-e/zh>

<sup>219</sup> Империя Хань (206 до н. э. — 220 н. э.).

Конфуцианстве, однако, здесь сложно усмотреть идею личных отношений с ним. Именно по этой причине, некоторые исследователи интерпретируют Небо как безликую сверхъестественную силу. Среди Конфуцианцев эпохи Хань, были и такие философы, которые считали, что Небо не только слышит обращенные к нему просьбы, но и откликается на них.

Дун Чжун-шу, в своей системе философии, воспринимал Небо как Верховного Бога, который все создает, всем управляет, и может сопереживать человечеству. Дун Чжун-шу создает концепцию, которую в китайской философии принято называть как: «тянь жень гань ин» (天人感应) т.е. взаимореагирование Неба и человека. Другими словами, это концепция взаимодействия человека и высших природных или провиденциальных сил. Согласно Дун Чжун-шу, природа человека «создана Небом»<sup>220</sup>, и через ограничение себя, человек приходит к Небу. «Человеку следует умерять свои желания и подавлять свои чувства, и тем придти в соответствие с Небом. То, что запрещено Небом, пусть запрещает и тело»<sup>221</sup> - считает Дун Чжун-шу. В другом месте, Дун Чжун-шу говорит о том, каким образом человек может стать «благородным человеком» или «праведным». Он полагает, что: «когда пути человека и Неба взаимно согласованы, то человек добивается успеха совместно с Небом и совместно с Небом управляет своими делами»<sup>222</sup>. По мнению Дун Чжун-шу: «Небо движет обоими началами: темным – инь и светлым – ян... Небо имеет запреты, налагаемые им на движение инь и ян»<sup>223</sup>.

Дун Чжун-шу, очевидно, во многом опирается на понимание взаимоотношений человека и неба на текстах «Ши Цзин» и «Шу Цзин».

---

<sup>220</sup> Цит. по: Степанянц М.Т. «Восточная философия: вводный курс. Избранные тексты», М. «Восточная литература», РАН, 1997. Стр. 296

<sup>221</sup> Цит. по: Восточная философия. С. 295.

<sup>222</sup> Цит. по: Восточная философия. С. 289.

<sup>223</sup> Цит. по: Восточная философия. С. 295.

Повторяя мысли «Ши Цзин» о том, что «Небо создало народ», тем не менее, в этих двух древних сборниках, божественное «Небо» представлялось далеким и непостижимым – «вышнего Неба деянья неведомы нам, воле Небес не присущи ни запах, ни звук!» («Ши Цзин, 3. 3. 3.»). Дун Чжун-шу, однако, пытается приблизить «Небо» к человеку. Он предполагал, что, «имена и звания – это способ проникнуть в мысли Неба. Небо не говорит, оно заставляет людей выражать его мысли. Небо не действует, оно заставляет действовать людей, находящихся в его власти. Таким образом, имена «правильное наименование сущности вещей» являются тем способом, которым совершенные мудрецы выражали мысли Неба.... Каждое дело должно соответствовать имени, каждое имя должно соответствовать Небу. Тогда взаимоотношения между Небом и людьми приходят в гармонию, и они образуют единство.... Это и называют путём (дао) 道»<sup>224</sup>.

Как и для Конфуция, для Дун Чжун-шу встреча с духами не считается положительным явлением. Он объясняет, с чем оно связано: когда человек не наладил должное управление собой, «у него возникают порывы ярости и негодования. Такое состояние влечёт за собой опасности и затруднения, и человек попадает во власть обстоятельств и случаев. В этой ситуации он входит в соприкосновение с духами и сталкивается с непредсказуемым»<sup>225</sup>. Таким образом, Дун Чжун-шу, также всячески избегал мистических явлений.

Дун Чжун-шу, называя природу «первоначальным свойством»<sup>226</sup> сравнивает ее «с произрастанием риса». Созревший рис – плод успешного произрастания зерна. Небо вложило в человека потенциальное добро, но

---

<sup>224</sup> Цит. по: Восточная философия. С. 291-292.

<sup>225</sup> Цит. по: Восточная философия. С. 290.

<sup>226</sup> Цит. по: Восточная философия. С. 294.

для его реализации, человеку необходимо развиваться в соответствии с правилами должного воспитания. «Некоторые говорят – пишет Дун Чжун Шу, что – природа человека обладает началом добра, сердце его обладает способностью к добру»<sup>227</sup>. Он приводит в пример яйцо и цыпленка, говоря, что «яйцо не есть цыпленок»<sup>228</sup>. Таким образом, всякий человек, по его мнению, обязан развиваться, при этом, основываясь на опыте «совершенномудрых» или государя. Народ, получая от Неба природу, поскольку, она не может сама стать доброй, также, получает от государя поучение, благодаря которой он может обрести «завершающее становление природы»<sup>229</sup>. Государь, в свою очередь, наследует и продолжает замыслы Неба, и его предназначение «воспитать или сделать народ благородным».

Если в традиционной конфуцианской традиции преобладала моральная версия идеи единения человека и Неба, то, Дун Чжуншу, считал, что человек, по своей природе, являет «образ и подобие» Неба, и, выводил следующую формулировку: человек, будучи рожденным Небом, призван пользоваться всеми вещами и повелевать всем тварям.

---

<sup>227</sup> Цит. по: Восточная философия. С. 298.

<sup>228</sup> Цит. по: Восточная философия. С. 298.

<sup>229</sup> Цит. по: Восточная философия. С. 297.

## Заключение

«Сей род ищущих  
Господа, ищущих лице  
Бога Иаковля»

(Пс. 23, 6)

Итак, в конфуцианстве существует систематизированный свод значений понятия «Небо», из которого следует, что Небо – это обладающая волей и сознанием Высшая Сила, которая управляет всеми процессами в мире. Также, эта сознательная Сила, является высшим моральным принципом, именно таким образом понимали «Небо» Конфуций, Мэн-цзы, Дун Чжуншу, Чжан цзай и другие философы, относящие себя к конфуцианству. Исключением, пожалуй, может считаться Сюнь-цзы, однако и он в своей философии признавал некую духовную и высшую силу, которую именовал «Дао».

Поскольку действия «Неба» обуславливались беспристрастной волей, поэтому, на наш взгляд, оно не могло служить лишь только покровителем рабовладельческого класса, как мы читали у советских ученых. «Народ» в древнекитайских текстах периода «Чжоу», объявляется глашатаем воли «Неба», а забота о «народе» ставится выше заботы о духах<sup>230</sup>. Таким образом, «Небо» (Тянь) или «Верховный Правитель» (Шан Ди), это два термина, часто взаимозаменяемые, обозначающих для древних китайцев реально существующее начало.

Бог «неба» «Тянь» или Шан-ди (верховный государь), на первых этапах развития династии Чжоу, обнаруживает черты антропоморфного и

---

<sup>230</sup> Малявин В.В. «Китайская цивилизация», М., 2000. стр. 164

персонифицированного бога. Он обитает в центре неба, из текстов, приведенных выше, очевидно, что он видит, слышит, он всеведущий, проникает в будущее, его веления непогрешимы и неизменны, все в мире окормляется им.

Конфуций и множество других философов моралистов различных школ, прославляли всеведение и всевидение «Неба», однако с развитием натурфилософских идей, персонифицированное «Небо» постепенно утрачивало свою религиозную природу, но, тем не менее, сохраняя в себе основополагающие принципы мирового порядка, а также оставаясь гарантом нравственного закона.

Конфуцианство в своей сущности, обладая сильным религиозным потенциалом, привносит в жизнь человека ощущение имманентной трансцендентности. Конфуцианство, может считаться религиозно-этическим учением, лишь в том контексте, где основной религиозный посыл заключается в том, чтобы, человек, реализуя врожденные или данные ему небом моральные ценности, объединялся с «небом», которое в свою очередь, как мы выяснили, являлось личностным началом.

Проследив развитие понятий «небо» и его взаимоотношение с человеком и окружающим миром, становится, очевидно, что языческий религиозный культ древнего Китая, во многом имел своим основанием “личностное Небо”, другими словами это было божественное начало.

В этой связи, важно отметить, и тот факт, что для первых историков Китая, легитимность власти данная «небом», или «небесный мандат» не были “пустым звуком”. Для Сыма Цянь, к примеру, исторический путь, пройденный Китаем со времен мифических правителей до начала Хань, это “непрерывная смена легитимных династий, обретавших престол по воле

Неба. При этом он опирался на одну из центральных в официальном конфуцианстве концепцию Мандата Неба»<sup>231</sup>.

Таким образом, конфуцианский термин «тянь жень хэ и», т.е. «объединение неба и человека», на наш взгляд, может оказать большую услугу в миссионерской работе в Китае, в объяснении понятия христианского понимания объединения человека и Бога. Смысл жизни человека, по мнению конфуцианцев, заключается именно во внутреннем, духовном развитии, путем реализации данностей его врожденной природы.

Современная китайская философия в лице таких известных мыслителей как Моу Цзунсань, Тан Цзюньи, Ду Вэймин, Лю Шусянь, Фэн Юлан и другие, особенно фокусируют свое внимание на тему метафизики конфуцианства.

Моу Цзунсань, к примеру, переосмысливая конфуцианский принцип единения «природы человека «жень синь» и небесного Пути «тиен дао» (天道) или «природы Неба», использует понятие «имманентной трансцендентности». Философ указывает, что небесный Путь, как объективная закономерность всего происходящего в мире, выражается в форме универсальной, вездесущей и всепроницающей морали – жэнь (仁). По мнению философа, «жень синь» (人性) индивидуальная природа – не просто врожденные способности, а именно сущность человека, то, что делает человека человеком. Философ акцентирует внимание на том, что небесный Путь всецело сосредоточен в человеке, небесный Путь (небесная природа) – наивысшая моральная ценность жэнь – воплощается в индивидуальной природе человека, определяет и составляет его сущность.

---

<sup>231</sup> Духовная культура Китая. Энциклопедия в 5 томах. Т. – 4. Стр. 29.

И потому Небо имманентно посюстороннему миру, оно присутствует в мире вещей в виде внутренних моральных принципов<sup>232</sup>.

Другой современный китайский философ, Тан Цзюньи, рассуждая на тему «взаимоотношения неба и человека» во времена Конфуция, считает, что в Китае со времен Конфуция и Мэн-цзы люди верили в небесный Путь и небесное веление. Человеческий путь – жень дао (人道) или «человеческая природа» устанавливается через познание человеком собственной врожденной сущности. Нравственные нормы и ценности, которые главным образом выражаются в пяти добродетелях – *жэнь* (仁), *и* (义), *ли* (礼), *чжи* (智), *синь* (信), – рассматривались как дарованные свыше, небесные. Так или иначе, как указывает философ, все конфуцианские мыслители говорят о внутренней связи человека с Небом, о нераздельности индивидуальной природы человека и небесного Пути. Согласно Тан Цзюньи, жэнь (человеколюбие) определяет (индивидуальную) природу и сердце человека, является связующим звеном между Небом и Землей.

Ду Вэймин, исследуя конфуцианское понимание принципа «единение Неба и человека (天人合一), следующим образом объясняет ее правомерность: «небесное» снисходит до мира людей, а мораль в форме внутренней моральной сущности человека, если становится совершенной, расширяется до трансцендентного уровня. Ду Вэймин полагает, что небесный Путь не может быть в полной мере воплощен в человечестве. По его предположению, в человеке есть врожденная способность ответить на призыв Неба, которая и побуждает человека постоянно расширять собственные горизонты до такой степени, чтобы «имманентное в природе человека, обрело трансцендентное измерение». Тем не менее, Небо в

---

<sup>232</sup> Цит. по: Ду Вэймин. Жусюе дисаньци фачжаньдэ цянънцзин вэньти (Перспективы развития третьей волны конфуцианства). – Тайбэй, 1988. – С. 245.

качестве трансцендентного начала наивысшей нравственности предопределяет нашу морально-ценностную сущность. Среди врожденных моральных установок базовой является жэнь. Философ подчеркивает, что «источником жэнь выступает трансцендентное; жэнь не принадлежит антропологическому миру, но она считается неотъемлемой частью нашего существования»<sup>233</sup>.

Большое количество «параллельных мест» в христианском богословии и в древнекитайской философии, с одной стороны настораживает, с другой, дает возможность более наглядным образом показать современному китайцу истину христианства. Автор данной работы, в процессе неоднократного общения с представителями современной поднебесной, наблюдал, как китайцы, по-другому, начинали слушать при упоминании вышеперечисленных истин китайской философии. На наш взгляд, китайский концепт «объединение человека и неба», может послужить отправной точкой рассказа об основах христианского «обожения». Кроме того, в христианстве этот термин выражает несколько другие идеи, т.к. в каком то смысле, он восполняет, то что, китайские мыслители не могли постичь умом, без откровения свыше.

В древнекитайской философии не существовало и не могло существовать понятие «грехопадение», однако, древние китайские мыслители чувствовали, что природа человека больна и над ней надо работать. Они предчувствовали и внутреннюю связь с Небом, с Верховным покровителем, который не просто всеми слепо управляет, но с любовью заботиться о созданном Им мире.

Современная конфуцианским мыслителям социальная ситуация, хаос и моральная разнузданность, громче всех кричали об испорченности

---

<sup>233</sup> Ду Вэймин, «Жуцзяо», Конфуцианство как религия., Тайбэй., 2000, стр. 25

природы человека, а личностное Небо или (Шан-ди) Верховный Правитель, действуя в мире установленным жень, по их мнению, был в состоянии «спасти» привести к порядку Поднебесную.

Глубокое понимание древнекитайской философии, может оказаться подобно “створным” или “береговым знакам”<sup>234</sup>, которые позволят не только мудро оценить успехи древнекитайской мысли, но и показать всю красоту и глубину православного богословия в сравнении с древнекитайской философией.

На примере сопоставления двух текстов Символа Веры на китайском языке, в катехизисах католического миссионера XVII в. Франческо Бранкати и текст Символа Веры в православном катехизисе архим. Иакинфа (Бичурина), становится очевиден тот факт, что, уже в самом ключевом вопросе, т.е. именовании Божественных Ипостасей проявляется существенная разница подходов. Иезуит Франческо Бранкати транскрибировал наиболее важные понятия христианского учения, тем самым подчеркивая их несводимость к категориям китайской религии. Католические миссионеры, при переводе своих текстов на китайский язык, удержали название трех Лиц Божества на латинском языке, например: Бог Отец, католики перевели, как: Тянь джу Дэусы Ба дэ-лэ (Deus Pater), Фей-люэ (Filius) и (Spiritus Sanctus), – иезуиты перевели как Сы-би-ли-до Сань-до.

В истории православной миссии в Поднебесной были и такие переводы как прямая транскрипция имени Иисуса Христа с русского языка на китайский язык, например: 伊伊稣斯.合利斯托斯<sup>235</sup> Yīyīsūsī Héliisītōsī

---

<sup>234</sup> Береговые знаки - [https://ru.wikisource.org/wiki/ВЭ/ВТ/Береговые\\_знаки](https://ru.wikisource.org/wiki/ВЭ/ВТ/Береговые_знаки)

<sup>235</sup> Часы Пасхи, где присутствует русская транскрипция Имени Христа, а также Бог Отец переведен как Шан-ди (Верховный Правитель) [http://www.orthodox.cn/liturgical/pentecostarion/1918/hours\\_cn.htm](http://www.orthodox.cn/liturgical/pentecostarion/1918/hours_cn.htm)

(Иисусы Хэлистуосы) <sup>236</sup> Таким образом, вариация подхода характеризовалась глубиной и сложностью вопроса.

Архимандрит Иакинф, стремился в своих переводах использовать термины древней китайской философии, «религиозной по своей сути», как он считал. Бог Отец, он переводит как Шен Фу (圣父), второе лицо Святой Троицы как: Шен цзы (圣子) и Шен шень (圣神), как Святой Дух<sup>237</sup>. Таким образом, очевидно, что в вопросе именовании Святой Троицы, архим. Иакинф пытается максимально приблизиться к китайской культуре, к понятийному аппарату не только китайского ученого, но еще и рядового китайца.

Мы можем много опровергать или доказывать наличие или отсутствие метафизических идей в конфуцианстве или в религиозной сфере до Конфуция, однако, для миссионерского делания среди китайского населения, важно подчеркнуть, что вся история мысли Поднебесной – это поиск смысла жизни человека в симфонии с «Небом». Стремление древних жителей Поднебесной к Небу, может стать для миссионеров, хорошим подспорьем, для разговора с китайцами о личностном Небе. На наш взгляд, принятие Христа для китайца, это не есть потеря своей «китайскости», а в каком-то смысле наоборот, возврат к своей древней культуре, при том, более возвышенной. Где «Небо» – это уже не то суровое и молчаливый правитель, пусть даже имеющий сознание, но, то «Небо», с которым можно общаться в молитве.

Другой важный момент, на наш взгляд, это, то, что «придумывание» новых терминов или использование фонетических транскрипций не делает иноземную религиозную систему более понятной для китайцев. Поэтому, к

---

<sup>236</sup> См. приложение № 5

<sup>237</sup> Христианство на Дальнем Востоке. Материалы международной научно-практической конференции. Хабаровск, 2006. Стр. 34

примеру, для Маттео Риччи, опыт религиозной общины Кайфэна, возникшей в начале XIII в. из пришедших в Китай из Индии и Персии последователей иудаизма, важен. Маттео Риччи, стал первым иностранцем, который узнал в 1605 г. о присутствии в Кайфэне общины последователей монотеистической религии. Предположительно, он мог знать и тот факт, что кайфэнские иудеи использовали для передачи понятия о Боге имена Тянь, Шанди, а также Дао.

В древнекитайской философии не было понятия «грехопадение», но большинство философов говорили о недостатках человеческой природы, они не говорили и о благодати, но упоминали о помощи «Неба» в решении самых разных проблем. Разумеется, у них не могло быть и понятия о личностном Боге, но многие описания Шан-ди, Тянь и Дао, часто вызывают в сердцах христиан восторженный интерес, насколько мы можем таким образом, изучаемое нами понятие древнекитайской философии «объединение Неба и человека» (天人合一), способно, хоть и с некоторыми важными уточнениями, выразить православную концепцию «обожение».

## Список литературы

1. «Все о Китае». Составитель Царева Г. И. Т. 2, М. 2002 г. – 608 с.
2. «Древнекитайская философия» Собрание текстов в двух томах. Т. 2. М., «Мысль», 1973 г. – 384 с.
3. «Иллюстрированная история религий в двух томах». Т – 1. Под редакцией проф. Д.П. Шантепи. «Валаам». М., 1992 г. – 408с.
4. «Сань Цзы Цзинь» или «Троесловие», Типография Х. Гинц. Перевод монах Иакинф (Бичурин), СПб., 1829 г. – 98 стр.
5. Алексеев В.М. Китайская Литература. Изд-во «Наука», Москва, 1978 г. с.378
6. Васильев Л.С. «Культы, религии, традиции в Китае», М., «Восточная Литература» РАН, 2001. – 488 с.
7. Васильев Л.С. Древний Китай: в 3 т. Ин-т востоковедения РАН. Вост. Лит. 1995 Т. 3: Период Чжаньго (V – III вв. до н.э.) 2006
8. Глаголев С.С. проф. МДА Москва, 1901 г. Религии Китая.
9. Горбунова С.А. Китай: Религия и власть. История китайского буддизма в контексте общества и государства. – М.: ИД «Форум», 2008. – 320 с.
10. Дао: гармония мира. – М. ЗАО Издательство ЭКСМО-Пресс, Харьков, Изд-во Фолио, 1999. – 864 с. (Серия Антология Мысли)
11. Древние Китайцы: проблемы этногенеза. Академия наук СССР. Институт Дальнего Востока. Крюков М.В., Софронов М.В., Чебоксаров Н.В. Издательство «Наука» М., 1978 г. – 340 с.
12. Духовная Культура Китая: энциклопедия в 5-ти томах, Т. 1. М., Вост. Лит. 2006
13. Духовная Культура Китая: энциклопедия в 5-ти томах, Т. 2. М., Вост. Лит. 2006

14. Духовная Культура Китая: энциклопедия в 5-ти томах, Т. 3. М., Вост. Лит. 2006
15. Духовная Культура Китая: энциклопедия в 5-ти томах, Т. 4. М., Вост. Лит. 2006
16. Духовная Культура Китая: энциклопедия в 5-ти томах, Т. 5. М., Вост. Лит. 2006
17. Иванов Петр. свящ. Из Истории Христианства в Китае. М., ИВ (РАН)2005.
18. Иером. Серафим (Петровский) «В Начале Было Дао» Издательство Крутицкого Подворья, Дальневосточный центр, московской Духовной Академии, 2006. 80 стр.
19. Иллюстрированная История Религий, в 2 т. Т.1.
20. История Китайской философии: Пер. с кит. / Общ. ред. и послесл. М.Л. Титаренко. – М. Прогресс, 1989
21. История Китая: Учебник/Под ред. А.В. Меликсетова. – М., МГУ, 1998
22. История религий. В 2 т. Т.1 Учебник, В. В. Винокуров, М., Высш. Шк. 2004.
23. История этических учений: Учебник / Под ред. А.А. Гусейнова. - М.: Гардарики, 2003. - 911 с.
24. И-Цзин: древняя китайская «Книга Перемен» - М., ЗАО ЭКСМО- Пресс, 2000.
25. И-Цзин: Древняя Китайская «Книга Перемен», М., ЭКСМО-ПРЕСС. 2000 г. 560 с.
- Кобзева, А.Е. Лукьянова, Л.С. Переломова, П.С. Попова при участии В.М. Майорова; Вступит, ст. Л.С. Переломова; Ин-т Дальнего Востока. — М.: Вост. лит. 2004. — 431 с.
26. Конфуцианский трактат «Чжун юн»: Переводы и исследования / Сост. А.Е. Лукьянов; Отв. ред. М.Л. Титаренко. М .: Вост. лит., 2003. — 247 с.

27. Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»). Пер. с кит. и коммент. А.И.
28. Кравцова М. Е. История Культуры Китая. СПб. «Лань», 2003. – 416 с.
29. Крюков М.В. «Язык Иньских надписей» «Наука», М., 1973 136 с.
30. Ломанов А. В., христианство и китайская культура. М., 2002
31. Ломанов А.В. Христианство и Китайская Культура. М., Вост. Лит. 2002. – 446 с.
32. Лукьянов А.Е. Истоки Дао Древнекитайский миф. М. 1992
33. Малявин В.В. Китайская Цивилизация. М., «изд-во Астрель», 2000. – 632 с.
34. Осипов А. И. Путь разума в поисках истины. М., изд-во Сретенский монастырь, 2010. – 496 с.
35. Осипов А.И. Бог. – 5-е изд., «Православное братство св. Иоанна Богослова». М., 2015. – 192 с.
36. Персианов Г. прот. «Сущность конфуцианства». Загорск, 1988 г. Кандидатская диссертация. С – 370
37. Попов П.С. Китайский философ Мэн-цзы, перевод с китайского. СПб. 1904.
38. Рыков С.Ю. Древнекитайская философия: Курс лекций / С.Ю. Рыков; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2012. – 312 с.
39. Степанянц М.Т. Восточная философия: вводный курс. М., «Восточная литература» РАН, 1997. – 503 с.
40. Тер-Минасова С.Г. Язык и межкультурная коммуникация. М., «Слово», 2000. 146 с.
41. Титаренко М.Л. «История Китайской Философии», М.: Прогресс, 1989.- 552
42. Феоктистов В.Ф. "Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы. -М. "Наука", 1976. -292 с.

43. Фицджеральд С. П. Китай, краткая история культура. «Евразия» СПб, 1998 – 456 с.
44. Флуг К.К. История китайской печатной книги сунской эпохи X – XIII. Академия Наук СССР. Москва. 1959 г. 400 – с.
45. Шицзин: Книга песен и гимнов /Пер. с кит. А. Штукина; Коммент. А. Штукина. — М.: Худож. лит.1987. -351 с.

### **Список литературы на китайском языке:**

1. 思高聖經，思高聖經學會，香港 2003 年
2. Ли Ду. Джунси жесюе сысян джун дэ тяньдао юй шанди. («Небесное дао (небо)» и «Бог» в идеологии восточной и западной философии, прошлое и будущее конфуцианства), Тайвань, Тайпей 1994
3. Джен Джэю, Жуцзя «Тяньлунь» яньцзю и Кон, Мэн, Сюн вей ли. (Учение о «небе» в конфуцианстве на примере Кон-цзы, Мен-цзы и Сюн-цзы ) 2005
4. Ли Ду. Жу сюе юй Жуцзяо люнь. (о Конфуцианском учении и о конфуцианстве как религии). Тайвань, Тайпей 1994
5. Ли Ду. Джунго гудай тяньдао сысян лун. (Учение о древне китайском ) Тайвань, Тайпей 1988
6. Ян Хойцzie. Тяньжен гванси лунь. (Взаимоотношение между небом и человеком) Тайвань, Тайпей 1991
7. Джунго зонзю жесюе ши. (История религиозной философии Китая)
8. Чжан Шиин. Тяньжен чжи цзи. (Отношения между человеком и небом.) Пекин 2006

9. 張立文, “中國哲學範疇叢書 – 天”, 台北: 七略出版社, 1996
10. 傅佩榮: “儒道天論發微”, 台北市: 學生書局, 1985
11. 馮友蘭, “中國哲學史”, 台北市: 藍燈文化, 1989
12. 李杜, “中西哲學思想中的天道與上帝”, 台北市: 聯經, 1978

Список литературы на английском языке:

1. Smith W.R., «Lectures on the Religion of the Semites» London, 1894 – 526 p.
2. Hieromonk Damascene, «Christ the Eternal TAO» Valaam books. 1999 – 545p.

**Интернет ресурсы:**

1. Поэзия Китая. <http://www.stihi.ru/diary/rashova56mail/2013-10-30> 20 апреля 2013
2. Сюэси шибао, «Как быть с религиозными вопросами – глава управления по делам религий Ван Цзоань отвечает на вопросы журналистов». <http://www.sara.gov.cn/xwzx/xwj/20033.htm> 22 апреля 2013 г.
3. Интервью руководителя Ростуризма Николая Королева <https://www.gazeta.ru/business/2015/10/27/7847843.shtml> 10 мая 2013
4. Классификация философских школ Сыма Танем. Сыма Цянь. «Трактат Сыма о шести школах» <http://dialektika-eniology.narod.ru/bibl-all/5.html> 23 января 2014

5. Сю Шень, «Шо Вень цзие цзы». (Небо – 天)  
<http://www.zdic.net/z/17/sw/5929.htm> 2 декабря 2014
6. Смысл и значение иероглифа: “帝”  
<http://www.zdic.net/z/19/xs/5E1D.htm> 5 февраля 2014
7. “天实为之” (текст оригинала); “老天安排定” (перевод на современный китайский); [http://so.gushiwen.org/view\\_40.aspx](http://so.gushiwen.org/view_40.aspx) 5 февраля 2014
8. Слово Святейшего Патриарха Кирилла после освящения Кирилло-Методиевского храма при Саратовском государственном университете 25 октября 2014 года <http://www.patriarchia.ru/db/text/3809382.html> 5 февраля 2014
9. «Лунь Юй» стр. 168. <https://burashnikov.ru/wp-content/uploads/2013/12/Конфуций-Лунь-Юй.pdf> 5 февраля 2014
10. Этимология иероглифа «Синь» природа  
<http://zidian.wenku1.com/%E6%80%A7/qiyuan.shtml> 15 марта 2014
11. Большой Китайско-Русский словарь Китайского Языка.  
<https://bkrs.info/slovo.php?ch=%E6%80%A7> 20 апреля 2014
12. Мэн-цзы, <http://ctext.org/mengzi/zh?searchu=%E6%B0%B4> 20 апреля 2014
13. Диалог Мэн-цзы и Гао-цзы о природе человека  
[http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/China/I/Drvnskit\\_fil/frametext5.htm](http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/China/I/Drvnskit_fil/frametext5.htm)  
20 апреля 2014
14. Мэн-цзы, описание примера с ребенком и колодцем:  
<http://ctext.org/mengzi/zh?searchu=%E4%BA%95> 20 апреля 2014
15. Документы китайской философии в электронном виде, трактат Сюнь цзы: <http://ctext.org/xunzi/xing-e/zh> 20 апреля 2014
16. Береговые знаки -  
[https://ru.wikisource.org/wiki/ВЭ/ВТ/Береговые\\_знаки](https://ru.wikisource.org/wiki/ВЭ/ВТ/Береговые_знаки) 20 апреля 2014

17. Часы Пасхи, где присутствует русская транскрипция Имени Христа, а также Бог Отец переведен как Шан-ди (Верховный Правитель)

[http://www.orthodox.cn/liturgical/pentecostarion/1918/hours\\_cn.htm](http://www.orthodox.cn/liturgical/pentecostarion/1918/hours_cn.htm) 20

апреля 2014

## Приложения

Приложение 1.

*Годы правления династий*<sup>238</sup>

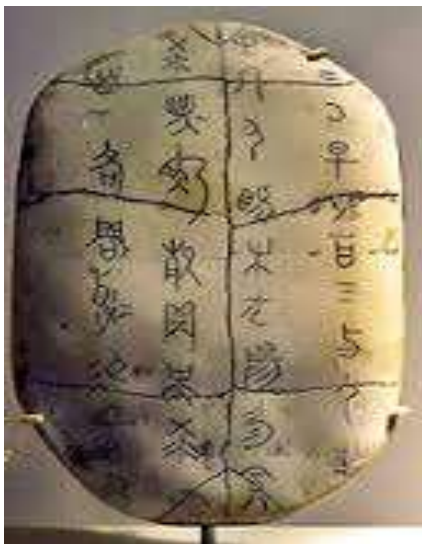
Династии	Годы правления
Эпоха Ся	XXI – XVI вв. до Р.Хр.
Эпоха Шан	XVI-XI вв. до Р.Хр.
Эпоха Западная Чжоу	XI в. – 771 г. до Р.Хр.
Эпоха Восточная Чжоу (периоды Весен и Осеней Воюющих царств)	771-221 гг. до Р.Хр.
Династия Цинь	221-207 гг. до Р.Хр.
Династия Западная Хань	206 г. до Р.Хр. – 25 г.
Династия Восточная Хань	25-220 гг.
Период Троецарствия (Вэй, Шу, У)	220-265 гг.
Династия Западная Цзинь	265-316 гг.
Династия Восточная Цзинь	317-420 гг.

<sup>238</sup> Приводится по: Свидунович Константин, свящ. «Цзюнь-цзы» (Благородный муж) в учении Конфуция. – Сергиев Посад. 2000.

Эпоха Южных и Северных династий	420-580 гг.
Династия Суй	581-618 гг.
Династия Тан	618-907 гг.
Эпоха пяти династий	907-960 гг.
Северная Сун	960-1127 гг.
Южная Сун	1127-1270 гг.
Династия Юань	1271-1368 гг.
Династия Мин	1368-1644 гг.
Династия Цин	1644-1911 гг.

*Приложение 2.*

(**Цзягувэнь** (甲骨文, «письмена на черепаших панцирях и костях») — иероглифические надписи на гадательных костях, фиксирующие результаты гаданий)<sup>239</sup>.



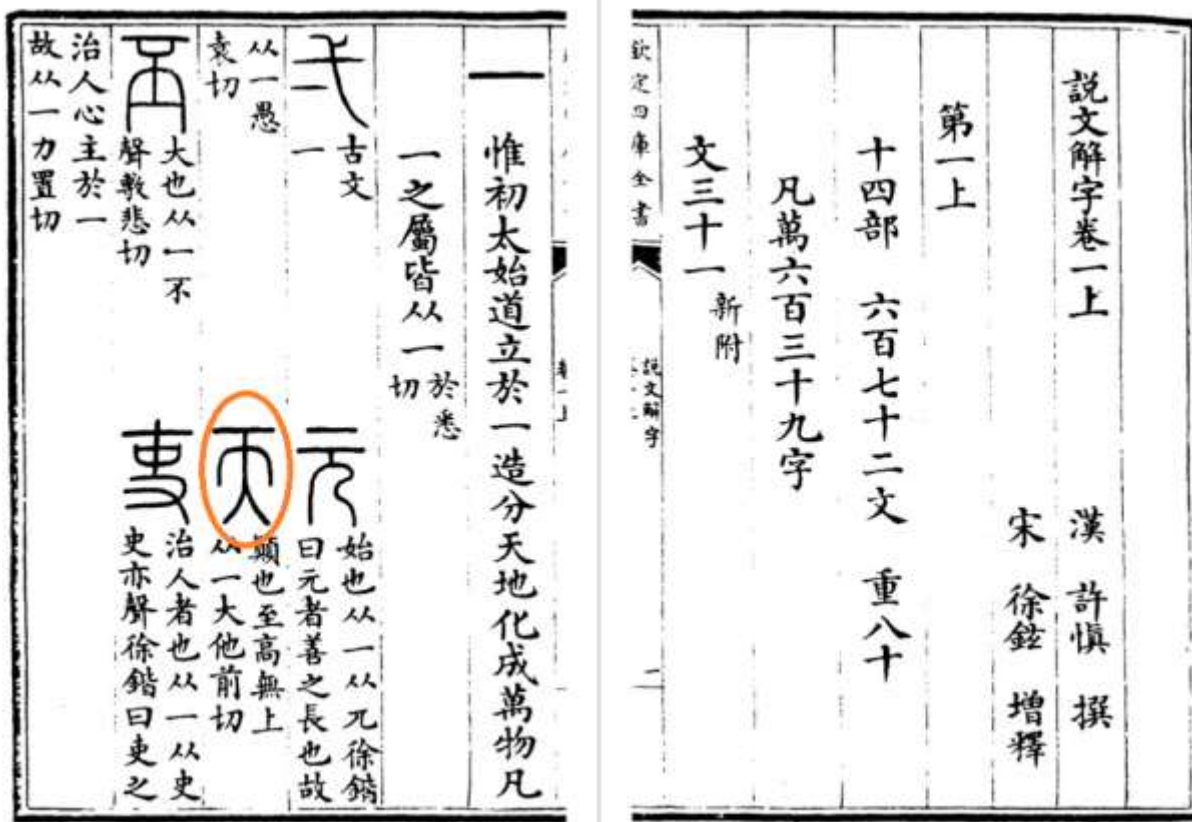
---

<sup>239</sup> Крюков М.В. «Язык Иньских надписей» «Наука», М., 1973 стр. 13.

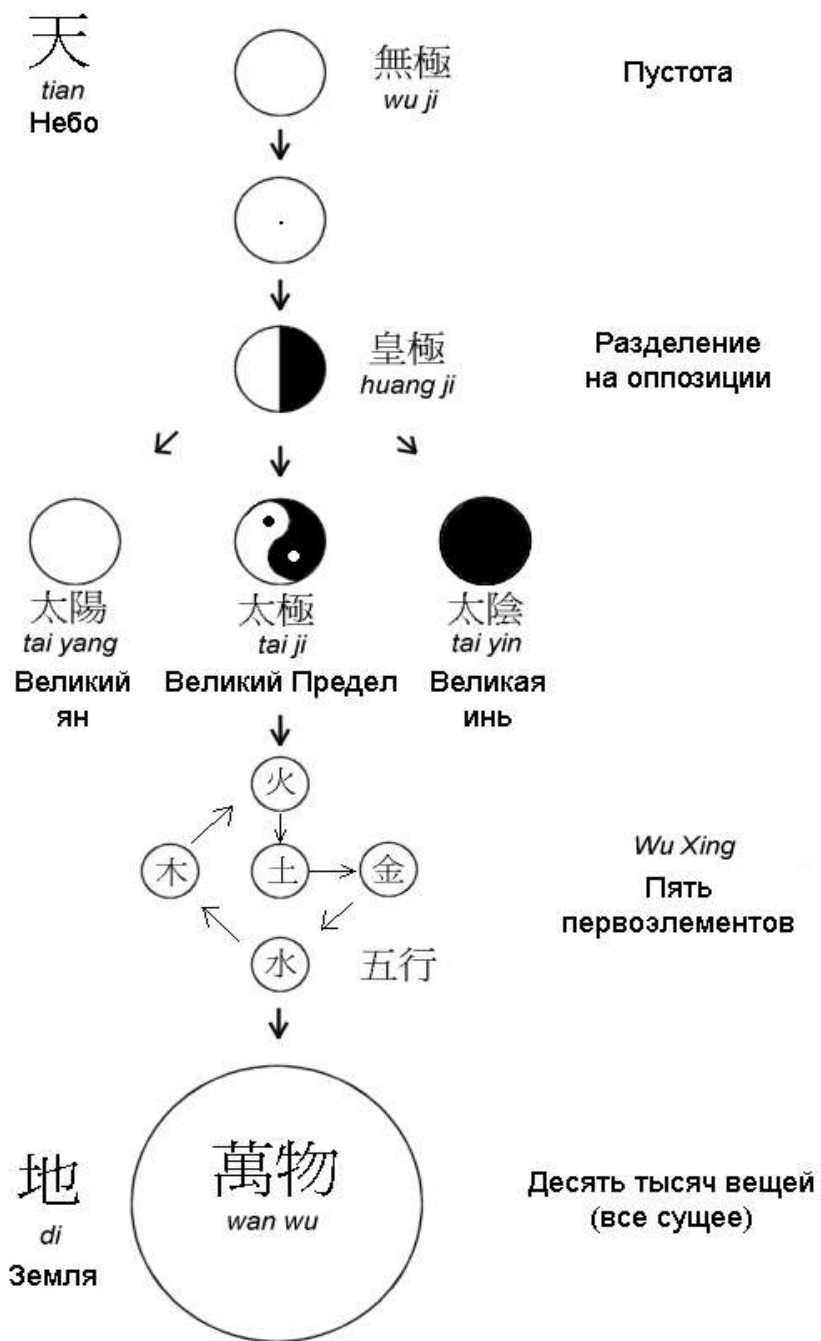


Приложение 3. 說文解字 (Шо Венъ цзие цзы) “Толкование слов, разъяснение письмен”.

Выделенный иероглиф «Небо» Тянь.



Приложение 4.



Приложение 5.

Новый перевод Священного Писания

吾主伊伊蘇斯合彌斯托斯

# 新遺詔聖經

謹遵原文譯漢敬鑄板