

Кан Ю-вэй, буддизм и католицизм

Д.Е. Мартынов, Ю.А. Мартынова

Аннотация

В статье предлагается трактовка религиозного мировоззрения выдающегося китайского реформатора и философа Кан Ю-вэя (1858–1927). Основу его взглядов составляло конфуцианство, с присущей этому учению ритуальной моделью религиозности, также Кан Ю-вэй изучал с философской точки зрения несколько направлений буддизма. В трактате «Путешествие в Италию» (1904) Кан Ю-вэй предложил с позиций традиционной китайской книжности анализ современного ему католицизма, рассматриваемого, преимущественно, с политической точки зрения. Китайский мыслитель придерживался аксиологического релятивизма, с позиции которого воспринимал равноценными любые учения, направленные на самосовершенствование человеческой личности и всего человеческого общества, хотя не одобрял аскетических практик. Сам Кан Ю-вэй также претендовал на роль основателя вероучения, хотя был индифферентен к ритуалу, и его система имела ярко выраженный философский характер. Ключевым понятием было Дао, которое было в максимальной полноте открыто Будде и Конфуцию. Кан Ю-вэй считал примерно равноценными учения моизма, даосизма и раннего христианства, а католическую церковь и папство рассматривал как слепок с социально-политической системы Древнего Рима, которые были частными реализациями Дао в конкретных культурах и исторической обстановке. Кан Ю-вэй утверждал, что важнейшие положения учения пифагорейства, иудаизма и раннего христианства были индийского происхождения, привнесённые буддийскими проповедниками после завоеваний Александра Великого.

Ключевые слова: Кан Ю-вэй, монотеизм, христианство, буддизм, даосизм, моизм.

МАРТЫНОВ Дмитрий Евгеньевич – доктор исторических наук, профессор, кафедра алтаистики и китаеведения, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань.

E-mail: dmitrymartynov80@mail.ru URL: <https://kpfu.ru/Dmitry.Martynov>

МАРТЫНОВА Юлия Александровна, кандидат исторических наук, доцент, кафедра алтаистики и китаеведения, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань.

Kang Youwei, Buddhism and Catholicism

D.E. Martynov, Yu.A. Martynova

The article offers an interpretation of the religious worldview of the outstanding Chinese reformer and philosopher Kang Youwei (1858–1927). The basis of his views was Confucianism, with the ritual model of religiosity inherent in this doctrine; Kang Youwei also studied several areas of Buddhism from a philosophical point of view. In the treatise “The Travelogue of Italy” (1904), Kang Youwei offered an analysis of contemporary Catholicism from the standpoint of traditional Chinese literature, considered mainly from a political point of view. The Chinese thinker adhered to axiological relativism, from the position of which he perceived as equivalent any doctrines aimed at the self-improvement of the human person and the entire human society, although he did not approve of ascetic practices. Kang Youwei himself also claimed to be the founder of the dogma, although he was indifferent to

ritual, and his system had an expressly philosophical pattern. The Kang's key concept was Tao, which was revealed to the maximum extent to Buddha and Confucius. Kang Youwei considered the teachings of Mohism, Taoism and early Christianity to be approximately equivalent, and he considered the Catholic Church and the Papacy as a cast from the socio-political system of Ancient Rome, which were particular implementations of the Tao in specific cultures and historical settings. Kang Youwei argued that the most important provisions of the teachings of Pythagoreanism, Judaism and early Christianity were of Indian origin, introduced by Buddhist preachers after the conquests of Alexander the Great.

Keywords: Kang Youwei, monotheism, Christianity, Buddhism, Taoism, Mohism.

MARTYNOV Dmitry Evgenyevich – Doctor of Historical Sciences, Full Professor, Department of Altaic and Chinese Studies, Kazan (Volga region) Federal University, Kazan.

E-mail: dmitrymartynov80@mail.ru URL: <https://kpfu.ru/Dmitry.Martynov>

MARTYNOVA Yulia Alexandrovna, Candidate of Historical Sciences, Associate Professor, Department of Altaic and Chinese Studies, Kazan (Volga region) Federal University, Kazan.

В настоящем исследовании мы предпринимаем попытку рассмотрения интеллектуального наследия выдающегося китайского реформатора и философа Кан Ю-вэя (1858–1927) в религиозном контексте. Данная проблема стала всерьёз рассматриваться исследователями лишь в XXI в. и до сих пор в существенных своих чертах не исследована. Достаточно сказать, что в классической биографии Кан Ю-вэя [Hsiao 1975], имеющей объём 669 страниц, вопросам отношения мыслителя к религии посвящены всего лишь четыре страницы, на двух из которых рассмотрена роль религии в реформаторском движении 1898 г. Поскольку исследование Сяо Гун-цюаня является этапным, подводящим черту под полувековыми исследованиями наследия Кан Ю-вэя и в Китае, и на Западе, уместно привести резюме позиции учёного. Сяо Гун-цюань заявлял, что религиозные взгляды Кан Ю-вэя, скорее, можно назвать неопределёнными. Кан Ю-вэю не был свойственен фатализм, хотя он утверждал, что человеку не должно нарушать «установлений Неба», а эти последние сводятся к тому, что сам человек должен улучшать свою карму и повышать статус будущих поколений. Прижизненный успех или неуспех человека, нужды и бедствия носят кармическую природу, и обусловлены причинами, заложенными в предыдущих перерождениях. Человек не может не следовать велению Неба. То есть Кан Ю-вэй, несомненно, являясь конфуцианцем, признавал буддийское учение о перерождении и использовал буддийские интенции, комментируя конфуцианский канон, даже «Лунь юй» [Четверокнижие 2004]. Далее Сяо Гун-цюань сразу переходил к идее Кан Ю-вэя о создании конфуцианской церкви, которая оказалась безрезультатной. Объяснялось это тем, что «в интеллектуальном отношении Кан Ю-вэй оставался конфуцианцем», что заранее «предзадавало результаты» и налагало ограничения на религиозный синкретизм [Hsiao 1975, pp. 117–118]. Примерно о том же трактовал Лоренс Томпсон, автор перевода-перифраза «Книги о Великом единении» [Ta Tung Shu 1958], который во многих отношениях сильно искажил оригинал, убирая пассажи яростного пророка-обличителя, и делая Кан Ю-вэя отрешённым сухим мудрецом-конфуцианцем, постигшим Дао Неба, Земли и человека. Подобные взгляды типичны и для современной китайской синологии, о чём свидетельствует доклад Лоу Юле на симпозиуме, посвящённом движению за реформы 1898 года [Лоу Юле 2003].

Сяо Гун-цюань принадлежал своему времени, полагая конфуцианство «преимущественно нерелигиозным мировоззрением», и перенося эту формулу на личность Кан Ю-вэя, подчёркивая, что Кан никогда не отказывался от конфуцианского самоопределения. По мысли Сяо Гун-цюаня, Кан Ю-вэй в собственных трудах подчёркивал «светский характер конфуцианского учения (и своего собственного мышления)», в частности, когда утверждал, что конфуцианство превосходит христианство

[Hsiao 1975, pp. 119–120]. Мы утверждаем, что последовательное прочтение собственных текстов Кан Ю-вэя, обращенных разной аудитории, и созданных в разное время, позволит существенно скорректировать выводы Сяо Гун-цюаня. Прежде всего, тезис о нерелигиозной природе конфуцианства был частью стратегии западных миссионеров, ведущей начало от фигуралистских споров Иезуитского ордена. Миссионеры-протестанты, к числу которых принадлежал автор эталонных переводов конфуцианских текстов Джеймс Легг (1815–1897), по определению были вынуждены отвергать китайскую традиционную «науку», трактуемую именно как светскую, за несоответствие христианской модели религиозности и образа жизни, которые он пропагандировал [Pfiester 2002, p. 396–397]. Наследием этого периода стало пренебрежение частями конфуцианского канона, посвящённым ритуалу, например, «Ли цзи». Мы полностью солидаризуемся с Норманом Жирардо, утверждавшим, что современная западная синология, особенно англоязычная, чрезмерно увлеклась социальными и политическими проблемами, тогда как детальные перечисления ритуалов и кропотливая работа с терминологией кажутся «устаревшими» и даже «утомительными», и оттого неактуальными. В результате комплексного исследования государственной религии традиционного Китая по-прежнему не существует, а современные синологи до известной степени избегают фундаментального ритуального базиса китайской традиции [Girardot 2002, p. 376]. Соответственно, необходимо начать с определения религиозных взглядов Кан Ю-вэя и его идей о сравнительной природе религий, выраженных в его сочинениях времён странствий по миру в 1899–1913 гг. За основу мы приняли текст «Путешествия в Италию», трактата 1904 г., который китайским исследователем Ван Мин-мином определялся как один из наиболее теоретически выстроенных текстов, созданных носителями традиционного китайского сознания, оказавшихся в инокультурном окружении [Ван 2019, с. 5].

При попытке определения собственных религиозных взглядов Кан Ю-вэя времён написания «Путешествия в Италию» бесценным источником оказывается его жизнеописание, опубликованное его ближайшим учеником и последователем Лян Ци-чао (1873–1929). Религиозным взглядам учителя целиком посвящена шестая глава [Лян 2018, с. 366–369]. Она вводится чрезвычайно красноречивым пассажем: «Учитель также является религиозным реформатором. В нашем Китае тысячи лет не было государственной религии (*цзунцзяо чжи го*); религиозным учениям не придавалось большого значения. С младенчества учитель воспринял учение Конфуция (*Кун-сюэ*). Когда начал аскезу на [горе] Сицiao, он полностью погрузился в буддийские каноны (*фо цзан*), проник в их суть и добился великого понимания, позднее он изучал христианские книги (*Е-ши чжи шу*) и вообще чрезвычайно много размышлял о религиях. Он был твёрд и непоколебим в убеждении, что продолжить дело великих мудрецов прошлого и спасти весь мир (*пуду*) и всех живых существ (*чжуншэн*) – его персональная обязанность. О религии учитель говорил, что всякий волен верить в любого бога, не нужно настаивать на истинности одной веры и отталкивать иные пути (*най чи вай дао*). Трое Совершенномудрых (*сань шэн*) [Конфуций, Будда, Христос] учили одному и тому же (*и ти*), поэтому все вероучения (*цзяо*) равноправны» [Лян 2018, с. 366–367].

Процитируем ещё один обширный пассаж: «[Из всех религий] учитель особую пользу находил в буддизме. К буддизму учитель обратился после прочтения трудов [Ван] Ян-мина (1472–1529), а особенно эффективным учением поначалу считал чань-буддизм, но затем остановился на школе Хуаянь (аватамсака). Он изучал буддизм, это учение было близко его сердцу, но он не был практикующим буддистом. По этой причине он не воспринял школы Цзинту (Чистой Земли), не страшился преисподней, ибо монастырь для него был страшнее преисподней. Больше он ничего не боялся. Об аде и рае он говорил, что бедствия неизмеримы, и от них не спасёт и полк бодхисатв. Поэтому изо дня в день он бился за спасение государства и народа, полагая, что характер перемен не будет иметь отношения к буддизму. Поэтому он считал, что ничего не переменится, пока Пять

омрачений (*у чжо*) ввергают мир в хаос (*жаожжао*). Средствами спасения он называл ясность разума (*синсин*) и различие причин и следствий (*инго*)¹. Всякий встречается с несправедливостью и пребывает в страдании (*кунь ку*), и [когда ему говорили об этом], он всегда напоминал: «Я поклялся неустанно бороться, поэтому я оставил радость и устремился к горю, я отказался от рая и живу в аду, я действую ради всех живых существ и прихожу в замешательство и удручён; и всё это ради спасения человеческого рода. Я тревожусь за всё живущее до такой степени, что утерял сон, ищу выход из положения и добиваюсь успеха, зачем же гневаться и осуждать? Зачем же отступать и искать других путей?» Благодаря этим наставлениям дух просветлялся и успокаивался, а смелости прибавлялось. В этом и заключалось воспитание характера учителем, так учитель реализовывал [свои идеи] практически.

К христианству (*е цзяо*) учитель тоже имел своё отношение. Он полагал, что христиане в рассуждениях о духовном мире по полноте уступают буддистам, в рассуждениях же о делах человеческих намного уступают конфуцианцам. Конфуцианство, будучи самым древним учением, удобнее и понятнее. Если сравнивать равноценные учения, следует выбирать [из них] наиболее глубокое и понятное. [Христиане] говорят, что все люди – братья и что все люди равны. Соответствует ли это изначальной Небесной истине и может ли быть использовано на практике для спасения всего живого? Буддизм единственный предлагает приемлемые меры [спасения]. Учитель, однако, рассуждал, что живя и проповедуя в Китае, следует избрать конфуцианство, а не буддизм и не христианство, которые должны быть отброшены, как не соответствующие историческому опыту страны и нравам её народа» [Лян 2018, с. 368–369].

Верификацию данных пассажей биографии, написанной Лян Ци-чао, проводили многие китайские исследователи. Показательной является статья политологов Цай Шуанцюань и Ян Сюнь, в которой представлена характерная для современной историографии позиция. В частности, исследователи отмечали, что концепции учителя и ученика отличались, несмотря на их прагматическое отношение к буддийскому вероучению и глубокую убеждённость во взаимодополнительности конфуцианства и буддизма, способности буддизма обеспечить «духовную мотивацию» для пробуждения самосознания китайцев и спасения нации, а в перспективе и всего человечества. В буддийском учении Кан Ю-вэй привлекала концепция бодхисатв, которые подают личный пример должного поведения всем живым существам. Однако избирательность отбора и трансформации «пригодных», по мнению учителя, буддийских учений бросалась в глаза уже современникам. Уже в 1920-е гг. такая позиция расходилась с деятельностью основателей «буддийского возрождения». В собственной «Книге о Великом единении» (*Да тун шу*) и в последующих «Лекциях о небесах» (*Чжу тянь цзяо*) Кан Ю-вэй сам стал претендовать на сакральный статус, при этом собственно религиозные вопросы его занимали мало, а буддийский аскетизм вызывал активное отторжение. Мало интересовали его и вопросы ритуала, столь важного для дальневосточной религиозной модели. Впрочем, Цай Шуанцюань и Ян Сюнь отмечали, что основание Кан Ю-вэйем «Общества защиты императора» имело религиозную подоплеку [Цай Шуанцюань, Ян Сюнь 2014].

На позднем этапе своей духовной эволюции мыслитель перестал таиться, а его концепции приобретали всё большую утопичность и масштаб. Не случайно итальянский синолог Ф. Брусаделли определял его учение как «телеологию истории» [Brusadelli 2020, р. 5]. В своей «Книге о Великом единении» Кан Ю-вэй дословно написал: «Моё учение о Великом Единении спасёт не только кровь и плоть народа, но избавит от страданий души совершенномудрых, святых и Будд. Конфуций не смог распространить своё учение по империи Чжоу, и оно было сокрыто; Иисус Христос не смог распространить своё учение и был распят; Сократ не смог защитить себя и был брошен в тюрьму; Будде не помогли уход из семьи и аскетическая жизнь; Магомет, подвергнув себя бесчисленным опасностям, не сумел завоевать весь мир; пусть даже они и достигли великой радости, разве им можно позавидовать?! Неужели я, Кан Ю-вэй, создав учение об Эре Великого

Единения (*Да тун ши*), размышляя о великом блаженстве, должен жертвовать собой, пренебрегая великими опасностями, идти на верную смерть?! Увы, я рождён в Век Хаоса и, будучи простым смертным, обладаю душой того, кого называют совершенномудрым небожителем и Буддой!» [Кан 2005, с. 52].

Трактат «Путешествие в Италию» является документом, который свидетельствует не только об описываемой реальности, но и о личности самого Кан Ю-вэя. В форме дневниковых заметок и описаний впечатлений туриста мыслитель «упаковал» и проговорил важные для него концепции, который в начале XX в. под воздействием полученного непосредственного опыта претерпевали известные изменения. Рассмотрим пассаж, зафиксированный Кан Ю-вэем после посещения Ватикана, поскольку в его письменном наследии нет более откровенно выраженных взглядов мыслителя на авраамические религии (перевод наш):

«В нашем государстве [Китае] также усердствуют в храмовом служении. [Однако] храм Мэн-[цзы] в И [население] желает закрыть. О, позор! Люди нашей страны не умеют благоговеть перед религиозными учениями. Чем больше учение почитается, тем более его адепты усердствуют, а вследствие [чрезмерного] приложения их сил на тысячу лет устанавливается мир тьмы (*хэйань шицзе*). В нашей стране могут свободно распространяться все учения, поэтому [определенные] учения не почитаются, а когда учение [распространяется] без принуждения, то оно изменяется быстрее всего. Я побывал в Оксфордском университете в Англии, в котором обучалось множество иностранцев, был даже турок, но вовсе не было выходцев из Персии. В настоящее время более десяти уроженцев нашей страны прибыли [на обучение] в Европу и со временем число их возрастает². Несмотря на то, что они быстро меняются, [усваивая новое], я опасюсь, что их сердечная природа (*син*) ещё не стала самостоятельной (*цзыли*). Во всех государствах более всего ценятся, сохраняются и почитаются свои собственные: язык, письмо, история, нравы и религия³; а все для того, чтобы природа людей последующих поколений [сформировалась] и стала самостоятельной; и чтобы государство было единым и независимым. Поэтому во всех государствах учреждены учебные, медицинские и пенитенциарные заведения, в которых непременно существует комната, где осуществляется исполнение ритуалов официальной религии (*го цзяо*); именно это отличает [цивилизованных людей] от варваров (*емань жэнь*). Дао-путь Конфуция заключает в себе все [лучшие стороны] всех учений, и наиболее подходит для нашего государства, возникнув в его пределах. В других государствах почитают других святых, например, арабы поклоняются Магомету.

Дао-путь Конфуция не универсален; [поскольку учение] Чжуан-цзы открыто для всех и не знает границ, [постольку] у людей нет оснований не изучать [его]. Конфуций сказал: «Мудрость древних была воистину совершенной!»⁴. Они стяжали осиянность духа, брали за образец Небо и Землю, пестовали всю тьму вещей, приводили к согласию Поднебесный мир, простирали милость на сто родов. Они имели твердое знание основ и вникали во все частности жизни. Они охватывали разумом все шесть полюсов мироздания и все четыре времени года⁵. Поэтому они полагали себя богами и совершенными правителями, а людей, [живущих] под небесами ставили на второе место. Если Лао-цзы был настоящим человеком⁶ – [он помещается] на третье место; если Мо-цзы был благородным мужем (*цзюнь цзы*) – место его было пятым. Все полагают, что обладающие глазами и ушами, носом и ртом имеют равную просветленность, но это не так. Ныне мы видим, что Дао-путь трёх эр, [раскрытый и завещанный] Конфуцием, все еще не способен привести мир ни к порогу Рождающегося равновесия, ни к эрам Великого мира и Великого единения⁷. Ныне в Европе конкурируют новые принципы, которые являются инструментами⁸ межгосударственной борьбы, и это очень далеко уводит от истоков Великого пути Конфуция⁹. [Ныне] один или два сумасброда (*ван жэнь*) посредством новых учений желают кичиться ими и стяжать великую славу. Очарованные временной целесообразностью, они осмеливаются попить *Дао* и *Дэ*, ослепленные

самоуверенностью, осмеливаются ставить себя рядом с Конфуцием¹⁰ и нападать на него, полагая, что он повинен в низкопоклонстве перед иностранщиной (*мэй вай*). Поэтому они стремятся разрушить тысячелетнюю цивилизацию своей страны. Такое безумство и разврат возможны только при отсутствии государственной религии, ибо нет препятствий эгоизму, который является побудительным мотивом самопрославления, вне зависимости, имеются ли для того способности» [Кан 2007, с. 373].

В данном пассаже весьма откровенно выражены прагматические и политические аспекты, которые интересовали Кан Ю-вэя в европейском церковном опыте. Оригинальной данная позиция не была, и восходила, по-видимому, к миссионерской пропаганде XIX в., которая велась в Китае. Кан Ю-вэй по причине языкового и культурного барьера, очевидно, не мог оценить масштаба секуляризации, которая происходила на современном ему Западе, тем более ему были недоступны новейшие философские течения.

Одним из самых примечательных теоретических рассуждений, помещённых в «Путешествии в Италию» следует считать сравнение христианства с буддизмом, которые в очередной раз показывают политический прагматизм и религиозный индифферентизм Кан Ю-вэя, а также своеобразие его воззрений на всемирную историю за пределами Китая. Приведем в нашем переводе вставное эссе «Римско-католическая доктрина (с приложенным рассуждением, почему учение Иисуса произошло от буддизма)» (заглавие дано Ван Мин-мином [Ван Мин-мин 2019, с. 3]), в тексте «Путешествия в Италию» вставные рассуждения не выделяются. Перевод выполнен по полному собранию сочинений Кан Ю-вэя [Кан 2007, с. 397–398].

Кан Ю-вэй. «Римско-католическая доктрина (с приложенным рассуждением, почему учение Иисуса произошло от буддизма)»

При Папе Римском имеются 70 фараонов¹¹, которые служат советниками, а также избирают на своем собрании [нового] Папу. Папа Римский также происходит из среды фараонов, что тождественно [порядком] в древнеримском Сенате (*Гу Лома чжи юаньлаоюань*). Из 70 человек [коллегии кардиналов] шестеро наставляют и начальствуют над пятьюдесятью, а ещё 14 являются кандидатами [без права голоса]. Вся их великая религия¹² построена единообразно: на всех уровнях от больших епархий до малых приходов имеются конференции [т.е. консистории], которые имеют право распределять награды и наказания, тогда как те, кто не соглашаются [с их решениями], апеллируют к Папе Римскому. Все Папы избираются фараонами по списку, и если число голосов разделится, и появятся три кандидата, из них надо отобрать двоих, и так далее, пока Папа не будет назван. После этого все документы о голосовании сжигаются. Резиденция Папы содержится на пожертвования, которые подносятся от каждого храма. Когда мирянин встречает монаха, то целует ему руку и уста, и так же поступают с изображениями святых в храмах. Когда монахи входят и выходят из храма Св. Петра, то осеняют грудь крестным знаменем, выказывая уважение [своему Богу].

Двадцать пять лет назад [т.е. в 1880-е годы] я читал основополагающие труды буддистской религии (*фо шу*) и книги христиан (*Еши шу*) и в глубине души убедился, что все христианское учение произошло от буддийского. Их суждения о душе, любви к людям, духовных практиках (*ишу*), покаянии (*чаньхуэй*) и искуплении, преисподней и небесном царстве, прямо указывают на единый изначальный источник, который [у христиан] не может не быть тождественным с буддийским. Они [т.е. христиане] говорят, что единый Бог (*шэнь*)¹³ сотворил мир, Он троичен, всемогущий Господь всевышний (*Шан ди*)¹⁴; но ведь это всё то же самое, что говорят последователи индийской религии. Если отменить веру в иисусов Страшный суд, и признать, что душа пустотна [т.е. иллюзорна], тогда окажется, что некому сходить под землю и возноситься на небеса; но и обратным образом можно легко поколебать веру в реинкарнацию. Их [христиан] слова о пестовании духа

поверхностны, и в сопоставлении с буддийским учением едва ли сравнимы с учением о сакридагамине¹⁵ и никогда не обещают достижения уровня архатов¹⁶. Рассматривая расцвет девяности шести учений Индии, убеждаемся, что они возникли намного раньше, чем в Греции. Среди учений эллинских Семи мудрецов были слова Пифагора (*Бигудала*) о [бессмертной] душе и недопустимости убийства живых существ, несомненно, проистекающее [из Индии]. Греция отделена от Индии только Персией, и вместе с лодками и повозками купцов по торговым путям непременно распространяются и обоюдно обогащаются литература и моральные ценности. Александр [Македонский] захватил Персию и вторгся в Индию, захватив её едва ли не наполовину, поэтому индийские наставники высшего ранга нередко достигали и Персии, и Греции, и добирались до Палестины, населенной евреями, [религия] которых изменилась за самое непродолжительное время.

Даже с внешней стороны в учении Иисуса ничто не отличается от буддийского¹⁷:

Во-первых, [христианские и буддийские священники] не вступают в брак;

Во-вторых, принимая сан, не вступают на государственную службу и не служат чиновниками;

В-третьих, в [своих] храмах они [христиане и буддисты] поклоняются иконам или позолоченным деревянным и каменным статуям;

В-четвертых, и те, и другие ставят перед [своими святынями] восковые свечи и воскуряют фимиам;

В-пятых, воздвигают на алтарях¹⁸ сосуды;

В-шестых, употребляют для предложения (*цянъ шэ тан*) алтари продолговатой формы, покрытые тканью;

В-седьмых, возлагают [на алтарь] вино и пищу;

В-восьмых, [и буддийские, и христианские] монахи истощены постами и носят рясы, опоясавшись наискосок;

В-девятых, [при поклонении святыням] складывают ладони, благоговейно преклоняют колени и бьют челом;

В-десятых, используют четки, которые вешают на шею или перебирают в руках (это делают в народе и многие женщины), что одинаково с монгольскими и маньчжурскими обычаями, и также распространено среди чиновников Китая;

В-одиннадцатых, возжигают огни перед священным изображением и днем и ночью;

В-двенадцатых, звонят в колокола продолговатой формы¹⁹;

В-тринадцатых, читают молитвы и сутры, стоя на коленях;

В-четырнадцатых, воскресный день целиком посвящают богослужениям;

В-пятнадцатых, воздерживаются в постные дни от мясной пищи;

В-шестнадцатых, обучаются духовным практикам в монастырях;

В-семнадцатых, [практикуют] женское монашество;

В-восемнадцатых, [священнослужители], выходя на люди, носят установленное правилами облачение;

В-девятнадцатых, [священнослужители] частично выбривают голову²⁰;

В-двадцатых, приняв сан, подчиняются только духовному начальству.

Лютер женился, отбросив монашеский сан, подобно основателю японской секты Синрю или основателю тибетского «красношапочного» буддизма Падмасамбхаве, хотя почти все основатели вероучений игнорировали человеческие чувства. Исследуя внутренние и внешние [эзо- и экзотерические] ритуалы и принципы [буддизма и христианства], не видим никаких различий. Невозможно отрицать, что все они пришли из Индии. Множество английских учёных удостоверяли это, и даже профессор Оксфордского университета Макс Мюллер (*Майгуши Мила*) в своём сочинении «О происхождении религии» (*Цзунцзяо цюань лунь*)²¹ доказал, что Новый Завет и основополагающие сутры буддизма тождественны по содержанию.

Будда учил всеобъемлющей любви ко всем живым существам, тогда как Иисус трактовал, что звери и птицы порождены Небом, дабы обеспечивать людей пищей; в этом проявляется узость его Дао-пути, уступающего буддийскому, по этой причине когда-нибудь он изменится. Поистине, когда проповедник преодолевает пределы *вишайи*²², хотя бы охваченной войной, тот распространит [свое учение] на необъятные просторы, кто истинно любит людей и усерден в наставлениях. [Христианских] проповедников²³ бросали в львиный ров²⁴ на протяжении тринадцати поколений, поэтому они усердны в тяжком труде и не страшатся смерти, уединения в диких пустынях, поэтому превосходят всех в каждодневной помощи обездоленным, бедствий которых глаза утомляются переносить. Следует ли почитать эти два пути простыми и лёгкими? Если Дао-путь пестования духа и спасения двойной, то он помогает телу и душе гармонизироваться, подталкивая к великой гуманности и отваге, но достаточно ли этого? В нынешнее время все шире с каждым днём распространяются учения великого Коперника (*Гэбайни*) и механика Ньютона (*Найдуань*), как и дарвиновская теория эволюции объектов (*Даэрвэнь ути цзиньхуа чжи шо*); поэтому возрастает число тех, кто не верит, что всё²⁵ является творением и управляется всемогущим и всеильным Всевышним Господом. Поистине, в нынешнее время невежд (*юйфу*) много, а выдающихся мудрецов (*чжэши*) мало, и потому в наш век учения о воле высших сил (*шэндао шэцзяо*) ценятся высоко. Если отыщется бесстрашный страж (*у вэй цзин*)²⁶, тогда человеческие ресурсы будут использованы без остатка. Тот, кто желает исправить ошибки и обратить [человечество] к лучшему, не будет обладать бесстрашием, что доказывает теория отрицания духов (*у гуй лунь*) Чжу-цзы [Чжу Си (1130 – 1200)]. Христиане учат, что Небо – это отец, что побуждает людей всех стран четырех морей любить (*ай синь*) друг друга как братьев²⁷. В пределах Европы и Америки, Африки и Азии преимущества [христианского учения] не новы для людских сердец²⁸. Однако во всём Китае безраздельно господствует наше старое учение (*цзю цзяо*). Учение Конфуция гласит, что ниспослано Небом, и подробно трактует, как исправить ошибки и направить к лучшему и осветлить дух, и только. Также [конфуцианство] дополняется буддизмом. Если нравы народа не благосклонны, разве можно их изменить силой? Поэтому начать войну ради спасения людей, убивая для этого людей, скрывшихся за крепостными стенами или в диком поле, означает быть не в состоянии спасти никого, и это невозможно переменить ни в древности, ни поныне.

Мо-цзы распространял своё учение, будучи главным наставником (*цзюй цзы*), назначая при жизни своего преемника, и в результате более ста человек боролись за это место; можно сказать, что аналогом моистского главного наставника [у католиков] является Папа Римский. В [учении] Мо-цзы почиталось Небо, светлые духи, согласие (*шань тун*) и равная ко всем любовь (*цзянь ай*), и нет ничего такого, что не совпадало бы с христианством²⁹. У Мо-цзы в единственном учении, основанном в Китае, имеется собственный Папа Римский. [От католиков] Мо-цзы отличает (*бу тун*)³⁰ то, что он женился, был многобожником, и его Дао-путь был в чрезмерном миролюбии (*тай цзай*)³¹. Также он не говорил о духовных практиках и аскезе и ни в коем случае не одобрял монашества. Разве Ван Юань³² далеко ушёл от Чжуан-цзы? Древние основатели вероучений часто проявляли исключительное мастерство, смущая³³ сердца человеческие. Ученик Будды Кашьяпа почти сравнялся с ним и был исключительным проповедником и кодификатором сутр. Аналогично [выдающимся проповедником] был Иисус (*Есу*). Мо-цзы был выдающимся философом и Ван Ян-мин прямо указывал на изначальное сердце, в чём их учения были тождественны христианскому, но обладая Дао, они были лишены искусства (*шу*). Юй-цзи³⁴ и ему подобные обладали искусством, но не Дао, один Чжан Дао-лин³⁵ почитал Небо и ещё более – гуманность (*жэнь*), практикуя при этом заклинания и магические ритуалы (*дао шу*), в чём-то совпадая с христианским учением. Равно и Тридцать шесть отрядов Чжан Цзюэ³⁶ чуть было не сделали его императором и основателем новой веры, но потерпели поражение. Знаменитые цзиньские сановники Се Ань (320–385) и Доу Цзянь все ещё были способны обрести Дао, как и Лу Синь³⁷; при

этом [их самопожертвованию] непременно должны были отыскаться свидетели. Если Коу Цянь-чжи (365–448)³⁸ прославился при дворе, то он, несомненно, обладая искусством, не обладал Дао. Причиной, по которой все эти мудрецы (*чжу цзы*) потерпели поражение, заключается в том, что в Китае всеобъемлющим является Дао-путь Конфуция. Хотя и сложно практиковать проникновенно-глубокое (*цзин шэнь*) учение буддизма, какова ситуация с остальными [учениями]? Из них те, что пусты, поглощены чужими [вариант перевода «внешними» (*вай*)]; те, что наполнены, [требуют] отречения от вещей внешнего мира и не являются человеческими. Китай издревле обладал собственным (*бэнь цзы*) прекрасным и рафинированным учением (*цзяо*), поэтому [прочим] мудрецам тяжело прославиться. У Конфуция и Будды – самая глубокая и изысканная мудрость (*чжэ сюэ*) и самый полный Дао-путь, доводящий до завершения (*юань мань*), в Иисусе и Чжан Дао-лине нет надобности. Иисус и Чжан Дао-линь родились почти одновременно, но Чжан Даолинь на свою беду появился на свет не в Европе, и потому его Дао не раскрылся в полной мере (*бу гуан*). Были они святыми (*чэн шэн*) или нет, им сопутствовала³⁹ благосклонность Неба (*Тянь син*). Поистине, даосы, после того как исчезли проповедники высоких идеалов, берущие на себя ответственность (*жэнь дао*), почти перестали отличаться от буддистов, у которых тайком (*це*)⁴⁰ заимствовали догматы и ритуалы, но в своём роде-категории (*лэй*), пожалуй, не могут сравниться с Христом (*Цзиду*).

Ссылки

Ван 2019 – Ван Минмин. Шэнпин чжи цзин: цун «Идали юцзи» Кан Ювэй Оуя вэньмин лунь (Предел Рождающегося мира: Кан Ювэй о европейской цивилизации в [трактате] «Путешествие в Италию») // Шэхуэй цзачжи. 2019. Т. 39, №3. С. 1–56.

Кан 2005 – Кан Ю-вэй. Да тун шу (Книга о Великом единении) / Пред. и ред. Тан Чжи-цзюня. Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 2005. 292 с.

Кан 2007 – Кан Ю-вэй. Идали юцзи (Путешествие в Италию) // Цюаньцзи (Полное собр. соч.); Гл. ред. Цзян Ихуа, Чжан Жунхуа. Т. 7. Пекин: Чжунго жэньминь дасюэ чубаньшэ, 2007. С. 347–406.

Лян 2018 – Лян Ци-чао. Наньхай Кан-сяньшэн чжуань (Биография учителя Кана из Наньхая) // Цюаньцзи (Полное собр. соч.); Гл. ред. Тан Чжи-цзюнь, Тан Жэнь-це. Т. 2. Пекин: Чжунго жэньминь дасюэ чубаньшэ, 2018. С. 359–383.

Лоу Юле 2003 – Лоу Юле. Кан Ю-вэй дэ цзунцзяо гуань: тияо (Взгляды Кан Ю-вэя на религию: тезисы) // Международный симпозиум, посвящённый столетнему юбилею Движения за реформы 1898 г. – URL: <http://www.guoxue.com/?p=1471>

Цай Шуанцюань, Ян Сюнь 2014 – Цай Шуанцюань, Ян Сюнь. Кан Ю-вэй, Лян Ци-чао фочэяо сысян бицзяо яньцзю (Сравнительное исследование буддийской идеологии Кан Ю-вэя и Лян Ци-чао) // Хайнань дасюэ сюэбао: Жэньвэнь шэхуэй кэсюэ бянь. 2014. Вып. 5. С. 83 – 89.

Мартыновы 2021 – Мартынов Д. и Мартынова Ю. Социальные практики конфуцианства начала XX в.: Кан Ю-вэй и «Небесный народ». Кан Ю-вэй. Книга о Великом единении (Да тун шу). Из части 6. Уничтожение границ семьи и создание „Небесного народа“ / Пер. с китайского и прим. Д.Е. Мартынова // Вопросы философии. 2021. №5. С. 199–213. doi: 10.21146/0042-8744-2021-5-199-203.

Четверокнижие 2004 – Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы Шу») / Пер. с кит. М.: Восточная литература РАН, 2004. 431 с. (Китайский классический канон в русских переводах).

Brusadelli 2020 – Brusadelli F. *Confucian concord: reform, utopia and global teleology in Kang Youwei's Datong Shu*. Leiden–Boston: Brill, 2020. 197 pp.

Girardot 2002 – Girardot N. J. *The Victorian Translation of China: James Legge's Oriental Pilgrimage*. Berkeley : University of California Press, 2002. 781 p.

Hsiao 1975 – Hsiao Kung-chuan. *A Modern China and a New World. K'ang Yu-wei, Reformer and Utopian, 1858—1927*. Seattle, London: Univ. of Washington Press, 1975. 669 p.

Pfister 2002 – Pfister L. *The Mengzian Matrix For Accommodationist Missionary Apologetics: identifying The Cross-cultural Linkage In Evangelical Protestant Discourse within The Chinese Writings Of James Legge (1815–1897), He Jinshan (1817–1871), and Ernst Faber (1839–1899) // Monumenta Serica. 2002. Vol. 50. P. 391–416.*

Ta T'ung Shu 1958 – Ta T'ung Shu. *The One World Philosophy of K'ang Yu-wei* / Tr. by L G. Thompson. L.: Allen & Unwin, 1958. 300 p.

References

Brusadelli, F. (2020) *Confucian concord: reform, utopia and global teleology in Kang Youwei's Datong Shu*. Leiden–Boston, Brill, 197 p.

Cai, Shuangquan and Yang, Xun (2014). *Kang Youwei Liang Qichao fojiao sixiang bijiao yanjiu (A Comparative Study on the Buddhist Thoughts of Kang Youwei and Liang Qichao)*, *Hainan daxue xuebao; Renwen shehui kexue ban*, Iss. 5, pp. 83–89.

Girardot, N. J. (2002) *The Victorian Translation of China: James Legge's Oriental Pilgrimage*. Berkeley, University of California Press, 781 p.

Hsiao, Kung-chuan (1975). *A Modern China and a New World. K'ang Yu-wei, Reformer and Utopian, 1858—1927*. Seattle, London: Univ. of Washington Press, 669 p.

K'ang, Yu-wei (1958) *Ta T'ung Shu. The One World Philosophy of K'ang Yu-wei*, Tr. by L. G. Thompson. London, Allen & Unwin, 300 p.

Kang, Youwei (2005) *Datong shu (The book of the Great Unity)*, preface by Tang Zhijun. Shanghai gujin chubanshe, 2005. 292 p. (In Chinese)

Kang, Youwei (2007) *Yidali youju (The Travelogue of Italy)*, *Quanji (Complete works)*, Beijing: Zhongguo renmin daxue chubanshe, Vol. 7, pp. 347–406.

Kobzev, A. I. [et al.], tr. (2004) *Confucian "Four Books" ("Si Shu") in Russian Translation*. Moscow: Vostochnaya literatura, 431 p.

Liang Qichao (2018) *Nanhai Kang-xiansheng zhuan (Biography of Kang Youwei)*, *Quanji (Complete works)*, Beijing: Zhongguo renmin daxue chubanshe, Vol. 7, pp. 359–383. (In Chinese)

Lou Youlie (2003). Kang Youwei's Views on Religion (Abstract), *International Symposium on the Centenary of the Wuxu Reformation*. URL: <http://www.guoxue.com/?p=1471> (In Chinese)

Martynov, D. E., Martynova, Yu. A. (2021) 'Social Practices of Confucianism at the Early 20th Century: Kang Youwei and the "Heaven People"'. Kang Youwei, Datong shu, Sixth Part, Fragments, Trans. from Chinese into Russian and Comm. by Dmitry E. Martynov', *Voprosy filosofii*, Vol. 5, pp. 199–213. doi: 10.21146/0042-8744-2021-5-199-203 (In Russian)

Pfister, L. (2002) The Mengzian Matrix For Accommodationist Missionary Apologetics: identifying The Cross-cultural Linkage In Evangelical Protestant Discourse within The Chinese Writings Of James Legge (1815–1897), He Jinshan (1817–1871), and Ernst Faber (1839–1899), *Monumenta Serica*. Vol. 50, pp. 391–416.

Wang Mingming (2019). The Ambit of Flourishing Peace: Kang Youwei's Perspective of Eurasian Civilizations as Seen in "The Travelogue of Italy". *Chinese Journal of Sociology*, Vol. 39, iss. 3, pp. 1-56. (In Chinese)

¹ В буддийской терминологии это обозначение кармы.

² В Оксфордском университете обучался Ло Чан (1883–1956) – будущий зять Кан Ю-вэя, муж его дочери Тунби, которая была первой китайкой, окончившей Барнард-колледж Колумбийского университета (США).

³ В оригинале термин *цзяоцзун*, который дословно означает «глава учения», но используется единственно для Папы Римского.

⁴ Кан Ю-вэй цитирует главу «Поднебесный мир» даосского канона *Чжуан-цзы*.

⁵ Не обозначенная Кан Ю-вэем цитата, продолжающая текст «Поднебесного мира».

⁶ Вариант перевода «совершенным мудрецом» (*чжэнь жэнь*).

⁷ Кан Ю-вэй перечисляет важнейшие этапы развития человеческого общества в своей философии истории.

⁸ *Ци* – «орудийные предметы».

⁹ Великий путь (*Да Дао*) Поднебесной описан в главе «Ли юнь» конфуцианского канона «Ли цзи».

¹⁰ Современники критиковали за это самого Кан Ю-вэя.

¹¹ *Фалао*. Почему именно этим термином Кан Ю-вэй обозначил кардиналов, остаётся только догадываться.

¹² Кан Ю-вэй использовал двусмысленное сочетание иероглифов *да цзяо*, которое в буддийской коннотации означает «великое вероучение» (т.е. сам буддизм), а в лексиконе китайских мусульман, напротив, все прочие еретические и языческие учения, кроме ислама.

¹³ Кан Ю-вэй использует протестантский термин.

¹⁴ Возможность использования сочетания иероглифов *шан ди* (досл. «верхний владыка») для обозначения Бога велась ещё от времени фигуралистских споров.

¹⁵ *Сытохань* – живое существо, которое достигнет нирваны в следующем перерождении.

¹⁶ Прямое признание ценностного релятивизма: при единстве корня-основы (*бэнь*) всех учений, конкретный выбор конкретного человека определяется культурной, в которой он воспитан, или личным выбором, неотделимым от вкусовых предпочтений. Подобного рода пассажи много в «Книге о Великом единении».

¹⁷ Здесь чрезвычайно показательно, что для Кан Ю-вэя вероучение совершенно неотделимо от ритуальных проявлений.

¹⁸ Использован термин *ань* – «стол продолговатой формы», который чаще употребляется в канцелярском смысле и даже в заглавиях детективных произведений (как «дело о...»).

¹⁹ Дословно колокол сравнивается с клубнем диоскорей (*иу*), впрочем, не исключена порча текста.

²⁰ Имеется в виду тонзура, обязательная для католических монашествующих до постановлений Второго Ватиканского собора.

²¹ По-видимому, Кан Ю-вэй имел в виду «Введение в науку о религии» (1873) или «Лекции о происхождении и развитии религии, иллюстрированные на примере религий Индии» (1878).

²² *Цзин* – «сфера или объект чувственного восприятия».

²³ Кан Ю-вэй использует термин *чуаньдаочжэ* – «Екклесиаст».

²⁴ Перед этим фрагментом Кан Ю-вэй описывал Колизей.

²⁵ Дословно «Единое» (*и*).

²⁶ В этом сочетании используется буддийский термин «абхая» (*у вэй*).

²⁷ Конфуцианская интенция: «в пределах четырех морей ему [благородному мужу] все — братья» (Лунь юй, XII, 5).

²⁸ *Жэнь синь* – термин китайской философии «настроение [людей, масс, толпы]; чувства; мысли», и одновременно это человеческое сердце-сознание.

²⁹ Впервые эту идею выдвинул немецкий миссионер Эрнст Фабер (1839–1899), который также считал учение Мо-цзы древнекитайским аналогом социализма.

³⁰ Дословно «делает нетождественным».

³¹ Школа моистов в Китае V–IV вв. до н.э. пропагандировала активный пацифизм, занимаясь дипломатической и военной поддержкой слабых государств, подвергшихся нападению.

³² Более известен как Ван Фан-пин – даосский наставник времени императора Лю Чжи (132–168).

³³ Вариант перевода «возвышая»: использован двусмысленный термин *сун*.

³⁴ Даосский проповедник II в., о котором сообщается в «Хоу Хань-шу». В традиции ему приписывается авторство даосского канона «Тай-пин цзин».

³⁵ Даосский отшельник I–II вв., почитаемый как патриарх школы Небесных наставников, основатель регулярной даосской религиозной организации. Почитается в сонме Восьми бессмертных даосской религии.

³⁶ Глава секты Тайпин-дао и восстания Жёлтых повязок, начавшегося в 184 г.

³⁷ Лу Синь – сановник династии Цзинь, знаток игры в *вэйци* и каллиграф, поднявший восстание в Наньхае (на малой родине Кан Ю-вэя). Потерпев поражение, в 411 г. покончил с собой и был посмертно обезглавлен в назидание другим.

³⁸ Даосский реформатор, основатель секты Северных Небесных наставников. Прославился визионерским опытом, утверждая, что общался с духом Лао-цзы. После воцарения тюркской династии Северная Вэй в 423 г. Коу Цянь-чжи был официально возведён в сан Небесного наставника и его учение сделалось официальной государственной идеологией (в 444 г.), что сопровождалось кровавыми расправами над буддистами. Вместе с тем, именно Коу Цянь-чжи установил регулярное даосское монашество по правилам буддийской *винаи*.

³⁹ Дословно «была навьючена» (*то*).

⁴⁰ Вариант перевода: «воровски».