

Конфуцианский ритуал и православная этика: миссионерство как форма диалога культур

Андрей Владимирович Поповкин,
кандидат философских наук, на-
учный сотрудник отдела этногра-
фии, этнологии и антропологии
ИИАЭ ДВО РАН, Владивосток.
E-mail: andrey.popovkin@gmail.com



В статье предпринята попытка дать ответ на вопросы, действительно ли конфуцианский ритуал является причиной «ущербности» понимания личности в китайской культуре? Каково подлинное философско-мировоззренческое значение ритуала — *ли* (禮)? Противоположна ли этика ритуала этике православия?

Ключевые слова: ритуал, конфуцианство, этика, миссия, православие.

Confucian ritual and the Orthodox ethics: missionary as a form of dialogue between cultures.

Andrey V. Popovkin, Cand. Sc. (Philosophy), researcher of Ethnography, Ethnology and Anthropology Dept. the Far Eastern Branch of the Russian Academy of Sciences (FEB RAS), Vladivostok.

The article attempts to answer the questions whether the Confucian ritual is the cause of misunderstanding of an individual in Chinese culture. What is the real philosophical and ideological significance of the Li (禮) ritual? Is the ethics of ritual controversy to Orthodox one?

Keywords: ritual, confucianism, ethics, mission, orthodoxy.

Не так давно на портале «Богослов.ру» был опубликован доклад преподавателя университета Наньхуа (Тайвань) А.А. Ажинова «Проповедь в Тайване и особенности менталитета китайцев в восприятии христианства» [1]. Статья не претендует на уровень академического исследования проблемы, однако представляет интерес тем, что представляет миссионерскую деятельность как одну из форм проблемы межкультурной коммуникации. Библиографический список автора явно не полон, но его недостаток в некотором смысле компенсируется живым знакомством с китайской (точнее, тайваньской) культурой.

Основную мысль автора можно выразить так: китайское понимание личности ущербно в силу господства ритуала в традиционной культуре. А.А. Ажинов согласен с утверждением о том, что принцип регламентации поведения личности ритуалом «...закрепился настолько, что

архетипическое поведение *вытеснило такой способ действий, когда индивид совершает поступки исходя из своих собственных внутренних мотивов* (курсив мой. — А. П.)» [1]. Конечно, в такой ситуации нельзя говорить о персональной ответственности человека за свои отношения с Богом, на чём настаивает христианство. Поэтому успех миссионерства автор связывает со своеобразным «взломом» традиционной приверженности местного населения ритуалу. А.А. Ажинов старается в своём миссионерском опыте «...на примере предметного и близкого студентам образа дать отличную от их стереотипов картину мира, а также исследовать вероятность восприятия представителями данного общества идей, выходящих за границы привычных им стереотипов» [1]. Тайваньским студентам демонстрировались фильмы А. Звягинцева «Возвращение» и П. Лунгина «Остров» с целью «...заставить студентов думать о добре и зле, основанных не на представлении о социальном ритуале, где добро есть соответствие этому ритуалу, а на любви как образе жизни, являющейся основой и целью отношений, а не одним лишь из атрибутов нравственных предписаний „благородного мужа“» [1]. Миссионер доходит в своём противоборстве с ритуалом до откровенной несообразности, утверждая, что «...закон не отрицается, но личность стоит выше его» [1] — тезис равно не приемлемый как в учении Конфуция, так и в православии.

Ошибка миссионера представляется очевидной: нельзя по обыденной практике судить о духовной сути тех или иных ценностей культуры. Что получится, если о православии мы начнём судить по «среднему» поведению православных? Вероятно, при таком подходе придётся признать, что конфуцианство ничем не хуже и наш миссионер потеряет всякое основание для своих проповедей. Наверное, всё-таки следует сравнивать культурные феномены одинакового уровня, и если автор берётся проповедовать высшие ценности православия в контексте конфуцианской традиции, то их надо ставить в соответствие или сравнение с высшими же ценностями китайского учения. В таком случае легко видится, насколько непросто конфуцианский ритуал, сколь глубок его духовный смысл и насколько он далёк от косности обезличивания.

Вообще, говоря о китайском ритуале, подразумевают одну из центральных категорий учения Конфуция — *ли* (禮). Этот иероглиф чаще всего переводится как *ритуал, благопристойность, этика, церемонии, установления*. Многозначность и глубина термина проявляется ещё ярче, если рассмотреть его переводы в англоязычной синологии: *cult, culture, worship, religion...* [6, с. 175]. Здесь совершенно очевидно признание специалистами фундаментально-ёрегиозной природы указанной категории. Действительно, как отмечает А.И. Кобзев, написание иероглифа *ли* обнаруживает его близость к одной из наиболее онтологических категорий — термину *ти* (體) [6, с. 175], наиболее распространённые переводы которого: тело, плоть, строй, сущность, субстанция, телесная сущность, а графическую основу, как и у *ли*, составляет изображение ритуального сосуда [6, с. 175]. И это сходство, отмечает А.И. Кобзев, не ускользнуло от китайских мыслителей, в немалой степени способствуя приданию онтологического смысла ритуалу *ли* в конфуцианской и неоконфуцианской традиции.

Однако прежде чем двигаться дальше, необходимо уяснить природу ритуала безотносительно к той или иной конкретной культуре. Здесь, как нам представляется, можно принять позицию А.К. Байбурина, который приходит к выводу, что ритуал в традиционном мифологическом сознании напрямую возводится к Первопоступку, является его воспроизведением. При этом содержание ритуального действия стоит вне рефлексии: «Вопрос „почему так, а не иначе?“ попросту не имел значения, ибо весь смысл традиции как раз в том и состоял, чтобы делать так, как это было сделано „в первый раз“, во время „первых поступков“» [2, с. 9]. Таким первопоступком помимо акта сотворения множества сущего может выступать, например, акт самого первого разведения огня человеком или, что чаще, культурным Героем, научившим человечество пользоваться огнём, и т.п. Именно через акт *воспроизведения* ритуалы удерживают мир (мировой процесс) в изначальной правильности или, как сказал бы Конфуций, *выправляют* его, как, например, выправляет музыканта или танцора правильный ритм метронома.

Прояснив таким образом онтологическую значимость ритуала, мы можем охарактеризовать его как *феноменологический образец*¹ поступка или иначе: «ритуал — высшая мера поведения людей» [11, с. 179]. Этот образец, как правило, относится к сфере нерелексируемых оснований культуры, т.е. к *традиции*. Что же заставило китайскую культуру вынести ритуал в фокус своего внимания, сделать его предметом рефлексии и жарких дискуссий? Причины лежат в культурно-исторических истоках возникновения двух великих китайских духовно-интеллектуальных традиций — конфуцианства и даосизма.

Как известно, даосское и конфуцианское учения практически одновременно возникают в Древнем Китае в VI в. до н.э. в эпоху упадка династии Чжоу. Страна стояла на пороге кровавой смуты, что, безусловно, выражалось не только в политической дестабилизации, но и в упадке религии, общественной морали и нравственности. Это было связано с особенностями религиозно-политического устройства Китая. Император не просто носил титул Сын Неба, но, с точки зрения верующих, *был им* на самом деле. Тем самым он через культ предков (стержень религиозной жизни Китая) соединял своих подданных с божественным Первопредком Шан-ди. Существовал целый ряд важнейших ритуалов, исполнять которые мог только законный Император². Однако и подданные, в свою очередь, должны были удерживать связь с императором главным образом через подобающее служение. И когда установленный веками порядок нарушился, началась смута — политическая и религиозная.

Фактически Конфуций и Лао-цзы предложили два пути восстановления утерянной связи Императора с Небом и народа с Императором³.

¹ В упрощённой форме феноменологический образец — это идеальный образ, который мы удерживаем в уме, говоря о предмете, своего рода идеальный образец предмета.

² Некоторой условной аналогией здесь может быть евангельская история: всё человечество могла искупить только крестная смерть Сына Божьего и никто другой не может Его в этом заменить.

³ Эту гипотезу отстаивает в своих лекциях по истории религий Китая, читаемых в ПСТГУ, проф. А.Б. Зубов.

Конфуций предложил экстраполировать содержание и структуру религиозного ритуала на содержание и структуру политического управления. Такое решение в принципе соответствует самой логике и предназначению ритуала — восстанавливать мироустройство, в частности устройство Поднебесной.

Основатель даосизма, в свою очередь, предлагал углубление в мистическую связь с Первоосновой бытия — Дао для тех, кто был к этому способен. Однако «обретение Дао» даже немногими неизбежно должно было оказать врачующее воздействие на всё окружающее бытие. Место Императора, связующего земное и небесное, занимал даосский отшельник, и гармония восстанавливалась.

Уже на ранних этапах проявляется это фундаментальное различие путей, предложенных двумя великими мудрецами. В первом каноническом произведении даосов *Дао дэ цзин* мы встречаем критику конфуцианского ритуала. Чуть позднее к ней присоединились последователи Мо-цзы и легисты. Как справедливо указывают А.И. Кобзев [6, с. 178] и А.А. Маслов [9, с. 66], столь ожесточённые нападки свидетельствуют о том, что конфуцианское учение о ритуале вовсе не было лишь сводом правил этикета — в этом случае даосы, скорее всего, просто проигнорировали бы учение о ритуале как не входящее в сферу их интересов. Напротив, такая реакция конкурирующих школ обнаруживает сверхэтическую природу концепции ритуала *ли*, за которой, по-видимому, «...скрывается ритуально-магическая ткань самой жизни» [9, с. 66].

Эти споры, безусловно, стимулировали разработку и углубление учения о ритуале Конфуцием и его учениками. По мнению Л.С. Переломова, важнейшим достижением Конфуция в рассматриваемом вопросе было установление связи ритуала с уникальной китайской концепцией ‘единства через разномыслие’ *хэ* (和). Эта концепция уходит своими корнями в космологические представления древних китайцев, согласно которым мир сущего есть продукт взаимодействия двух сил (точнее, двух видов космической энергии *ци*) — Инь и Ян. Эти две изначальные силы порождают Пять стихий: землю, воду, огонь, дерево и металл, которые одновременно являются и типами процессов. Их взаимные превращения (порождение, преодоление и т.п.) порождают всё многообразие сущего и способов его существования. «Эта идея борьбы взаимоисключающих начал как непереносимого условия существования здорового Единства была перенесена на общество и сферу политики. Термин *хэ* изначально означал Единство, Единение, к которому приходят путём столкновения, взаимопреодоления полярных интересов и воззрений... Одновременно появился антипод — термин *тун*, тоже означавший Единство, Единение, но уже на иной соглашательской основе, когда все участники обсуждения добровольно одобряют любое предложение, исходящее от правителя» [10, с. 34].

В 16-й главе древнекитайского трактата *Го юй* (‘Речи царств’) содержится пояснение необходимости опоры именно на гармоническое единство *хэ* как принцип взаимоотношений: «...покойные ваны брали себе жён из чужих фамилий, требовали богатства в различных местах, при выборе слуг отбирали лиц, которые могли выступать с увещаниями и рассуждали с ними, выясняя истину на основе многих фактов, стремясь добиться

гармоничного единства. [Они поступали так потому, что] одна нота неприятна для слуха, один цвет не создаёт узора, одно вкусовое ощущение не насыщает, один факт — не предмет для обсуждения [с целью установления истины]. Однако [чжоуский] ван отвергает подобную гармонию и объединяется с лицами, взгляды которых совпадают с его желаниями. Небо лишило его мудрости, и, даже не желая собственной гибели, он не сможет избежать её!» [4, р. 241] (здесь В.С. Таскин перевёл категорию хэ как ‘гармоничное единство’).

Переводя *ли* как «Правила», Л.С. Переломов даёт следующий перевод суждения из Лунь юя, выражающего сущность этой концепции: «Ю-цзы сказал: „При осуществлении Правил ценным является достижение единства через разномыслие. Именно этим был прекрасен Дао — Путь первых правителей. Малые и большие дела они вершили, исходя из этого принципа. Однако, когда встречались неосуществимые дела, они, владея принципом достижения единства через разномыслие, добивались такого единства. Но невозможно достичь такого единства вне рамок Правил“» [10, с. 230]. Итак, мы видим, что самое ценное в ритуале — установление гармонии хэ. Эта гармония, по сути, есть *идеальная форма отношений с Другим при условии сохранения его инаковости* и как таковая позволяет осуществлять даже «неосуществимые дела». С другой стороны, установление гармонии хэ невозможно без ритуала *ли*. В противном случае нам угрожает вражда либо унификация в единстве *тун*.

Другим важным фактором, способствовавшим развитию учения о ритуале, была *утрата* ритуала. «Об утрате ритуалов в своих сочинениях писал известный учёный и знаток ритуалов Оуян Сю (XI в.). Он прямо заявлял, что истинная форма обрядов и общения с духами утрачена, а ритуалы превращены в пустые действия» [9, с. 69]. Ситуация была столь плачевна, что уже в 110 г. до н.э. конфуцианские учёные не смогли восстановить форму жертвоприношения Небу и Земле и даже саму форму священных сосудов¹ [9, с. 69]. Возможно, осознание этой утраты послужило причиной рефлексии конфуцианцев над природой ритуала. Одним из её результатов, по-видимому, стало написание трактата *Ли цзи* («Записки о правилах благопристойности», «Книга ритуалов») — одного из главных произведений канонической литературы конфуцианства. Его авторство приписывается ученикам Конфуция, но текст составлялся в основном в III—I вв. до н.э.

Следуя ходу мысли конфуцианской (и неоконфуцианской) традиции, прежде всего рассмотрим вопрос об источнике ритуала. С одной стороны, в конфуцианской традиции говорится, что «Ваны-предки питали отвращение к смутам, поэтому они создали [нормы ритуала] и долга...» [11, с. 175]. Однако здесь речь идёт не просто об авторитете традиции. Надо помнить, что верховное божество Древнего Китая — первопредок Шанди. Отсылка к предкам для древних китайцев, скорее всего, означала отсылку к божественному. И действительно, в «Ли цзи» мы находим, что «...ритуал должен исходить из великого единого, которое, делясь, образует небо и землю; в своём круговращении являет светлое и тёмное; изменяясь, даёт четыре

¹ Эти сосуды составляют ядро иероглифов ‘ритуал’ *ли* и ‘сущность’ *ти*.

времени года; расщепляясь, создаёт души и духов; ниспосланное им именуют дарованием; управляется же оно небом» [8, с. 108]. Достаточно ясно, что речь в данном случае идёт о некоем всепорождающем Первоначале, за которым усматривается ещё и управляющий им Абсолют, часто именуемый в китайской традиции 'Небом'. Итак, Небо (Бог) является источником ритуала для человека, который суть «средостение земли и неба, в нём — крайность пяти стихий, он живёт, ощущая вкус пищи, различая звуки и одеваясь в цветное» [8, с. 106]. Но это же микрокосмическое существо — человек — в отношениях с другими «...скрывает своё сердце — его ни измерить, ни взвесить. Прекрасное и безобразное — всё таится в человеческом сердце, но цвета его не увидишь», и автор древнего трактата восклицает: «Чем ещё исчерпаешь его, кроме единственного — ритуала?» [8, с. 106].

Однако при том, что ритуал осмысливается конфуцианской традицией как установление Неба, он тем не менее не превращается в принуждающий сущее закон (фа). Напротив, сохраняется идея, заложенная самим Конфуцием: смысл ритуала — установление гармонии, причём именно как 'единства через разномыслие' хэ. Это начинается с самых глубинных онтологических уровней и вплоть до слоя обыденности: «...ритуал должен исходить от неба, но в движениях своих следовать земле, изменения свои сообразовывать с временами года, быть в согласии с мерой и умением» [8, с. 108]. Весьма примечательна расстановка акцентов в последнем пункте: именно ритуал должен быть согласован с мерой и умением человека, но отнюдь не наоборот. Совершенно очевидно, что такое понимание ритуала достаточно далеко от знаменитых «китайских церемоний», в которые он выро́дился со временем.

Следует обратить особое внимание на то, что этика ритуала не выводится из каких-либо онтологических или социальных принципов, что было характерно для ряда европейских этических систем. Но и законы бытия сущего не мыслятся в конфуцианской традиции как производные от этических законов. Скорее, ритуал есть то, что актуализирует гармонию бытия, делает его таким, каким оно должно быть¹: «Благодаря ритуалу небо и земля приходят в согласие, солнце и луна ярко светят, четыре времени года следуют одно за другим, звёзды и созвездия движутся [по небосводу], реки и речки [плавно] несут свои воды и все вещи процветают...» [11, с. 178].

Вообще, категория должного часто сопутствует рассуждениям о природе ритуала. В трактате «Ли цзи» их взаимосвязь устанавливается достаточно чётко: «...ритуал — это [также и] плод долга. Если только он во всём согласуется с долгом, то, даже не будь его у прежних государей, он может быть долгом порождён» [8, с. 108]. Причём долг здесь рассматривается как элемент другой важнейшей этической категории конфуцианства, он есть «одно из звеньев человеколюбия», которое, в свою очередь, суть «корень долга и плоть благоденствия» [8, с. 108]. Речь, очевидно, идёт об установлении должной гармонии не только в мире вещей, но и в душе человека. Как же в ритуале реализуется должное? Любопытный от-

¹ Христианин сказал бы: «таким, как его задумал Творец».

вет мы находим в «Сюнь-цзы»: «...[благодаря ритуалу] любовь и ненависть получают правильное направление, радость и гнев — правильное [выражение]...» [11, с. 178].

В соответствии с выявленными онтологическим и антропологическим измерениями ритуала идеалом конфуцианской традиции выступал «...тот, кто способен в рамках ритуала привести в порядок и поставить на своё место всё, что заполняет собой [Поднебесную], совершенномудрый человек» [11, с. 180]. Но это вовсе не было концом Пути, Поднебесную нельзя привести в порядок и оставить: необходимо воспитать её жителей. Для этого «Совершенномудрые управляли человеческими чувствами, прибегая к ритуалу и упорядоченности ритуала. Поэтому чувства человеческие были для совершенномудрых правителей пашнею. С помощью ритуала пахали её; разбрасывая долг, засеивали её; наставляя в науках, пололи её; укореняя человеколюбие, убирали её; посеяв музыку, давали ей отдых» [8, с. 109].

Особенно примечательна в вышеприведённой цитате удивительно сходная с евангельской метафора человеческой души как пашни. Как здесь, так и в Евангелии человеческая душа должна принять в себя семя — долг в конфуцианской традиции и Слово божие — в христианской. В обоих случаях, для того чтобы семя проросло и дало плод, душа должна быть в подобающем состоянии, которое соответствует пашне. И вот конфуцианская традиция предлагает нам инструмент для вспашки человеческих душ — это ритуал *ли*. Следование ему позволяет человеку держать душу в том состоянии, в котором она может принять в себя семя должного и принести плод. И плод этот, с точки зрения конфуцианской традиции, будет касаться не только конкретного человека, но всей Поднебесной.

Здесь находится «точка схода» даосской и конфуцианской традиций. Ритуал, делающий человеческую душу чуткой к гармонии бытия и воле Неба, постоянно готовой к их приятию, по существу, мало чем отличается от даосской концепции следования Дао. Но удивительным образом конфуцианская идея следования ритуалу созвучна и христианской чуткости к голосу совести. Если понимать последнюю как *со-весть*, идущую от Бога, то следование ей и есть тот самый конфуцианский долг, который способен породить верный ритуал. И наоборот, верный ритуал — это то, что «вспахивает» душу, т.е. раскрывает её для *со-вести*.

Итак, мы видим, что ритуал *ли* выступает как глубокая этико-религиозная концепция. Он, несмотря на распространённое мнение, отнюдь не самоценен в восточной духовно-интеллектуальной традиции, даже в уделяющем ему столь много внимания конфуцианстве. Центральной этической категорией в последнем, скорее, следует признать концепцию человеколюбия *жэнь* (仁). Именно это качество радикально отличает благородного мужа *цзюнь-цзы* от низкого человека *сяо жэнь* — последний попросту его не имеет. Сама эта категория весьма сложна для понимания. Хотя мы находим в «Люнь юй» множество мест, где обсуждается *жэнь* (仁), тем не менее, Конфуций нигде не даёт прямого общего определения этого важнейшего качества. Характер рассуждений Конфуция о *жэнь* чем-то напоминает ускользающие определения *дао* у Чжуан-цзы. Так, например, у последнего мы узнаём, что если следовать дао, то не утонешь в бурном потоке

и никогда не затупишь нож при разделке туш, но «технология» следования дао так и остаётся нераскрытой. То же и у Конфуция: мы найдём множество вопросов и ответов, но в итоге Мудрец, вызвав немалое удивление ученика, заявляет: «Кто человекен, тот говорит с трудом», а в ответ на недоуменный вопрос поясняет: «Можно ли без труда сказать о том, что трудно сделать?» [7, 12.3]. Совершенно очевидно, что это затруднение связано с невмещаемостью в дискурс категории, имеющей «даологическую» природу. Ведь, скажем, атлет, поднимающий груз в 200 кг (дело явно нелёгкое), запросто может об этом сказать, но прибавит ли нам это сил?

Но говорит ли Конфуций о том, как встать на *путь* обретения *жэнь*? На это мы находим абсолютно ясный ответ: «Быть человеческим — значит, победить себя и обратиться к ритуалу. Если однажды победишь себя и обратишься к ритуалу, все в Поднебесной признают, что ты человекен. От самого себя, не от других, зависит обретение человечности» [7, 12.1]. Такой же рецепт обретения совершенства мы находим и на ином Пути, пути Христа, по которому шёл преподобный авва Дорофей. В своих «Душеполезных поучениях» он утверждает: «...ничто не приносит людям такой пользы, как отсечение своей воли, и поистине от этого человек преуспевает более, нежели от всякой другой добродетели» [5, с. 42].

Напомним, что для Конфуция подлинный ритуал даётся тем Истоком, что породил всё сущее, т.е. фактически Абсолютом. Но кто же, собственно, вменяет ритуал конкретному человеку? Кто выступает моральным субъектом? Решение вопроса в конфуцианской традиции неоднозначно. Расхождение в ответе на него и породило две ветви неоконфуцианства: автором первой и более древней выступает Чжу Си; автор второй — Ван Янмин, соединивший в своей мысли достижения конфуцианства (в том числе и идей Чжу Си), даосизма и буддизма. В философствовании Чжу Си «...подлинным вместилищем субъективной действительности и человеческих ценностей был социум», для Ван Янмина же, «испытавшего сильное влияние чань-буддизма и даосизма, им стала индивидуальная личность» [6, с. 187]. В учении Ван Янмина, которое по своему охвату и глубине было для восточной мысли тем же, чем неоплатонизм для античной философии, «...высшие ценности, в сущности intersубъективны, при этом сполна принадлежат каждому» [6, с. 187]. Мыслитель фактически доводит до логического конца идею своего предшественника и оппонента Чжу Си о том, что «...Великий предел (тай цзи) присутствует во всём не частично, а целостно, подобно тому, как луна целостно присутствует во всех своих отражениях. Полнота истин, присущих от рождения индивидуальной душе, позволяет личности у Ван Янмина занять то место, которое у его предшественников занимали общество, культурная традиция и т.п.» [6, с. 187].

Свойство, эксплицирующее обладание указанной полнотой истин, полнучает в философии Ван Янмина наименование «благосмыслие» *лян чжи* (良知) и теснейшим образом связано с пониманием сердца *синь* как духовного органа человека. А.И. Кобзев приводит множество переводов этого термина, среди которых присутствуют и такие, как ‘доопытное нравственное знание’, ‘совесть’, ‘интуиция’ [6, с. 354]. Вот как характеризует его действие сам Ван Янмин: «При возникновении каждого помысла или стрем-

ления благосмыслие моего сердца располагает [о них] самоестественной духовно просветлённой осведомлённостью» [3, с. 496]. Однако это благосмыслие отнюдь не регулирует поведение человека автоматически. Человек вполне способен, как указывает учёный муж, повернуться к ним спиной, и в таком случае «...добро оценивается как зло, а сам я затмеваю для себя собственное благосмыслие» [3, с. 497]. Вот почему Конфуций говорил о необходимости победить себя.

В целом можно отметить, что в этике ритуала, которую развивала восточная мысль, нет нужды в формулировании целевых нормативов этического поведения. Человек уже обладает всем необходимым в своём *благосмыслии* (по сути дела — в своей совести), нужно лишь искренне следовать указываемому им пути. Для этого требуется осуществление самопреодоления в исходящем от Неба ритуале *ли*.

Подводя итог нашего исследования, можно сделать вывод, что ритуал *ли* в своей высшей духовной форме не так уж противоречит православной доктрине отношений Бога (для Конфуция — это Небо) и человека. Напротив, можно даже говорить о некотором восполнении, которое идея ритуала получает в христианстве, однако это тема отдельного исследования. Можно лишь указать, что суть ритуала, выступающую в подлинно конфуцианском представлении формой восприятия и исполнения воли Неба, можно сопоставить с молитвенной практикой богообщения в христианстве. Думается, что и христианская миссия была бы более успешной, если бы нацеливалась не на взлом высших ценностей иной культуры, а на их восполнение. Такой подход к миссионерству, который можно назвать метакультурным [12], открыл бы новые перспективы в решении проблем межкультурной коммуникации.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

1. Ажинов А.А. Проповедь в Тайване и особенности менталитета китайцев в восприятии христианства. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/2360961.html>.
2. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре: структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993.
3. Ван Янмин. Вопросы к «Великому учению» (1527 г.) // Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства. М.: Вост. лит., 2002.
4. Го юй = Речи царств. М.: Наука, 1987. Режим доступа: http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/China/I/Reci_carst/index.htm.
5. Душеполезные поучения и послания преподобного аввы Дорофея. Минск: Свято-Елисаветинский монастырь, 2008.
6. Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства. М.: Вост. лит., 2002.
7. Конфуций. Лунь юй // Конфуций. Уроки мудрости: Соч. М.: Изд-во Эксмо; Харьков: Изд-во Фолио, 2005.
8. Ли цзи // Древнекитайская философия: в 2 т. М.: Мысль, 1973. Т. 2. С. 99—140.
9. Маслов А.А. Китай: колокольца в пыли: странствия мага и интеллектуала. М.: Алетейа, 2005.
10. Переломов Л.С. Конфуций: жизнь, учение, судьба. М.: Наука, 1993.
11. Сюнь-цзы // Древнекитайская философия. В 2 т. М.: Мысль, 1973. Т. 2. С. 141—209.
12. Ячин С.Е., Поповкин А.В., Буланенко М.Е. Метакультурное сообщество: встреча на границах культурных сред // Этносоциум. 2010. № 6. С. 232—241.