

Челнокова-Щейка Анна Витальевна

СПЕЦИФИКА ЦЕННОСТНЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ В КИТАЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ

В статье впервые вводится понятие культурного кода, являющегося основой для формирования ценностных ориентиров китайцев и имеющего принципиальное значение при анализе процессов ценностных трансформаций в китайской культуре. На примере первого в истории китайской мысли духовного кризиса с участием внешних факторов доказывается неизменность выделенных констант в условиях масштабных культурных сдвигов. Автор, обращаясь к специфике китайской культуры, выводит определенную "формулу", основываясь на которой, могут быть проанализированы и дальнейшие ценностные трансформации в китайской культуре.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2016/4-2/49.html

Источник

Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2016. № 4(66): в 2-х ч. Ч. 2. С. 189-197. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2016/4-2/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: hist@gramota.net

УДК 165.12

Философские науки

В статье впервые вводится понятие культурного кода, являющегося основой для формирования ценностных ориентиров китайцев и имеющего принципиальное значение при анализе процессов ценностных трансформаций в китайской культуре. На примере первого в истории китайской мысли духовного кризиса с учетом внешних факторов доказывается неизменность выделенных констант в условиях масштабных культурных сдвигов. Автор, обращаясь к специфике китайской культуры, выводит определенную «формулу», основываясь на которой, могут быть проанализированы и дальнейшие ценностные трансформации в китайской культуре.

Ключевые слова и фразы: ценность; трансформации; конфуцианство; буддизм; культурный код.

Челнокова-Щейка Анна Витальевна*Московский государственный лингвистический университет**Пекинский педагогический университет, Китайская Народная Республика**annie.che.89@mail.ru***СПЕЦИФИКА ЦЕННОСТНЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ В КИТАЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ**

Тема ценностей в философии была актуальна и обсуждаема всегда, но вопросы их трансформации и специфика этого процесса в рамках какой-либо культуры не получали должного внимания, и в отечественной науке были освещены, прежде всего, с позиций перемен в обществе постсоветского пространства, таким образом, вопросы зарубежной специфики фактически не поднимались. В настоящее время на фоне глобализации, укрепляющегося азиатского влияния, набирающей обороты политики «мягкой силы» и расширения механизмов влияния на ценности эта проблема приобрела новое звучание. Китай является особенно интересным регионом как с точки зрения самой системы ценностей, так и с точки зрения роли политического фактора в ее развитии. Интерес к специфике ценностных трансформаций в рамках китайской культуры обусловлен ее недавним историческим опытом – до начала XX в. «правой рукой» власти была сила традиции, и попытки резких перемен с участием внешних факторов обернулись для страны духовным кризисом, чередой ценностных трансформаций и поиском новой системы, соответствующей потребностям эпохи. Необходимо также отметить, что Китай – это страна, в которой ответ для актуальных «вызовов» искался не только в настоящем, но и в прошлом, поэтому стремление к глубинному пониманию специфики современных процессов отсылает нас к анализу предыдущего опыта и, возможно, дальнейшему поиску закономерностей происходящего.

Большинство современных исследований сводят проблему ценностных трансформаций в китайской культуре к «живучести» конфуцианской мысли и ее изменениям в контексте различных эпох, однако автор полагает, что принципиально важно учитывать, что это морально-этическое течение, став государственной идеологией, уже представляло собой не только специфическую трактовку идей Конфуция, но и учение, подпитанное другими школами философской мысли. Именно это подчеркивает то, что ценности в историческом процессе развития культуры носят временный характер и могут на протяжении разных временных промежутков изменять или дополнять свое содержание, казаться пережитком прошлого или, наоборот, получать новую жизнь в зависимости от потребностей эпохи. В данном случае неизбежно появляется вопрос о том, что является еще более глубинным модератором выдвижения одних ценностей на первый план, а других – на вторичные роли. Именно это послужило отправной точкой для поиска культурного кода.

Выделение культурного кода происходило при помощи сопоставительного анализа в период стабильности, кризиса и выхода из него, определения того, что вызывало наибольший ценностный конфликт и наследованием каких элементов обеспечивалось обновление системы. Основой для настоящего исследования послужили, прежде всего, многочисленные китайские и западные материалы по темам «история китайской философии», «китаизация буддизма», «трансформации династии Вэй и Цзинь», «основы духовной культуры Китая» и др. Немалое количество информации было получено в рамках обучающего курса для докторантов в Пекинском педагогическом университете, посещения многочисленных дополнительных лекций и конференций с участием современных китайских и зарубежных исследователей.

1. Культурный код и его специфика в Китае

В современной науке относительно недавно появился ряд теорий, которые говорят о том, что гены и их особенности ограничены не только рамками биологической науки, но могут быть применены и к другим структурам¹. То есть, например, в культуре тоже имеется сущность, влияющая на ее специфику, то, что представляет ее базу, культурную матрицу, культурный ген, который подобно биологическому обеспечивает передачу и повторяемость в рамках системы. В китайской науке одним из первых, кто занялся развитием этой теории, был научный сотрудник философского отделения Китайской академии общественных наук Лю Чанлинь. В своей статье «Космический ген. Социальный ген. Культурный ген» [16, с. 29-32] он отметил, что культурные гены – это те низшие слои психологии и мышления, которые оказывали влияние на национальную историю

¹ В зарубежном научном мире первым, кто обратился к этой идее, был Ричард Докинз, который ввел понятие «мем».

и культуру. И хотя Лю Чанлинь говорит о специфике наследственности у культурных генов, он подчеркивает, что нельзя говорить, что они совершенно не подвергаются изменениям, скорее имеют пирамидальный характер, т.е. имеют разные пласты, одни из которых меняются и обретают новые ценности, другие же весьма стойкие в условиях исторических изменений. В настоящем исследовании автор, обращаясь к вопросам наследственности ценностей в китайской культуре и факторам, определяющим их, на основе собственного анализа за поведенческими установками китайской культуры в процессе ценностных трансформаций выделяет нижний пласт, который остается без изменений и, более того, закладывает вектор, по которому далее движется развитие культуры. Обозначим понятие этого слоя, наименее подверженного изменениям, как *культурный код*.

Китайская цивилизация зародилась еще при династии Ся, однако лишь после Инь и Чжоу в ней начала формироваться более четкая ценностная система, которая впоследствии отразилась в конфуцианском учении, ставшем основой для ключевых китайских ценностей. Моральная категория *человеколюбие* (*жэнь*), так же как и нормы поведения (*ли*), уже была общепризнанным критерием добродетели, а Конфуций и его последователи развили ее («передаю, но не создаю» [1, с. 148]) и превратили в один из доминирующих принципов конфуцианской морали. Таким образом, уже в глубокой древности определился *инклюзивистский* (*баожунсин*) характер китайской культуры, которая в течение исторического процесса наследовала и впитывала элементы различных течений и школ. Уже в «Чжун Юн» отмечается, что «мириады вещей вместе пестуются и не вредят друг другу, Дао [Неба и Земли] рядом шествуют и не мешают друг другу...» [4, с. 65]. В «Беседах и Суждениях» можно найти принцип отбора:

«Учитель сказал:

– Случись идти втроем,

Я непременно извлекаю для себя урок:

что нахожу в них доброго, то принимаю;

что нахожу в них недоброго, то исправляю» [1, с. 162].

Фэй Сяотун, ученик Б. Малиновского и выдающийся китайский антрополог, отмечает, что эта черта китайской культуры раскрывается в периоды расцвета китайской культуры – Период Весен и Осеней (770–476 гг. до н.э.), династий Хань (202 г. до н.э. – 220 г. н.э.), а также династии Тан (618–907 гг.) [23, с. 35; 24, с. 1–6]. Первый из них связывают с так называемым «соперничеством ста школ» (*бай цзя чжэнь мин*), заложившим основы для локальных диспутов в контексте древнекитайской философии. Конфуцианцы говорили о морали, моисты – о всеобщей любви и выгоде, пропагандируя право на счастье независимо от положения на иерархической лестнице, что не входило в рамки теории о подчинении нижестоящих вышестоящим, легисты придавали внимание власти и строили свою идеологию на строжайшем исполнении законов (*фа*) и искусстве управления страной (*шю*), что противоречило принципам добродетели в конфуцианстве, даосы преклонялись перед природой и отвергали обусловленность, на основе которой строилась конфуцианская концепция. Но, несмотря на разность взглядов, взаимодействовали между собой, стараясь впитать в себя самое лучшее и создавая квинтэссенцию китайской культуры.

Конфуцианцев, моистов, легистов, даосов и других представителей китайских философских школ объединяла единая тенденция стремления к *антропоцентризму*. Эти основы они унаследовали от еще более древних мыслителей. Например, в «Чтимой Книге» («Шан Шу») (прибл. VIII в. до н.э.) мы находим: «Лишь Небо и Земля – отец и мать всей тьмы вещей, лишь человек – всей тьмы вещей душа» [9, с. 248]. В итоге лейтмотивом китайской философии стало *жэнь вэй гуй* или *жэнь вэй бэнь*, т.е. основой был человек, его проблемы и взаимоотношения. Особенно это заметно на доминирующем среди всех конфуцианском учении, где это было центром дискуссий. Конфуцием были четко сформированы три базовых понятия – человеколюбие (*жэнь*), долг (*и*), нормы поведения (*ли*)¹. *Жэнь*, представляя собой квинтэссенцию китайской культуры, воплощение антропологизма и истинного гуманизма, заложило основные принципы китайской философии и сыграло значительную роль в развитии китайского общества. Иероглиф *жэнь* (仁) состоит из ключа «два» и «человек» и подразумевает взаимное уважение, взаимопомощь и взаимную любовь.

Если анализировать классические конфуцианские, даосские и многие другие произведения прециньского периода (от зарождения цивилизации до 221 г. до н.э.) и периода двух династий Хань (202 г. до н.э. – 220 г. н.э.), то в них практически нет никаких упоминаний о жизни после смерти или загробном мире (*сыхоу шицзегуань*). Лишь в народных верованиях имелись некоторые представления. Считалось, что человек состоял из тела и духа, и те, кто умирал своей смертью или имел наследника, становился добрым духом, те же, кто умирал не своей смертью или не имел наследника, становился злым духом. Несмотря на то, что Юй Иньши в своих исследованиях [25, с. 341], основанных на последних археологических раскопках, также отмечает, что в ряде некоторых древних трактатов имеются упоминания на тему духов и жизни после смерти, но все же они крайне отличаются от того, что привнес позднее буддизм в систему китайских ценностей, и совершенно рожнятся с взглядом европейской философии на этот вопрос. Известный российский синолог и буддолог Е. А. Торчинов отмечает, что в добуддийском Китае отсутствовали сколько-нибудь развитые представления о бессмертии души (их в плане сотериологии замещала даосская доктрина физического бессмертия,

¹ Категориальное наполнение отнюдь не ограничивается тем переводом, который общепринят среди современных сиологов, а имеет более широкий смысл, более того, их значение менялось на протяжении культурно-исторического процесса развития китайского общества. Таким образом, в настоящей работе будут использоваться и китайские названия, поскольку русский перевод не может в полной мере отразить всего значения этих духовно-нравственных констант.

основанная на признании органического единства психических и соматических характеристик человеческого организма) [7]. В «Беседах и Суждениях» можно видеть наглядный пример ухода от этой темы.

«Цзи Лу (Цзы Лу) опять спросил:

– Осмелюсь спросить: что есть смерть?

Учитель отвечал:

– Еще не знаем, что такое жизнь, откуда узнаем, что такое смерть?» [1, с. 240].

Таким образом, китайская система ценностей носила *антропоцентрический* характер и ставила во главу человека, его взаимоотношения, не делая акцента на рассуждениях о жизни после смерти.

Во II в. до н.э. адаптированная под потребности ханьской эпохи конфуцианская философия окончательно закрепила статус государственной идеологии. Учитывая войны, неразбериху, а также недовольство народа правлением предыдущей династии Цинь, основанном на легизме, главной духовной потребностью данного периода было иное теоретическое обоснование для социального и политического порядка. В новой системе, предложенной Дун Чжуншу, уже присутствовали некоторые представления и других философских школ (прежде всего инь-ян), которые дополнили конфуцианство недостающими элементами. Например, концепт о единстве человека и Неба, по идее которого жизнь человека управляется законами, установленными Небом, а правитель является гарантом поддержания порядка в государстве. Сам же император руководствовался знаками, посланными Небом, в т.ч. природными явлениями, сменой сезонов и др. Дун Чжуншу также обратился к старому вопросу о природе человека¹, определив ее как «еще не совсем добрую» [11, р. 196]. Такая позиция позволила легитимировать власть правителя, который распоряжался, чтобы природа человека достигла совершенства.

Система морально-этических и социально-политических ценностей базировалась на конфуцианском наследии и окончательно оформилась в *сань ган у чан* – три незыблемых устоя (подчинение подданного власти, сына – отцу, мужа – жене) и пять постоянств (*жэнь* – человеколюбие, *синь* – доверие, *и* – долг, *ли* – ритуал, *чжи* – мудрость). Условием одного из ключевых устоев была преданность *чжун* и *поклонение правителю*, поставленному в особое положение и являющемуся гарантом сохранения порядка и единения в стране. *Сильная власть* на протяжении пятитысячелетней истории Китая была залогом процветания и порядка в государстве, гарантом и исполнителем существующей идеологии, а также объектом поклонения, что и составило основу китайской культурной матрицы. Как отмечает М. Е. Кравцова, «отсутствие в оригинальных источниках (исключение – историко-политические воззрения моистов) сколько-нибудь заметных следов возможных форм первобытной демократии (геронтократии, совета предводителей тотемных кланов или военных вождей) свидетельствует в пользу гипотезы о начале сложения в Китае института царской власти еще в догосударственный период» [5, с. 140]. Китайский специалист У Синьин в своем исследовании о ценностях выделяет власть в особую ценностную категорию «приоритет власти» (*цюань бэн вэй*), «приоритет чиновничества» (*гуань бэн вэй*), также «преклонение перед властью» (*байцюаньчжун*) [20, с. 257]. Этот феномен является воплощением конфуцианского *жэньчжи* – управление страной личным примером правителя, а также связано с пропагандой поклонения знатности.

Обновленная конфуцианская система периода династии Хань (206 г. до н.э. – 220 г. н.э.) четко определяла порядок высших и низших: «Правитель должен быть правителем, подданный – подданным, отец – отцом, сын – сыном» [1, с. 268]. *Такая система ценностей обеспечивала четкую иерархию в государстве*. Она, прежде всего, опиралась на уже упомянутого выше *чжун* – преданность, а также *сяо* – сыновнюю почтительность и способствовала регуляции взаимоотношений как между самими людьми, так человеком и обществом, укрепляла и объединяла государство. В его основе лежала коллективистическая единица – семья (*и цзя бэн вэй*). В древнем китайском обществе не существовало понятия *гражданин*, все вопросы, даже личного характера, решались старшими в семье. Все тонкости регуляции взаимоотношений внутри семьи определялись, прежде всего, ценностной категорией *жэнь* и сыновней почтительностью *сяо*, которые были подробно изложены и интерпретированы в классических конфуцианских произведениях. Так, например, тремя поступками, противоречащими *сяо*, являются: не заботиться и не дать должное материальное обеспечение родителям в их старости, не жениться и не родить наследника, последнее из которых является наиболее серьезным. Институт семьи в Древнем Китае был единым организмом, отвечавшим и за продолжение рода, и за производство, и за расходы, и за образование. Интересы индивида в этой структуре подчинялись интересам семьи, общества и государства, а частное всегда проигрывало коллективному. Таким образом, в китайском обществе сформировалась *особая форма коллективизма*, положившая основу для формирования китайской ценностной системы. В результате в период династии Хань китайская традиционная ценностная система сформировалась вокруг конфуцианства, объединившись с политической властью и вобрав в себя основы управления народом и его мыслью. Политические и этические, семейные и духовно-нравственные ценности срослись воедино, оформившись в стройную однополярную структуру идеологических взглядов.

Итак, можно заключить, что с древности китайская культура носила *инклюзивистский* характер, и до проникновения буддизма ее ценностная система была симбиотическим образованием локальных философских школ, имеющих в основе конфуцианскую культуру и носивших строго *антропоцентрический* характер и *фактически не затрагивавших вопросов трансцендентальных*. К началу периода династии Хань произошло сращение этических и политических ценностей, совершенно четко определив доминирующее

¹ Речь идет, прежде всего, о Мэн-цзы, говорившем о доброй природе человека, и Сюнцзы, утверждавшем противоположное.

положение конфуцианской культуры, *приоритет власти, иерархичность и особую форму коллективизма, имеющего в основе семью и семейные ценности*. Таким образом, мы выделили некоторые специфические черты китайской культуры и ее ценностной системы до проникновения буддизма в Китай, определили важнейшие элементы ее культурного кода.

2. Духовный кризис в китайской культуре и проникновение буддизма в Китай

Во второй части статьи мы коротко охарактеризуем специфику духовного кризиса в период конца династии Хань, раскроем факторы, имеющие ключевое значение для трансформации ценностей китайцев и рассмотрим, какую роль играет культурный код в этих процессах.

После окончания правления династии Западная Хань (220 г. до н.э. – 9 г. н.э.) в китайской культуре уже наметился кризис, обусловленный в том числе и внутренними факторами. Прежде всего, Китай вступил на тропу перехода к следующему этапу развития общества, что повлекло за собой цепь трансформаций в экономике, политике и социальной жизни. В моральной сфере произошел кризис существующей системы ценностей, который был обусловлен двумя основными факторами. Во-первых, потеря авторитета правящих верхов у низших слоев населения. На словах элита продвигала конфуцианскую мораль, а на деле – узурпировала права, выкорчевывала все чужеродное, противоречила существующим ценностям своим поведением в реальности. Это можно увидеть на примере коротких и неудачных периодов правления родов Цао, Сыма и др. Отторжение власти, переставшей выполнять функцию исполнителя и гаранта существующей идеологии, привело к крушению одного из ключевых из устоев – подчинению нижестоящего вышестоящему.

Во-вторых, конфуцианство перестало удовлетворять духовные потребности народа. Разруха в государстве, бесконечные войны привели людей к вопросам, связанным со смыслом жизни. Немалую роль здесь сыграл и природный фактор. В книге известного китайского историка Дэн Юньтэ «Китайская история спасения от голода» [15], основанной на анализе первоисточников, отмечается, что, начиная с династии Западная Хань, природные бедствия не прекращались, но особенно критической ситуация стала при династиях Вэй и Цзинь. Перед лицом наводнений, землетрясений, нашествий саранчи, голода и эпидемий человек казался мал. Трагедии и многочисленные смерти вызывали страх и панику перед внезапной смертью. Все это еще раз подвергло сомнению концепцию взаимодействия человека и высших природных сил, провозглашенных Дун Чжуаншу. В частности, в его учении Небесное божество и люди держат контакт через правителя, который является его представителем на земле. Если правитель отклонится от Дао, Небо разгневется и через бедствия или иные пути даст предупреждение.

Итак, кризис прежней системы ценностей, беспокойная политическая обстановка, разруха в государстве, войны, природные бедствия, бесконечные смерти – все это обратило взор людей на быстротечность человеческого существования и невозможность возрождения после смерти. Былая сконцентрированность на ценностях мира земного – заслуги, должности и т.д. – на этом фоне перестала играть столь важное значение по сравнению с предыдущим периодом. В результате отторжения прежней системы в обществе произошла плюрализация ценностей и поиск новых духовных ориентиров, удовлетворяющих их потребностям. Потеря прежних образцов морального поведения, обращение к вопросу быстротечности человеческой жизни привели к росту потребительства и гедонизма.

Именно в этот период возрос интерес к индивиду, а даосские понятия о ценности свободы стали выходить на первый план. Так, у Чжуан-цзы вопрос индивидуализма был противопоставлен политическому порядку периода династий Цинь и Хань, скованности индивида порядками *сяо*. Главными проявлениями были поиск смысла жизни, восхищение талантами человека, его духовным миром. И изначально эти даосизмо-нравственные ценности интеллигенция того времени стала искать в даосизме¹ и сюаньсюэ, или неодаосизме. Как объясняет Фэн Юлань, неодаосизм – это новый термин, описывающий мысль III-IV вв. н.э. *Сюаньсюэ* в переводе с китайского обозначает «темное учение», а само слово *сюань* – темный, тайный, загадочный – появляется в первой главе Лао-цзы, где Дао описывается как тайное тайных. Таким образом, это название показывает нам, что данное учение является продолжением даосизма [11, р. 217]. Эта антропоцентричная философия во многом отвечала многим важным требованиям эпохи, в частности, она прославляла человеческий индивидуализм и давала ответы на вопросы взаимодействия природы и морали. Но, с другой стороны, даосское учение не могло стать основой, поскольку оно не давало решения существенных социальных проблем и не избавляло людей от страха смерти. Таким образом, можно говорить о том, что проникновение буддийских ценностей и их взаимодействие с локальными учениями соответствовало потребностям эпохи.

Буддизм проник в Китай примерно в I в. до н.э., однако его реальное взаимодействие с китайской культурой началось гораздо позже. Фан Литянь, профессор факультета философии Китайского народного университета, известный китайский специалист по буддизму, оценивая процессы взаимодействия буддизма с китайской культурой, отмечает, что до династий Суй (581-618 гг.) и Тан (618-907 гг.) во главе угла стояло взаимодействие индийского буддизма и китайской культуры, после – уже необходимо говорить о диалоге китайского буддизма и китайской культуры [22, с. 486]. На самом начальном этапе индийский буддизм проник в Китай, соединившись с даосизмом (*даоцзяо*, *даошу*). Например, в трактате Моу Цзы «Лихолунь», знаменитом буддийском произведении конца династии Хань, упоминается, что буддизм – это самая высшая из девятиста шести даосских практик [17, с. 13], буддийское просветление определялось как *дао*, а сам Будда представлялся одним из китайских божеств. При династиях Вэй и Цзинь буддизм уже интерпретировался как сюаньсюэ, или неодаосизм.

¹ Речь идет в большей степени о даосизме как о совокупности духовных практик.

В процессе взаимодействия особую роль играли переводчики, использовавшие знакомую для китайцев даосскую терминологию, стараясь провести аналогию с имевшимися в локальной культуре понятиями и соответствовать требованиям существующей системы морально-этических ценностей. Но, несмотря на большую близость перевода, в большинстве случаев происходила подмена понятий, которая искажала изначальный смысл. Например, нирвана (*непань*) толковалась как недеяние (*у вэй*), а истинное и неизменное (*чжэн жу*) – как бытие и небытие (*бэн у*). Более того, многие отрывки из текстов, вступающие в конфликт с нормами конфуцианской морали, заменялись или выбрасывались. А. Райт, известный исследователь буддизма, в книге «Буддизм в китайской истории» приводит наиболее яркие примеры по этому поводу. Такие слова, как «поцелуй» или «объятия» – индийские проявления любви и уважения к Бодхисаттве, были просто устранены, а достаточно высокое положение женщин и матерей, которое бытовало в буддизме, было изменено в ранних переводах: «муж поддерживает жену» на «муж контролирует жену», «жена успокаивает мужа» на «жена чтит мужа» [14, р. 37]. Таким образом, уже на начальном этапе стало заметно, что немало ценностей этой религии вступало в конфликт с конфуцианской этической мыслью.

На более позднем этапе взаимодействия буддизма с китайской культурой появилось огромное количество переводов буддийских сутр и стали понятны объективные противоречия в двух ценностных системах, столкновение натуралистического и психологического мировоззренческого типа. Как отмечает Е. А. Торчинов, традиционный китайский и буддийский взгляды на мир могут сопоставляться друг с другом как онтологический оптимизм (космос сакрализован, и он – благо) и онтологический пессимизм (космос десакрализован, он – продукт заблуждения, омраченности и влечений; благо – освобождение, понимается как удаление причин, вызвавших сансарическое существование и космос в целом) [7]. В связи с этим представляется необходимым выделить основные направления, по которым не совпадали мировоззренческие установки буддизма и конфуцианства.

Во-первых, это акцент на разные уровни ценностей. В первой части статьи мы уже рассмотрели антропоцентричность китайской культуры как один из элементов ее культурного кода. К концу периода династии Хань конфуцианство уже на протяжении нескольких веков являлось основой для официальной культуры и полностью отображало эту специфику. Эта философская система концентрировалась на ценностях земных (*жу ши*): «Учитель не говорил о чудесах, силе, смуте и духах» [1, с. 160]. Буддизм же, в полную противоположность, ставил во главу угла ценности мира иного (*чху ши*). Для последователей этой религии, в отличие от ценивших жизнь конфуцианцев, жизненный путь представлялся бесконечными страданиями, они предполагали, что нет никакого смысла в межличностных отношениях и существовании в общественной структуре. Главной задачей было самосовершенствование, изучение буддийской веры, требовалось, наоборот, вырваться из мирской жизни, освободиться от страданий, выйти из круговорота сансары и уйти в нирвану. В этом смысле из локальных китайских философских учений скорее даосские практики (*даоцзяо*), искавшие бессмертия и продления жизни, были ближе к этому уровню.

Во-вторых, существовала определенная разница в морально-этических и духовно-нравственных ценностях. Поскольку конфуцианцы очень ценили жизнь, они стремились к достижению идеалов через построение образцовых морально-этических отношений. Сформированная на протяжении многих веков четкая коллективистическая структура, имеющая в основе семейную ячейку (*и цзя бэн вэй*), строгая система ценностей, регулирующая взаимоотношения между людьми и властью, имели, прежде всего, практическое назначение.

Достижение буддийского идеала проходило путем следования пяти священным заповедям. Некоторые из этих заповедей были принципиально новыми для понимания китайцев. Например, под заповедью «не убивать» имелись в виду не только люди, но и другие живые существа, что казалось непривычным для китайцев; или воздержание от напитков, вызывающих помутнение сознания, также прежде не рассматривалось как поведение, противоречащее нормам морали.

В буддизме для поддержания исполнения духовно-нравственных ценностей существовали представления о воздаянии, возмездии за содеянное в предыдущем воплощении. Некоторые специалисты отмечают [19, с. 25], что этот концепт уже существовал в китайской культуре, однако имел иное восприятие. Учитывая, что в древнем китайском обществе не существовало понятия «гражданин», все вопросы, даже личного характера, решались старшими, и институт семьи в Древнем Китае был единым организмом, отвечавшим и за продолжение рода, и за производство, и за расходы, и за образование, это также отражалось и на этом концепте. Отрывок из «Книги перемен» («накапливающие добро семьи обязательно получают счастье в изобилии», а также даосская теория о наследственности, по которой будущие поколения ответственны за деяния свои предков, говорят о некотором понятии воздаяния в китайской философии, однако, в отличие от индивидуальной ответственности в буддийском учении о карме, такое представление о воздаянии носит семейно-клановый, а значит, коллективный характер.

В некоторых внешних аспектах обретения духовно-нравственных ценностей противоречия между двумя философскими течениями были принципиальными. Для достижения жизненных целей буддизма было необходимо уйти из мирской жизни, отказаться от материального, постричься в монахи, сделать специальные нательные знаки. Этот момент также весьма противоречил конфуцианским понятиям сыновней почтительности *сяо*. В «Каноне о сыновней почтительности» («Сяо-цзин») говорится: «Если человек не осмеливается

¹ Пер. с кит. из «Книги перемен» – авторский. В оригинале: 文言:積善之家, 必有餘慶; 積不善之家, 必有餘殃.

нанести вред телу, волосам и коже, полученным от родителей, он начинает понимать, что такое “сяо”¹. Покидающие родной дом не отдавали должное стране, не исполняли сыновней почтительности по отношению к родителям, оставляя жену, нарушали *и* (долг) и не проявляли человеколюбие к детям.

В-третьих, серьезным противоречием было понятие об иерархии в конфуцианстве и идеология равенства у буддистов. Можно начать с того, что в китайской традиции даже одежда была отражением ступени на иерархической лестнице, поэтому ношение монахами кашью было предметом долгих диспутов. Индийский буддизм подразумевал равенство между людьми. Эти два положения так отличались, что в ранних переводах буддийских сутр элемент равенства был ослаблен, хотя и не исчез совершенно. Кульминацией этого ценностного конфликта стал коренной вопрос: должны ли буддийские монахи оказывать почести правителю («Монах не должен кланяться императору») [3; 8]? По буддийскому учению, последователи могли лишь поклоняться Будде, но не правителям и ванам. В данном случае затрагивался уровень политических ценностей в комплексной системе китайского морально-этического течения, что противоречило преданности *чжун*.

Таким образом, понятие жизни, политические ценности и морально-этические ценностные ориентиры в этих религиях существенно отличались. Основными причинами стали отсутствие трансцендентального уровня ценностей в доминантной китайской культуре, антропоцентрический базис культуры, особенности построения иерархии и морали в обществе. Конфуцианство представляло собой инструмент воздействия, механизм поддержания порядка в обществе и укрепления власти. Буддизм по некоторым аспектам ставил под сомнение сложившийся порядок, что впоследствии способствовало отбрасыванию неподходящего и рецепции лишь элементов, не противоречащих китайскому коду, а также трансформации буддийской культуры в контексте китайской среды.

3. Роль культурного кода в процессе ценностных трансформаций

Рассмотрим, каким образом разрешился ценностный конфликт буддийской и конфуцианской культуры и какую роль в этом сыграла китайская культурная матрица. Мы уже отметили, что для китайцев чувственно воспринимаемый мир является единственной реальностью, поэтому именно на этой платформе происходил контакт. Как известно, *иерархичность* и идея управления при помощи *сяо* были доминирующей идеологией при династии Хань, когда произошло проникновение буддизма. Этот концепт остался неизменным и при династиях Вэй и Цзинь, Южных и Северных династиях, династиях Суй и Тан и т.д. В связи с этим китайские буддисты подвергались критике и вынуждены были искать способы, чтобы адаптировать эту религию под сложившиеся устои китайского общества. Специалист из Центра буддийских исследований Гонконгского университета Гуан Син, суммируя полемику между китайскими буддистами и конфуцианцами, выделяет следующие направления деятельности первых: переводы и комментарии к сутрам, обучавшие сыновней почтительности, написания опровержений (чаще всего в форме диалогов) поведений, которые, по мнению конфуцианцев, противоречили сыновней почтительности (например, указанный ранее Моуцзы «Лихолунь» или «Сяо лунь»), интерпретация буддийских заповедей как равных конфуцианским концептам о сыновней почтительности (т.е., по сути, говорилось о единстве буддийских 5 обетов и конфуцианских 5 «постоянств»). В результате в китайском буддизме появились трактаты, воспринимавшиеся как буддийский «Канон Сыновнего благочестия»². Практически полемика китайских буддистов с конфуцианцами выражалась в сочинении манускриптов, историй, созданий иллюстраций на тему сыновней почтительности, которые способствовали популяризации этого концепта в буддийской культуре Китая [12, р. 249].

Вопрос безбрачия и отсутствия потомства, затрагивавший *сяо* в полемике буддистов и конфуцианцев, оставался самым трудным для разрешения и интерпретации, поскольку такой образ жизни был чужд китайской культуре. Несмотря на то, что, например, в «Лихолунь» приводятся примеры Бо И и Шу Ци, умерших от голода [1, с. 380], для конфуцианцев это всегда было слабым аргументом. Сунь Чо в трактате «Юйдаолунь» [18] с помощью цитат из «Канона сыновнего благочестия» («Сяо-цзина») и из «Книги ритуалов» («Ли-цзи») подчеркивает, что высшее проявление сыновней почтительности – это прославление родителей, и приводит пример Будды, который сам достиг просветления, распространил учение и также помог своему отцу в этом вопросе. Сунь Чо считал, что те, кто покинул дом с разрешения родителей, способствовали спокойствию в обществе и помогали многим людям, что, по его мнению, было проявлением сыновней почтительности. Как отмечает Л. Е. Янгутов, если при династии Тан, когда буддизм достиг своего расцвета и был представлен практически во всех областях, разработанный еще древним конфуцианством принцип «сыновней почтительности» обязывал всякого ставшего на путь «благородного мужа» (по сути дела, каждого чиновника-конфуцианца) прославлять своих родителей и выдвигал в качестве единственного способа осуществления этого службу государю, то теперь, чтобы стать «почтительным к своим родителям сыном», вовсе не обязательно было служить: буддизм отбросил подобные внешние проявления этого принципа, сведя его сущность к спасению своих родителей посредством выведения их на «путь Будды» [10, с. 11]. В конечном итоге можно говорить о том, что произошло наслоение конфуцианских ключевых ценностей в рамках самого буддизма, старавшегося закрепиться в новых условиях. Одной из его главных ценностей стала

¹ Пер. автора: 身体发肤，受之父母，不敢毁伤，孝之始也。立身行道，扬名后世，以显父母，孝之终也《孝经·开宗明义》。

² Например, в трактате о благодеянии родителей («父母恩重经») отмечалось, что родители должны получить воздаяние за то, что они вырастили своих детей, или в 孟兰盆经 (Улламбана-сутра) существует история о том, как монах облегчил страдания голодной матери в облике голодного духа, и в связи с этим буддисты отмечают праздник, во время которого предкам подносят пищу.

сяо – сыновняя почтительность, которая являлась основой для построения иерархии и особого рода коллективизма в китайском обществе того времени. Китайский буддизм объяснил необходимость сяо с точки зрения ценностей трансцендентальных, а также подчеркнул, что исполнение обетов – это тоже сяо. Таким образом, трансформированная буддийская доктрина составила подпорку для китайской морально-этической системы.

Конфликт ценностей, связанный с иерархией, вызывал, пожалуй, самые бурные дискуссии, поскольку затрагивал базисный уровень китайских ценностей, т.е. авторитет власти и поклонение ей. Так, Хэ Чун, представитель прогрессивной группировки в правительстве в период Восточной Цзинь (317-420 гг.), активно продвигал идею о том, что буддизм поддерживает пять постоянств и императорскую власть. Почести правителям буддисты оказывали путем молитв за мир в государстве, поэтому они должны быть освобождены от поклонений императору. Однако конфуцианцы исходили из китаецентричного мировоззрения. Например, Хуань Сюань подчеркивал, что конфуцианское учение является верховенствующим, поскольку варвары (буддисты) нецивилизованны, прежде они были иностранцами, и сейчас император сам принял их веру; император гораздо важнее, чем учитель, и если буддисты уважали учителя, то должны отдавать почести и императору. Хуэй Юань, представлявший в то время буддийское духовенство, дал более четкую аргументацию в пользу того, что буддийские монахи поддерживали императорские порядки продвижением ценностей, что остановило диспуты на некоторое время. По вопросам внешних проявлений, противоречащих нормам конфуцианской морали, в частности создания нательных знаков, бритья волос, ношения кашью, после длительных дискуссий буддийские монахи (но не миряне!) получили некоторую свободу. Они могли носить буддийскую рясу и на протяжении долгого исторического периода могли не оказывать почести правителю.

Тем не менее взаимоотношения буддизма и китайской мысли необходимо рассматривать, прежде всего, с точки зрения взаимодействия с властью, ценность которой была заложена в культурном коде. Большинство правителей нашли в буддизме поддержку для своей идеологии, и лишь некоторые преследовали (всего 4 крупных случая). Однако, как отмечает Фан Литянь, истинные причины этих гонений лежали в конфликте политических и экономических интересов – возрастающая роль и богатство буддийских монастырей стояли наперекор интересам правящего класса [21, с. 210]. В данном случае этот вопрос был первичным, а вера вторична. Это еще раз показало, что как только появляется фактор, начинающий влиять на уровень культурного кода, в данном случае речь идет об ослаблении приоритета власти, в обществе происходят соответствующие регуляции.

Даосизм, а также буддизм, имеющие тотально иной подход к отношениям индивида и общества, способствовали пересмотру этих взаимоотношений. Однако в конечном итоге новые модели группового и индивидуального поведения были рационализированы, а доступ к власти, обещанный изучившим неоконфуцианское образование и сдавшим экзамены, концентрировался вокруг заслуг, почестей и положения в обществе. Вопрос внешней иерархии, т.е. формы и отношений в обществе, остался прежним, каждый стоял на своем месте, и отношения регулировались конфуцианством, однако буддизм, учивший тому, что каждый мог достичь просветления и стать Буддой, дал надежду простому народу и стал одной из причин его быстрого распространения в низах общества.

Многие аспекты, касающиеся вопросов, связанных со смертью и жизнью после смерти, носили комплементарный характер и наложились на некоторые локальные религиозные верования по этому вопросу, став неотъемлемой частью народной культуры. Воздаяние, сансара, возможность стать Буддой, учение о карме – все эти положения буддизма были инкорпорированы в народные представления о жизни после смерти. В обществе возобладала убежденность в неуничтожимости духа [2, с. 225], вера в Будду и Бодхисаттву, злых и добрых духов. Почитание Будды, возжигание свечей, подношение фруктов, подаяние монахам прочно вошло в быт. Круговорот сансары и воздаяние дало понятие того, что человек в зависимости от своих добрых или злых деяний может вознестись на Небо и стать Бодхисаттвой, стать хорошим духом, переродиться в человека, животного, голодного демона или отправиться ад – все это также отразилось на погребальных обрядах. Духовно-нравственные ценности народа обрели до некоторой степени трансцендентальную направленность, таким образом, были удовлетворены потребности данной эпохи. Интересно, что преподаватель Гонконгского университета Гуан Син подчеркивает, что буддизм, так же как и конфуцианство, не имел метафизических притязаний, а Будда никогда не отвечал на вопросы, связанные с вселенной и душой, хотя другие религиозные учителя приходили к нему для обсуждения этого [13, р. 309]. И когда один из учеников Будды Малункьяпутта пришел к нему с теми же метафизическими вопросами, учитель объяснил ему: «жизнь в соответствии с Дхармой, о Малункьяпутта, не зависит от мнения, что Вселенная вечна» (пер. из [6]). Возможно, это имело стимулирующее значение во взаимодействии двух культур.

В период династий Суй (581-618 гг.) и Тан (618-907 гг.) в Китае уже закрепилось 8 различных буддийских школ, четыре из которых – Тяньтай, Хуаянь, Чань и Чистой Земли – имели наибольшее влияние в Китае. В философской системе этих школ можно отметить сильное влияние конфуцианства. Например, Чэн Гуань (738-839 гг.) и Цзун Ми (780-841 гг.), представители хуаяньской школы, делали акцент на изучение конфуцианского трактата И-цзин. Философы-конфуцианцы периода династий Тан и Сун пытались ответить на вызовы новой эпохи путем ассимиляции буддийских и даосских философских идей. Например, Лю Цзуньюань (773-819 гг.) пытался согласовать буддийские и конфуцианские доктрины. Он предполагал, что идеи буддийского учения сходны с нормами, обозначенными в «Беседах и Суждениях» и «И цзине», а также говорил о том, что заповеди буддизма подобны тому, как важен *ли* (ritual) в конфуцианстве. Таким образом, мы можем увидеть, что объединения идей этих философских течений в теориях многих ученых той эпохи происходили, прежде всего, на конфуцианской основе.

При династии Сун (960-1279 гг.) буддизм начал приходить в упадок, большинство правителей были настроены против этого учения, критиковали его трансцендентализм и мистицизм и стояли на стороне возвращения к конфуцианской традиции. Для поиска ценностной системы и удовлетворения потребностей в соответствии с духом времени китайские мыслители обращались и к конфуцианству, и к даосизму, и к буддизму, комбинируя различным образом их элементы, создавали новые учения. Новая эпоха требовала разрешения вопросов человека и общества, человеческой сущности, индивидуальности, ценностей и смысла жизни.

Конфуцианство вступило в свою фазу обновления в X-XIII веках, а в XIV веке произошла канонизация версии Чжу Си. Сунский идеализм стал государственной идеологией вплоть до упадка династии Цин. Его ключевая идея заключалась в сохранении высшего принципа Неба и уничтожении человеческих желаний (*цунь тянь ли миэ жэнь юй*). Основной темой были возвышение законов неба, разрешение вопроса о природе человека и абсолютизация конфуцианских ценностей, по сути, основной задачей которой было укрепление феодальной иерархической системы. Чжу Си подчеркивал: «У человека одно сердце, если в нем сохраняется высший принцип неба, человеческие желания исчезают; если побеждают человеческие желания, высший принцип неба погибает» [2, с. 346], или «отец мирится с уделом отца, сын мирится с уделом сына, правитель мирится с уделом правителя, слуга мирится с уделом слуги» [Там же]. Результат разрешившегося кризиса еще раз показал роль культурного кода в формировании ценностных ориентиров. Мы видим, как способность к *инклюзивности* обеспечила «новый виток» в истории китайской культуры, обеспечив инкорпорацию буддийских элементов в господствующую идеологию. Фан Литянь, китайский специалист по буддизму, выделяет четыре общих аспекта, по которым китайская философия подверглась изменениям в период династии Сун [21, с. 256-260]. Во-первых, так же как буддисты делали акцент на свои манускрипты, неоконфуцианцы стали выделять свои 4 основные книги – «Беседы и Суждения», «Мэн-цзы», «Великое Учение», «Учение о Золотой Середине». Во-вторых, это появление учения о сердце и природе человека, заимствованное, в частности, из секты чань и восполнившее неразвитые взгляды по этому вопросу в раннем конфуцианстве. В-третьих, буддизм оказал непосредственное влияние на онтологическую теорию неоконфуцианцев, в которой говорилось об отношениях принципа и явления. В-четвертых, буддизм повлиял на способы мышления, в частности на то, как неоконфуцианцы применяли теорию принципа и действия для обсуждения онтологических вопросов.

На основе проведенного философского анализа мы можем выявить, что процессы трансформации духовно-нравственных ценностей в китайской культуре, начавшиеся в конце династии Хань и продлившиеся вплоть до династии Сун, когда страна объединилась под идеологией неоконфуцианства, были вызваны и политическими, и экономическими, и социальными изменениями, а также столкновением с зарубежной культурой. Несмотря на то, что нами было в основном рассмотрено взаимодействие в рамках буддийской и конфуцианской философии, тем не менее многие даосские представления стали основой для интерпретации буддийских понятий в русле китайской культуры и во многом способствовали появлению китайского буддизма, а также сыграли немаловажную роль в появлении новой идеологии. Длительный ценностный конфликт, связанный с различными мировоззренческими типами буддийской и китайской культур, затрагивал уровень культурного кода, в связи с этим рецепция новых элементов происходила на основе его сохранения. Еще одним немаловажным фактором была пластичность и недогматичность буддийской доктрины, успешно адаптировавшейся под условия китайской среды.

Основная проблема восприятия буддийских ценностей лежала в противоречии категории *приоритетности власти* (*цюань бэн вэй*), уважения к верхушке, преданности *чжун*. Несмотря на то, что буддизм нес в себе идею равенства, исчезновения границ между вышестоящим и нижестоящим, старшим и младшим, мужчиной и женщиной не произошло. Приоритет власти как ценность остался непоколебимым условием и гарантом сохранения существующей идеологии, а дискуссии, затрагивавшие вопросы иерархии и доминирующей в этот период ценности *сяо*, были обращены во благо ей и способствовали ее подкреплению, превратив китайский буддизм в религию, где эта ценность является очень важной. Это также позволило противостоять расцвету индивидуализма в период династий Вэй и Цзинь и сохранить коллективистический характер общества, имеющий в основе семью.

Китайская культура сохранила свой антропоцентрический характер, впитав необходимые трансцендентальные элементы. Буддизм в контексте китайской культуры трансформировал собственные концепты и использовал их как надстройку для конфуцианской базы. В результате «приземленность» китайской культуры возобладали и привела к онтологизации буддийского психологизма. Столь сконцентрированные на жизненных проблемах, китайцы не отразили в своих буддийских произведениях лейтмотив страдания, пронизывающий оригинальные индийские источники. *Инклюзивность*, заложенная в ценностной базе китайской матрицы, разрешила сосуществование различных учений в китайской культуре, определив ее живучесть, способность к адаптации прежней формы к новым условиям, создавая органичное сочетание старого в новом, что способствовало появлению китайского синкретизма. Новые концепты буддийской доктрины обернулись во благо – они не только способствовали укреплению власти и иерархии в обществе, но и решили проблемы, связанные с духовными исканиями индивида. Таким образом, конфуцианство, подвергшись влиянию, прежде всего, буддизма, получило прочное онтологическое основание, превратившись в ортодоксальное течение. Длительные процессы диалога, впитывание недостающих духовных элементов определили уникальные способности китайской культуры к ассимиляции зарубежных элементов и задали формулу культурного кода для дальнейших контактов с инородными явлениями. Таким образом, изучение этого культурного опыта, процесса трансформации в контексте переходного периода и взаимодействия с индийской культурой позволило еще раз подчеркнуть, что *инклюзивность*,

иерархичность, антропоцентричность, приоритет власти и коллективизм являются культурным кодом, формирующим поле для вариативного создания морально-этических и духовно-нравственных ценностей, и пластом, который подвергается наименьшим изменениям в ходе ценностных трансформаций.

Введенное в статье понятие «культурного кода» и анализ его содержания являются результатами первичного исследования автора по данной тематике, которые могут служить базой для дальнейшего структурного анализа цепи ценностных трансформаций в XX в., а также для изучения специфики новой ценностной системы, с которой Китай уверенно вступил в XXI век.

Список литературы

1. **Беседы и суждения «Лунь Юй»** / науч. пер. А. Е. Лукьянова; поэтич. переложение В. П. Абраменко; Институт Дальнего Востока РАН; Исследовательское общество «Тайцзи». М.: ИД «ФОРУМ», 2011. 464 с.
2. **История китайской философии** / пер. с кит. В. С. Таскина; общ. ред. и послесловие М. Л. Титаренко. М.: Прогресс, 1989. 552 с.
3. **Комиссарова Т. Г.** «Монах не должен кланяться императору». Из буддийской полемики 4-6 вв. // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М., 1987. С. 47-70.
4. **Конфуцианский трактат «Чжун Юн»** / сост. А. Е. Лукьянов. М.: Восточная литература РАН, 2003. 247 с.
5. **Кравцова М. Е.** История культуры Китая. СПб.: Лань, 1999. 416 с.
6. **Лысенко В. Г.** Тема 10. Отношение Будды к «метафизическим вопросам» [Электронный ресурс] // Лысенко В. Г. Ранний буддизм: религия и философия: учебное пособие. М.: ИФ РАН, 2003. URL: <http://booksonline.com.ua/view.php?book=121339&page=46> (дата обращения: 08.09.2015).
7. **Торчинов Е. А.** Китайская картина мира и буддизм (к вопросу о характере взаимодействия культур Китая и Индии) [Электронный ресурс]. URL: <http://www.torchinov.com/работы/статьи/китайская-картина-мира-и-буддизм/> (дата обращения: 04.06.2015).
8. **Хуэй-юань.** Монах не должен оказывать почести императору / пер. с кит. А. С. Мартынова // Буддизм в переводах: альманах. СПб., 1993. Вып. 2. С. 179-191.
9. **Чтимая Книга: древнекитайские тексты и перевод «Шан Шу» («Шу Цзин») и «Малого предисловия» («Шу Сюй»)** / подгот. древнекит. текстов и ил., пер. и предисл. В. М. Майорова; послесл. В. М. Майорова и Л. В. Сеженской. М.: ИПЦ «Маска», 2014. 1150 с.
10. **Янгутов Л. Е.** Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. Улан-Удэ: Изд-во Бурятского гос. ун-та, 1998. 160 с.
11. **Fung Yu-Lan.** A Short History of Chinese Philosophy / ed. by Derk Bodde. N. Y.: The Free Press, 1976. 368 p.
12. **Guang Xing.** A Buddhist-Confucian Controversy on Filial Piety // Journal of Chinese Philosophy. 2010. June. P. 248-260.
13. **Guang Xing.** Buddhist Impact on Chinese Culture // Asian Philosophy. 2013. Vol. 23. № 4. P. 305-322.
14. **Wright A. W.** Buddhism in Chinese History. Stanford University Press, 1979. 144 p.
15. **邓云特.** 中国救荒史 (Дэн Юнтэ. Китайская история спасения от голода). 上海书店, 1984. 309 с.
16. **刘长林.** 宇宙基因. 社会基因. 文化基因 (Лю Чанлинь. Космический ген. Социальный ген. Культурный ген) // 哲学动态. 1988. № 11. С. 29-32.
17. **中国佛教思想资料选编** (Сборник материалов китайской буддийской мысли). 北京: 中华书局, 1981. Т. 1. 449 с.
18. **孙绰.** 喻道论 (Сунь Чо. Юйдаолунь) [Электронный ресурс]. URL: http://baike.baidu.com/link?url=C9hXkzXsOmM8PgDh9tjSq5K6etYuDOnZ_nep1NoaJSbg4ARxcj_f4Aj7p2gqtlwwRu6D5Usd9fZejJMGM29ap_ (дата обращения: 11.10.2015).
19. **薛克翘.** 佛教与中国文化 (Сюэ Кычи. Буддизм и китайская культура). 北京: 昆仑出版社, 2006. 420 с.
20. **吴新颖.** 当代青年价值观的构建 (У Синьин. Строительство системы ценностей современной китайской молодежи). 长沙: 湖南人民出版社, 2008. 416 с.
21. **方立天.** 中国佛教文化 (Фан Литянь. Буддийская культура в Китае). 北京: 中国人民大学出版社, 2006. 440 с.
22. **方立天.** 中国佛教与中国传统文化 (Фан Литянь. Китайский буддизм и китайская традиционная культура). 北京: 中国人民大学出版社, 2012. 511 с.
23. **费孝通.** 中国文化的重建 (Фэй Сяотун. Реконструкция китайской культуры). 上海: 华东师范大学出版社, 2013. 299 с.
24. **韩冬雪.** 论中国文化的包容性 (Хань Дунсюэ. Об инклюзивности китайской культуры) // 山东大学学报 (哲学社会科学版). 2013. № 2. С. 1-6.
25. **余英时.** 中国思想传统及其现代变迁 (Юй Иньши. Традиции китайской мысли и ее современные трансформации). 桂林: 广西师范大学出版社, 2004. 341 с.

SPECIFICITY OF VALUE TRANSFORMATIONS IN CHINESE CULTURE

Chelnokova-Shcheika Anna Vital'evna
 Moscow State Linguistic University
 Beijing Normal University, The People's Republic of China
 annie.che.89@mail.ru

The article for the first time introduces the notion of cultural code, which is a basis for the formation of the value orientations of the Chinese and is of principal importance while analysing the processes of value transformations in Chinese culture. By the example of the first spiritual crisis in the history of Chinese thought with the participation of external factors the invariability of the singled out constants in the conditions of large-scale cultural shifts is proved. The author turning to the specificity of Chinese culture deduces a certain "formula", basing on which further value transformations in Chinese culture can be analyzed.

Key words and phrases: value; transformations; Confucianism; Buddhism; cultural code.