

3. Політологічний енциклопедичний словник / [упоряд. В. Горбатенко]. – 2-е вид. – К.: Генеза, 2004. – 736 с.
4. Релігієзнавчий словник / [ред.-упоряд. А. Колодний, Б. Лобовик. – К.: Четверта хвиля, 1996. – 834 с.
5. Усик А.В. Діалог культур: західна та китайська традиційна філософія (загальний огляд) / А. В. Усик // Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Центр духовної культури. – 2005. – № 45. – С. 67.
6. Чжао Титун. Проблемы этики в китайской традиционной культуре / Чжао Титун // Зарубежная литература. Китаеведение. – 1996. – № 2. – С. 58–64.
7. Там само. – С. 123.

Дмитро Трищ
Національний університет
«Києво-Могилянська академія»

ПОЛІТИЧНА КУЛЬТУРА ТРАДИЦІЙНИХ СУСПІЛЬСТВ ДАЛЕКОГО СХОДУ: МОРАЛЬНО-ЕТИЧНИЙ АСПЕКТ

Вступ

Досягнення країнами Східною та Південно-Східною Азії високих показників не лише в культурному а й в економічному розвитку змушує Захід замислитися над причинами цього феномену і, зокрема, більш уважно поставитися до вивчення й оцінки релігійно-філософського спадку народів цього регіону. Політичні та соціальні процеси в сучасних суспільствах будь якої формації, зокрема в традиційних суспільствах Далекого Сходу, можуть об'єктивно сприйматися лише за умови знання особливостей їхнього історичного розвитку, а також національних суспільно-політичних ідеалів як інтегральної основи розвитку соціумів.

Сучасні прогресивні процеси, що відбуваються в Китаї та інших країнах конфуціанського культурного регіону, що традиційно входять до сфери впливу китайської цивілізації, багато вчених та політичних діячів пов'язують із роллю і місцем в цих процесах традиційних релігійно-філософських систем. Творець сингапурського економічного “дива” Лі Куан так висловився про місце конфуціанства в цьому феномені: “Ми на ньому тримаємося; а якщо перейдемо на західні моральні цінності, сила, що живить наше суспільство, зникне” [2, с. 97].

Метою цієї статті є спроба виявити місце і роль базових морально-етичних принципів релігійно-філософських вчень Китаю як чинників формування політичної культури традиційних суспільств Далекого Сходу (передусім Китаю та Японії), а також порівняти дієвість таких чинників у східній та західній, зокрема, українській моделях суспільного розвитку. Політична культура розглядається нами як ментальний елемент політичної системи, якісний стан функціонування інститутів політичної системи, сукупність політичних цінностей, норм, способів поведінки. Отже, політична культура розуміється як сукупність політичних цінностей, норм і способів виявлення політичної волі, що реалізуються

у рамках певної політичної системи.

Пріоритет визначення концепту поняття політичної культури належить американській політологічній школі Алмонда і Пауелла [11, с. 152]. Представники цієї школи наголошували на тому, що політичні системи відрізняються одна від одної не тільки правовими нормами та інституційною структурою, але й культурою. Таким чином, у політичній культурі можна умовно вирізнити дві головних складових: культуру політичної свідомості та культуру політичної поведінки:

- Культура політичної свідомості – це типові політичні переконання і традиції, як атрибути політичної діяльності.
- Культура політичної поведінки - типові зразки політичної участі (ступінь участі у електоральному процесі, масових політичних акціях, діяльності політичних партій тощо.)

В Україні, як і у більшості посткомуністичних країн, політична культура перебуває в стані трансформації. Багатолітній період бездержавності, розчленування України, приєднання деяких її регіонів до країн з різними культурними і політичними системами, призвели до побутового, психологічного і політичного відчуження. Для сучасного політичного керівництва України “прищеплення” українському народу західних моделей політичної культури видається безальтернативним. Проте, чи буде правильним орієнтуватись лише на досвід розбудови таких моделей? Чи не буде доцільним також придивитись уважніше до досвіду традиційних суспільств Далекого Сходу (передусім, Китаю та Японії), які протягом багатьох століть через релігійно-філософські, соціальні та політичні цінності, сформували дієві базові принципи своєї політичної культури.

Морально-етичні принципи конфуціанства

Конфуціанство, як релігійно-філософське вчення сформувалося в Китаї на рубежі VI – V ст. до н.е. Його засновником вважається Конфуцій (Кун-цзи), який в основу доктрини свого вчення поклав розбудову ідеальної моделі державного устрою на кращих зразках китайської минувшини, про що свідчить цитата з канону "Лунь юй": – “Я відновлюю минуле, а не вигадую; схиляюся перед природою і люблю її” [4, с. 54].

Кун-цзи народився і жив в епоху великих соціальних та політичних потрясінь, коли чжоуський Китай знаходився в становищі важкої внутрішньої кризи. Влада чжоуського правителя ослабла, руйнувалися патріархально-родові норми, в міжусобицях гинула родова аристократія, продажність та корисливість чиновників досягли апогею. Все це, звичайно, мало безпосередній вплив на формування конфуціанської філософії.

В конфуціанстві, як етико-політичному вченні, центральне місце займали питання моральної природи людини, сім’ї та управління державою. Вихідною для Кун-цзи є концепція “Неба”. Виступивши із критикою свого часу і шануючи минувшину, Конфуцій на основі цього протиставлення створив свій ідеал *цзюнь-цзи* (“благородної людини”), найважливішими достоїнствами якої були гуманність і відчуття обов’язку. Центральне місце у вченні Конфуція займає

концепція *жень* ("гуманність") – ідеальних відносин між людьми в сім'ї, суспільстві та державі.

На цих морально-етичних засадах Кун-цзи будував свої політичні концепції, виступаючи за чіткий розподіл обов'язків між членами суспільства, прикладом для якого повинна була бути сім'я. Гуманність *жень* включала в себе такі чесноти, як скромність, стриманість, достоїнство, безкорисність, щирість тощо. Проте для справжнього *цзюнь-цзи* лише однієї гуманності було недостатньо. Він повинен був мати ще одну важливу якість – почуття обов'язку. Обов'язок – це моральне зобов'язання, яке гуманна людина бере на себе добровільно. Почуття обов'язку обумовлене знаннями та вищими принципами, проте аж ніяк не розрахунком. "Благородна людина думає про обов'язок, ница людина – про вигоду," – вчив Конфуцій [5, с. 32].

Життя суспільства повинне будуватися на законах природи, але, "Якщо природа переважає штучність, – говорив мудрець, – ми отримуємо дикунство, а коли штучність бере гору над природою, ми отримуємо лицемірство; лише рівновага природного і штучного створює благородну людину" [6, с. 49].

У своєму вченні про державу Конфуцій на перше місце ставив так зване вправлення імен. Кожна людина повинна поводитись у чіткій відповідності до свого суспільного положення. Погано, коли правитель лише називається володарем, а насправді є неробою та гульвісою. "Держава, – казав він одному князеві – процвітає, коли правитель є правителем, підданий – підданим, батько – батьком, син – сином".

Таким чином, можна зробити висновок, що Конфуція передусім цікавили земні, практичні проблеми. Він не ставив питань про смисл життя, про Бога чи про безсмертя. Його не цікавили таємниці природи. Головним для нього був пошук шляхів розбудови задуманого ним громадянського суспільства. Коли він говорив про *дао*, він не мав на увазі щось недосяжне і таємниче. В його устах *Дао* було конкретним соціальним та етичним ідеалом, а не чимось "туманним та не зрозумілим", як у *Лао-цзи*. Проте, це не означає, що Конфуцій заперечував Вище Начало. Просто воно його мало цікавило, бо здавалось чимось далеким і абстрактним. На питання: "Що таке смерть?" Конфуцій відповів: "Ми навіть не знаємо що таке життя, то чи можемо знати, що таке смерть?" [7, с. 88]. Конфуцій залишив важливі питання релігії відкритими. Він звертав всю свою увагу на соціальну та політичну реформу життя, в основі якої не було ніякої метафізики.

Надаючи великого значення ритуалу *лі* як важливому засобу управління, Конфуцій негативно ставився до введення покарань на основі законів. "Якщо керувати народом на основі законів і підтримувати порядок за допомогою покарань, народ намагатиметься ухилитися від покарань і не буде відчувати сорому. Якщо ж керувати народом за допомогою доброчесності і підтримувати порядок за допомогою ритуалу, народ відчуватиме сором і позбавлятиметься вад" [8, с. 11].

Гуманність *жень*, за Конфуцієм, не є умовністю, вона є вираженням природи людини і кожен може досягнути її пробудження в своїй душі. Мистецтво самовдосконалення полягає в тому, щоб "бути в змозі дивитися на інших як на самого себе". Цей загальний моральний закон – не робити іншим того, чого не бажаєш

собі, Конфуцій не вважав таким, якого неможливо дотримуватись. Для нього він не був божественною заповіддю, а лише одним з відображень природних якостей людини.

В конфуціанстві поняття Бога як такого не існує, по суті, його правильно було б називати не релігією, а етико-філософською системою. На думку дослідника Л.Переломова, конфуціанство, не будучи релігією у повному смислі цього слова, стало чимось більшим, ніж просто релігією. Конфуціанство – це і політика, і адміністративна система, і верховний регулятор економічних та соціальних процесів – словом, це основа китайського способу життя, основа буття китайської цивілізації. Можливо, головною причиною тріумфу конфуціанства було те, що воно виявилось найбільш співзвучним тим ідеалам, що китайці вже віддавна вбирали з молоком матері. Їх приваблювали його раціональна етика, позбавлена містицизму, воно підкорювало своїм духом гуманності, витриманості та серединності. Його ідеали були конкретними, земними, зрозумілими кожному.

В теперішній час активно обговорюється питання про сумісність західних ідей демократичного розвитку з конфуціанською доктриною. Існують непоодинокі думки, що “конфуціанська демократія” є внутрішньо суперечливим поняттям, що традиційне конфуціанство потрібно вважати або недемократичним, або антидемократичним. В той же час дослідник Ф.Фукуяма в своїй роботі “Конфуціанство і демократія” розглянув ті аспекти конфуціанства, які не суперечать демократії [2, с. 97]. Як один з таких аспектів він виділяє традиційну конфуціанську систему екзаменів для відбору претендентів на посади в державному апараті. Хоча в древньому Китаї ця система не була по-справжньому відкритою, вона була важливим інструментом соціальної мобільності. Іншими сферами, де конфуціанські та демократичні принципи не суперечать один одному, він називає увагу, яку Конфуцій приділяє знанням, що можна вважати важливою опорою демократичного розвитку суспільства. Демократизм конфуціанського суспільства виражається ще й в тому, що за цим вченням будується високоорганізоване суспільство за принципом знизу вгору, а не зверху вниз при наданні особливої уваги моральним зобов'язанням бюрократичного апарату держави. В конфуціанстві сім'я чи рід є фортецею, що може захистити від свавілля держави. Конфуціанство не легітимізує плазування перед владою всесильного володаря. В Китаї традиційно влада імператора не була абсолютною. Китайський імператор міг втратити владу, якщо його поведінка суперечила морально-етичним нормам, і зміна імператорських династій протягом історії Китаю є свідченням минушого характеру політичної влади.

Морально-етичні принципи даосизму

Даосизм виник у 2-й половині I тисячоліття до н.е. Основоположником даосизму вважається Лао-цзи. Основоположні ідеї і принципи даоського вчення викладені в трактаті “Дао де цзин”.

Базовою ідеєю філософії даосизму є вчення про Дао (“шлях”) – першооснову і закономірності буття всього суцього є одночасно і субстанцією-основою, і вічним, природним і загальним законом виникнення і розвитку Всесвіту, людини та суспільства. Як таємнича цілість Універсуму Дао присутнє у всьому, є невидимим.

черпним, але недосяжне а ні оку, а ні розуму, воно не виражається словами. Дао – є синонімом єдиного світового цілого як творчого начала всього сушого. Дао – властива сила Де (“добродійність”), за допомогою якої воно проявляє себе в світі, причому кінцеві форми цього проявлення (суб’єкти) розглядаються як втілення дао. Головною метою перших даоських мислителів було розповсюдження ідеї природності та спонтанності як основоположного принципу світосприйняття, який актуалізується через так зване не діяння (увей). Це означало відмову від штучної діяльності і прагнення спонтанного наслідування природного єства до повного злиття з ним, тобто до повного ототожнення з дао-шляхом [10, с.18].

Вельми важливим у даосизмі є поняття *ци* – “енергетизм дао” як субстанції, з якої складається все суще. *Ци* постає життєвою енергією, духовною силою, розчиненою в природі, здатною поглинатися людиною при диханні. Ця життєва сила циркулює по спеціальним каналам людського тіла. Її накопичення і правильна циркуляція – одне з найважливіших завдань даоських дихальних вправ, що лежать в основі фізичного й духовного тренінгу людини.

Даосизм висуває концепцію однакового сприйняття добра і зла, що є протилежним висунутому Конфуцієм принципу “відповідати добром на добро, а на зло – по справедливості” [9, с. 128]. У каноні “Дао де цзін” так подається даоське розуміння етики між людських стосунків: “Серце досконало мудрого складається із сердець людей. Добрим роблю добро, і не добрим також роблю добро. Так виховується добродійність *де*” [10, 18].

Протягом багатьох віків даосизм був потрібен як освіченим верхам, так і неосвіченим низам китайського суспільства. Освічені верхи зверталися частіше до філософських концепцій даосизму, проповідованого їм культу простоти та природності, до ідеї можливості досягати безсмертя через розкриття суті (природи) речей і, відповідно, природи людини. Варто зауважити, що з давніх часів помітною особливістю формування світогляду носіїв традицій китайської культури було те, що людина, будучи в соціальному відношенні конфуціанцем, в душі мала багато чого даоського. Отже, йдеться про даосько-конфуціанський синкретизм, в якому і сьогодні є помітним суттєвий вплив з боку даосизму на формування морально-етичної системи Конфуція.

Морально-етичні принципи буддизму

Ідеї буддизму почали проникати в Китай на початку нашої ери. Спочатку буддизм сприймався в Китаї як одна з форм національної китайської релігії – даосизму. Річ у тім, що сприйняття китайцями буддистських ідей відбувалося через переклади буддистських сутр, в яких поняття та категорії цього вчення набували даоського змісту, оскільки їх тлумаченням займалися переважно даоські монахи. Наприклад, бодхі (просвітлення) передавалося терміном “дао”, нірвана – даоським поняттям “у вей” – (“не діяння”) і таке інше. Збагативши даосизм та конфуціянство своєю глибокою духовністю, буддизм активно сприяв синкретизму трьох вчень.

Методологічною основою буддійського вчення є уявлення про гармонійний нерозривний взаємозв’язок між поцейбічним та потойбічним світами. Потойбі-

чне уособлюється пустотою з наданням їй статусу абсолюту. “Вся світобудова, як світ непостійний, є відблиском неподільного єдиного [1, с. 221]. Слід зауважити, що ця концепція буддизму перегукується з конфуціянською концепцією “Неба” та даоською концепцією “дао”.

Зміст основоположних морально-етичних принципів буддизму міститься в чотирьох постулатах: життя пов'язане зі стражданнями; причиною страждань є бажання; щоб уникнути страждань, треба відмовитись від бажань і досягти стану повного спокою (стану нірвани). Смісл проповідуваного Буддою шляху до звільнення від страждань, яким здатен слідувати будь хто, полягає в набутті восьми таких добродієностей:

- *правильні погляди* – це передусім правильне ставлення до чотирьох буддистських істин, за якими шлях до нірвани через духовне вдосконалення;
- *правильні рішення* – сприяють становленню на шлях дотримання чотирьох істин через прагнення духовного вдосконалення;
- *правильна мова* – спрямована лише на висловлювання, що ведуть до розкриття суті речей;
- *правильна поведінка* – за якою повага до всього живого;
- *правильний спосіб життя* – відкритість, чесність, порядність.
- *правильне зусилля* – розпочинати будь яку справу, орієнтуючись лише на відомі буддистські чесноти;
- *правильні думки* – довіряти інтуїції;
- *правильне зосередження (медитація)* – той, хто поводить відповідно до вище згаданих семи правил, здатен розкрити суть істинного буття, зосередити свій чистий розум на його осмисленні, тобто досягти стану нірвани.

Морально-етичні принципи релігійно-філософських вчень Китаю як чинники формування політичної культури

В Китаї ніколи не створювалось сильної централізованої “церкви”, яка б була “єдиновірною” і намагалася б домінувати в питанні формування суспільної свідомості нації. Релігія в Китаї традиційно поставала сумішшю місцевих вірувань і своєрідних церемоній, об’єднаних в єдине ціле універсальними теоретичними побудовами вчених мужів.

Тим не менш, як вже зазначалось вище, серед освічених верств населення, так і серед простого населення найбільшу популярність завоювали три великі філософські вчення – конфуціанство, даосизм та китаєзований буддизм. З часом ці три морально-етичні школи утворили синкретичний комплекс, в якому протягом майже двох тисячоліть відбувається безперервний процес духовного та морально-етичного взаємозбагачення. В той час як конфуціанство та даосизм були національними релігійно-філософськими вченнями Китаю, буддизм прийшов з Індії, але з часом набув китайського національного колориту і суттєво змінився під впливом двох китайських релігійно-філософських систем.

Засновники цих морально-етичних шкіл та їх послідовники були занепокоєні соціальною та моральною незрілістю свого покоління. На виклик життя, Лао-цзи дав радикальну відповідь, що закони і звичаї його часу є неприродними, і

тому краще їх не виконувати. Конфуцій вважав, що головною чеснотою людини має бути відчуття відповідальності перед суспільством, адже поза суспільством, на думку філософа, людина перестає бути людиною. Тобто людина має відчувати постійний гармонійний зв'язок зі своїм оточенням. Лао-цзи вважав, що головне в бутті людей це пізнавати себе, свою природу, а для цього шукати шляхи досягнення гармонії з *дао* як з іпостассю, що уособлює природу речей, явищ, зокрема, людини. Конфуціянська максима полягає в безумовному виконанні людиною вимог, які ставить перед нею суспільство. Безумовно, в основі симбіозу "людина-суспільство" філософ бачив всяк суще *дао*, але при цьому вважав, що стати на шлях набуття стану *дао* здатен лише той, хто прагне гармонійних зв'язків із оточенням як на рівні суспільної горизонталі, так і в плані владної вертикалі (сім'я, колектив, спільнота, держава).

Саме в контексті цієї конфуціянської доктрини понад два тисячоліття формується політична культура традиційних суспільств Далекого Сходу, де, на відміну від "приватновласницького індивідуалізму" Заходу, зокрема в сучасній Україні, домінує гармонійне поєднання індивідуального та колективного. Цього, на жаль, не помічають, або не бажають помічати не поодинокі дослідники, роблячи принципово невірні висновки стосовно суті та чинників формування політичної культури традиційних суспільств Далекого Сходу [12, с. 155]. Суттєва різниця в світоглядних принципах релігійно-філософських вчень Китаю не завадила їхньому синкретизму, який відбувся через їхні морально-етичні принципи, що постали загальним чинником формування суспільної свідомості народів цього регіону. Причому даосизм та китаєзований буддизм переймаються в основному проблемами формування внутрішнього (духовного) світу, тобто релігійним аспектом як одним з важливих елементів суспільної горизонталі; сферою відповідальності конфуціянства є переважно організація та управління суспільством як головний аспект розбудови владної вертикалі. На нашу думку, такий легітимізований розподіл сфер впливу не є перешкодою гармонізації взаємодії між владною вертикаллю та суспільною горизонталлю. Чого не можна сказати, наприклад, про таке пануюче на Заході релігійне вчення як християнство, представлене трьома його релігійними школами: православ'ям, католицизмом та протестантством.

Зазначимо, що християнство ніколи не було однорідним, у ньому постійно виникали ворожі одна одній церкви, школи, напрямки тощо. Відбувалося це тому, що християнські ідеї неоднаково проникали в різні соціальні верстви, виступаючи, часто-густо, як ідеологічне оформлення їхніх класових та політичних доктрин. Причиною найглибшого розколу християнства була боротьба римського папи та константинопольського патріарха за владу над усією християнською церквою. Остаточний розрив відбувся у 1054 р., коли папа і патріарх взаємно відлучили один одного від церкви і оголосили анафему. До цього слід додати, що римські єпископи взагалі поставили себе в привілейоване положення, претендуючи на першість серед всіх християнських церков. Своє слово сказала й протестантська церква, яка на відміну від католицизму та православ'я, вважає, що надприродна можливість спілкування з Богом властива не лише духовенству, але і всім християнам, незалежно від того, миряни вони чи священники. В тепе-

рішній час керівники різних напрямків християнських церков прагнуть подолати негативні наслідки багатівкової, часто кривавої, міжособної ворожнечі.

Висновки

Сучасний світ невпинно глобалізується. Розвиток соціальних та політичних комунікацій, всесвітня економіка – це реальність нашого часу. Проте, сформована інфраструктура для єднання світу є лише матеріальною основою єдності, а духовною має стати не тотальна перевага західних філософсько-політичних вчень, а поєднання, синкретизм моральних принципів як західної так і східної цивілізацій.

Сприйняття ідеї високого гуманізму релігійно-філософських вчень традиційних суспільств Далекого Сходу могло б стати помітним внеском у скарбницю духовності людства. Відмітимо, що морально-етичні принципи Конфуція, покладені ним в основу моделі державного управління, постає безпрецедентним феноменом у всесвітній історії розбудови державності. Однією з базових ідей східної морально-філософської думки є те, що моральність і політика повинні бути нероздільні; етичні і політичні категорії конфуціянського вчення розглядаються не просто як рівноцінні, а як моральні цінності, що повинні стати основою політики.

За східними релігійно-філософськими вченнями, політичне лідерство в центрі повинно розглядати владу як моральний престиж, як привабливу силу доброчесності. Якщо доброчесність структурно вкорінена в системі функціонування як національної так і глобальної політики, то у міжнародних відносинах політика примусового маніпулювання змінюється цивілізованою взаємодією. Привабливість правління, що базується на моральному престижі, на сучасному етапі розвитку цивілізації, полягає у тому, що воно відповідає характеру глобалізованого життя, складному комплексу динамічних інформаційних потоків, людських взаємодій і ринкових відносин, а також не вдається до примусу, який завше призводить до небажаного протистояння.

Отже, з вище наведеного можна зробити висновок, що морально-етичний аспект конфуціянської етико-політичної системи є найвпливовішим чинником формування політичної культури традиційних суспільств Далекого Сходу, де, на відміну від політичної культури Заходу, що базується на "приватновласницькому індивідуалізмі", рушійною силою суспільного прогресу є гармонійне поєднання індивідуального та колективного.

Для нашої країни, що перебуває зараз в стані соціально-економічної кризи і шукає свою модель розвитку, хорошим прикладом може бути Японія – країна, що після другої світової війни перебувала в руїнах, і де синтез західних ідей з глибинними традиціями далекосхідної ментальності виявився надзвичайно продуктивним. З одного боку – лібералізація суспільства, яке позбавилося пресу державного тотального контролю, отримало гарантії на право власності і особистої недоторканості; з іншого – непорушність національних традицій як гарантія самої ідентичності японської нації [13, с. 229].

Список використаної літератури:

1. Глазенап Х. Буддийские таинства (тайные учения и ритуалы «алмазной колесницы») / Х. Глазенап // Вопросы философии. – 1994. – №7–8. – С. 208–236.
2. Карадже Т. В. Конфуцианство как основа формирования общественно-политических идеалов современного Китая / Т. В. Карадже, И. Л. Савин // Вестник Российского университета дружбы народов. – Сер.: Политология. – 2004. – № 1 (5). – С. 97–106.
3. Там само.
4. Конфуций. Суждения и беседы / Конфуций; [пер. с кит. П.С. Попова]. – М., 2004. – 192с.
5. Там само.
6. Там само.
7. Там само.
8. Там само.
9. Там само.
10. Лао-цзы. Дао де цзин / Лао-цзы; [пер. с кит. В. В. Юрчука]. – Минск: Современное слово, 2004. – 224 с.
11. Пугачев В.П. Введение в политологию / В. П. Пугачев, А. И. Соловьев. – М.: Аспект Пресс, 2000. – 378 с.
12. Там само.
13. Рубель В.А. Японська цивілізація: традиційне суспільство і державність / Рубель В. А. – Київ: Аквілон Прес, 1997. – 256 с.

Ларій Лозовий,
Національний університет
«Києво-Могилянська академія»

ДАОСЬКО-БУДДИСТСЬКІ МОРАЛЬНІ ЗАСАДИ РОЗБУДОВИ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА ДАЛЕКОСХІДНОЇ МОДЕЛІ

На початку нашого дослідження ми звернемося до морально-релігійних витоків буддистської системи аби прослідкувати, наскільки її догматичні засади є сумісними з традиційними цінностями далекосхідного суспільства китайського зразку. Термін «традиційними» тут вживається не випадково – на момент появи буддизму на теренах Середньої держави, китайська цивілізація налічувала мало не дві тисячі років, тому рецепція буддистських морально-релігійних принципів здійснювалась у своєрідний спосіб – сам буддизм піддався набагато більшій трансформації, аніж китайська культура під його впливом [1, с. 169]. Не зважаючи на це, набір моральних настанов буддизму, більшість із яких мали рестриктивний характер, залишався незмінним порівняно із давньою джайністською традицією. Від того, наскільки вдало китайська культура змогла пристосувати ці підвалини буддистського світогляду до своїх реалій, залежав і успіх становлення питома китайського релігійно-філософського синкретизму «трьох вчень» (*сань цзао*).

Першою із цих підвалин є буддистська заборона на завдання шкоди життю – ідеал *ахімси*. Ця заборона ґрунтується на типово буддистському *панпсихізмі* – уявленні про те, що кожен природний об'єкт наділений душею і вимагає обере-