

Научная статья

УДК 1+316.75

DOI: 10.18101/1994-0866-2026-1-47-55

Ограничивающие факторы распространения буддизма в Китае через призму стратагемности и мягкой силы

© **Хандархаева Виктория Викторовна**

старший преподаватель

khandarkhaeva@yandex.ru

© **Ботоев Игорь Константинович**

кандидат филологических наук, доцент

botoev@yahoo.com

Бурятский государственный университет имени Доржи Банзарова

Россия, 670000, г. Улан-Удэ, ул. Смолина, 24а

Аннотация. В статье отражен анализ ограничивающих факторов распространения буддизма в Китае через призму стратагемности и мягкой силы. Выделяются пять ключевых препятствий: прагматизм китайцев, конфуцианский принцип сыновней почтительности, языковой барьер и трудности перевода, противодействие даосизма и недоверие китайцев к чужеземному учению. Показано, что преодоление этих ограничений стало возможным благодаря гибким и стратагемным методам, включая переводческую деятельность с применением метода гэ-и, что обеспечило успешное укоренение буддизма в китайской культуре. Рассмотрены особенности восприятия буддийских терминов и учений, которые трансформировались через стратагемное и мягкое внедрение в пространство Китая. Выявлено, что буддизм стал органичной частью духовной традиции страны, сочетая свои индийские истоки с социально-прагматическим опытом китайской цивилизации.

Ключевые слова: стратагемность, мягкая сила, индийский буддизм, китайский буддизм, махаяна, хинаяна, конфуцианство, даосизм, метод гэ-и.

Для цитирования

Хандархаева В. В., Ботоев И. К. Ограничивающие факторы распространения буддизма в Китае через призму стратагемности и мягкой силы // Вестник Бурятского государственного университета. Философия. 2026. Вып. 1. С. 47–55.

Введение. Проникновение буддизма в Китай, начавшееся на рубеже новой эры, стало сложным и многоэтапным процессом культурного взаимодействия. Индийское учение столкнулось с рядом объективных препятствий, связанных не только с языковыми и мировоззренческими различиями, но и особенностями китайской цивилизационной модели. Фактически речь шла о встрече двух развитых философско-религиозных систем, обладавших собственной космологией, этикой и традицией интерпретации мира. Китай не воспринимал индийский буддизм как учение, пришедшее к менее развитому народу, напротив, столкновение двух равных культурных миров требовало выработки особых форм адаптации

и философского компромисса. Именно это обстоятельство обусловило своеобразие китайской рецепции буддизма: процесс его принятия не был пассивным заимствованием, а представлял собой глубокую трансформацию индийских идей в контексте китайской ментальности и стратагемного, мягкого мышления.

Постановка проблемы. Необходимо отметить ограничивающие факторы, повлиявшие на распространение и адаптацию буддизма в Китае. Этот процесс сопровождался сложной трансформацией религиозных представлений и постепенным приспособлением к социокультурным и ментальным условиям китайской цивилизации.

Во-первых, прагматичный характер китайского мировоззрения определил специфику восприятия религиозных идей и обусловил «скептическое» отношение к отвлеченным категориям спасения. Как отмечает Л. Е. Янгутов, «прагматичность китайцев в вопросах вероисповедания обусловила отсутствие абстрактной, не привязанной к конкретным практическим задачам идеи спасения» [8, с. 184]. Индийская версия буддизма предлагала длительный и сложный путь духовного освобождения, ориентированный на преодоление земного существования. В китайском же сознании, где ценность человеческой жизни, социальной гармонии и практической пользы имела первостепенное значение, подобный подход воспринимался как излишне отстраненный от реальности. Поэтому буддийское учение в процессе адаптации подверглось трансформации: акцент сместился с посмертного спасения на возможность достижения духовного совершенства уже в земной жизни. Аналогичная установка прослеживается и в даосской традиции, где поиски бессмертия, алхимия и разработка «эликсира долголетия» также отражали прагматическую направленность китайской мысли, стремящейся соединить духовное с материальным.

В Китае получили распространение основные направления буддизма — махаяна (大乘, Великая колесница) и хинаяна (小乘, Малая колесница), различающиеся по своему подходу к идее спасения. Оба течения исходят из общей цели — освобождение от страданий, однако их пути различны. В традиции махаяны центральное место занимает идея всеобщего спасения, предполагающая достижение Пробуждения (бодхи) во благо всех живых существ. В ее основу заложены понятия бодхичитты (菩提心, «пробужденное сердце») и праджняпарамиты (般若波罗蜜多, «совершенство мудрости»), отражающие духовную активность, направленную на благо других [5, с. 65]. В отличие от этого, хинаяна предполагала индивидуальный путь спасения, доступный преимущественно монашескому сословию, что оказалось несовместимым с конфуцианской моделью социальной морали. Согласно конфуцианскому учению, сыновняя почтительность (сяо, 孝) рассматривалась как основа общественного порядка и личной добродетели. Следовательно, уход из семьи ради монашеского служения воспринимался как нарушение долга перед родителями и предками.

Таким образом, махаянская доктрина, ориентированная на спасение всех существ и допускавшая участие мирян в религиозной практике, оказалась ближе к китайскому менталитету. Именно в этом проявились стратагемность и мягкая

сила в адаптации буддизма в Китае: отказ от прямого навязывания чуждой модели и гибкая интеграция нового учения в культурный и моральный контекст китайской цивилизации.

Во-вторых, одной из существенных трудностей адаптации буддизма в Китае стал менталитет китайского народа, сформированный под влиянием многовековой культурной и философской традиции. «Религиозная практика китайцев была направлена на достижение целей именно в данной жизни, так же как их менталитет ориентировался на решение насущных задач настоящего» [7, с. 185]. В отличие от индийского мировоззрения, устремленного к освобождению от цикла перерождений (сансары), китайская мысль исходила из идеи гармонизации человека с природой и обществом, а не ухода от них.

Эта прагматическая установка затрудняла восприятие ряда буддийских понятий. Многие ключевые категории индийского буддизма, такие как нирвана (涅槃), карма (业), шуньята (空, «пустота»), не имели прямых аналогов в китайской философской системе, основанной на идеях Дао (道) и естественного порядка (цзы жань, 自然). В результате перевод и интерпретация этих понятий требовали не буквального, а стратагемного подхода — гибкого поиска смысловых соответствий, способных согласовать новое учение с привычными категориями китайского мышления. Можно привести несколько показательных сопоставлений, демонстрирующих различие мировоззренческих установок. Если буддисты видели в земной жизни прежде всего источник страдания, требующий преодоления, то прагматичные китайцы, сформированные конфуцианской традицией, напротив, высоко ценили саму жизнь как пространство реализации морального долга, гармонии и порядка. Для последователя буддизма главным устремлением являлось накопление благих деяний и духовных заслуг, обеспечивающих более высокое перерождение и продвижение по пути к освобождению (нирване). Для китайца же подлинная ценность заключалась в достижении благополучия, долголетия и гармонии в земной жизни, а не в подготовке к иному миру. В буддизме акцент был на самосовершенствовании и кармических закономерностях, регулирующих причинно-следственные связи, тогда как в китайской культурной модели приоритет принадлежал семье и культуре предков [5, с. 67]. Индивидуум рассматривался лишь как часть более широкого социального целого — семьи, рода, государства, что делало буддийскую концепцию личного спасения непривычной и социально неадаптированной к китайской реальности.

Как отмечает Л. С. Васильев, одной из причин первоначального сопротивления буддизму в Китае стало глубоко укорененное недоверие к чужеземным учениям. Китайская традиция на протяжении веков опиралась на собственных мудрецов и рассматривала их авторитет как источник истины. Иностранные учения, не подтвержденные признанными китайскими авторитетами, воспринимались с осторожностью и даже с подозрением [4, с. 308]. В силу этого буддизм поначалу воспринимался как нечто внешнее, чуждое национальному духу и социально-этическим основаниям китайского общества. Тем не менее в ходе постепенной ассимиляции буддизма проявилась удивительная гибкость. Вместо прямого

столкновения с местными верованиями избран путь мягкого внедрения — согласования его положений с китайскими категориями мышления. Через стратагемное использование в переводах и интерпретации, упрощение понятийного аппарата, а также сближение с конфуцианской этикой и даосскими идеалами естественности буддийское учение стало органично вписываться в контекст местной культуры. Так, благодаря гибкости, способности к компромиссу и культурной чуткости буддизм постепенно трансформировался из чужеродного учения в одну из центральных духовных систем Китая. Этот процесс можно рассматривать как пример древней формы мягкой силы, когда изменение достигается не через давление, а через согласование смыслов и постепенное проникновение в менталитет общества.

В-третьих, буддизм внес в китайскую религиозную традицию новый структурный и организационный элемент, ранее отсутствовавший в местной духовной практике. Он представил Китаю церковную модель со сложной системой управления, монастырями, внутренними правилами (Виная), канонизированным собранием текстов (Трипитака) и иерархией духовенства, где каждая ступень имела строго определенные функции и ритуальные обязанности [4, с. 186]. Как отмечал Л. С. Васильев, древнекитайская религиозная культура не знала института жречества в его классическом понимании. В традиционной системе культа не существовало персонифицированных богов и обособленных храмов, а религиозная функция не была отделена от государственной [3, с. 254–255]. В эпоху Инь и Чжоу обязанности, связанные с поклонением Небу и Земле, выполняли не жрецы, а чиновники, служившие при дворе. Таким образом, сакральное и политическое в китайской культуре переплетались, образуя уникальную модель, где управление государством воспринималось как форма поддержания космического порядка [7, с. 186]. Буддийская система монастырей, напротив, создавала автономное религиозное пространство, независимое от государственной бюрократии. Для китайской цивилизации это стало новым явлением. Религиозная организация с собственной дисциплиной, ритуалами и кодексом поведения вступала в диалог с конфуцианской моделью социальной иерархии. Если в семейных и родовых культах главенствующую роль играл старший в роду, то буддийский монастырь предлагал иную логику духовного порядка, основанную на личной дисциплине, отречении и внутреннем пути самосовершенствования.

В-четвертых, распространение буддизма в Китае происходило в условиях активного соперничества с местными доктринами, прежде всего с даосизмом, который на тот момент уже имел устойчивые позиции в духовной культуре. Даосские мыслители и практики нередко рассматривали буддийские методы медитации и дыхательные практики как вариации собственных техник продления жизни и достижения духовной трансформации, что приводило к восприятию буддизма не как самостоятельной традиции, а как вторичного учения, заимствующего идеи у даосов [4, с. 7]. В ранний период знакомства китайцев с буддизмом адепты даосизма активно присваивали отдельные буддийские концепты и терминологию, адаптируя их под собственную систему. Это создавало ситуацию, в которой буддисты, по мнению общества, не предлагали принципиально нового учения, а лишь

повторяли уже существующие знания. Такая стратегия даосов выполняла функцию культурного «фильтра», препятствуя неконтролируемому проникновению чужеземной доктрины. Следовательно, так буддизм проявил способность к гибкой и стратагемной адаптации, не вступая в прямой конфликт. Он выбрал тактику мягкого внедрения. Это проявлялось прежде всего в точке соприкосновения с даосскими представлениями, подчеркивая возможную совместимость, что постепенно смещало акцент с соперничества на диалог. Буддисты не отвергали местные верования, а строили мосты — через языковую адаптацию, философские аналогии и согласование ритуальной практики.

В результате именно сочетание стратагемности и мягкой силы позволило буддизму сосуществовать с даосизмом и даже решить возникающие проблемы в свою пользу. Постепенно буддизм сформировал собственную нишу, а затем и авторитет, превратившись из чужого учения в значимый элемент китайской духовной культуры.

В-пятых, ключевым препятствием на пути распространения буддизма в Китае стал его инокультурный и инолингвистический характер. Для китайцев буддизм первоначально представлялся далеким, непонятным и чуждым учением во многом из-за отсутствия понятийных аналогов в местной философской традиции. Лишь по мере появления переводов буддийских текстов на китайский язык начался процесс осмысленного восприятия нового учения. Именно переводческая деятельность стала главным инструментом «мягкого входа» буддизма в китайскую цивилизацию, обеспечив передачу смыслов через адаптацию, а не насильственное навязывание.

Первые попытки перевода относят к деятельности монахов Кашьяпы Матанги (迦葉摩騰, 73 г. н. э.) и Дхармаракши (竺法护, 233–310), хотя источники не дают окончательного подтверждения их роли как первопроходцев [6, с. 36]. Исторически достоверной точкой отсчета считается работа Ань Шигао (安世高, ок. 148–180) и Локаракши (支谦, ок. 168–190), которые заложили основы систематического перевода буддийских сочинений. Впоследствии выдающуюся роль сыграл Кумаражива (鳩摩罗什, ок. 344–413), чьи переводы стали классическими и определили понятийный аппарат китайского буддизма. Именно благодаря переводу и языковому переосмыслению буддизм смог постепенно «встроиться» в структуру китайского мировоззрения. Использование метода гэ-и (格义, «соотнесение понятий»), при котором буддийские идеи передавались через аналогичные категории даосизма и конфуцианства, стало ярким примером применения принципов стратагемности в культуре Китая. Иными словами, сложное объяснялось через знакомое, а новое — через традиционное. Процесс перевода буддийской литературы на китайский язык сопровождался целым комплексом трудностей, обусловленных как языковыми, так и культурно-философскими факторами. Прежде всего из-за специфики китайского языка задача передачи буддийских понятий стала чрезвычайно трудоемкой. Китайская письменность, основанная на иероглифах, не имеющих прямой звуковой корреляции и представляющих собой многозначные семантические единицы, значительно отличалась от индийских

алфавитных систем. Как отмечала В. М. Алексеева, столкновение с иностранной терминологией в условиях «безбуквенной письменности» требовало от переводчиков уникальных решений, поскольку отсутствие устойчивых фонем и особая структура китайского письма осложняли точную передачу оригинального содержания [1, с. 453].

Кроме того, стояла задача не просто перенести текст на другой язык, но и сохранить буддийскую концептуальность. Л. С. Васильев подчеркивал, что первые переводчики неизбежно интерпретировали буддийские тексты через призму уже существовавших философских систем Китая, прежде всего даосизма и конфуцианства [2, с. 30–31]. В отсутствие устоявшихся соответствий переводчики вынуждены были подбирать аналогии среди знакомых китайцам категорий, что нередко приводило к смысловым смещениям и переосмыслению исходных доктрин. Так, был сформирован специфический переводческий подход — гэ-и (格义), предполагающий использование даосских и конфуцианских терминов для объяснения буддийских идей. Данный метод хотя и облегчал первичное восприятие нового учения китайской аудиторией, неизбежно вел к интерпретационным искажениям и синкретизации понятийного аппарата. Именно многолетняя и поэтапная работа поколений переводчиков позволила постепенно выработать собственный корпус буддийских терминов на китайском языке, что стало фундаментом для формирования самостоятельной традиции китайского буддизма [4, с. 306]. Таким образом, перевод буддийских текстов в Китае представлял собой не просто лингвистическую задачу, а глубокий культурно-интеллектуальный процесс, в котором происходило адаптирование новой духовной системы к местной культуре, сопровождавшееся поиском понятийных соответствий, возникновением новых категорий и постепенным развитием «оригинальной» китайской буддийской доктрины.

Как подчеркивают И. С. Болдонов и Ч. Чжао, метод гэ-и по своей сути представляет собой многоуровневый компаративистский подход: через сопоставление категорий и поиск функционально и семантически близких понятий достигается возможность интерпретировать незнакомый философский пласт через уже существующие традиционные схемы мышления [2, с. 30–31]. Основным принцип данного подхода можно выразить формулой: «Новое постигается через глубоко освоенное старое». Именно поэтому гэ-и в большей степени следует рассматривать не как обычный переводческий метод, а как специфическую стратегию освоения и переосмысления чужой доктрины в рамках национальной интеллектуальной традиции. Соответственно, как справедливо отмечают исследователи, неверно сводить гэ-и исключительно к механическому замещению буддийских терминов даосскими эквивалентами, как это порой представляется в упрощенных трактовках [7, с. 40]. При всех своих преимуществах данный метод имел и очевидные ограничения. Усиливая доступность нового учения для китайцев, он вместе с тем неизбежно порождал смысловые искажения. Использование привычных даосских и конфуцианских категорий облегчало восприятие буддийской мысли, но одновременно «приземляло» ее к китайской картине мира, зачастую нивелируя специфические особенности индийской философии. Хотя гэ-и и стал важным этапом в процессе китаизации буддизма, он не всегда позволял донести подлинную глубину и

внутреннюю логику буддийской доктрины, формируя скорее ее адаптированный, чем аутентичный, образ. Использование метода гэ-и, несмотря на свою инновационность для раннего периода освоения буддийского учения, оказалось концептуально ограниченным. Как отмечает Л. Е. Янгутов [6, с. 36], подобная практика сопровождалась тем, что буддийское учение постепенно стало восприниматься частью китайской интеллектуальной среды не как самостоятельная религиозно-философская система, а как одно из ответвлений в даосизме. Например, трактовка понятия «нирвана», которую приравнивали к даосскому представлению о «постижении Дао». Подобное сопоставление наглядно демонстрирует стратегию мягкой адаптации: буддийские категории интерпретировались через язык и смысловую сетку, привычную китайскому мировоззрению, что позволяло смягчать культурный конфликт и облегчать восприятие нового знания.

Вместе с тем такая «терминологическая дипломатия» приводила к существенным искажениям. Термин «нирвана» нередко переводили через категорию «у-вэй» (无为) — ключевое понятие даосской традиции, выражающее следование естественному порядку вещей. Эта замена создавала ложные смысловые параллели и формировала у китайцев впечатление о структурной близости двух учений там, где существовали принципиальные различия. В результате подобного подхода размывались границы буддийской концептосферы, искажалось фундаментальное содержание доктрины, а сама традиция воспринималась как культурно-философическая «вариация» даосизма, а не как самостоятельная школа мысли.

Хотя метод гэ-и способствовал адаптации буддийских концептов, последующая практика выявила, что подобный подход неизбежно сталкивается с границами применимости при переносе сложных категориальных систем. Постепенно стало очевидно, что подобная схема не обеспечивает точной передачи содержательных пластов буддийской доктрины, не раскрывает ее категориальный аппарат и не дает адекватного понимания ключевых понятий. Так, возникла объективная необходимость поиска новых форм репрезентации иноземного учения. На смену семантическому сопоставлению пришла практика систематической транскрипции санскритских терминов средствами китайской письменности, что знаменовало переход к более научно выверенному этапу перевода.

В течение нескольких веков формировалась качественно иная переводческая школа, нацеленная на точность, а не на культурное уподобление. Благодаря усилиям поколения переводчиков Китай преодолел лингвистический и мировоззренческий барьеры, буддизм получил возможность быть представленным в своем подлинном содержании, а не в адаптированном «даосизированном» образе. Именно в этот период буддизм окончательно закрепился в китайской интеллектуальной традиции, завершив долгий путь китаизации и доказав свою жизнеспособность в условиях иной культуры.

Окончательное становление зрелой переводческой школы относится к V веку н. э., когда, опираясь на стратегию постепенного внедрения и мягкой интеграции, китайские мыслители смогли осознать буддийское учение в его аутентичном виде вместе с богатством школ, направлений и философских концепций. Только тогда у китайских последователей появилась возможность воспринимать

буддизм не как синкретическое ответвление местной традиции, а как самостоятельную мировоззренческую систему с собственными основаниями, логикой и духовной практикой.

Заключение. Анализ обозначенных факторов показывает, что процесс проникновения и укоренения буддизма в китайской культурно-цивилизационной среде был длительным и сложным. Столкновение буддийской традиции с многовековыми китайскими мировоззренческими установками выявило целый комплекс барьеров — от ментально-культурных до языковых. Глубоко укорененное в китайском сознании уважение к собственной философской традиции, осторожное отношение к внешним влияниям и доминирование практико-ориентированного взгляда на мир обусловили первоначальное недоверие к индийскому учению. Именно этот прагматический и рациональный характер китайской мысли во многом объяснил, почему концептуальные принципы махаяны оказались более созвучны китайскому менталитету, чем идеалы хинаяны, предполагающие монашескую отстраненность и аскетическую концентрацию на перспективе будущего перерождения.

Отдельного внимания заслуживает роль переводческой практики. В условиях доминирования текстуальной культуры и письменной фиксации знания точность передачи учения была критически важна. Однако значительные различия между санскритом и китайским языком, а также отсутствие готовых концептуальных соответствий затрудняли адекватное понимание и транслирование буддийских идей. Только постепенное формирование сложной переводческой традиции и развитие методологии передачи буддийских терминов позволили устранить данный барьер. Несмотря на эти трудности, буддизм сумел преодолеть сопротивление культурной среды, адаптировать свои ключевые положения и постепенно обрести авторитет, сопоставимый с даосизмом и конфуцианством. Данное явление объясняется не только объективными преимуществами буддийской философии, но и использованием стратегий гибкого культурного взаимодействия. Мягкость, постепенность, способность к адаптации, стратегическая трансляция идей и интеграция в ценностное поле китайской цивилизации — эти механизмы, которые в современном научном дискурсе обозначаются категориями «стратагемность» и «мягкая сила», сыграли решающую роль в успешной китаизации буддизма. Таким образом, буддизм не просто проник в Китай, но прошел сложный путь трансформации, трансляции и культурного переосмысления, в результате чего стал органичной частью китайской духовной традиции и одним из ее ключевых идеологических столпов.

Литература

1. Алексеева В. М. Глава из истории китайского буддизма // Изв. АН СССР. 1947. Т. 6. Вып. 4. С. 453–455.
2. Болдонова И. С., Чжао Ч. Герменевтический аспект интерпретации буддийских текстов методом гэ-и // Вестник Бурят. гос. ун-та. Философия. 2020. Вып. 2. С. 30–31.
3. Васильев Л. С. История религий Востока. Москва : Высшая школа. 1983. 366 с.
4. Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. 2-е изд. Москва : Изд-во вост. лит-ры РАН, 2001. 488 с.

5. Хандархаева В. В. Китаизация буддизма и преодоление ограничивающих факторов с использованием принципов мягкой силы и стратагемности // Вестник Бурят.гос. ун-та. Философия. 2024. Вып. 3. С. 64–70.

6. Янгутов Л. Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск: Наука. Сиб. изд. фир. РАН. 1995. 222 с.

7. Янгутов Л. Е. Традиции Праджняпарамиты в Китае. Улан-Удэ: Изд-во Бурят.гос. ун-та. 2007. 272 с.

8. Янгутов Л. Е. Трансформация религиозных и философских принципов буддизма в цивилизационном пространстве Китая // Вопросы философии. 2022. № 3. С. 182–192.

Статья поступила в редакцию 13.01.2026; одобрена после рецензирования 15.02.2026; принята к публикации 10.03.2026.

Factors Limiting the Expansion of Buddhism in China: A Stratagem and Soft Power Perspective

Viktoriya V. Khandarkhayeva
Senior Lecturer
khandarkhaeva@yandex.ru

Igor K. Botoev
Cand. Sci. (Philology), A/Prof.
botoev@yahoo.com

Dorzhi Banzarov Buryat State University,
24a Smolina Str., Ulan-Ude 670000, Russia

Abstract. The article analyzes the factors limiting the spread of Buddhism in China from the perspective of stratagems and soft power. We have identified five key obstacles: Chinese pragmatism, the Confucian principle of filial piety, language barriers and translation difficulties, opposition to Taoism, and the Chinese's mistrust of foreign teachings. It is shown that overcoming these limitations became possible thanks to adaptable stratagem-based methods, including geyi translation, which ensured the successful rooting of Buddhism into Chinese culture. We have considered the perception of Buddhist terms and teachings, which were transformed through a stratagem and soft introduction into the Chinese space. It is revealed that Buddhism has become an integral part of the country's spiritual tradition, combining its Indian origins with the socio-pragmatic experience of Chinese civilization.

Keywords: stratagem thinking, soft power, Indian Buddhism, Chinese Buddhism, Mahayana, Hinayana, Confucianism, Taoism, geyi method.

For citation

Khandarkhayeva V. V., Botoev I. K. Factors limiting the expansion of Buddhism in China: A stratagem and soft power perspective. *Bulletin of Buryat State University. Philosophy.* 2026; 1: 47–55 (In Russ.).

The article was submitted 13.01.2026; approved after reviewing 15.02.2026; accepted for publication 10.03.2026.