

Китайская философия. Энциклопедический словарь

А

АБАЕВ Николай Вячеславович. 7.11. 1949. Китаевед, буддолог. В 1972 окончил вост. ф-т ДГУ, канд. (1978), д-р ист. наук (1991). Ст. науч. сотр. БИОН СО РАН, руководитель группы по изучению философско-психологич. традиций кит. буддизма махаяны. Пред. Бурят, отд. АКИТ.

*Докт. дис.: Чань-буд. традиции в истории средневеков. кит. об-ва. М., 1991; Автореф. М., 1991; Даос, истоки кит. у-шу // Дао и даосизм в Китае. М., 1982; Чань-буддизм и культура психич. деятельности в средневеков. Китае. Новосиб., 1983; Концепция "просветления" в Махаяна-шрауддпотхадашастре // Психологии, аспекты буддизма. Новосиб., 1986; Взаимодействие и взаимовлияние культурно-психологич. традиций в средневеков. Китае // III Всесоюз. конф. востоковедов "Взаимодействие и взаимовлияние цивилизаций и культур на Востоке". М., 1988; Взаимодействие культурно-психологич. традиций в средневеков. Китае и их влияние на культуру народов Дальнего Востока // Взаимодействие культур Востока и Запада. Тезисы докладов Всесоюз. науч. конф. Вильнюс, 1988; Критич. анализ древних кит. систем психофизич. подготовки (у-шу) // Вопросы науч. атеизма. М., 1989; Актуальные задачи буддологич. исследований в БИОН // Цыбиковские чтения: 5-я Всесоюз. науч. конф. Улан-Удэ, 1989; Совм. с М.И. Вечерским. Актуальные вопросы методологии и методики историко-психологич. изучения буддизма // Буддизм и культурно-психологич. традиции народов Востока. Новосиб., 1990; Чань-буддизм и шаолиньская школа у-шу // Буддизм и культурно-психологич. традиции народов Востока. Новосиб., 1990; Записи бесед Линьцзи (Линьцзи-лу). Вступ. ст., пер. с кит. и коммент. // ПДВ. 1992. №4; **Лубаев Р.Е. Буддологич. исследования в Бурятии // Обществ. науки. 1982. №6; Переломов Л.С., Салтыков Г.Ф. Рец. на кн. Н.В. Абаева "Чань-буддизм и культура психич. деятельности в средневеков. Китае" // НАА. 1985. №3.

АЙ СЫЦИ. Ли Шэнсюань. 1910 - 1966. Философ, популяризатор марксистской идеологии в Китае, чл. КПК (с 1935). Получил образование в Японии. Нач. секретариата отд. культуры ЦК КПК (1937, Яньань), после 1949 - зав. кафедрой философии Высшей парт. школы при ЦК КПК, зам. пред. Кит. об-ва изучения философии. Гл. ред. шанхайского журн. "Душу шэнхо" (1935 - 37), с 1937 - яньаньской газеты "Цзефан жибао" и журн. "Чжунго вэньхуа".

Главный акцент в изучении философии А.С. делал на проблемах диалектич. и историч. материализма, теории познания, выделял пять законов материалистич. диалектики: взаимосвязи и взаимообусловленности, развития, перехода количества в качество, единства противоположностей и отрицания отрицания. При толковании положений диалектич. материализма неоднократно апеллировал к отечеств. историко-филос. материалу, утверждая, что в кит. традиц. мысли существуют "спонтанно возникавшие элементы диалектич. материализма", о чем свидетельствуют, в части., учения *Лао-цзы* и *Мо Ди*. Задачей философов-марксистов Китая полагал "развитие и обогащение" диалектич. материализма "наиболее позитивными элементами отечеств. филос. традиции". Формально признавая единство и взаимообусловленность рационального и чувственного познания, А.С. нередко фактически разрывал эти понятия.

Анализируя проблемы историч. материализма, обосновывал положение о нар. массах как субъекте истории. Подчеркивал, с одной стороны, их решающую роль в производстве материальных благ и представлял их ведущей силой политич. движений, направленных на социальное переустройство об-ва. С др. стороны, признавал и заметную роль личности в истории, имея в виду прежде всего лидеров революц. процесса, опирающихся в своей деятельности на массы и учитывающих интересы последних.

Говоря об обществ. сознании и социальной психологии, доказывал классовую обусловленность как любой идеологии, так и представлений обыденного сознания. Вместе с тем отрицал историч. подход к различным системам взглядов и типам идеологий и, настаивая на всесторонней критике *конфуцианства*, отмечал наличие элементов рационализма в раннем конфуцианстве, признавал прогрессивную роль феодал. и бурж. философии на определенном этапе историч. развития.

*Лекции по диалектич. материализму. М., 1959; Бяньчжэн вэйчжуи ганъяо (Основы диалектич. материализма). Пекин, 1959; Чжэсюэ сюаньцзи (Избр. произв. по философии). Шанхай, 1946; Дачжун чжэсюэ (Философия масс). Далянь, 1948; Шэммо ши вэйлунь, шэммо ши вэйсиньлунь (Что такое материализм и что такое идеализм). Пекин, 1955; Шэхуэй лиши шоусянь ши шэнчаньчжэ дэ лиши (История об-ва есть прежде всего история производителей). Пекин, 1957. *С. Р. Белоусов*

АКАДЕМИЯ КИТАЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ. Осн. в окт. 1984 по инициативе группы профессоров филос. ф-та Пекинского ун-та, видных историков кит. философии *Фэн Юланя, Чжан Дайняня, Чжу Бокуня, Тан Ицзе* при поддержке АОН Китая, Нар. ун-та Китая, Пекинского педагогич. ун-та, Ун-та Цинхуа, ряда зарубеж. ученых. АКК создавалась как независимое учебно-исслед. заведение открытого типа. В 1987 - 90 под эгидой АКК состоялись междунар. конференции по идейному наследию *Лян Шумана* (окт. 1987), по сравнительному изучению подходов Китая и Японии к модернизации (окт. 1988), в честь 70-летней годовщины "движения 4 мая" (май 1989), по проблемам прошлого и совр. состояния кит. религий (май 1989). АКК ведет активную издательскую деятельность, выпуская в свет учебники для своих заочных курсов, лекционные и справочные материалы, переводные работы по культурологии и компаративистике. Информационно-исслед. центр АКК издает журн. "Чжунго сюэ даобао" ("Вестник китаеведения"). Большое внимание в работе АКК уделяется сотрудничеству с учеными Сянгана (Гонконга) и Тайваня. АКК привлекает к науч. руководству таких видных ученых, как *Жэнь Цзиюп, Ши Цзюнь, Ли Цзэхоу, Юэ Дайюнь, Чжан Ливэнь, Чэнь Гуин, Д. Нивисон, Чэн Чжуньин, Ду Вэймин* и др.

По состоянию на нач. 1990 во главе совета АКК - директор Ин-та Южн. Азии, проф. ф-та вост. языков Пекинского ун-та *Цзи Сяньлинь*, ученого совета АКК - *Бань Пу* (АОН Китая), комитета финансового управления - чл. НПКСК *Лян Цунцзе*; президент АКК - *Тан Ицзе*, вице-президенты - *Лян Цунцзе, Ли Чжунхуа, Линь Я*; почетные президенты - *Фэн Юлань* и *Чжан Дайнянь. А. В. Ломанов*

АКАЦУКА КИЁСИ, Acatsuka Kiyoshi), 1913. Специалист по философии, истории и письменным памятникам древнего Китая. Д-р лит-ры, почетный проф. Токийского гос. ун-та, проф. частного Ун-та Фтамацу, пред. правления Япон. об-ва изучения Китая, постоянный ученый секретарь Япон. ассоциации востоковедения, бывший пред. правления Япон. об-ва изучения (иньских) письмен на костях.

Закончил отд. кит. философии и лит-ры Токийского имп. ун-та, стал проф. подготовительного отд. и кафедры лит-ры Ун-та Кобэ; с нач. 50-х гг. - доцент лит-ры Токийского ун-та. В 1955-8 участвовал в написании разд. кит. философии "Всемирного энциклопедич. словаря" (Т. 1 - 33, Токио). В 1961 получил звание д-ра лит-ры за дис.

"Изучение культуры эпохи Чжоу". В 1962 участвовал в написании двухтомника "Мыслители Китая" (гл. "Лю Ань"); в 1964 - проф. по кафедре лит-ры Токийского ун-та, участвовал в комплексном изучении системы даос, идей доциньского пер. В 1965 участвовал в составлении монографии "Философия Китая", где написал гл. "Происхождение кит. философии" (Токио). В 1975 стал почетным проф. Токийского ун-та и проф. Ун-та Фтамацу.

*Коммент. и пер. "Чжоу и" и "Шан шу". Токио, 1959; Исслед. и пер. иньских надписей на бронзе. Токио, 1959; Пер. "Чжуан-цзы" с коммент. Токио, 1961; Пер. "Да сюэ" и "Чжун юн" с коммент. Токио, 1964; Пер. "И цзина" с коммент. Токио, 1974; Древние религия и культура Китая. Токио, 1977 (все на япон. яз.).

АЛЕКСЕЕВ Василий Михайлович. 2(14).1.1881 - 12.5.1951. Рус. китаевед, акад., основоположник совр. школы китаеведения в России. В 1902 окончил вост. ф-т Петербургского ун-та и был оставлен на кафедре кит. и маньчж. словесности. В 1904 командирован за границу, работал в музеях и б-ках Франции, Англии и Германии. В 1907 с франц. синологом Э. Шаванном участвовал в крупной науч. экспедиции по Сев.-Вост. Китаю. В 1912 командирован в Южн. Китай. В 1916 защитил магистерскую дис. на тему "Кит. поэма о поэте. Стансы Сыкун Ту (837 - 908). Пер. и исслед."

В 1923 избран чл.-кор. АН СССР, в 1929 - акад. Преподавал в С.- Петербургском - Петроградском - Ленинградском ун-те (1910 - 51, с 1918 - проф.), Географич. ин-те и Рос. ин-те истории искусств (1919 - 24), ИЛАЗВ (1924 - 7), ЛИЖВЯ - ЛВИ (1928 - 38), ЛИЛИ - ЛИФЛИ (1930 - 8), МИВ (1937 - 41). Науч. сотр. (с 1913), зав. кит. кабинетом Азиат, музея - Ин-та востоковедения АН СССР (1933 - 51). Изд. ок. 260 работ: по истории кит. лит-ры, этнографич. исследования, книги и статьи о культуре и письменности Китая, сравнительные этюды по эстетике и поэтике, критико-библиографич. очерки о кит. лит-ре, статьи о кит. фольклоре и театре, пер. древних и средневеков. текстов, в т.ч. первых трех глав "Лунь юя". Выполнил кодификацию памятников "Чжун юн" и "Дао дэ цзин". В 1938-50 коллектив китаистов под руководством А. подготовил рукопись "Китайско-рус. словаря", к-рая была использована при изд. в 1983 "Большого китайско-рус. словаря".

А. относил себя к сторонникам нового направления в рус. синологии, "основанного на филология, экзегезе, подчиненной общей филологич. науке" и противостоящего прежним тенденциям либо критики, либо величания "китаизма" (экзотич. кит. специфики и сознания китайцами своей исключительности). Отстаивая идею "понимания Востока на всечеловеч. лад и на мировом яз.", "установления... широких и окончательных историй и теорий человечества", в то же время полагал, что "подготовка к наст. синологии" начинается с "освобождения от европ. эгоцентризма". Считал необходимым на совр. ему этапе развития науки под синологией "временно разуместь науч. теорию кит. культурокомплекса и его выразителя - кит. языка". Первым в отечеств. науке подчеркнул важность изучения кит. нар. культуры, презираемой конфуциански образованной элитой, для понимания существеннейших сторон духовной жизни нации. Уделял значительное внимание проблемам синкретизма кит. традиц. культуры. Определял ее как "конф. универсальный комплекс", в к-ром присутствует "буддийский инфильтрат", и одновременно как "культуру даосскую, без к-рой конфуцианство было бы лишь безжизненным педантизмом". Полагал, что проза является конфуцианской "в осн. своей идеологии", а поэзия - даосской.

Конфуцианство, по А., "в народе стало больше религией, чем в ученой касте"; моральное содержание этой религиозности культивировалось полуобразованными нар. учителями, постигшими "инстинкт конф. учения о добре как неанализируемой отправной точке". Гл. препятствием к внедрению буддизма в Китае считал "конф. настроенность кит. служилой интеллигенции, глубоко атеистичной" и "донельзя националистич.". Для народной

же кит. религии "синкретич. тенденция является не менее живительной и доминирующей, нежели для др. религий".

В лекциях и науч. трудах значительное место отводил главным направлениям кит. философии. Провел сравнительное исследование антич. понятия "логос" и кит. категории дао. Конф. понятие *жэнь* [2] ("гуманность") предлагал переводить как "человеч. культура" или "культура духа", усматривая в нем не "человеколюбие", а тему "сурового отбора нек-рых". Категорию *ли* [2] (этико-ритуальная "благопристойность", "ритуал") на основании конф. классики толковал как "плотину, к-рая сдерживает человек. страсти рассудочное культурное (в конф. понимании) воздействие на людей", к-рое должно управлять об-вом; как "обществ, запрет, налагаемый на "неприличное", и разрешение, даваемое на "приличное". В лит. произведениях стремился видеть показатели неких идейных процессов, преломленных в творческой индивидуальности автора. Напр., усматривая у мыслителя и литератора 11 в. Су Сюня апологию идеи конф. классики о "сверхчеловеке" (т.е. "совершенномудром", шэн жэнь, см. *Шэн* [11]), к-рый не принимает пассивно к невыразимому дао, а стремится выразить его и "действовать им в мире", А. показал трансформацию этого понятия у Су Сюня: оно предельно расширено ("сверхчеловеку" приписывается "все построение кит. об-ва") и в то же время иллюстрирует взгляд на историю как прогрессирующий декаданс вследствие отсутствия должного преемства "сверхлюдей", рождающихся все реже. Интерпретация конф. идеи Су Сюнем, произвольно отказавшим в статусе "сверхчеловека" нек-рым признанным конф. героям, позволила ему построить собств. доктрину принципов обществ, устройства, к-рую А. назвал "утопим, монизмом": совершенный правитель не превращает ли [2] в инструмент насилия, гибко приспособливает инструментарий власти к обстоятельствам, а от народа требуется лишь воздержание от бунта и допускается выражение им недовольства.

Идея связи идеологии и социальной психологии как объекта науч. анализа прослеживается во многих литературоведческих соч. А. Напр., он наблюдал эту связь в новеллах популярного литератора 17 в. Ляо Чжая. В смешении им мира живых людей с бесовским наваждением А. видел и последовательность конфуцианца, к-рый во имя торжества морали раздвигает рамки человек. деятельности в сферы, не затрагивавшиеся Конфуцием, и трагедию амбициозной конф. личности: Ляо Чжай не смел прямо заявить о своем отношении к современности в условиях маньчж. оккупации. Окончание этой трагедии А. усматривал в Китае 30-х гг., из к-рого уходит "мандаринская идеология" как одно из "вероисповедных выражений китаизма". Первым в отечеств. науке А. подверг анализу взгляды *Ху Ши*, заложил методологич. основы тех областей совр. рос. китаеведения, к-рые опираются на текстологич. анализ и знание общекультурного контекста.

*Заметки об изучении Китая в Англии, Франции и Германии // Журн. Мин-ва нар. просвещения. Новая сер. 5. 1906. №9. Отд. 2; Учение Конфуция в кит. синтезе // Восток. Кн. 3. Пг., 1923; Трагедия конф. личности и мандаринской идеологии в новеллах Ляо Чжая // Изв. АН СССР. Отд. обществ, наук. 1934; Кит. лит-ра (историко-библиографич. очерк) // Китай. М.-Л., 1940; Утопич. монизм и "кит. церемонии" в трактатах Су Сюня (11 в. н.э.) // Сов. востоковедение. Т. 3. М.-Л., 1945; Греч, логос и кит. дао // Рефераты научно-исслед. работ за 1945 г. М., 1947; Артист-каллиграф и поэт о тайнах в искусстве письма // Там же; Пер. и коммент. Ляо Чжай (Пу Сун-лин). Монахи-волшебники. Рассказы о людях необычных. М., 1957; В старом Китае. Дневники путешествий. 1907 г. М., 1958; Кит. классич. проза в пер. акад. В.М. Алексеева. М., 1958; 2-е изд., 1959; Кит. нар. картина. Духовная жизнь старого Китая в нар. изображениях. М., 1966; Предисл. и коммент. Пу Сун-лин. Лисьи чары. М., 1970; Наука о Востоке: статьи и док-ты. М., 1982; **Лит-ра и культура Китая. Сб. ст. к 90-летию со дня рождения акад. В.М. Алексеева. М., 1972; Начало пути. М., 1981; Традиц. культура Китая. Сб. ст. к 100-летию со дня рождения акад. В.М. Алексеева. М., 1983; В.М. Алексеев,

1881 - 1951 (сост. Бебих И.Г., Сакоян О.Е., автор вступ. ст. Тихвинский С.Л.). М., 1991. А.Ф. Михайлов А.Г. Юркевич

АМИО (Amiot) Жан Жозеф Мари. 1718 - 1793. Священник-иезуит, миссионер в Китае, синолог. Выполненные А. переводы кит. филос. классики публиковались гл. обр. в "Докладах относительно истории, науки, искусств, нравов и обычаев и т.д. китайцев. По данным миссионеров в Пекине" (изд. с 1776), фактич. редактором-составителем к-рых он являлся. Там помещены, в части., переводы А. "*Да сюэ*" и "*Чжун юна*" с историч. и филос. коммент., включающим обширные цитаты из "*Лунь юя*" (1776), а также его соч. "*Жизнь Конфуция*" - подробный историко-филос. и биографо-библиографич. очерк об основоположнике *конфуцианства* и его учении в историч. аспекте. Помимо этого А. принадлежат трактат о кит. музыке (1775), маньчжуро-франц. словарь, многоязычный словарь вост. языков (монг., маньчж., тибет., кит. языки, санскрит).

**Ta-Hio, ou la Grand Science // Memoirs concernant l'histoire, les sciences, les arts, les mœurs, les usages etc. Des Chinoises. T. 1. P., 1776; Tchang-Yong, ou le Juste Milieu // Ibid; **Demieville P. Apercu historiques des etudes sinologiques en France // Choix d'etudes sinologiques. Leiden, 1973. P. 448. П.М. Кожин*

АНАРХИЗМ В КИТАЕ. Идею и общественно-политич. течение, популярное в Китае первой пол. 20 в. Орг-ции кит. сторонников анархизма появились за пределами страны в 1907. В Токио анархисты основали журн. "Тяньи бао" ("Естеств. закон"), в Париже объединились вокруг газеты "Синь шицзи" ("Новый век"). Пропагандистами кит. анархизма в Японии стали *Лю Шипэй*, Чжан Цзи, Хэ Чжэнь; во Франции - Ли Шицзэн, *У Чжихуэй*. Анархисты ориентировались на зап. антиавторитарные учения. Наибольшей популярностью пользовались теории П.-Ж. Прудона, М.А. Бакунина, П.А. Кропоткина, Э. Малатесты, В. Черкезова, публицистич. статьи *Л.Н. Толстого*. Анархисты выступали против системы принуждения и ограничения индивидуума, проявлениями чего, по их мнению, были гос-во, прав-во, армия, семья, традиц, мораль и т.д. Зап. идеи индивидуализма и антиавторитаризма переплелись в Китае с традиц. представлениями: нигилизмом даосов, прежде всего с учением *Бао Цзиньяня* (3 - 4 вв.), видевшего в правителях источник зла. Принцип "взаимопомощи" Кропоткина кит. анархисты сближали с принципом "всеобщей любви" *Мо Ди* (5 - 4 вв. до н.э.), доказывали, что "студенчество получило свое первое анархистское крещение еще пару тысяч лет тому назад в учении *Лао-цзы*".

Идея социальной справедливости, занимавшая важное место в теоретич. построениях кит. анархистов, имела во многом традиц. основу. Она обусловила их повышенный интерес к тем направлениям анархизма, в к-рых мысль о личной свободе связывалась с вопросами переустройства об-ва, к европ. социалистич. учениям. Анархисты первыми в Китае начали систематич. изучение и пропаганду социализма. Они публиковали отрывки из произв. К. Маркса, Ф. Энгельса. В 1907 усилиями анархистов в Токио были открыты Курсы по изучению социализма. Анархисты увязывали теорию классов с неприятием власти, полагая, что "возникновение классового неравенства в об-ве началось с подчинения авторитетам", считали, что наряду с классами капиталистов и рабочих, землевладельцев и крестьян существуют также антагонистич. классы "правителей и подданных".

Социальную справедливость кит. анархисты ассоциировали с "равенством". В их трактовке понятия равенства прослеживается влияние философии *буддизма*. Однако непосредств. их идейным предшественником, видимо, был *Тань Сытун*. Сами они своим учителем называли философа 4 в. до н.э. *Сюй Сина*. Влиянием отечеств, традиции можно объяснить тот факт, что для издателей "Тяньи бао" идея полного и абс. равенства оказалась более значимой, чем идея свободы: "абс. свобода невозможна без абс. равенства".

Наиболее полное выражение идеал социального равенства получил в учении об об-ве "уравненных физич. сил" Лю Шипэя. Подобное об-во является конечной целью развития человечества, но на пути к нему предстоит пройти еще два этапа - "анархистский", на к-ром будет ликвидировано прав-во, и "коммунистич.", когда произойдет обобществление частной собственности. В об-ве "уравненных физич. сил" будут полностью уничтожены различия в условиях жизни людей, в образовании, воспитании, но главное - в мере труда и характере деятельности.

Кит. анархисты во Франции объясняли свою приверженность зап. культуре тем, что в ее основе лежит наука. Накануне Синьхайской революции 1911 они наиболее резко критиковали отжившие нормы и обычаи. Позднее эта тенденция была подхвачена участниками "*движения за новую культуру*".

Анархисты предсиньхайского времени принадлежали к антиманьчж. революц. лагерю. В отличие от большинства кит. революционеров борьбу с маньчжурами они рассматривали не как акт нац. мести, но как борьбу с тиранией.

На территории Китая орг-ции анархистов возникли во время Синьхайской революции. Антиавторитарные теории находили сочувствие среди многих членов созданной в 1911 Кит. социалистич. партии. В 1912 вышедшие из нее анархисты создали свою Социалистич. партию. Их признанным вождем был *Лю Шифу*, возглавлявший сначала орг-цию в Гуанчжоу, позднее - Товарищество анархо-коммунистов в Шанхае и считавший, что "анархизм - это цель, синдикализм - способ, и их нельзя разделить".

После Синьхайской революции А. в К. продолжал развиваться как социалистич. учение. Его сторонники ратовали за создание "свободного коммунистич. об-ва" на основании принципа "от каждого - по способностям, каждому - по потребностям". Др. социалистич. теории казались им непоследовательными и слишком умеренными. Лю Шифу осуществил подробный разбор программ возрождения Китая Сунь *Ятсена* и основателя Кит. социалистич. партии Цзян Канху. Завязалась полемика, к-рая фактически стала дискуссией о социализме в Китае. Анархисты довольно точно определяли нек-рые слабости учений своих оппонентов, отмечая, в части., что экономич. проекты Сунь Ятсена имеют мало общего с социализмом. "Сунь Ятсен,- писал Лю Шифу, - ошибается, принимая передачу предприятий гос-ву, характерную для социальной политики, за обобществление капитала, свойственное социализму... Он не знает, что обобществление капитала - это передача всех средств производства в руки трудящихся для того, чтобы сами трудящиеся распоряжались ими".

Пик политич. активности А. в К. приходится на пер. "движения 4 мая" 1919 и нач. 20-х гг. Идеи зап. и кит. анархистов находили отклик среди широкого и крайне неоднородного круга представителей левых сил. Чрезвычайно популярны были идеи П.А. Кропоткина. Осн. направлениями А. в К. в то время были анархо-коммунизм, синдикализм и так наз. философия "борьбизма" *Чжу Цяньчжи*. Часть анархистов выступала с проповедью идей мирного преобразования об-ва путем самосовершенствования, внедрения в социальную практику различных форм взаимопомощи. Они активно помогали созданию первых марксистских кружков и нередко сами налаживали в них издательскую и профсоюзную работу. Возрастание в кит. об-ве интереса к марксизму и создание в 1921 Коммунистич. партии Китая поставили анархистов перед необходимостью определить свое отношение к идеям и делам коммунистов. В новой дискуссии о социализме, к-рая развернулась на р-же 20-х гг. между анархистами, гильдейскими социалистами и сторонниками марксизма, наметились две тенденции: к сохранению единства кит. сторонников социализма и к окончат. размежеванию марксистов и представителей др. идейных течений. Победила вторая тенденция: в 20-е гг. пути кит. коммунистич. движения и А. разошлись.

На р-же 20 - 30-х гг. в правящей партии Гоминьдан существовала сильная фракция анархистов, к-рую возглавляли У Чжихуэй и Ли Шицзэн. С лета 1927 они выпускали журн. "Гэмин" ("Революция"); их изд-во "Цзыю" ("Свобода") публиковало произв. П.А. Кропоткина, М.А. Бакунина, П.-Ж. Прудона, Э. Реклю и Ж. Грера, Осуги Сакаэ, А. Беркмана, Н.И. Махно. Основу идейных позиций этой фракции составляло совмещение национализма и анархизма. Фактич. ревизия прежней идеологии обосновывалась формулой У Чжихуэя: "Анархистская революция совершится... самое малое через 500 лет, самое большее - через три тыс. лет". С ней перекликалось утверждение Ли Шицзэна: "Так как 100% свободы в настоящее время невозможны, то следует добиваться по крайней мере 50% свободы". Периферийные орг-ции анархистов в большинстве были оппозиционны Гоминьдану.

Анархисты не прекращали пропагандистскую деятельность также в 30 - 40-е гг. Во время войны с Японией 1937 - 45 анархисты, считавшие себя наследниками Лю Шифу, разделяли патриотич. взгляды.

*Синь шицзи (Новый век). Париж, 1907 - 10; Гэмин (Революция), Шанхай, 1927 - 8; Синь Тайвань (Новый Тайвань). Б.м., 1938; ***Стабурова Е.Ю.* Анархизм в Китае. 1900 - 1921. М., 1983; *Ее же.* Утопии кит. анархистов // Кит. Социальные утопии. М., 1987; *Ее же.* Анархисты в нанкинском Гоминьдане (1927 - 31 гг.) // 8-я НК ОГК. Ч. 3. М., 1977. См. также лит-ру к ст. *Лю Шипэй, Лю Шифу, Чжу Цяньчжи. Е.Ю. Стабурова*

АНЬ ШИГАО. Ань Хоу, Ань Син. 2 - нач. 3 в. Буд. наставник, основоположник практики перевода буд. текстов на кит. яз., последователь *буддизма* хинаяны. Сведения о жизни и деятельности содержатся в "*Гао сэн чжуани*" (цз. 1) и "*Чу Сань цзан цзи цзи*" ("Собр. записей об извлечениях из Трипитаки", цз. 13). Происходил из парфянского царского рода, после кончины отца отказался от престола, став буд. монахом. В 148 прибыл в Лоян, где занимался гл. обр. переводческой деятельностью. Впоследствии жил на терр. совр. провинций Цзянси и Чжэцзян. По преданию, убит по ошибке в городской драке. Перевел на кит. яз., по разным данным, от 40 до 90 цзюаней ("свитков") буд. сутр (канонов). Для перевода буд. терминов использовал гл. обр. даос, понятия, положив начало принципу толкования буд. текстов - гэ и ("выверение смысла" терминов по имеющимся образцам). Поэтому переводы А.Ш. и его последователей представляют собой по сути свободные изложения санскр. текстов с использованием реалий кит. культуры и специфичной для нее ассоциативности. А.Ш. стоял у истоков широкого распространения в Китае осн. буд. текстов, гл. обр. хинаяны, а также тех, в к-рых обосновывалась медитативная практика религ. совершенствования (напр., "[Да] аньбань шоу и цзин" - "[Великая] сутра о вдохах-выдохах и сосредоточении" и др.).

"АПОКРИФЫ". См. *Вэй шу, Чэнь вэй.*

АРАКИ КЭНГО, Araki Kengo. 1917. Япон. синолог и специалист по древнекит. философии. Проф. кафедры литры гос. Северо-Кюсюского ун-та, советник и куратор Япон. об-ва изучения Китая, чл. Кюсюского об-ва изучения Китая.

В 1950 стал доцентом одного из филиалов Фукуокского ун-та искусств, занимался изучением буддизма эпохи Тан (7 - нач. 10 в.) и неоконфуцианства эпох Сун и Мин (11 - 13, 14-17 вв.). В 1957 на кафедре кит. философии Кюсюского ун-та участвовал в написании монографии "Изучение идей конфуцианства на Кюсю"; в 1961 в Кюсюском об-ве изучения Китая выступил с докл. "Конф. взгляды буд. монаха конца эпохи МинЧжаньжана". В 1962 стал проф. кафедры лит-ры Кюсюского ун-та. В 1964 издал "Изыскания по истории идей начала эпохи Мин"; в 1965 выступил на 17-й сессии Япон. об-ва изучения Китая с докл. "Специфика концепций гармонизации конфуцианства и буддизма в кон. эпохи Мин". В 1966

занимался комплексным изучением теории искусств эпохи "Шести династий" (Лючао, 3 - 6 вв.), исследовал связи эстетич. учений этой эпохи с идеями *даосизма*. В 1971-4 принимал участие в написании "Универсального энциклопедич. словаря" (т. 1 - 24, Токио)- "Философия, религия, мифы и язык". В 1976 руководил работами по комплексному изучению изменений в философии и лит-ре Китая в эпоху Сев. Сун (10-12 вв.), в том же году написал гл. "Проблема принципа и пневмы у Ван Чуаньшаня" для монографии "Обзор изысканий в обл. истории кит. философии".

*Буддизм и конфуцианство. Токио, 1963; Записки у окна в бамбуковом занавесе. Токио, 1969; Изучение идей Минской эпохи. Токио, 1970; Ван Янмин. Т. 1 - 2. Токио, 1972; Учение (Ван) Ян-мина в Японии. Т. 1 - 2. Токио, 1972; Обзор учения (Ван) Янмина. Токио, 1974 (все на япон. яз.).

Б

БА ГУА. См. *Гуа*.

БАГЧИ (Bagchi) Прабодх Чандра. 1898 - 1956. Инд. буддолог и китаевед, первым из инд. ученых обратившийся к изучению кит. источников по истории Индии и исследовавший взаимовлияния кит. и инд. культур. Окончил Калькуттский ун-т, где специализировался по гражданской истории и истории культуры Индии, в качестве аспиранта этого ун-та был откомандирован во Вьетнам (Ханой), Японию и Францию для завершения китаеведческой подготовки. В 1947 участвовал в орг-ции отд. востоковедения в Пекинском ун-те. Подготовил и издал источниковедческую серию "Сино-Индика", в к-рую вошли обзоры кит. переводов буд. текстов и аналитич. работы о китайско-санскр. словарях VII - IX вв. Посвятил монографич. исслед. истории китайско-инд. культурных связей ("Индия и Китай").

*India and China. A Thousand Years of Cultural Relations. Bombay, 1950. См. также лит-ру к ст. "*Да цзан цзин*".

БАЙЛЯНЬ ЦЗЯО. "Учение Белого лотоса". Собирательное назв. целого ряда кит. сект и их доктрин, проповедующих идею спасения посредством перерождения в "Зап. раю" (или "Чистой земле"- Цзин ту). Др. назв.- Байлянь шэ ("Об-во Белого лотоса"), Байлянь цзун ("Секта Белого лотоса"). Б.ц. не было единой орг-цией с четкой иерархич. структурой, традиция Б.ц. скорее представляла собой совокупность ряда сотериологич. постулатов, космогонич. и гносеологич. идей. Черты единой орг-ции и даже движения Б.ц. приписывала в основном нар. молва.

Различаются несколько групп сект, к-рые принято относить к Б.ц. Во-первых, это секты буд. толка, вульгаризировавшие традицию *Цзинту школы* и основывавшие свою религ. практику на рецитации (многократном повторении) имени будды Амитабхи, что должно было обеспечить адептам благоприятное перерождение в "Чистой земле". Ряд сект Б.ц. возглавлялся монахами *Тяньтай школы*, к-рым покровительствовали монастыри. Во-вторых, к традиции Б.ц. относили себя небольшие группы высокообразованных

людей, немонахов, изучающих мистич., зачастую небуддийские тексты. В-третьих, существовали сообщества, представлявшие светскую неэлитарную традицию, к-рой была присуща тенденция к секуляризации доктрины Б.ц.; этот тип групп распространился наиболее широко.

Раннюю традицию Б.ц. принято возводить к доктрине *Хуэйюаня*, основавшего в нач. 5 в. "Об-во Белого лотоса" (Байлянь шэ, др. назв.- Байлянь цзун); эта доктрина считается концептуальной базой верования буд. школы Цзинту. Не отвергая идею нирваны, Цзинту

выдвинула на первый план идею "Чистой земли" будды Амитабхи, где души праведников возрождаются в озере с белыми лотосами. Эзотерич. традиция Б.ц. связывает свое начало с именем Мао Цзыюаня, монаха школы Тяньтай, носившего титул Байлянь даоши ("Наставник Белого лотоса"). Мао Цзыюань детализировал доктрину Б.ц., оставил ряд вероучительных текстов, в т.ч. "Байлянь чэнь чао чань и" ("Ритуалы по утренней епитимье Белого лотоса"). Было введено обязательное вегетарианство, в нарушение конф. традиций на религ. собраниях присутствовали мужчины и женщины, что подчеркивало их равенство.

Ранняя традиция Б.ц. утверждала, что спасение достигается прежде всего правильным моральным поведением, обусловленным чистыми внутр. помыслами и многократным повторением имени Будды. Отвергались механич. выполнение ритуалов и действия, обусловленные сиюминутными потребностями. Особое место в идеологии Б.ц. занимал культ Майтрейи - будды грядущего: утверждалось, что грядет "земной рай", когда Майтрейя явится в человеч. обличье. Проповедники Б.ц. зачастую объявляли себя "воплотившимся Майтрейей", что служило сигналом к восстанию в поддержку его миссии. Закреплению этих идей в традиции Б.ц. способствовала активность пробуд. секты Милэ цзяо ("Учение Майтрейи"), известной с 6 - 7 вв. На идеологию Б.ц. оказала воздействие также доктрина секты Мин цзяо ("Учение света"), по одним версиям тождественной Милэ цзяо, по др. - представлявшей одно из китаизированных

течений манихейства, запрещенного в Китае в 9 в. По учению Мин цзяо, противостояние Света (Гуан мин) и Тьмы (Хэй ань) должно завершиться достижением "Светлого мира высшей радости". В идеологии Б.ц. отразились и др. формы рожденных в нар. среде апокалиптич. и сотериологич. идей. В качестве канонич. книг секты Б.ц., как правило, принимали "Пятикнижие" *Ло Цина* (16 в.), к-рый сам рассматривал свое учение как ортодоксально буд. Содержание "Пятикнижия", видимо, дошло до нас в сильно измененном виде.

Космогония Б.ц. имеет чисто кит. истоки. Согласно ей, мир сформировался из "пневмы" (ци [1]), этому моменту предшествовала абс. сверхбытийная "пустота" (*Сюй, Кун*). Из "пневмы" же родилась Ушэн Лаому - "Нерожденная Праматерь", к-рая в сектах Б.ц. зачастую отождествлялась с Майтрейей или Амитабхой. Ушэн Лаому заботится о спасении людей от грехов и несчастий мира. Она породила непосредств. родоначальников людей *Фуси* и *Ню ѡа*, к-рые, согласно нек-рым легендам, были братом и сестрой (отсюда потенциальная допустимость в традиции Б.ц. инцеста, носящего символично-сакральный характер). *Фуси* и *Нюѡа* породили юань цзы ("изнач. мудрецов", "первопотомков") - собственно людей, от к-рых пошел род человеческий. Попав в сети страстей, они погрязли в грехах, и теперь спасти их может лишь Ушэн Лаому, призвав их обратно в небесный "Зап. рай" ("прародину"- цзя сянь), через посредничество сект Б.ц. Буд. корни имеет историософское учение Б.ц.- доктрина "трех солнц", или "трех калп". В эру Синего солнца землю освящал будда прошлого Кашба, в эру Красного солнца - будда настоящего Шакьямуни. В эти две эпохи спаслась лишь небольшая часть людей, остальным же предстоит спасение в эру Белого солнца, когда на землю придет Будда грядущего Майтрейя. Спасутся лишь те, кто присоединятся к Б.ц., остальные будут сметены "небесным ураганом" и погибнут в страшных мучениях.

Последователи Б.ц. придерживались вегетарианства (отсюда назв. их молельных помещений - "вегетарианские залы"), проповедовали аскетизм, ненасилие. Для многих сект характерны безбрачие, для нек-рых ритуальный промискуитет ("взаимодополнение мужского и женского начал"), массовые оргиастические действия. В практике сект Б.ц. активно использовались формы чаньской медитации (см. *Чань школа*), методики "вскармливания природных свойств (син [1]) и предопределения/жизненности (мин [1])", "вскармливания жизненности" (ян шэн шу) посредством дыхательных упражнений и приема травяных

отваров, а также активные занятия боевыми искусствами, к-рые, как считалось, ведут к абс. и окончательному "просветлению". Средством распространения идей Б.ц. являлась лит-ра жанра *баоцзюань* ("драгоценные свитки").

В отличие от многих тайных обществ секты Б.ц. имели свои "генеалогич. книги" (цзя пу), поэтому эти сообщества можно отнести к особому типу сектантской традиции, к-рый закрепился в Сев. Китае и дожил до сер. 20 в. Всякая секта традиции Б.ц. матрицировала семью, а передача духовного учения символизировала приобщение к мистич. "древу рода".

Политич. аспект истории Б.ц. прослеживается с 12 в. Мао Цзы юань, первоначально встретивший благосклонность императора Гао-цзуна, в конце концов был отправлен в ссылку по обвинению в "общении с демонами" и отвлечении людей от земледелия. Однако идеи Б.ц. получили поддержку в среде образованной элиты, особенно неоконфуцианцев, многие из к-рых охотно посещали залы Б.ц. Знаменитый каллиграф Чжао Мэнфу (1254 - 1322) писал особые тексты по заказам сект Б.ц., хотя был близко связан со двором. Несмотря на офиц. запреты в 1281, 1308 и 1322, реальных преследований сторонников Б.ц. в то время не было. "Тайность" Б.ц. тогда была весьма относительной, о существовании сект знала местная администрация. В 1313 особым имп. указом секты Б.ц. были даже взяты под высочайшее покровительство, их храмы освобождены от налогообложения, а храмовое имущество бралось под охрану, однако вскоре запрет был возобновлен.

В 1620 на деятельность Б.ц. и близких к этой группе сект (Увэй ["Недеяние"], Вэньсян цзяо ["Учение возжигателей благовоний"]) был наложен новый строжайший запрет. На отношении властей к сектам Б.ц. сказывались неоднократные вооруж. выступления сектантов. Крупнейшими из них были восстания во 2-й пол. 14 в., приведшие к падению монг. дин. Юань (1368), в конце 16 - начале 17 в., предварившие падение дин. Мин (1644), восстание в 1774 в пров. Шаньдун, в 1796-1804 в центр, и зап. р-нах Китая и др. После воцарения маньчж. дин. Цин выступления Б.ц. и иных "еретич." (се цзяо) сообществ проходили под лозунгами "свергнем Цин, восстановим Мин".

К 17 в. было известно по меньшей мере 18 назв. сект, к-рые принято относить к группе Б.ц. Крупнейшими из них в 18 в. считались Байян цзяо ("Учение Белого солнца"), Хунъян цзяо ("Учение Красного солнца"), Багуа цзяо ("Учение Восьми триграмм") и др. Последняя секта была известна как Лунхуа цзяо ("Учение Цветов дракона"), Лунхуахуэй ("Об-во Цветов дракона"), а в нач. 19 в. как Тяньли цзяо ("Учение Небесного принципа") и имела ответвления, именовавшиеся по назв. триграмм "*Чжоу и*". Хотя с конца 18 в. назв. Б.ц. в источниках почти не упоминается, эта традиция оказала глубокое воздействие на формирование "еретич." и тайных обществ старого Китая - Тяньдихуэй ("Об-во Неба и Земли"), Цинбан ("Синий клан") и др., в т.ч. тех, к-рые в 19 - 20 вв. распространились по всей Вост. Азии - *Цзюгун дао* ("Путь Девяти дворцов"), *Чжэнькун цзяо* ("Учение Подлинной пустоты"), *Игуань дао* ("Путь, пронзающий Единым").

Ли Чжч.* Цзинту цзюэ (Речитативы о Чистой земле). Б.м., б.г.; Ханьфэньлоу ми ли (Тайное собр. из павильона Ханьфэнь). Тайбэй, 1967; Чуань Хуа Шань Б.ц. ции цзыляо цзилу (Собр. источников по восстанию Белого лотоса в провинциях Сычуань, Хунань, Хубэй и Шэньси). Чэнду, 1980; Гуйлянь мэн (Сны о возвращении к Лотосу). Шэньян, 1984; *Поршнева Е.Б.* Учение Белого лотоса - идеология нар. восстания 1796 - 1804 гг. М., 1972; *Ее же.* Религ. движения позднесредневеков. Китая (проблемы идеологии). М., 1991; *Ли Шиюй.* Цинбан, Тяньдихуэй, Б.ц. // Вэнь ши чжэ. 1962. №3; *Чжан Шуцай.* "Шэн у цзи" соцзи Б.ц. ции шилуа бяньу (Исправление ошибок в материалах по восстанию Белого лотоса, содержащихся в "Записках о священной войне") // Вэньсянь. 1979. №1; *Overmyer D.L.* Folk Buddhist Religion: Dissenting Sects in Late Traditional China. Camb., 1976; *Naguin S.* The Transmission of White Lotus Sectarianism in Late Imperial China // Popular Culture in Late Imperial

China. Berk., 1985; *BarendJ. der Haar*. The White Lotus Society and the White Lotus Teachings. Reality and Label. Leiden, 1989. А. А. Маслов

БАЛАШ (Balazs) Этьен. 1905-1963. Нем. и франц. синолог. Его науч. интересы и исследовательские планы формировались под влиянием идей *М. Вебера* о тесной зависимости между политич., экономич. и духовной жизнью, об обусловленности этой зависимостью значительных изменений во всех сферах бытия. Он старался выявить истоки проблем, возникающих на последующих этапах истории, во многом предвосхитив ученых-традиционалистов. В свете такого подхода Б. начал последовательный пересмотр истории Китая. Исследовав экономич. учения эпохи Хань (3 в. до н.э. - 3 в. н.э.), их связь с экономич. кризисом 2-3 вв., он пришел к выводу о том, что в условиях разрушения администр. и хозяйств, связей мелкое чиновничество, лишившееся привычных условий жизни и деятельности, начинает исповедовать и пропагандировать идеалы легистов (см. *Легизм*), учение *Лао-цзы*, видя в них панацею от разрухи и дезорганизации (1949). Изучая состояние социально-экономич. жизни в эпоху Тан (7 - 10 вв.), он также акцентирует внимание на периоде упадка империи (1931-3). Исследование глав "Истории дин. Суй" ("Суй шу"), посвященных экономич. и юридич. вопросам (1952, 1954), аналогич. образом сконцентрировано на анализе кризисных явлений в социально-экономич. отношениях. Выбирая кризисные ситуации для монографич. исследования, Б. подчеркивал их значение как поворотных моментов в историч. развитии страны, определяющих рамки его периодов и этапов, в пределах к-рых функционирование экономич. и политич. системы во многом определялось различными течениями филос. мысли, включая легистские, конф. и даос, концепции. Еще одним узловым периодом в социально-экономич. развитии Китая Б. считал эпоху Сун (10 - 13 вв.), для к-рой было характерно практич. и теоретич. реформаторство; уделял особое внимание таким политич. фигурам, как *Ли Гоу* и *Ван Анъши* (11 в.), а также создателям неоконфуцианства. Деятельность *Чжу Си* (12 в.) и *Чэн [братьев]* (11-12 вв.) представлялась ему полностью созвучной эпохе становления самостоятельной кит. буржуазии, купечества, времени активной урбанизации. Придавая особое значение Сунскому периоду в развитии кит. гос-ва и об-ва, Б. в "Сунском проекте" (1954) предлагал создание возможно более полного руководства-пособия по всем проблемам эпохи Сун при активном сотрудничестве специалистов разных направлений. В позднесунском времени Б. видел истоки автохтонного пути развития кит. капитализма. В память Б. был организован выпуск серии трудов "Сунские исследования" (1970), в к-рой принимали участие рос. специалисты (Е.И. Кычанов, Г.Я. Смолин).

Придавая большое значение традиции в нормальном функционировании об-ва, Б. стремился дать оценку соотношениям новаций и консервативных элементов в различные историч. периоды, в т.ч. в моменты революц. преобразований. Естественным завершением его исследований стала монография "Политич. теория и администр. реальность в традиц. Китае", посвященная последнему периоду развития имп. Китая - эпохе Цин (1644-1911), где взгляды раннецинских философов *Гу Янью*, *Ван Чуаньшаня* (17 в.) и др. очерчиваются на фоне социально-экономич. реалий их времени. Подчеркивая самобытность Китая, его обществ., экономич., гос. устройства, отрицая схоластич. формационный подход к историч. процессам (что сказалось, в части., в негативном отношении к применению термина "феодализм" к кит. административно-бюрократич. системе), Б. в этой незаконченной работе сформулировал свою т. зр. по поводу начала и пределов воздействия зап. культуры на кит. традиц. об-во.

Исследовательские интересы Б. распространялись и на спец. проблемы древнекит. искусства. Ему принадлежит также перевод на нем. яз. поэм Цао Цао, политика и полководца 3 в.

*Political Theory and Administrative Reality in Traditional China. L., 1965; Chinese Civilization and Bureaucracy. New Haven; L., 1964; La bureaucratie celeste. P., 1968. П.М. Кожин

БАНЬ ГУ. 32, г. Фуфэн (совр. Сяньян пров. Шэньси), - 92, Лоян, пров. Хэнань. Бань Мэнцзянь. Историк, ученый-конфуцианец (см. *Конфуцианство*), создатель двух энциклопедич. соч. по истории и идеологии Китая 3 в. до н.э.: "*Хань шу*" и "*Бо ху тун*". Род. в семье знатного ученого Бань Бяо (3 - 34). В 62 стал придворным ученым-историком, в 88 ушел в отставку, в 92, потеряв благосклонность императора, был заключен в тюрьму. По филос. взглядам Б.Г. наиболее близок к Сюнь-цзы (*Сюнь Куан*, 4 - 3 вв. до н.э.). В споре между конфуцианцами и легистами (см. *Легизм*) о том, как управлять гос-вом: посредством этико-ритуальных норм (*ли* [2]) или юридич. законов (*фа* [1]), - Б.Г. занял компромиссную позицию. Подобно легистам, он признавал возможность историч. прогресса (свидетельство к-рого, по его мнению - создание централизованной империи Хань) и необходимость широкого контроля гос-ва над экономикой. Вместе с тем вслед за конфуцианцем Мэн-цзы (*Мэн Кэ*, 4 - 3 вв. до н.э.) Б.Г. отстаивал естеств. ("небесную"- *тянь*) правомерность устранения порочного государя (см. *Мин* [1]) и целесообразность орг-ции сельского хоз-ва по утопич. системе "колодезных полей" (*цзин тянь*).

"*Синицын Е.П.* Б.Г.- историк древнего Китая. М.. 1975; *Sprengel O.V. van der. Pan Piao, Pan Ku and Han History.* Canberra, 1964. См. также лит-ру к ст. "*Бо ху тун*", "*Хань шу*". А.И. Кобзев

БАО ЦЗИНЬЯНЬ. 3 - 4 в. Даос, философ. Единств, источником, в к-ром он упоминается, является гл. 48 трактата *Гэ Хуна* (3 - 4 вв.) "*Баопу-цзы*", содержащая изложение учения Б.Ц. и развернутую критику его идей. Существует предположение, что Б.Ц. - персонаж, вымышленный Гэ Хуном в полемич. целях.

Развивая социальную утопию раннего даосизма, Б.Ц. довел ее до логич. завершения, создав "учение о безвластии" (у цзюнь лунь). Он отрицал естественность и правомерность существования гос-ва, социального и имуществ. неравенства, эксплуатации, считая, что все эти ин-ты и нормы появились в результате извращения естеств. принципов поведения и отступления от дао, Б. Ц. был единств, из философов древнего и средневеков. Китая, отрицавшим монархию и необходимость в правителе. Его идеалом была мифич. древность, когда все люди жили в единстве с природой, без гос-ва, собственности и угнетения. Последние, согласно Б. Ц., возникают после утраты дао, когда хитроумные и сильные обманом и принуждением заставляют работать на себя простодушных и слабых. Резкой критике Б. Ц. подвергал войны и образ жизни господствующих классов. Социальное учение Б. Ц. представляет собой наиболее радикальное выражение даос, доктрин "недеяния" (у вэй [1], см. *Нэй* [1]) и "естественности" (*цзы жань*).

***Торпинов Е.А.* Древнекит. вольнодумец Б. Ц. // Актуальные проблемы изучения истории религии и атеизма. Л., 1981; См. также лит-ру к ст. *Гэ Хун. Е.А. Торпинов*

БАОЦЗЮАНЬ. "Драгоценные свитки". Назв. жанра песенно-повествовательной популярной лит-ры проповеднического, морально-дидактич. и фольклорного характера. Истоки Б. восходят к популярным произв. бьяньвэнь эпохи Тан (618 - 907) на сюжеты буд. сутр. Самый ранний известный ныне Б. издан в 1290 в Янь (совр. Пекин); в тексте указана дата его первого издания, выполненного в 1212. Уже этому Б. присущ синкретич. характер: сочетание проповеди буд., даос., конф. идей и нар. верований. С 16 в. в Б. излагались гл. обр. верования тайных религ. сект (см. *Се цзяо*), а также пересказывались буд. и даос, легенды, нар. предания. Наряду с этим появились соч. назидательные, на темы

добродетели, избавления от круговорота перевоплощений (см. *Луньхуэй*), тематически и функционально близкие жанру популярной буд. лит-ры шаньшу ("Книги добра"). Вместе с тем Б. 19 - 20 вв. - это мирские соч. преимущественно развлекательного характера. Распространение Б. связано с развитием в 16 - 17 вв. движения тайных обществ и религ. сект (Хуантянь дао ["Путь Желтого неба"], *Байлянь цзяо* ("Учение Белого лотоса") и др.), наставники и проповедники к-рых создавали соч., исполняемые во время ритуальных служб, религ. собраний и праздников. И в наст. время Б. исполняются во время религ. праздников и служб в храмах либо в частных домах. В 19 в. меры имп. прав-ва по искоренению тайных обществ и сект привели к запрещению и массовому уничтожению Б. Они представляют собой соч. крупной формы, текст к-рых состоит из прозаич. и метрич. частей. Осн. тематика Б.- назидательные рассказы о жизни, делах и страданиях будд, бодхисаттв, святых, "бессмертных" (см. *Сянь сюэ*), о цепи перевоплощений, завершившейся превращением в божества; о нисхождении будд и "бессмертных" на землю (их воплощениями объявляются основатели сект); о скитаниях души в аду (повод для призывов к добродетели). Для Б. характерно смешение реального и нереального, мира живых и царства мертвых, буд. и даос, картин мироздания. На р-же 19-20 вв. появились Б. на сюжеты о запутанных судебных делах, ложных обвинениях и т.п., на сюжеты романов, пьес, а позже - киносценариев и газетных публикаций. Б. содержат ценный материал по идеологии тайных обществ, религ. сект, нар. верований, взаимодействию книжной и нар. культуры.

Стулова Э.С.* (пер., исслед. и коммент.). Б. о Пумине. М., 1979; *Рифтин Б.Л.* Сказание о Великой стене и проблема жанра в кит. фольклоре. М., 1961. Э.С. Стулова

БА ШИ. "Восемь видов сознания" (санскр. Астаявиджняна) - одно из важнейших понятий буд. школ йогачары и виджнянавады (см. *Вэйши школа*). Одна из пяти скандх (см. *Юнь*)- "сознание" (ши [1]) - в зависимости от источника знания подразделяется на восемь видов, представляющих дхармы (см. *Фа* [1], п. 2), относящиеся к сознанию. Пять первых видов сознания соотносятся с миром феноменов бытия: зрительное (кит. янь, санскр. капсур), слуховое (эр, шрота), обонятельное (би [1], гхрана), вкусовое (шэ, джихва), тактильное, или телесное (шэнь [2], ка). Эти виды сознания связаны с чувственным восприятием и образуют пары с видами отражений явлений внешн. мира: зрительное - "цвет" (сэ), слуховое - "звук" (шэн [3]), обонятельное- "запах" (сян [4]), вкусовое - "вкус" (вэй 151), тактильное - "осязание" (чу). Шестой вид сознания - рассудочное (и [3], мано) воспринимает дхармы и представляет собой комплексное ощущение, сформированное посредством пяти первых видов сознания. Вместе они образуют представление о чувственно познаваемых объектах (цзин [5], вишая). Седьмой вид (клистамана) есть активное обобщающее сознание, источник рассудочного и соотносится с категорией "мысленной оценки" (кит. и лян). Клистамана, взятое отдельно от др. видов сознания, рассматривалось как причина эгоизма и индивидуализма, источник возникновения иллюзий из-за кажущегося постижения реальности. Поэтому седьмой вид сознания иногда наз. атана (санскр. адана), т.е. привязанность сознания к чему-либо. Восьмой вид сознания - алайя - является высшим видом сознания и психич. источником всего сущего, причиной возникновения, изменения и сохранения всех явлений, поэтому наз. "сознанием-сокровищницей". Существование алайи предусматривает три аспекта: 1. Причина всего сущего, "семя всех вещей". 2. Плод и результат всех изменений, на основе предыдущей кармы (е) дающий соответствующее воздаяние. Данный аспект алайи соотносится с категорией "и шу" (санскр. випака), означающей соответствие следствия причине или соответствующее воздаяние. 3. "Сознание-сокровищница" (чжи-цан), к-рое содержит не только все вещи и явления как психич., так и феноменального мира, но и саму алайю, т.о. заключая в себе причину и следствие одновременно. На стадии овладения сознанием-

алайей преодолевается двойственное видение мира, к-рый предстает в нерасторжимом единстве внеш. и внутр., временного и пространственного.

Учение хинаяны предполагает, что первые шесть видов сознания не имеют самостоятельной сущности и находят единство лишь при постижении седьмого и восьмого видов. Положение о том, что "восемь видов сознания представляют собой единое тело" (ба ши ти и), противостояло доктрине их разделенности - "восемь видов сознания разделены" (ба ши ти бе). Учение о Б.ш. представляло собой гносеологич. концепцию хинаяны, а также конкретное указание пути вхождения в нирвану (см. *Непань*) посредством последовательного постижения мира от материальных объектов к психич. началу в человеке.

****Игнатович А.Н.** Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М., 1987; *Вань Литянь*. Фоцзяо чжэсюэ (Филос. учение буддизма). Пекин, 1986. А.А. Мослов

БЕЛОУСОВ Сергей Романович. 21.4. 1957, Москва. Окончил ИСАА при МГУ (1979), аспирантуру ИДВ АН СССР (1987). Канд. ист. наук (1987). Ст. науч. сотр. ИДВ РАН (с 1988). Осн. направление исследований - история общественно-политич. и филос. мысли Китая новейшего времени.

*Канд. дис.: Кит. концепция "гос. социализма" (30 - 40-е годы XX в.). Критич. анализ. М., 1987; Автореф. М., 1986; Бурж. либерализм в Китае: политич. история и идеология "третьего пути" развития // ПДВ. 1985. №2; Поиски альтернативы развития Китая: традиционализм или модернизм // Там же, 1987. №4; Судьба кит. марксизма. М., 1988; Кит. версия "гос. социализма" (20 - 40-е гг. XX в.). М., 1989; Конфуцианство и модернизация Китая // ПДВ. 1989. №5; "Третья партия" и "третий путь" (Историч. ассоциации на кит. примере) // Там же, 1991. №3; Synthesis of Oriental and Western Cultures as Interpreted by Chinese Bourgeois Liberals // The Summary of Academic Paper of the 2540th Anniversary of the Birth of Confucius and the Academic Symposium. Beijing, 1989. V. 2; Confucian Elitism: Interpretation of Tradition in the 20th Century // Confucianism and the Modernization of China. Hase E Koehler Verlag. Mainz, 1991; Дунфан вэньхуа юй сифан вэньхуа цзехэ: Чжунго цзычань цзецзи цзыюпай дэ цзеши (Синтез вост. и зап. культур: интерпретация кит. бурж. либералов) // Кун-цзы даньчжэнь 2540 чжоунянь цзинянь юй сюэ шу таолуньхуэй. Луньвэнь цзи (Науч. конф., посвященная 2540-летию Конфуция. Сб. статей) . Т. 3. Шанхай, 1992.

БИН ЦЗЯ. "Школа военной философии", "военная школа". Древнекит. филос. школа, выработавшая учение о военном искусстве как одной из основ социальной регуляции и выражении общекосмич. законов. Б.ц. синтезировала идеи *конфуцианства, легизма, даосизма, иньян цзя* и *мо цзя*. Впервые упоминается в "*Хань шу*" (1 в.), разд. "И вэнь чжи", где, однако, не включена в число 10 главных филос. школ, а выделена как самостоятельное направление, охватывавшее более 50 мыслителей, разделенных на четыре группы знатоков: стратегии и тактики (цюань моу); расположения войск на местности (син ши); временных и психологич. условий войны (*инь ян*); боевых приемов (цзи цяо). Согласно "И вэнь чжи", Б. ц. начала формироваться ок. 6 - 5 вв. до н.э. в среде военачальников. Идеологич. основой служат конф. принципы отношения к военному делу, изложенные в "Хун фане" (см. "*Шу цзин*"), "*Лунь юс*", "*Си цы чжуани*": военные действия - последнее на шкале гос. дел, но необходимое средство пресечения смут и восстановления "гуманности" (*жэнь* [2]), "должной справедливости" (*и* [1]), "благопристойности" (*ли* [2]) и "уступчивости" (*жан*). Наиболее важные соч. Б. ц. - "Сунь-цзы" *Сунь У* (5 - 4 вв. до н.э.) и "У-цзы" *У Ци* (4 в. до н.э.). Вместе с пятью др. трактатами в кон. II в. они были объединены в "Семикнижие военного канона" ("*У цзин ци шу*"), идеи к-рого легли в основу всех традиц. военно-политич. и военно-дипломатич. доктрин Китая, Японии, Кореи и Вьетнама. В 1972г. в КНР был найден еще один

фундаментальный трактат Б.ц., считавшийся утраченным к сер. 1-го тыс., - "Сунь Бинь бин фа" ("Военные законы Сунь Биня") (см. *Сунь Бинь*).

Мировоззрение Б.ц. осн. на представлении о циклич. характере всех космич. процессов, являющихся переходом противоположностей друг в друга по законам взаимопревращения сил *инь ян* и циркуляции "пяти элементов" (*у син* [1]). Этот общий ход вещей есть путь "обращения к корню и возвращения к началу" (трактат "У-цзы"), т.е. дао. В социальной жизни также действуют противоположности, в ней взаимообусловлены "культура" (*вэнь*) и оппозиционная ей "воинственность" (*у* [2]), "воспитание" (*цзяо*) и "управление" (*чжэн* 131); в одних случаях необходимо опираться на конф. "добродетели" (*дэ* (11): "гуманность", "должную справедливость", "благопристойность", "благонадежность" (*синь* [2]), а в других - на противоположные им легистские принципы: "законность" (*фа* [1]), "наказуемость" (*син* [4]), "полезность/выгодность" (*ли* [3]), "хитрость" (*гуй*). Военная сфера - важная область гос. дел, а гл. в военном искусстве - это победа без сражения, и тот, кто не понимает вредности войны, не способен понять и ее "полезности/выгодности". В подобной диалектике сведущи "властители судеб (*мин* [1]) народа" - талантливые и расчетливые полководцы, к-рые в иерархии победоносных факторов следуют за дао, Небом (*тянь*), Землей (*ди* [2]) и впереди закона (*фа* [1]), а потому (как и по учению моистов) должны быть почитаемы и не зависимы от правителя.

****Лу Дацзе.** Лидай бин шу мулу (Историч. каталог книг по военному искусству [от древности до 1911]). Тайбэй, 1970; Chinese Ways of Warfare. Camb., Mass., 1974. *А.И. Кобзев*

БИО (Biot) Эдуард. 1803 - 1850. Франц. синолог. Сын специалиста по кит. и инд. астрономии акад. Ж.-Б. Био. Ученик *С. Жюльена*. Осн. труды по кит. астрономии, экономике и социальной истории Китая. Выполнил пер. на франц. яз. "*Чжоу ли*".

*Le Tcheou-Li ou Rites des Tcheou. T. I - II. P., 1851.

БИЧУРИН Никита Яковлевич (в монашестве Иакинф). 9.1777 - 5.1853. Рус. востоковед, основатель синологич. направления историч. науки в России. В 1799 окончил духовную академию в Казани, в 1802 принял монашество. В 1807 - 21 в сане архимандрита возглавлял духовную миссию в Пекине, изучал кит. яз., историю и культуру Китая. После возвращения в 1822 в Петербург был обвинен в нерадивом отношении к пастырским обязанностям, лишен священного сана и заточен в 1823 в Валаамский монастырь. В 1826 освобожден, служил переводчиком в Азиат. департаменте МИД России. Все книги, изданные им в первые годы после освобождения, подготовлены для публикации во время заточения. Серию крупных трудов Б. открывает "Описание Тибета" (1828)- комментированный пер. с кит. соч. "Вэй цзан ту ши"; в 1829 переведен на франц. яз. В 1828 вышел первый ориг. труд Б.- "Записки о Монголии" в четырех частях, также переведенный на франц. яз. В 1828 избран чл.-кор. АН по разряду лит-ры и древностей Востока. С 1831 - чл. Азиат. об-ва в Париже. В 1830 выехал в составе науч. экспедиции в Забайкалье, в Кяхту, где в 1831 по его инициативе был учрежден класс, а в 1832 - первое в России училище кит. яз. (офиц. открылось в 1835). Составил программу обучения, положившую начало методологии изучения кит. яз. в России.

В трудах Б. дано развернутое описание географии, политич. и социального строя, администр. структуры, экономики, торговли, финансовой системы, законодательства, системы образования, этнич. и демографич. ситуации, внеш. и внутр. политики Китая, устройства быта, обычаев и обрядов его жителей. Он впервые осветил многие вопросы кит. истории и культуры.

Описывая ситуацию религ. синкретизма в Китае, Б. указывал, что там под словом "религия" (*цзяо* - учение) понимают "само вероучение, т.е. известный образ мыслей в отношении к богочитанию и нравственности", тогда как обряды ("форма внутр. действий")

одной религии не считаются имеющими преимущество перед обрядами др. религии. Выделял "три нар. религии" - "религию ученых" (*конфуцианство*), "религию даосов" и "религию фоистов" (или "буд. религию" - *буддизм*), к к-рым "по видам политич. допущены шаманство и ламаизм" (отделяемый им от кит. буддизма). Исток "религии ученых" видел в исконной нар. религии, основание к-рой есть "поклонение верховному божеству *Шан-ди* - всеобщей душе - в частях" (т.е. духам) и "обожание предков"; затем "присовокуплено к сему обожание людей, прославившихся добродетельною жизнью". Последующее умножение числа "обожаемых предметов" считал "следствием пантеизма религии ученых", основанной на "философии, к-рая через училищное воспитание проникла все сословия народа", причем "большая часть древних положений сей философии состоит из начал религиозных". "Нравств. учение религии ученых основано на естеств. законе", суть к-рого - "безусловное повиновение родителям при жизни и обожание их по смерти"; этот закон распространен на отношения к монарху и всем вышестоящим. Гл. предписанием этой "религии" по отношению к об-ву Б. считал "золотое правило морали": "не делать другим ничего такого, чего себе не хотим", а по отношению к социальным ролям - "поступать всегда соответственно тому месту, на к-ром обстоятельствами поставлен". Основу доктрины "религии ученых" видел в положении о доброй "природе" человека (см. *Сун* [1] "*Мэн-цзы*"). Важным элементом конф. доктрины полагал учение о врожденной "святости", понимая под святыми "совершенноумудрых" (*Ишн II*): они, "сохраняя первобытную чистоту души неповрежденною, составляют единое естество с Небом; они суть сами Небо, самый закон естественный". Смешивая древнеконф. доктрину врожденной "совершенной мудрости" с неоконф. ее толкованием, полагал, что задачей "посланных Небом" на Землю конф. "святых" (по "религии ученых") является помощь людям в достижении такого же нравств. совершенства. Отождествлял понятия Небо (*тянь*) и Бог.

Создателем "новой философии" конфуцианства (неоконфуцианства) считал *Чжоу Дуньши* (11 в.), к-рый "сочинил космогонию" "*Тай цзи ту шо*" ("Изъяснение плана Великого предела", по Б. - "Чертеж Первого начала"). Изложил (фактически перевел) содержание указ. соч. с коммент. *Чжу Си* и др. видных конф. ученых. Понятие "Тай суй" ("Великая пустота", см. *Сюй*) в соединении с *Тай цзи* ("Великий предел", по Б. - "Первое начало") толковал как "предвечную силу, не имеющую ни начала, ни пределов", действующую в "воздухе Ци" (см. *Ци* [1]) и неотделимую от него. "Воздух Ци", согласно Б., - "существо простое, не имеющее видимого образа", но "до времен миробытия" содержащее "в невидимом зародыше" все образы вещей видимого мира. Движение (*дун*, см. *Дун - цзин*), рассматриваемое как "воля предвечной силы", развернуло "зародыш" в "веществ. образ". Для обозначения "двух первых начал" - дуальных космич. сил *инь ян* Б. использовал понятия соответственно "водород" и "теплород". Интерпретировав неоконф. доктрину в терминах зап. религ. философии, вывел происхождение "телесного существа" человека от "водорода", "духовного" - от "теплорода"; первое от воздействия внеш. впечатлений клонится ко злу, второе - к добру. Б. показал метафизич. обоснованность конф. этики, принципы к-рой - "добродетели" - считаются заключающими "небесный порядок, истину и Первое начало". Столпами "новой философии" наз. также *Шао Канцзе* (*Шао Юн*, 11 в.) как "астронома" и создателя системы "миробытия" - описания структуры "образования мира, его продолжения и разрушения", а также *Чжу Си* как автора образцовой истории Китая и "систематич. изъяснения" шести классич. книг (см. "*Лю цзин*"), давшего "кит. словесности и философии единство в понятиях".

Полагал, что *Лао-цзы*, "несправедливо почитаемый основателем религии даосов", имел одинаковое с *Конфуцием* мнение относительно "нравств. учения", но в отличие от Конфуция для "сохранения чистоты врожденных добродетелей от порчи" полагал необходимым не исполнение обществ. обязанностей, а уединение. "Это был только философический взгляд на нравств. сторону человека, а не религия". Его последователи,

создавшие даос, религию, "уклонились от образа его мыслей". Историю буддизма в Китае Б. представлял по версиям традиц. конф. историографии, не различая его направлений и школ (за исключением ламаизма). Отмечал, что официально лишь "религия ученых" носит назв. "истинной религии" (чжэнь цзяо), тогда как даосизм и буддизм считаются "ересями" (се цзяо). Между тем "сущность учения всех трех религий почти одинаковая". Конф. "святой", даос, "небожитель" (см. *Сянь сюэ*) и Будда лишь несколько различаются "в наруж. формах", и, по мнению Б., первые двое "сотворены китайцами с образца Будды".

Особенность просвещения в Китае усматривал в преобладании "нравств. образования" над "умственным" к "невыгоде всех наук", за исключением "политических". Историю "просвещения" в Китае подразделял на три периода: 1) от "изобретения письмен до изобретения писчей кисти и писчей бумаги" (т.е. до 2 в. до н.э.), когда появились канонич. трактаты, основы астрономич. и иных знаний, конф. и даос, учения; 2) до воцарения дин. Сун (10 в.) и изобретения книгопечатания - реформа письменности и орудий письма, становление регулярной историографии, традиции изучения древних книг, конкуренция даосизма и буддизма с конфуцианством; 3) после 10 в., когда конф. "здоровая философия" потеснила конкурентов благодаря "новой философии" Чжоу Дуньи и ее развитию, создавались лит., историч. своды, энциклопедии и т.п. Б. подразделял соч. зап. миссионеров о Китае на две категории: 1) представлявшие Китай исключительно с дурной стороны, дабы "возвысить святость христианской веры перед язычеством"; 2) искавшие в кит. преданиях события библейской истории, вплоть до причисления китайцев к одному из ветхозаветных народов, а Конфуция - к пророкам, возвещавшим пришествие Мессии. Задачу исследователя-китаеведа видел в постижении "духа законов политики управления", с тем чтобы на основе глубокого проникновения в "законодательство и действия права... потом определить степень просвещения" Китая, избегая предвзятости. Исследования Б. отличает не всегда оправданное доверие к кит. источникам.

*Описание Тибета в нынешнем его состоянии. С картой дороги от Чэнду до Лхасы. Пер. с кит. СПб., 1828; Статистич. сведения о Китае. СПб., 1837; Китай, его жители, нравы, обычаи, просвещение. Соч. монаха Иакинфа. СПб., 1840; Статистич. описание Кит. империи. СПб., 1842; Китай в гражданском и нравств. состоянии. Соч. монаха Иакинфа. В четырех частях. СПб., 1848; Ради вечной памяти. Чебоксары, 1991; ***Бартольд В.В.* История изучения Востока в Европе и России. 2-е изд. Л., 1925; *Симоновская Л.В.* Б. как историк Китая // Доклады и сообщения Ист. ф-та Московского гос. ун-та. Вып. 7, 1948; *Горбачева З.И.* Рукописное наследие Иакинфа Бичурина // Ученые записки ЛГУ, №179. Сер. востоковед, наук. Вып. 4, 1954; *Федоренко Н.Т.* Иакинф Бичурин, основатель рус. китаеведения // Изв. АН СССР. Сер. лит-ры и яз. Т. 33, 1974; *Скачков П.Е.* Очерки истории рус. китаеведения. М., 1977; Н.Я. Бичурин и его вклад в рус. востоковедение. Ч. 1 - 3. М., 1977. *А.Ф. Михайлов, А.Г. Юркевич*

БЛАГОНАДЕЖНОСТЬ См. *Синь* [2].

БЛАГОРОДНЫЙ МУЖ См. *Цзюнь цзы*.

БЛАГОПРИСТОЙНОСТЬ См. *Ли* [2].

БЛИС (Blyth) Реджинальд Хорас. 1898, Лондон, - 28.10.1964, там же. Англ, исследователь кит. и япон. культуры, истории религий, прежде всего буддизма и даосизма. Ученик и последователь *Судзуки Дапсэцу*. До начала 2-й мировой войны преподавал англ, лит-ру в Ун-те Кэйдзё (Япония). В конце 40-х гг. - проф. Ун-та Гакусюин, читал лекции в Токийском ун-те. В науч. и лекционной деятельности продолжал работу Судзуки по

интерпретации традиц. кит. и япон. культур в понятиях, доступных зап. читателю. Перевел и подготовил к изданию нек-рые важнейшие тексты *Чань школы*.

Ряд соч. Б. посвятил истории инд. философии, формированию учения и религ. практики буддизма в Китае и Японии. Намеревался осуществить ряд серийных публикаций по истории филос мысли Индии, буддизма в Китае и Японии. Смерть ученого оборвала его творческие планы, вышло только пять серий из восьми, в т.ч. фундамент, труды, посвященные памятникам школы Чань, ее религ. практике, деятельности крупнейших чаньских мыслителей. Труды Б. способствовали более глубокому изучению кит. философии и религий, особенно школы Чань на Западе.

*Zen in English Literature and Oriental Classics. Tokyo, 1942; Senryu. Tokyo, 1949; R.H. Blyth and Lee Fun. A First Book of Korea. Tokyo, 1950; Buddhist Sermons on Christian Texts. Tokyo, 1952; Haiku. Vol. 1 - 4. Tokyo, 1950-2; Oriental Humour. Tokyo, 1963; Japanese Humour. Tokyo, 1963; A History of Haiku. Vol. 1, 2. Tokyo, 1963-4; Zen and Zen classics. Vol. 1 - 5. Tokyo, 1963-6. *Е.А. Сафронова*

БОДДЭ (Bodde) Дёрк. 1909. Амер. китаевед, специалист в обл. истории, философии, права и культуры Китая. Ассистент проф. китаеведения (1938-44), проф., преподаватель кит. яз., истории кит. культуры, философии, гражданской истории (1944-75) Пенсильванского ун-та, чл. Амер. об-ва ориенталистов (1958-9 - вице-президент), Ассоциации изучения Азии, Амер. акад. искусства и науки, Амер. филос. об-ва.

Перевел на англ. яз. "Историю кит. философии" (т. 1-2) *Фэн Юланя* и участвовал в подготовке издания на англ. яз. его работы "Краткая история кит. философии". Одним из самых существ, факторов историч. развития Китая считает культурную традицию, осн. детерминантами к-рой, по его мнению, являются *конфуцианство* и *даосизм*, а характерными чертами - устойчивость, гомогенность и результативность (воздействия на разные стороны жизни об-ва). Отмечает влияние ценностей господствующих классов на формирование кит. культурной традиции, большую роль в ее складывании отводит яз. как фактору формирования системы филос. мышления. Полагает, что кит. яз. способен адекватно выражать абстрактные филос. понятия. К доминантным в кит. философии относит проблемы природы человека, добра и зла, социальной гармонии. Подверг анализу типы связи человек - природа ("модели филос. мышления") в осн. кит. филос. школах. Главное внимание уделяет даос, концепции, в к-рой природа, по его мнению, является осн. звеном указанной связи. Придерживается мнения об однозначно негативном отношении кит. философов, за исключением буд., к проблеме бессмертия, о присутствии в их учениях постановки проблемы вечности только в отношении природы, а человека - лишь постольку, поскольку он является ее частью. Социальный порядок в конф. понимании трактует как проекцию индивид, интеллектуально-физич. различий членов малых социальных групп на об-во в целом. Указывает на "ролевую позицию", т.е. модель поведения индивида, соответствующую его месту в системе социальной иерархии, как на осн. принцип функционирования кит. об-ва. Считает конф. модель об-ва идеальной. Концепцию "гармонии" трактует как логич. завершение концепции природы и человека в кит. филос. учениях.

В качестве характерных черт мышления китайцев выделяет категориальность (стремление к систематизации вещей и явлений в соответствии с категориями учения о "пяти элементах" - у *син* [1]) и системность. Анализируя концептуальные основы кит. права, противопоставляет конф. категорию *ли* [2] (этико-ритуальные нормы, "ритуал") и легистскую (см.. *Легизм*) категорию *фа* [1] (закон). Ли [2], по Б., включает как модели поведения, так и социальные ин-ты, являясь эстетич., поэтич. началом, инструментом "добродетельного правления", тогда как фа [1] - орудие "тиранич. правления". Считает, что закон, в отличие от

"ритуала", не имеет "моральной основы", механистичен, чужд эмоциональным связям, необходим для управления лишь теми людьми, в к-рых преобладает отрицательное начало. Полагает, что в Китае функции закона распространялись только на те обл., где "переставала действовать мораль".

*China's first Unifier. A Study of the Ch'in Dynasty as Seen in the Life of Li Ssu (280 - 208 B.C.). Leiden, 1938; Ssu-ma Ch'ien. Statesman Patriot and General in Ancient China. Three Chi Biographies of the Ch'in Dynasty (255 - 200 B.C.). Tr. and discussed by D. Bodde. New Haven, 1940; The Chinese View of Immortality: its Expression by Chu Hsi and its Relationship to Buddhist Thought // The Review of religion, 1942; Tolstoy and China. Princ. (N.Y.), 1950; Harmony and Conflict in Chinese Philosophy // Studies in Chinese Thought. Chic., 1953; China's Cultural Tradition. What and Whither? N.Y., 1957; Basic Concepts of Chinese Law: the Genesis and Evolution of Legal Thought in Traditional China. Phil., 1963; Law in Imperial China. Camb., 1967; Essays on Chinese Civilization. Princ. (N.Y.), 1981; Мифы древнего Китая // Мифологии древнего мира. М., 1977; **Серебряный С.Д. Реф. кн.: Bodde D. Essays // Обществ. науки за р-жом. РЖ ИНИОН АН СССР. Сер. 9. Востоковедение и африканистика. М., 1983. №2; Зинин С.В. Религ. эротика в кит. культуре // Культурное наследие: преемственность и перемены. Вып. 2. М., 1991. А.М. Телешевская

БОДХИДХАРМА. Ум. 528 или 536. Санскр. "Дхарма просветления", "Учение о просветлении". В кит. транскр.- Путидамо, сокр. Дамо. В чань-буддизме традиционно считается 28-м буд. патриархом, первым патриархом *Чань школы*. Личность во многом легендарная, нек-рые исследователи отрицают ее историчность. По преданию, родом из Южн. Индии, принадлежал к варне брахманов или кшатриев, происходил из царской семьи, был третьим наследником царя. Покинув семью, примял буддизм махаянского толка и стал монахом-миссионером. Прибыл в Китай (г. Гуанчжоу) морским путем в конце пер. правления дин. Лю Сун (420 - 79), по др. версиям - в 520 или 527. Между 516 - 26 отправился в г. Лоян, где в монастыре Юннинсы проповедовал буд. учение. Затем ушел в монастырь Шаолиньсы на горе Суншань, где провел девять лет, "непрерывно созерцая каменную стену в сидячей медитации" (цзо чань би гуань), поэтому современники прозвали его "брахманом, созерцающим стену" (би гуань поломэнь). В общей сложности провел на севере Китая более 40 лет, распространяя учение о "просветлении" (у [4]) и передавая эзотерич. методы буд. практики психотренинга. Пользовался большим уважением среди кит. монахов как "наставник медитации" и знаток буд. канона, имел много учеников и последователей, среди к-рых наиболее известны Хуэйкэ, Тяньлинь, Даюй и др. Своим преемником и вторым чаньским патриархом назначил Хуэйкэ, передав ему для распространения в качестве осн. канонич. текста школы Чань "Ланкаватарасутру" в четырех цзюанях ("свитках"). Наряду с толкованием этой и др. махаянских сутр (гл. обр. в традиции йогачары) разработал учение о "двух путях и четырех методах" достижения "просветления". Первый "путь" - "вхождение в принцип" (жу ли) означал осознание того, что все живые существа обладают одной и той же изначально "чистой" (цин [1]) природой, лишь поверхностно "омраченной" (у мин [2]) неведением, поэтому необходимо отбросить все ложные взгляды и вернуться к "истинной реальности" (чжэнь жу) посредством практики "созерцания стены" (би гуань). Под вторым "путем" - "вхождением в практику" (жу ши) имелось в виду освоение адептом "четырех методов": охотно принимать все горести и печали, не проявляя ненависти к тому, кто наносит тебе вред; следовать закону причинности и быть довольным своей судьбой, спокойно воспринимая счастье и несчастье, приобретение и утрату; избавиться от страстей и ни к чему не стремиться; быть в согласии с Дхармой (см. Фа [1], п. 2), т.е. учением Будды. Ему приписывается также разработка четырех основополагающих принципов чань-буддизма: "особая передача вне Учения"; "не опираться на слова и тексты"; "прямое

указание на сознание человека"; "созерцая свою природу, становиться буддой". Однако новейшие исследования показали, что эти принципы были сформулированы не ранее пер. правления дин. Тан (618-907).

****Даосюань.** Сун гао сэн чжуань (Биографии высоких монахов, сост. в эпоху Сун) // Тайсё синёу Дайдзюкё (Заново сост. Трипитака г. Тайсё). Т. 50. Токио, 1960; *Даюань*. Цзиндэ чуань дэн лу (Записи о передаче светильника, сост. в эру Цзиндэ) // Там же. Т. 51; *Early Ch'an in China and Tibet*. Berk., 1985. *Н.В. Аббаев*

БОЖО. Санскр. праджня - "интуиция", "интуитивная мудрость", "высшее знание", "нерассудочное знание", "просветление". Один из осн. терминов буддизма махаяны, обозначающий трансцендентальную интуицию, с помощью которой буд. адепт может достичь "другого берега", т.е. нирваны (см. *Непань*). Одна из шести махаянских парамит ("переправ"). Чаще всего употребляется в сочетании праджня-парамита (божополомидо). В буддизме хинаяны - общее назв. "правильного видения" и "правильной мысли" - первых двух звеньев "Благородного восьмеричного пути" (см. *Саньмэй*). Обладание праджней является отличит. чертой бодхисаттвы - существа, достигшего состояния "просветления", а также знаком "невозвращения" в круг "перерождений" (сансара, луньхуэй). Важнейшая особенность праджни заключается в интуитивном созерцании истинной реальности всех дхарм (т.е. всего феноменального) (см. *Фа* [1], п. 2).

Все дхармы, которые представляются различными, в свете праджни одинаковы. "Одинаковость" дхарм проистекает из такого их качества, как "пустотность" (санскр. шунья, шуньята, см. *Кун*). Однако "пустотность" не есть абс. пустота и небытие, т.к. хотя "собств. природа" всех вещей пустотна, но имеются их пустотные и иллюзорные ложные формы (т.е. "иллюзорность сущего"). Только праджня может уловить "истинно сущее", "истинную таковость", т.е. истинную реальность всех дхарм. В случае "обретения мудрости (праджни)" разрушаются и отбрасываются обыденные представления мирян относительно своего "я" и индивид. бытия "я" других вещей, постигаются вечность и неизменность, "нерожденность и неуничтожимость истинно сущего".

*Чжунго фоцзяо (Кит. буддизм). Т. 1 - 2. Пекин, 1980. *Н.В. Аббаев, С.Ю. Лепехов*

БОЖО СЮЭ. "Учение праджни". Течение в кит. буддизме махаяны; в пер. правления дин. Вэй (220 - 65) и Цзинь (265 - 420) было одним из двух наиболее влият. направлений, получивших распространение гл. обр. на юге Китая. Осн. внимание уделяло изучению и толкованию смысла сутр из раздела "Праджняпарамита". Стало распространяться после того, как в конце пер. правления дин. Вост. Хань (25 - 220) *Чжичань* перевел сутру "Дао син божо цзин" (санскр. "Аштасahasрика праджняпарамита сутра") и в Китае получили широкое хождение сутры "Праджняпарамиты".

В интерпретации первых кит. переводчиков праджняпарамитских сутр весь мир рассматривался как содержащий два аспекта - "чувственное" (сэ) и "сознание" (*синь* [1]). Первый, с их т. зр., указывал на материальный мир, второй - на духовный аспект бытия. Считалось, что "чувственное" - иллюзорно, "сознание" тоже не имеет материальной субстанции, собственная природа обоих - "пустота" (*кун*, санскр. шунья). В "Дао син божо цзин" говорится: "Иллюзия [пустота] и чувственное [форма] неотделимы друг от друга; чувственное есть иллюзия, иллюзия есть чувственное". Б.с. слилось с популярным в тот пер. учением о сокровенном" (*сюань сюэ*). Впоследствии появилось множество др. переводов праджняпарамитских сутр, выполненных в традиции школы *Кумарадживы* (4-нач. 5 в.) и по-разному объясняющих смысл учения о праджне; различие этих толкований послужило основанием для определения кит. буддизма как "шести семей, семи школ" (лю цзя ци цзун).

Это направление получило продолжение и достигло наивысшего развития в учении *Сэнчжао* (кон. 4- нач. 5 в.).

Б.с. преобладало в кит. буддизме в пер. правления дин. Вэй (220 - 65), Цзинь (265 - 420), Наньбэйчао (Южн. и Сев. династий, 420 - 589), а также оказало влияние на различные направления кит. махаяны в пер. правления дин. Суй (581 - 618) и Тан (618 - 907), в т.ч. на *Саньлунь школы*.

*Чжунго фоцзяо (Кит. буддизм). Т. 1. Пекин, 1980; *Тан Юнтун*. Хань Вэй лян Цзинь Наньбэй чао фоцзяоши (История буддизма в пер. правления династий Хань, Вэй, обеих Цзинь, Южн. и Сев. династий). Т. 1 - 2. Пекин, 1963. *Н.В. Абасев, С.Ю. Лепехов*

БОРОХ Лилия Николаевна. 21.8.1933, Архангельск. Историк-китаевед. В 1957 окончила ИВЯ при МГУ. Канд. (1970), д-р ист. наук (1985). С 1957 на науч. работе в Ин-те китаеведения, с 1962 в ИВАН (ныне ИВ РАН). С 1992 - зав. сектором идеологии и культуры Китая. Осн. направление исследований - история кит. мысли кон. 19 - нач. 20 в.

*Докт. дис.: *Обществ. мысль Китая и социализм: проблема восприятия зап. теорий (нач. XX в.)*. М., 1985; Автореф. М., 1985; *Антиманьчж. идеи первых кит. революционеров // Маньчж. владычество в Китае*. М., 1970; *Союз возрождения Китая*. М., 1971; *Традиц. источники социально-экономич. программы Сунь Ятсена // Китай: гос-во и об-во*. М., 1977; *Теории прогресса в кит. мысли нач. XX в. (Лян Цичао - Сунь Ятсен) // Китай: поиски путей социального развития*. М., 1979; *Обществ. мысль Китая и социализм (нач. XX в.)*. М., 1984; *Традиц. утопии в восприятии Сунь Ятсена // Кит. социальные утопии*. М., 1987; *Интерпретация Сунь Ятсеном конф. идеала Датун (синьхайский пер.) // Сунь Ятсен. 1866-1986*. М., 1987; *Идеи зап. либерализма в восприятии Лян Цичао // Об-щественно-политич. мысль в Китае*. М., 1988; *Руссоистская концепция гос-ва в восприятии Лян Цичао // Всемирная история и Восток*. М., 1989; *Идеи Руссо и кит. мысль начала XX в. (по работе Лян Цичао "Лусо сюэ ань") // Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки*. Вып. 13. Л., 1990; *Концепция "Молодого Китая" (из теоретич. наследия Лян Цичао) // 22-я НК ОГК. Ч. 2*. М., 1991; *Личность и история (по материалам филос. эссе Лян Цичао) // Личность в традиц. Китае*. М., 1992; *Les debuts du mouvement republicain de Sun Yat-sen et les societes secretes // Mouvements populaires et societes secrets en Chine aux XIX et XX siecles*. P., 1970; *Notes on the Early Role of Secret Societies in Sun Yat-sen's Republican Movement // Popular Movements and Secret Societies in China 1840 - 1950*. Stanf., 1972; *Anti-Manzhou Ideas of the First Chinese Bourgeois Revolutionaries (Lu Haodong Confession) // Manzhou Rule in China*. Moscow, 1983; *Perception of Western Sociological Ideas // China: State and Society*. Moscow, 1985.

БО ХУ ТУН. "Отчет [о дискуссии в Зале] Белого тигра", "Диспут в Зале Белого тигра". Др. назв. - "Б.х.т.и." ("Исчерпывающий отчет [о дискуссии в Зале] Белого тигра"), "Б.х.т. дэ лунь" ("Рассуждения о благодати /добродетели [в Зале] Белого тигра"). Энциклопедич. соч., составленное ученым-историком *Бань Гу* по повелению императора Чжан-ди дин. Вост. Хань на основе материалов второй придворной дискуссии (79 до н.э.) об истолковании канонич. лит-ры - "Пяти канонов", "*У цзин*" (первая состоялась в 51 до н.э. в Палате Каменного канала - Шицьюгэ, ср. "*Янь те лунь*"). В этой дискуссии между различными направлениями учения о канолах (см. *Цзин сюэ*) победила "школа текстов новых письмен", выработавшая офиц. интерпретацию *конфуцианства*. Зафиксировавший ее в катехизисной форме "Б.х.т." до эпохи Цин (1644 - 1911) сам квалифицировался как канон, хотя в значит. мере отражал "апокрифическую" (вэй [3]) традицию. В 18 в. в связи с развитием "школой текстов старых письмен" научно-критич. текстологии он был признан неортодоксальным и отнесен к разряду *цза цзя* ("эклектич." памятников). Совр. текст "Б.х.т.", восходящий к печатному изд. 1305

состоит из 43 пяней (глав). Изложенное в нем учение представляет собой основанный на нумерологической методологии (*сян шу*

чжи сюэ) всеобъемлющий синтез этики и космологии, в к-ром строго регламентированный социальный порядок выступает как средство гармонизации человек. жизни с устройством мироздания. Гл. ответственность за это лежит на государе - Сыне Неба, являющемся посредником между Небом (*тянь*) и Поднебесной, носителем и распространителем высшей духовно-нравственной "благодати" (дэ [1]).

*Б.х.т. Пер. отд. глав, вступ. ст. и коммент. Т.В. Степугиной // Древнекит. философия. Эпоха Хань. М., 1990; *Tjan Tjoe Som. Po Hu Tung. The Comprehensive Discussion in the White Tiger Hall. Vol. 1 - 2. Leiden, 1949 - 52. А.И. Кобзев*

БО ЯНФУ. 8в. до н.э. Сановник (да фу) царства Чжоу. Высказывания Б.Я. приводятся в "*Го юй*" (5 в. до н.э.). Происшедшее в 780 до н.э. землетрясение (на территории совр. пров. Шэньси) объяснял взаимодействием сил *инь ян*, а последовавшее вскоре падение дин. Зап. Чжоу - землетрясениями, нарушившими "порядок взаимодействия почвы и воды" и подорвавшими "благосостояние народа". Высказывания Б.Я. могут трактоваться как свидетельства зарождения натурфилос. мысли и существования в 8 в. до н.э. концепции взаимодействия "пяти элементов" (см. У син М]). По нек-рым историч. версиям Б.Я. отождествляется с *Ши Бо* или *Лао-цзы*.

БУДДИЗМ. Философско-религ. течение, начавшее проникать в Китай на р-же н.э. из Индии. Процесс адаптации Б. к кит. культуре продолжался несколько столетий и привел к возникновению самобытных форм буд. философии и культовой практики.

Согласно традиции, основателем Б. считается инд. принц Сиддхартха Гаутама (6-5 вв. до н.э.) из племени шакья (сакья), впоследствии получивший имя Будды - "Просветленного". Б. зародился в Индии как ответвление от брахманизма или, по др. версии, в противовес ему в среде небрахманистской культуры. Возможна связь раннего Б. с оппозиц. брахманству идейными течениями, возникшими в сословии кшатриев (воинов и правителей), к к-рому свящ. история Б. относит его основателя. В противоположность брахманизму Б. декларировал равенство людей независимо от сословной и кастовой принадлежности, а также выступал против доктрины атмана - субстанциального "я", "души", всепроникающего и постоянного духовного начала. Вместо него Б. рассматривает поток последовательных состояний как источник иллюзии постоянной души. Предмет буд. философии изначально составила психология, или теория сознания. Она опосредовала онтологич. проблематику Б., в к-ром мир предстает как отраженный в сознании психокосм. Гл. целью Б. полагает выход из круга сансары (*луньхуэй*) - цепи смертей-рождений, в к-рой статус живого существа при каждом следующем рождении определяется соотношением положительной и отрицательной активности в предыдущем существовании - кармой (*е*). "Спасение" мыслится как погружение в нирвану (см. *Непань*) - "состояние Будды", абсолютного покоя, освобождения от страстей и желаний, а потому от имманентных им страданий. Нравств. идеал Б. - ахичса, абсолютное непричинение вреда окружающему. Филос. проблематика Б. в целом сводится к анализу психики в связи с обоснованием путей "спасения", а религ. практика - к их осуществлению.

В 1-3 вв. н.э. Б. разделился на два осн. направления: хинаяну и махаяну. Хинаяна (кит. сяо чэн - "малая колесница") - буд. течение, сторонники к-рого называют его тхеравада ("учение старейших"). Хинаяна нацеливает на индивид., монастырский путь спасения. Она рассматривает нирвану, как абсолютную статику "непроявленного" состояния бытия, когда прекращается "волнение" реальных психофизич. Элементов - дхарм (см. *Фа* [1], п. 2), череда комбинаций к-рых образует нереальные "я" и мир в "проявленном" состоянии бытия. Наибольшее распространение получили в Китае школы махаяны (да чэн - "великой

колесницы"), предполагающей возможность спасения в миру с помощью божеств - будд и бодхисаттв. В учении одной из школ махаяны - мадхьямики (шуньявады) - Вселенная предстает как целостность, в которой наличествует только "пустота" - шунья (см. Кун). Шуньявада утверждает в качестве сущности дхарм "пустотность" - шуньяту, которая выступает в роли абсолюта и отождествляется с мистич. "телом Будды", или "телом Закона" (санскр. дхармакайя, кит. фа шэнь). "Тело Закона" в свою очередь объявляется тождественным нирване. Тезис о тождестве "проявленного" (сансара) и "непроявленного" (нирвана) бытия подкрепляет учение махаяны о необходимости положительной активности как деятельного служения, о бодхисаттвах - потенциальных буддах, отказывающихся от нирваны, чтобы помочь другим в ее обретении.

Буд. проповедники проникли в Китай по Великому шелковому пути еще в 1 в. н.э. из Кушанского царства (на стыке Сев. Индии и Ср. Азии). Традиция считает первым центром Б. монастырь Баймасы близ Лояна (пров. Хэнань). Первым переводчиком буд. текстов на кит. яз., имя которой сохранила история, был *Ань Шигао*, прибывший из Парфии в 148. Посвящения кит. послушников в монахи стали регулярными в 3 в. в монастыре Баймасы при Дхармакале - виднейшем деятеле кит. Б. того времени. С кон. 3 в. крупным центром Б. стал Чанъань - резиденция Дхармаракши, выходца из Вост. Туркестана, переводчика и организатора перевода важнейших текстов махаяны. В 4 - нач. 5 в. при *Кумарадживе* переводческая деятельность иностр. миссионеров достигла пика и в ней уже широко участвовали буддисты-китайцы.

В условиях раздробленности страны и междоусобиц, уменьшения авторитета *конфуцианства* внимание образованных слоев общества в значительной степени переключилось на даос, и буд. доктрины. Росту влияния Б. в нар. среде способствовала его религиозно-магич. практика. Кроме того, в обстановке политич. неустойчивости и смут буд. монастыри могли обеспечить защиту членам монашеской общины - сангхи, крестьянам, обрабатывавшим монастырские земли и нередко отдававшим свои надельные земли монастырю в обмен на его покровительство.

Расцвет Б. в Китае приходится на 6-8 вв., когда там насчитывалось несколько десятков тыс. монастырей, миллионы монахов и послушников. Важнейшими социальными функциями Б., сохранившимися в последующие столетия, стали обеспечение погребальных церемоний, поминовение душ усопших, благотворительность - помощь голодающим, больным и т.п.

Первоначально Б. воспринимался в Китае как одна из форм *даосизма*. Б. и даосизм выполняли сходные социальные функции (помощь в достижении идеала спасения или освобождения, ритуально-магич. "обеспечение" повседневной жизни и т.п.), ставили близкие филос. проблемы и приходили к похожим решениям (невозможность выражения и описания истинно сущего, негативная оценка привязанности к профаническим объектам и т.п.), использовали психотехнику для достижения измененных состояний сознания, определяемых традицией как "совершенные". При переводе буд. текстов использовались гл. обр. термины даосизма. Только с нач. 5 в. во многом благодаря *Даоаню* и *Кумарадживе* метод толкования буд. доктрин через реалии кит. философии стал уступать место попыткам выражения исходного содержания санскр. терминов, данных в транскрипции или переданных в виде кит. неологизмов. Среди первых кит. буддистов получила распространение доктрина "просвещения варваров", согласно которой Б. был проповедан в Индии прибывшим туда *Лао-цзы*. Позднее эта доктрина была заимствована даосами и стала средством критики самостоятельной ценности Б.

Примерно с 3 в. все более явным становится расхождение ряда буд. и присущих кит. культуре установок. Напр., общепринятое в Китае отношение к жизни как высшему благу, дарованному человеку Небом, затрудняло восприятие буд. доктрины сансары с ее

отношением к жизни как цепи страданий. Исходный акцент Б. на улучшение личной кармы противоречил установке на процветание прежде всего семьи, рода, а также культу предков. В 3-6 вв. одним из важных пунктов обвинений в адрес Б. была проповедь им аскетизма, в которой конф. идеологи усматривали небрежение телом, дарованным человеку предками, и, т.о., неуважение к ним, к продолжению рода как социальному долгу. В вину Б. ставилась также несостоятельность будд. доктрин познания, в которых конфуцианцы видели проповедь субъективизма и произвола, абсолютизацию роли индивид, сознания - "сердца" (*синь* [1]).

Стержнем полемики представителей раннего кит. Б. со сторонниками др. идейных течений стала проблема "неуничтожимости души (духа)" (*шэнь бу ме*). Она стала следствием онтологизации проблематики Б. в Китае, результатом взаимопроникновения доктрин кармы, сансары и кит. представлений о субстанциальности явленного и неявленного мира (см. *Ю - у*, *Ци* [1], *Цзин* [3], *Шэнь* [1]). Трактую психику как субстанциальный "дух" (*шэнь* [1]), а череду психич. состояний - как неизменную духовную сущность наподобие брахманистского атмана, кит. Б. фактически встал на защиту отвергнутого инд. буддистами учения о неизменности, вечности и самотождественности психики. Это встретило отпор со стороны конф. мыслителей (см., напр., *Фань Чжэнь*), не допускавших мысли о посмертном существовании индивид, духовного "я" вне индивид, психосоматич. единства - хунь по. Онтологизация будд. философии в Китае проявилась также в обретении субстанциальности "пустотностью" - шуньятай (*кун*): она стала рассматриваться в качестве "неоформленного" бытия, предшествующего миру "оформленных" вещей (см. *Син* [2]). В кит. Б. появились пантеистич. мотивы: Будда в аспекте дхарма-кайя ("тело Закона") начал восприниматься как субстанция и основа всего сущего, источник и конечная цель мира. Напр. *Сунь Чо* (4 в.) определил Будду как "воплотившееся дао".

"Китаизация" будд. доктрин привела к возникновению самобытных школ Б., крупнейшие из которых развивали традиции различных направлений махаяны. Напр., *Саньлунь школа*, основателями которой считаются *Саньлань* (6 в.) и *Цзицзан* (6 - нач. 7 в.), продолжила учение мадхьямики, наиболее радикально отрицающее реальность и внеш., и внутр. мира. Учение *Вэйши школы* восходит к реформированной в 7 в. *Сюаньцаном* и его учеником *Куйци* традиции виджнянавады (йогачары), которая в отличие от мадхьямики признает реальность внутр. мира. Ряд школ кит. Б. махаяны, напр. *Хуаянь*, *Чань* и *Тяньтай*, не имеют инд. аналогов. *Хуаянь школа*, основы учения которой заложены *Душунем* (6-7 вв.) и систематизированы *Фацзаном* (7-нач. 8 в.), сочетала положения мадхьямики и виджнянавады, рассматривая мир как универсум, полностью присутствующий в каждом из составляющих его элементов. *Хуаянь*, акцентировавшая разработку филос. проблем бытия, дополняла и подкрепляла теоретич. основания *Чань школы*, делавшей упор на практику постижения высшей истины посредством интуитивного озарения. Ее создание приписывается полуполюгендарному инд. миссионеру *Бодхидхарме* (кон. 5- нач. 6 в.), а оформление - ее осн. доктрин связывается гл. обр. с именем *Хуэйцзэна* (7 в.). Одно из крупнейших ранних течений кит. Б. - *Тяньтай школа*, осн. доктрины которой разработал *Чжи* (6 в.), стремилась к синтезу учений др. направлений махаяны и настаивала на идее присутствия "природы будды" во всем сущем. Интегрирующую роль в кит. Б. играла *Люй школа*, восходящая к инд. миссионеру *Дхармакале* (сер. 3 в.) и окончательно доктринально оформленная в 7 в. *Даосюанем*. Гл. условием спасения ее учителя объявляли скрупулезное соблюдение монашеских уставов (*винаи*, кит. *люй*), подкрепленное медитативным постижением их внутр. смысла. Уставы школы *Люй* поныне приняты в крупнейших будд. монастырях Китая.

Проникал в Китай и тантрический Б. ваджраяны, наиболее тесно связанный с магич. практикой и учениями о половых энергетич. началах. Он был представлен *Ми школой*, не

выдержавшей конкуренции с даос, магией, но оказавшей глубокое влияние на культовую практику, психотехнику и иконографию даосизма и кит. Б.

Особое место в кит. Б. занимает *Цзинту школа*, возникновение к-рой связывают с именем *Хуэйюаня* (кон. 4- нач. 5 в.). Популярная в народе идея "счастливой земли", где обитают божества и "святые-бессмертные", была сопряжена со схожими буд. представлениями и культом будды Запада

Амитабхи (амидизмом), нацеливавшим адептов на возрождение в "Чистой земле (Цзин ту) Предельной радости". В сочетании с культом Майтрейи - будды грядущего - амидизм лег в основание миллениаристской идеологии многих нар. сект буд. толка и тайных обществ (см. *Се цзяо*).

Кит. Б. способствовал усилению про-идеалистич. тенденций в кит. философии, проявившихся в проблематике и понятийном аппарате даосизма и *неоконфуцианства*. Напр., в даосизме появились креационистские идеи (см. "*Гуань Инь-цзы*"), не свойственные ни кит. традиции, ни инд. Б.; центр, в неоконфуцианстве категории *ли* [1] ("принцип") и *синь* [1] ("сердце") были разработаны при участии буд. мысли и т.п. Нек-рые даос, и конф. мыслители сознательно обращались к буд. идеям (напр., *Сунь Чо*, 4 в.; *Ван Янмин*, кон. 15 - нач. 16 в.; *Ван Тунсян*, 17 в.), но по преимуществу воздействие буд. доктрин на кит. идеологию проходило опосредованно и стихийно по мере адаптации Б. к кит. культуре. На уровне "книжной" культуры дистанция между Б. и его идеологич. оппонентами неизменно сохранялась.

Б. периодически подвергался гонениям, наиболее сильным - в сер. 9 в., во времена правления императора У-цзуна. Особенно пострадали школы Хуаянь и Тяньтай. В последующие годы, особенно в эпохи Юань (13-14 вв.) и Мин (14-17 вв.), Б. не раз переживал полосы расцвета, однако его школы уже никогда не достигали такого мощного интеллектуального подъема, как в 6 - 8 вв. Развитие теоретич. наследия школ кит. Б. имело продолжение в Японии и Корее. В Тибете и Внутр. Монголии преобладает Б. т.н. ламаистского толка - тибетско-монг. версия поздней инд. традиции махаяны.

К нач. 20 в. Б. в Китае почти полностью растворился в синкретич. нар. религии (см. *Сань цзяо*). Однако начавшееся в кон. 19 - нач. 20 в. обновленческое движение в Б. приостановило этот процесс. "Обновленцы" ставили перед собой задачу возрождения Б. в "первонач. чистоте" и в то же время его модернизацию, с тем чтобы его идеология и практика больше соответствовали текущим потребностям страны. В 1912 была создана Ассоциация кит. буддистов, затем подобные орг-ции возникли в различных городах и провинциях Китая. Все они преследовали цели защиты собственности буд. общин, объединения последователей Б., усиления его влияния на общественно-политич. жизнь страны. Однако острые разногласия между их лидерами помешали ассоциации стать значительной обществ. силой.

Ассоциация кит. буддистов была воссоздана в 1953 и поныне является действующей орг-цией.

****Васильев Л.С.** Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970; **Переломов Л.С., Абаев Н.В.** Б. в Китае: историч. традиции и современность // ПДВ. 1980. №3; **Малявин В.В.** Б. и кит. традиция (к проблеме формирования идеологич. синкретизма в Китае) // Этика и ритуал в традиц. Китае. М., 1988; **Торчинов Е.А.** Даосско-буд. взаимодействие (теоретико-методологич. проблемы исследования) // НАА. 1988. №2; **Розенберг О.О.** Труды по буддизму. М., 1991; **Хуан Чаньхуа.** Фоцзяо гэцзун да и (Осн. содержание учений всех школ кит. Б.). Тайбэй, 1973; **Чжунго фоцзяо (Кит. Б.).** Т. 1 - 3. Пекин, 1980-9; **Чжунго фоцзяо ши (История кит. Б.).** Т. 1. Пекин, 1982; Т. 2, 1985; **Тан Юнтун.** Хань Вэй Лян Цзинь Наньбэй чао фоцзяо ши (История Б. в пер. правления династий Хань, Вэй, Лян, Цзинь, Южн. и Сев. династий). Т. 1 - 2. Пекин, 1983; **Фон Литянь.** Фоцзяо чжэсюэ (Буд. философия). Пекин, 1987

- 90; Чжунго фоцзяо юй чжунго вэньхуа. Пекин, 1989. *Ch'en K.K.S. Buddhism in China. A Historical Survey.* Princ., 1964; *Welch H. The Buddhist Revival in China.* Camb., 1968; *Zurcher E. The Buddhist Conquest of China.* Vol. 1 - 2, Leiden, 1959.

Е.А. Торчинов, А.Г. Юркевич, Л.Е. Янгуттов

БУРОВ Владилен Георгиевич. 7.8.1931. Философ-китаевед. В 1954 окончил МИВ. Канд. (1963), д-р (1985) филос. наук. С 1959 на науч. работе в ИФАН (ныне ИФ РАН), ведущий науч. сотр. Осн. направление исследований - история филос. и обществ, мысли Китая.

* Докт. дис.: *Совр. кит. философия (осн. этапы и тенденции развития в 50 - 70-е годы).* М., 1985; Автореф. М., 1985; Совм. с Титаренко М.Л. *Философия древнего Китая // Древнекит. философия.* Т. 1. М., 1972; Совм. с Кривцовым В.А. *Изучение общественно-политич. мысли Китая нового и новейшего времени // Проблемы сов. китаеведения.* М., 1973; *Мировоззрение кит. мыслителя XVII в. Ван Чуаньшаня.* М., 1976; *Совр. кит. философия.* М., 1980; *Кит. филос. наука на перепутье // ВФ.* 1981. №3; *Политика "четырёх модернизаций": традиции и современность // Информ. бюл. ИДВ АН СССР.* №33. *Традиции Китая и "четыре модернизации".* Ч. 2. М., 1982; *Нек-рые проблемы изучения истории кит. философии // Актуальные проблемы филос. и обществ, мысли зарубеж. Востока.* Душанбе, 1983; *Филос. наследие и идейная борьба в Китае в первой пол. XX в. (до 1949 г.) // Филос. наследие народов Востока и современность.* М., 1983; *Восток - Запад: тотальность филос. бытия // Проблема человека в истории философии (на стыке Запад -Восток).* Вильнюс, 1984; *Ли Да и марксистская социология в Китае // НАА.* 1986. №1; *Пропаганда марксистской философии в Китае в 30 - 40-х гг. // ПДВ.* 1986. №4; Совм. с Козловским Ю.Б., Мезенцевой О.В. и др. *История философии зарубеж. Востока // История философии в СССР.* Т. 5, кн. 2. М., 1988; *Социализм: общее и особенное: на примере опыта Китая // Философия и политика в совр. мире.* М., 1989; *Философия ханьской эпохи // Древнекит. философия. Эпоха Хань.* М., 1990; *Салтыков Г.Ф. Рец. на кн. В.Г. Бурова "Совр. кит. философия" // НАА.* 1981. №6.

БХУТАТАТХАТА. См. *Чжэнь жу.*

БЫТИЕ/НАЛИЧИЕ - НЕБЫТИЕ/ ОТСУТСТВИЕ. См. *Ю - у.*

В

ВАН АНЬШИ. Ван Цзефу, Ван Баньшань. 1021, Линьчуань, пров. Цзян-си, - 1086, Цзяннин (Нанкин). Гос. деятель, философ-конфуцианец (см. *Конфуцианство*), литератор и филолог. Происходил из семьи мелкого чиновника, в 1042 получил высшую ученую степень цзиньши, дважды занимал пост канцлера (цзайсяна), имел титул Цзинского князя (Цзин-гун). В 1069-76 проводил реформы, направленные на усиление контроля гос-ва над экономикой и обществ, жизнью: натуральные и трудовые повинности заменялись денежным налогом; вводилось централизованное регулирование цен и гос. ссуды под залог будущего урожая; сельское население сводилось в иерархию численно упорядоченных соединений, связанных круговой порукой и ополченческими обязанностями (система ба-оцзя). Данные мероприятия, обосновывавшиеся благом народа (минь) и имевшие целью ограничение влияния чиновной знати и крупных землевладельцев, в то же время вели к монополизации гос-вом ключевых сфер торговли и ремесленного производства, подавлению их частных форм. Деятельность В.А. вызывала сопротивление многих видных его современников, среди к-рых были

крупнейшие представители кит. культуры - *Оуян Сю, Сыма Гуан, Су Ши, Шао Юн, Чэн Хао, Чэн И* и др. Эта борьба получила широкое и разноречивое отражение как в идеологич., так и в художеств, лит-ре Китая.

Будучи в основе конфуцианской, в части, ориентированной на утопич. идеал системы "колодезных полей" (*цзЛн тянь*), социально-политич. программа В.А. включала в себя утилитаристские принципы *легизма*: опору на законы (*фа* [1]), в особенности карательные ("суровые наказания за малые проступки"), поощрение воинской доблести (у [2], см. *Вэнь*), отказ от признания абс. приоритета "древности" (*гу* [1]) над современностью. Теоретически обосновывая свою программу (предполагавшую также усиление практич. направленности системы образования и гос. экзаменов), В.А. создал "новое учение" (*синь сюэ* [12], п. 1), основанное на оригинальной интерпретации трех конф. канонов - "*Ши цзина*", "*Шу цзина*" и "*Чжоу ли*", последний из к-рых в области социально-политич. идеологии он ставил выше предпочитавшейся тогда конфуцианцами канонич. летописи "*Чунь цю*".

Из соответствующих экзегетич. произведений В.А. сохранился лишь трактат "Чжоу гуань синь и" ("Новый смысл чжоуского управления"), посвященный "Чжоу ли". В обл. онтологии вместо сложной комбинаторики 64 *гуа* "*Чжоу и*" В.А. стремился использовать более простую схему "пяти элементов" (*у син* [1]), содержащуюся в "Хун фане" (см. "*Шу цзин*"), что отражено в его гл. филос. соч. - коммент. к этому тексту ("Хун фань чжуань"). Интерес В.А. к *даосизму*, проявившийся в создании коммент. (чжу) к "*Дао дэ цзину*" (сохранились фрагменты) и сочувств. эссе о *Чжуан Чжоу*, послужил для *Чжу Си* (12 в.) поводом к упрекам В.А. в подверженности даос, влиянию. Интерпретируя "Дао дэ цзин", В.А. трактовал дао как общемировую субстанцию, "телесную сущность" (*ти* [1], см. *Ти-юн*) к-рой составляет покоящаяся "изнач. пневма" (*юань ци* [1]), а "проявление" (*юн* [2]) - движущаяся всенаполняющая (чун) "пневма" (*ци* [1]). "Покой" (*цзин* [2]) - "господин движения" (*дун*, см. *Дун - цзин*), высшей закономерностью к-рого является "предопределение" (*мин* [1]). В мире движущихся и постоянно изменяющихся вещей все проникнуто парами (*оу*) противоположностей (*дуй*) по модели инь ян и подчинено бесконечным взаимопорождениям и взаимопреодолениям "пяти элементов", к-рые конкретизировались В.А. в 12 категориях: "времена", "места", "материалы", "пневмы", "индивидуальные природы" (*син* [1]), "телесные формы" (*син* [2]), "дела" (*ши* [3], см. *Вэй* [1]), "чувства" (*цин* [2], см. *Син* [1]), "цвета", "звуки", "запахи", "вкусы". "Дух" (*шэнь* [1]) способен отрешиться от этой расчлененности и вернуться к изнач. "покою", хотя он и произволен от "телесной формы": он "рождается от индивид, природы, индивид, природа - от подлинности ("искренности"-*чэн* [1]), подлинность - от сердца (*синь* [1])". В.А. считал, что "индивид, природа" человека нейтральна по отношению к категориям "добра" и "зла" (см. *Син* [1]), к-рые приложимы лишь к ее деятельному проявлению - "чувствам". Отсюда он выводил возможность активного педагогич., юридич., экономич. и политич. воздействия на людей и изменения их привычек, обусловленных "чувствами".

Эксперименты В.А. были прекращены после его отставки, но его социально-политич. взгляды продолжали оказывать существ. влияние на мн. средневек. кит. мыслителей, в т.ч. на *Ван Янмина* (15 - 16 вв.), а в кон. 19 - нач. 20 в. - на реформаторов нового типа *Кан Ювэя, Лян Цичао* и др. Модернизированный вариант идеологич. аргументации В.А. - тезис об "огосударствлении" осн. сфер экономич. и обществ, жизни для ограничения частного "произвола" и во имя блага народа, интересы к-рого неотделимы от интересов надклассового об-ва-гос-ва, присутствует в доктринах ряда политич. течений Китая 20 в., прежде всего Гоминьдана и Гос.-социалистич. партии. Однако распространенные в лит-ре оценки В.А. как этатиста-социалиста, провозвестника гос. капитализма исторически некорректны.

*Линьчуань сяньшэн вэнь цзи (Собр. лит. творений учителя из Линьчуани). Шанхай, 1959; Ван Вэнь-гун цюань цзи (Поли. собр. соч. Вана, князя Культуры). Пекин, 1962. ***Иванов А.И.* Ван Аньши и его реформы. XI в. СПб., 1909; *Лапина З.Г.* Политич. борьба в средневеков. Китае (40 - 70-е гг. XI в.). М., 1970; *Позднеева Л. Д.* Кит. преобразователь XI в. в совр. ему памфлете // ВМУ. Востоковедение. 1970. №1; *Хоу Вайлу, Цю Ханьшэн.* Вэйучжуйчжэ В.А. (Материалист В.А.) // Лиши яньцзю. 1958. №10; *Williamson H.R.* Wang An-shih, a Statesman and Educationalist of the Sung Dynasty. Vol. 1 - 2. L., 1935-7; *Liu T.C.J.* Reform in Sung China. Wang An-shih (1021 - 1086), and His New Policies. Camb., 1959; Wang An-shih. Practical Reformer? Ed. by Meskill J. Boston, 1963. *А.И. Кобзев*

ВАН БАЙ. Прозв. Хуэйчжи, Чанеяо, Лучжай. 1197, Цзиньхуа, окр. Учжоу (совр. пров. Чжэцзян), - 1274. Ученый, последователь Чжу Си (12 в.). Преподавал в высших учебных заведениях. Следуя тезису Чжу Си о логич. первичности структурообразующих "принципов" (*ли* [1]) и вторичности субстанциальной "пневмы" (*ци* [1]), вместе с тем отмечал, что они неразделимы с того момента, когда начинают образовывать индивид, "природные качества" (*син* [1]), хотя и никоим образом не могут быть "смешаны". В отличие от Чжу Си, к-рый толковал сопоставление Чжоу Дуньши "Беспредельного" (*у цзи*) и "Великого предела" (*тай цзи*) как их сущностное тождество и в то же время отождествлял У цзи с "бесформенным" (*у син* [2], см. *Син* [2]), В. Б. полагал, что коль скоро "само Беспредельное и есть Великий предел", "обладающий принципами", то оно не может "не иметь форм". Осн. соч.

В. Б.- "Шу и" ("Сомнительные места в "[Каноне] писаний"), "Ши и" ("Сомнительные места в "[Каноне] стихов"), "Ши му" ("Оглавление к "[Канону] стихов") и др. после его смерти были сведены в сб. "Лучжай яо юй" ("Осн. речения Лучжай").

ВАН БИ. Ван Фусы. 226, Шаньян (Цзяоцзоши совр. пров. Хэнань), - 249. Философ, один из родоначальников *сюань сюэ* - синтезирующего *конфуцианство* и *даосизм* "учения о сокровенном", т.е. о сверхчувственных основаниях бытия, и связанной с этим учением диалогич. традиции умозрительных спекуляций - "чистых бесед" (*цин тань*). Был крупным сановником (шаншулан) в царстве Вэй (дин. Ранняя Вэй, 220 - 64). Излагал ориг. идеи в коммент. к конф. и даос. классике, из к-рых сохранились: "Чжоу и люэ ли" ("Осн. положения "Чжоу и", или "Осн. принципы "Книги перемен"- рус. пер. *А.А. Петрова*, см. лит-ру); "Чжоу и чжу" ("Коммент. к "Чжоуским переменам"); "Лао-цзы чжу" ("Коммент. к "Лао-цзы")- наиболее авторитетные коммент. к "*Дао дэ цзину*", возможно, древнейшие; атрибутированные в сер. 20 в., входящие в "*Дао цзан*" (№1245 и гл. в № 1032, по Конкордансу *К. Скиппера*) "Лао-цзы вэй чжи ли люэ" ("Сжатые положения о глубинном смысле "Лао-цзы") и "Лао-цзы чжи гуй люэ ли" ("Сжатые положения об осн. смысле "Лао-цзы"); фрагменты "Лунь юй ши и" ("Разъяснения сомнительных мест в "Суждениях и беседах").

Стремясь обосновать конф. взгляды на об-во и человека с помощью даос. метафизики, а не натурфилософии своих предшественников - конфуцианцев эпохи Хань (3 в. до н.э. - 3 в. н.э.), В.Б. выработал систему категорий, оказавшую в дальнейшем значит. влияние на понятийный аппарат и концепции кит. *буддизма* и *неоконфуцианства*. Он первым ввел фундаментальную оппозицию *ти* - *юн* в значении: "телесная сущность (субстанция)- деятельное проявление (функция, акциденция)". Исходя из определений *дао* и тезиса "наличие/бытие (ю) рождается из отсутствия/небытия (у [1])" в "*Дао дэ цзине*" (§40), В.Б. отождествил *дао* с "отсутствием/небытием" (у (!)), трактуемым как "единая" (и, гуа), "центральная" (чжун [2]), "предельная" (цзи [2]) и "главенствующая" (чжу, цзун) "первосущность" (бэнь ти), в к-рой совпадают друг с другом "телесная сущность" и ее "проявление" (см. *Ю* - *у*). Главенство универсального *дао* В.Б. понимал как законосообразное, а не фаталистич., истолковывая и *дао*, и "предопределение/судьбу" (*мин*

[1]) с помощью категории "принцип" (*ли* [1]). "Принципы" он считал конститутивными компонентами "вещей" (*у* [3]) и противопоставлял "делам/событиям" (*ши* [3]). Многообразие непредсказуемых явлений, по В.Б., обусловлено также противоположностью (*фань*, см. *Гуа*) между их "телесной сущностью" и чувством, с вами (*цин* [2], см. *Син* [1]), природной основой (*чжи* [4], см. *Вэнь*) и устремлениями, реализуясь прежде всего во времени.

В.Б. интерпретировал учение "Чжоу и" как теорию временных процессов и изменений, определив, что гл. элементы трактата - символич. категории *гуа* суть "времена" (*ши* [1]). Однако зафиксированные в *гуа* общепроцессуальные закономерности не сводимы к конкретным образам и не могут служить основой для однозначных предсказаний - "вычислений жребия" (*суань шу*). Это филос. истолкование учения "Чжоу и" было направлено против его мантической интерпретации в предшествующей нумерологич. (*сян шу чжи сюэ*) традиции и получило дальнейшее развитие у неоконфуцианца *Чэн И* (11 в.). В неоконфуцианстве была развита также предложенная В.Б. трактовка категории *ли* (1), а положение о дихотомии *ли* [1] и *ши* [3]-в учении буд. *Хуаянь школы* (см. *Ли - ши*).

*В.Б. цзи цзяо ши (Собр. соч. В.Б. с примеч. и разъяснениями). Сост. Лоу Юйле. Пекин, 1980; Wang Pi. Commentary on the Lao Tzu. Honolulu, 1979; Lin P.J. A Translation of Lao Tzu's "Tao Te Ching" and Wang Pi's Commentary. Ann Arbor, 1977; **Петров А.А. В.Б. (226 - 249). Из истории кит. философии // Труды Ин-та востоковедения. Т. 13. М.-Л., 1936; *Tang Yung-fung*. Wang Pi's New Interpretation of the I-ching and Lun-yu // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1947. Vol. 10; *Wright A.* [Rev. of] А.А. Петров. В.Б. // *Ibid.*; *Chart Wing-Tsit* [Rev. of]. Lin P.J. Op. cit. // PEW. 1979. Vol. 29. №3. А.И. Кобзев

ВАН ГОВЭЙ. Ван Цзинъань, Ван Гуаньтан. 1877, уезд Хайнин пров. Чжэцзян,- 1927, Пекин. Историк, филолог (один из первых дешифровщиков древних гадательных надписей), лит. критик, философ, поэт, первый историк кит. театра.

В нач. века сотрудничал в изданиях реформаторов, критиковал утилитаризм в просвещении, выступал за введение в школах и ун-тах курса европ. филос. мысли. До антимонархич. Синьхайской революции 1911 - 12 находился под влиянием нем. философии 18 - 19 вв. Предмет философии, по В.Г., - поиски смысла жизни, универсальных и вечных истин, в раскрытии к-рых философия и искусство равноценны. Подвергал критике ориентацию философии на политику и нац. проблемы (*Янь Фу, Лян Цицао*), выступал против попыток реформаторов (*Кан Ювэп, Тань Сытун* и др.) превратить *конфуцианство* в общежит. религию. Констатировал "инструментальность" традиц. кит. культуры, отсутствие в ней "чисто" филос. традиций (метафизики, логики, гносеологии). Подчеркивал "практич. уклон" кит. философии (значит, внимание к проблемам этики и политики) в отличие от "теоретичности" зап. филос. мысли. Полагал, что, подобно тому как в эпоху Хань (3 в. до н.э. - 3 в. н.э.) кит. культура была оживлена буд. философией, в 20 в. она должна быть оживлена европейской. В.Г. - первый в Китае исследователь и переводчик трудов Шопенгауэра и Ницше. Вклад Канта в мировую философию видел в установлении критерия истинности, доказательстве формальной субъективности знания об объекте. С позиций Шопенгауэра критиковал Канта за антиметафизичность, скептицизм, противоречивость в разделении рассудка и разума, "чистого" и "практич." разума, за "беспорядочность употребления терминов". Шопенгауэра рассматривал как центр, фигуру европ. философии, усматривая сходство его учения с буддизмом и Упанишадами. Восхищался его концепцией мира как "представления" и "воли к жизни", предпочтением искусства науке, теорией интуиции, определением жизни как страдания из-за временности удовлетворения челоуеч. желаний. С этих позиций рассматривал роман Цао Сюэцина (13 в.) "Сон в красном тереме" ("Хун лоу мэнь") и произведения юаньской драмы как трагедии, в к-рых жизнь предстает страданием, а

освобождение обретается через аскетизм и самоотрицание. После 1907 В.Г. критиковал учение Шопенгауэра с т. зр. Ницше - как служащее не истине, а самоутешению и противостоящее жизни. Усматривал противоречие между этикой и эстетикой Шопенгауэра, между апологией "самоотрицающегося" аскета и "самоутверждающегося" гения, обладающего сверхъестеств. способностями. В ницшеанской теории сверхчеловека видел экстраполяцию "доктрины гения" Шопенгауэра на сферу этики.

Эстетич. воззрения В.Г. сформировались под влиянием нем. философии. Искусство, по В.Г., - форма реализации "избыточной" энергии, "взрослый" аналог детской игры. Его цель - "разъяснение идеи", познание. Если альтернативой "вульгарному времяпрепровождению" для "средних людей" является общая религия, предназначенная для нравств. воспитания, то для элиты - искусство. В.Г. выделял три типа красоты: "два первых, определения к-рых заимствованы у Канта, априорны ("прекрасное"- дающее бескорыстную радость созерцания; "возвышенное"- вызывающее восхищение), третье - апостериорно ("утонченное" - мяо как красота природы, преобразованная творческим сознанием). "Прекрасное" и "возвышенное" доступны только гению, "утонченное" как вторичная форма - просто талантливому человеку. В филос. лирике В.Г. традиц. темы кит. поэзии переосмыслены в русле зап. философии.

После Синьхайской революции В.Г. отказался от прежних увлечений нем. философией, предостерегал против губительного влияния зап. идей. В центр его науч. интересов встали древняя история, конф. этика, проблемы чести и достоинства, долга и морального выбора, непознаваемости человеч. природы.

*Хайнин Ван Цзиньань сяньшэн ишу (Творческое наследие г-на Ван Цзиньаня из Хайнина). Т. 1 -48. Чанша, 1940; **В.Г. сюэшу яньцзю (Сб. статей, посвященный науч. наследию В.Г.). Шанхай, 1983; *Banner J. Wang Kuo-wei. An Intellectual Biography. Camb. (Mass.)-L., 1986; Kogelschatz H. Wang Kuo-wei. And Schopenhauer, eine philosophisch Begegnung. Stuttg., 1986; Rickett A.A. Wang Kuo-wei's Jen-chien tz'uhua: A Study in Chinese Literature Criticism. Hong Kong, 1977. В.И. Россман*

ВАН ГЭНЬ. Ван Инь, Ван Жучжи, Ван Синьчжай. 20.7.1483, Аньфэнчан, окр. Тайчжоу пров. Цзянсу,- 4.1.1541. Неоконфуцианец (см. *Неоконфуцианство*), основоположник *Тайчжоуской школы* - т.н. левого крыла янминизма (см. *[Ван] Янмина школа*). Будучи потомств. солеваром и мелким торговцем, не имел офиц. статуса ученого. В 28 лет после "озарения", вызванного вещим сном, в к-ром он предотвратил падение небосвода, начал проповедовать собств. учение, основанное на свободной интерпретации конф. классики. В 38 лет стал учеником *Ван Янмина*, к-рый дал ему новое имя - Гэнь ("Прочность", гексаграмма №52, см. *Гуа*). Происхождение и жизненный опыт В.Г. обусловили эгалитаристский, популистский и оппозиц. характер его идеологии, что делало ее весьма популярной в низших слоях об-ва.

Учение В.Г., концентрирующееся вокруг проблем "*Да сюэ*", можно отнести к сфере этико-социальной антропологии. Взяв в качестве основополагающего понятия "выверение вещей" (гэ у), В.Г. истолковывал его как индивид, "установленность в высшем благе" ("установку на совершенном добре"), т.е. установление правильной, гармонич. связи между субъектом - "личностью/телом" (шэнь [2]) и объектом - об-вом и миром. Трактровка этой связи зиждется на трех кардинальных идеях: 1) "единотелесности" (и ти) организмической Вселенной, единства личности и дао; 2) центральной роли человека в мироздании, а личности - в об-ве; 3) "взаимности" (шу [3], см. *Чжун шу*)

как универсальной основе человеч. отношений. Каждый человек должен сохранять (бао) в естеств. совершенстве не только свое "сердце", исполненное "благосмыслия" (лян чжи) (см. *Ван Янмин*), или "сиятельной мудрости" (мин чжэ), но и "личность/тело", являющуюся мерой ("угольником") для всех уровней социальности (семьи, гос-ва,

Поднебесной). Любое воздействие на об-во и мир возможно лишь посредством воздействия на самого себя; это воздействие, сказавшись на объекте, эхом возвращается к субъекту. В.Г. проповедовал своеобразный "разумный эгоизм", исключавший и жертвенный альтруизм, и эгоцентрич. себялюбие: подлинная любовь к себе неотделима от любви к людям. В этой проповеди слышны моистские мотивы (см. *Мо цзя*), но без самоограничит, ригоризма. За то, что В.Г. придавал "слишком" большое значение чувств, желаниям, он подвергся критике со стороны янминиста *Лю Цзунчжоу* (16 - 17 вв.). Считая человек. "природу" (*син* [1]) способной "спонтанно" (*цзы жань*) и в "обыденных условиях" (бай син жи юн) "доводить благосмыслие до конца" (чжи лян чжи), В.Г. с наибольшей радикальностью в конфуцианстве развил тезис о возможности для каждого человека стать "совершенномудрым" (шэн жэнь, см. *Шэн* [1]). "Путь совершенномудрых не выходит за обыденные условия", поэтому "когда вдоволь еды и одежды, расцветают благопристойность (*ли* [2]) и должная справедливость (и [1])". В.Г. выступал за уравнительное (пин цзюнь) распределение гос. и целинной (не находящейся в частном владении) земли.

*Ван Синьчжай сяньшэн цюаньцзи (Поли, собр. соч. учителя Ван Синьчжай). Б.м., 1912 (1-е изд.- 15 в.); Ван Синьчжай сяньшэн и цзи (Собр. соч., оставленных учителем Ван Синьчжаем). Пекин (?), 1910 (1-е изд.- 1631); ***Хуан Сюаньминь*. В.Г. // Чжунго гудай чжунмин чжэсюэцзя пинчжуань (Критич. биографии знаменитых философов древнего Китая). Т. 3. Ч. 2. Цзинань, 1981. С. 531 - 83; *Вау дэ, W.T. Individualism and Humanitarianism in Late Ming Thought // Self and Society in Ming Thought*. N.Y.- L., 1970. P. 157 - 178. *А.И. Кобзев*

ВАН ДАО. "Путь [совершенного] правителя", "путь [истинного] царя". Понятие традиц. кит., гл. обр. конф. политич. мысли, выражающее идеал гос. управления. Впервые упоминается в *"Шу цзине"* (6 - 2 вв. до н.э.), где наделяется такими характеристиками, как "величие и широта", "гладкость и ровность", "правильность и прямизна", лишенность "личных привязанностей и пристрастий", "порочности и односторонности".

Первая составляющая этого терминология, сочетания - иероглиф ван [1], обозначавший титул верховного правителя в доимперском Китае (по 3 в. до н.э.). Начертание данного иероглифа - три горизонтальные черты, соединенные вертикальной, несет идею медиатора между высшими природными и божеств, началами - Небом и Землей (см. *Тянь*), аккумуляции и распространения их мироустроительных сил на пространство между ними - Поднебесную (*Тянь ся*), понимаемую как социум. Понятие В.д. корреспондирует с "человеч." аспектом миропорядка (см. *Дао*) применительно к функциям правителя. Осн. корреляты В.д. - термины ван е ("наследие/дело правителя"), да дао ("Великий Путь") и син дао ("продвижение по Пути", "осуществление Учения"). В традиц. конф. историографии ван е выражает идею гл. функции основателя династии, получившего "мандат Неба" (*тянь мин*, см. *Мин* [1]) и потому обязанного создавать наследие династии, объемлющее всю Поднебесную, к-рая нуждается в упорядочении посредством благой силы дэ [1] правителя.

Термин «да дао» впервые встречается в *"Ли цзи"* (6 - 2 вв. до н.э.), где осуществление "Великого Пути" объявляется условием воцарения "долга/справедливости" (и [1]), "выбора [на чиновничьи посты] достойных (сянь) и способных (нэн)", "благонадежности" ("доверия", *синь* [2]) и "дружелюбия" (му). Понятие «син дао» восходит к *"Мэн-цзы"* (4-3 вв. до н.э.), где подразумевает деятельное осуществление принципов, соответствующих всеобщему миропорядку и применявшихся "совершенномудрыми" (*шэн* [1]). Поскольку в ранней конф. мысли "совершенная мудрость" относилась гл. обр. на счет правителей древности, в традиц. историографии закрепилось толкование В.д. как "правильного пути прежних ванов" (сянь ван чжи чжэн лу).

Конф. трактовке В.д. противостояла легистская (см. *Легизм*), выраженная в "*Шан цзюнь шу*" (4 в. до н.э.), где "путь правителя" (В. [чжи] д.) подразумевал "путь к господству в Поднебесной" с помощью комплекса утилитарных мер, нацеленных на укрепление гос-ва и единоличной власти монарха. Идеологич. поляризация *конфуцианства* и легизма проявилась в оппозиционном В.д. понятии - "путь деспота" (ба дао). Противопоставление "[совершенного] правителя" (вана) "деспоту (гегемону)" (ба) введено в "*Мэн-цзы*": если ван "ис пользуется благою с шу дэ [1] и ос удес вляет гуманнос ь (*жэнь* [2])", то "деспот" "использует силу и пренебрегает гуманностью". В "*Сюньцзы*" (4 - 3 вв. до н.э.) даны более развернутые определения вана и "деспота", к-рые выступают как выразители разных, но одинаково необходимых принципов управления: ван "возвышает ритуальную благопристойность (*ли* [2]), почитает таланты" и "утверждает долг/справедливость", тем самым "овладевая людьми"; "деспот" "делает упор на закон, любит народ" и "утверждает благонадежность", т.о. "овладевая [отношениями] между [людьми], увеличивая мощь [своей] земли и (полностью) овладевая [ею]". Легист *Хань Фэй* (3 в. до н.э.) предложил единый "путь правителя - деспота/гегемона" (ван ба чжи дао), отвергающий конф. принципы управления, осн. на культивировании морали: "просветленный (мин [3]) государь использует [гл. обр.] силу", "[следует] не использовать благодать/добродетель [монарха], но использовать закон".

В последующей конф. политим. мысли понятие "ба дао" употреблялось гл. обр. в отрицательном смысле, как резко оппозиционное В.д., но конкретное содержание понятия В.д. включало интегрированные конфуцианством в эпоху Хань (3 в. до н.э.- 3 в. н.э.) легистские политич. идеи (см. *Дун Чжуншу*, *Лу Цзя*, *Цзя И*, *Ван Аньши*, *Ли Гоу*). *Мартынов А.С.* Представление о природе и мироустроительных функциях власти кит. императоров в офиц. традиции // *НАА*. 1972. №5; *Лапина З.Г.* Функционирование механизма традиции и проблема идеалов в политич. мысли средневековья (на материалах трактата Ли Гоу, 1039 г.) // *Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики*. М., 1982; *Цыхай* (Толковый и энциклопедич. словарь "Море слов"). Шанхай, 1948. С. 889, 989.

ВАН ДЯНЬЦЗИ. Ван Саньфу, проза. Шаньфу. Логик, историк кит. логич. мысли, педагог. 1900, Эчэн пров. Хубэй,- 1979. В 1919 окончил Пекинский ун-т, в 1920-5 изучал логику и философию в ун-тах Франции. По возвращении преподавал в Пекинском, Пекинском педагогич., Кит. (Учан) ун-тах, Ун-те Северо-Востока (Шэньян), женском гуманитарном колледже Пекинского ун-та, Ун-те Гуанси, Объединенном ун-те Юго-Запада, Сычуаньском и Уханьском ун-тах, был зав. учебной частью Цзинаньского ун-та (Шанхай), ректором Педагогич. ин-та Сычуаньского ун-та, Хубэйского педагогич. ин-та. После образования КНР в 1949 был деканом ф-та педагогики Пекинского педагогич. ун-та, науч. сотр. Ин-та философии АН Китая (ныне-Ин-т философии АОН Китая). Осн. соч.- "Лоц-зисюэ юй шусюэ лоцзи лунь" ("Логика и теория математич. логики", 1927), "Кэсюэ фанфа" ("Науч. метод", 1928), "Чжэсюэ юй кэсюэ" ("Философия и наука", 1928), "Сяньдай лоцзи" ("Совр. логика", 1937), "Лао-цзы пусу бяньчжэн дэ лоцзи сысян - у мин лунь" ("Наивно-диалектич. логика Лао-цзы - учение о безымянном", 1958), "Чжунго лоцзи сысян шиляо фэньси" ("Анализ материалов по истории логич. мысли в Китае". Т. 1. 1961), "Чжунго лоцзи сысян ши" ("История логич. мысли в Китае", 1979). Ему принадлежат также работы о логич. взглядах *Сунь У* (5 в. до н.э.), *Хань Фэй* (3 в. до н.э.), философах школы нун цзя, логич. идеях в древних медиц., математич. трактатах и кит. естественнонауч. мысли. Отмечал три осн. особенности логич. мысли в Китае: подчиненность этич. проблематике и политич. задачам; наличие элементов дедукции и метафизики; противоречие между конф. ортодоксией "выправления имен" (*чжэн мин*) и идеями школы *мин цзя*. Полагал, что история логич. мысли в Китае суть история изучения формальных закономерностей мышления, к-рые имеют отношение к формальной и диалектич. логике в рамках кит. философии и науки, а также

история осмысления этих закономерностей. Считал, что история логич. мысли в Китае включает также историю распространения и развития на кит. почве индийских и западных учений о логике.

"Чжунго дандай шэхуэй кэсюэ минцзя (Известные обществоведы совр. Китая). Пекин, 1989. С. 226 - 38. *Тун Юйкунь*

ВАН ЖОШУЙ Ван Чэ (псевд.). 10.1926, пров. Хунань. Философ, публицист. В 1946 поступил на филос. ф-т Пекинского ун-та, в 1948 отправился в р-ны, контролируемые КПК, для участия в борьбе против Гоминьдана. В 1949 работал в Бэйпинском горкоме КПК. В 1950 направлен на работу в редакцию газеты "Жэньминь жибао". В 50-е гг. участвовал в критике *Ху Ши* и *Лян Шумина*. В 1960-2 принял участие в дискуссии по проблеме единства мышления и бытия. Был зав. отд. теории газеты "Жэньминь жибао", науч. сотр. Ин-та философии АОН Китая, пост. чл. правления Кит. об-ва диалектич. материализма. В 1978 - 82 - чл. комиссии ЦК КПК по проверке дисциплины. Депутат ВСНП 5-го созыва. В дек. 1987 исключен из КПК за причастность к "буржуазной либерализации".

В работах по гносеологии подчеркивал, что практика, будучи критерием познания, сама нуждается в критерии, к-рым должна быть ее цель. Понятие "результат практики" отражает объективные вещи, понятие "цели" - субъективные, а понятия "успех" и "неудача" отражают связь результатов практики с заданной целью; т.о., практика неразрывно связана с человек. критерием.

Стал одним из гл. действующих лиц развернувшейся в нач. 80-х гг. дискуссии о гуманизме. Назвал проблему человека осн. и исходной в марксистской философии, указав, что существовавшее ранее в преподавании марксистской философии пренебрежение к проблемам ценностей, отчуждения и освобождения человека привело к невозможности целостного обобщения философии марксизма. Хотя социализм должен был бы покончить с отчуждением человека, оно существует не только в идеологии, но и в политике, и экономике. В ответ на критику со стороны философов, исходящих из классовой трактовки гуманизма и отсутствия отчуждения при социализме, заявил, что марксизм не сводится полностью к гуманизму, но включает его; гуманизм является не только антифеод., но и анти-бурж. идеологией, поэтому "социализм нуждается в гуманизме".

*Макэсычжуи дэ жэньшилунь ши шицзяньлунь (Марксистская гносеология есть учение о практике). Тяньцзинь, 1964; Цзай чжэсюэ чжаньсянь шан (На филос. фронте). Пекин, 1980; Таньтань ихуа вэньти (Поговорим о проблеме отчуждения) // Синь вэнь чжань сянь. 1980. №8; Жэньшилунь бу яо вандяолэ жэнь (Гносеология не должна забывать человека) // Гуанмин жибао. 2.12.1981; Вэй жэнь-даочжуи бяньху (В защиту гуманизма) // Вэньхуэй бао. 17.1.1983. *А.В. Ломаное*

ВАН ИНЛИНЬ. Прозв. Боюань, "Шэньнин цзюйши («отшельник из Шэньнина»). 1223, Цинъюань (совр. уезд Иньсянь пров. Чжэцзян), - 1296. Ученый, канонист. Возглавлял ведомство ритуалов, по совместительству занимал пост гл. цензора. По филос. и науч. взглядам близок *Лу Цзюаню* и *Лю Цзюцяню* (12 в.), в духе учений к-рых сформулировал тезисы: "человек - это сердце (*синь* [1]) Неба и Земли, гуманность (*жэнь* [2]) - сердце человека"; "тьма изменений вмещается в одно сердце". Отсутствие "гуманности", по В. И., означает, что в человеке еще не проснулось "сердце Неба и Земли", т.е. душа мироздания. В. И принадлежат многочисленные исследования по истории науч. знаний древнего Китая (филос., астрономич., географич. и т.п.). Осн. соч. - "Кунь с ю эци вэнь" ("Записи и сообщения о взаимосвязанных науках"), "Юй хай" ("Яшмовое море"), "Шэньнин цзи" ("Собр. соч. (отшельника из) Шэнь-нина"), "Ши као" ("Исслед. "Ши [цзина]"), "Юйтан лэй гао" ("Записи о [распределении по] родам из Яшмового зала"), "Хань И вэнь чжи као чжэн" ("Исслед. и

толкование "Трактата о лит-ре и искус свях" [из "Истории дин.] Хань"). Тенденция к онтологизации психич., гносеологич. и этич. категорий, проявившаяся в соч. В.И. и его предшественников, получила развитие в трудах реформаторов 19 в. (см. *Кан Ювэй, Тань Сытун*).

ВАН ИНЬЧЖИ. Прозв. Бошэнь, Маньцин. 1766, Гаю пров. Цзянсу, - 1834. Канонвед. Сын известного канонведа *Ван Няньсуня*, основатель Гаюской школы канонведения. Имел высшую ученую степень цзиньши. Занимался преподаванием, был помощником главы ведомства церемоний, главой ведомства обществ, работ, занимал придворные посты. Осн. соч.- "Цзин и шу вэнь" ("Описание сведений о смысле канонов"), "Цзин чжуань ши цы" ("[Словарь] грамматич. показателей в канонах и коммент."), "Чжоу Цинь гу цы цзе гу" ("Толкования древних иероглифов эпох Чжоу и Цинь"), "Цзы дянь као чжэн" ("Словарь с подтверждением значений иероглифов").

ВАН МИНШЭН. Прозв. Фэнцзе, Литан, Сичжуан, Сичжи. 1722, Цзяодин (на территории совр. Шанхая) пров. Цзянсу,- 1797. Канонвед, историк. Имел высшую ученую степень цзиньши. Состоял в *Ханьлин академии*, по совместительству был помощником главы ведомства церемоний, занимал придворные посты. Опираясь гл. обр. на коммент. *Чжэн Сюаня* (2 в.), сост. коммент. соч. "Шан шу хоу ань" ("План поздних [толкований] «Книги преданий»"). В справочном труде "Ши ци шан цюэ" ("Консультации по 17 историч. хроникам") прокомментировал описываемые в различных историч. соч. события с т. зр. их достоверности, дал характеристики участникам этих событий, описания историч. и географич. реалий, чиновной иерархии и правовых норм.

В духе "эмпирич." направления *неоконфуцианства* (см. *Гу Янью*) составил энциклопедич. справочник "Э шу пянь" ("Главы об искусстве мотылька") в 100 цзюанях ("свитках"), 10 разд. к-рого содержат сведения об историч. хрониках, начертаниях и значениях иероглифов, географич. реалиях, администр. системе, историч. личностях, культовых, бытовых предметах, орудиях труда и природных явлениях, лит. произв., ремеслах, науках и т.п.; в подражание *Ван Инлиню* (13 в.) и *Гу Янью* (17 в.) подверг все названия филологич. анализу. Из соч. В.М. известны также "Гэн ян чжай ши вэнь цзи" ("Лит.-поэтич. сб. о возделывании, возвращении и посте"), "Сичжи цзюй ши цзи" ("Собр. произв. мужа из Сичжи").

ВАН НЯНЬСУНЬ. Прозв. Хуайцзу, Шицу. 1744, Гаю пров. Цзянсу, - 1832. Канонвед, фонолог. Последователь *Дай Чжэня* (17 в.). Имел высшую ученую степень цзиньши. Служил делопроизводителем в *Ханьлин академии*, распорядителем в ведомстве обществ, работ, в администрации пров. Шэньси и Шаньдун. Считал, что ключом к пониманию древних текстов служит фонетика. С помощью фонетич. толкового словаря "Гуан я" ("Расширенный [вариант] "Приближения к классике", 7 в.) и ранних коммент. исправлял и комментировал древнекит. филос. памятники. Сост. коммент. к "Гуан я": "Гуан я шу чжэн" ("Коммент. и толкование "Расширенного [варианта] "Приближения к классике"). Др. известное соч. В.Н. - "Ду шу цза чжи" ("Справочная компиляция для чтения [древних] книг"), где он дал толкование "темных" мест и исправил ошибки переписчиков в текстах "*Чжань го цэ*", "*Гуань-цзы*", "*Сюнь-цзы*", "*Янь-цзы чунь цю*", "*Мо-цзы*", "*Хуайнань-цзы*", "*Ши цзи*" и др. памятников 1-го тыс. до н.э.

ВАН СИНЬЧЖАЙ. См. *Ван Гэнь*.

ВАН СУ. Прозв. Цзыюн. 195, Дунхайтань (совр. пров. Шаньдун), - 256. Канонвед. Занимал различные администр. должности в гос-ве Вэй. Современники противопоставляли

его взгляды ("учение Вана") воззрениям Чжэн Сюаня (2 в.). В пер. правления дин. Цзинь (265 - 420) его толкования "Шан шу", "Ши цзина", "Лунь юя", "И ли", "Ли цзи", "Чжоу ли", "Цзо чжуани", наряду с толкованием "И чжуани" его отцом Ван Ланом, были официально принятыми в системе образования. Соч. В.С. утеряны, сохранилась лишь фальсифицированная им кн. "Кун-цзы цзя юй" ("Речения школы Конфуция") и его разъяснения к этому якобы аутентичному тексту.

ВАН СЮАНЬЛАНЬ. 626 - 697 Даос, философ. Осн. соч. - "Записи о сокровенной жемчужине" ("Сюань чжу лу"). Опираясь на учение "Дао дэ цзина", В.С. детально разработал доктрину "двух дао": "древнего дао" (оно же "непостижимое", "постоянное дао" - чан дао) и "нового дао" (оно же "профанич. дао" - кэ дао). Первое является универсальным и вечным принципом мира как целого, второе имманентно каждой конечной вещи, возникает и гибнет вместе с вещами: "Непостижимое рождает Небо (*тянь*) и Землю (ди [2]), а профанич. дао рождает все сущее. Если есть жизнь, то есть и смерть, поэтому профанич. дао называют непостоянным. Непостоянное рождает свою телесную форму (ти син), а постоянный закон (чан фа) рождает свою истинность". Значит, влияние на проблематику и терминологию В.С. оказала буд. философия, в части, учение мад-хьямики (см. *Буддизм*). Для В.С. характерны рассуждения о соотношении единого и многого, об "истинно сущем" как "ни едином, ни двойственном" (*бу и бу эр*), об относительности и "пустотности" "всех дхарм" (чжу фа, см. *Фа* [1], п. 2). Идеи В.С. получили развитие в даосизме 7 - 10 вв. "Чжунго сысян тунши (Общая история кит. идеологии). Т. 4. Ч. 2. Пекин, 1957. С. 785 - 788; *Ян Сянкуй*. Чжунго гудай шэхуэй юй гудай сысян яньцзю (Исслед. древнекит. об-ва и древнекит. идеологии). Шанхай, 1962. С. 490 - 491. *Е.А. Торчинов*

ВАН СЯНЬЦЯНЬ. Прозв. Иу, Куйюань. 1842, Чанша пров. Хунань,- 1917. Канонoved. Выходец из простонародья. Имел высшую ученую степень цзиньши. Занимал различные администр. посты в системе просвещения. Составил сб. канонovedческих трудов по текстам эпохи Хань (206 до н.э.- 220) "Сюй хуан Цин цин цзе" ("Продолжение разъяснения канонov [по повелению] императоров дин. Цин"). Осн. соч.- "Сюнь-цзы цзи цзе" ("Сб. разъяснений "Сюнь-цзы"), "Шан шу Кун чжуань цань чжэн" ("Исправленное толкование "Книга преданий" в передаче Кун [Инда]), "Хань шу бу чжу" ("Доп. коммент. к "Истории дин. Хань"), "Ши чао Дун Хуа лу" ("Востоchnokит. annалы Десяти дин."), "Сюйшоутан ши вэнь цзи" ("Лит.-поэтич. сб. из Зала Восприятия пустотности").

ВАН ТАО. Ван Цзыюань, Ван Цзыцянь, Таюань. 10.11.1828, Чанчжоу (Усянь) пров. Цзянсу,- 1897. Философ, политич. мыслитель, ученый, обществ. деятель, основоположник совр. журналистики в Китае. В 1845 получил низшую ученую степень сюцай. В 1862 - 73 был помощником крупнейшего переводчика канонич. кит. лит-ры на англ. яз. *Дж. Легга*, написал коммент. к классич. конф. соч. "Ши цзину", "Чжоу и", "Ли цзи", хранящиеся ныне в Нью-Йоркской публичной б-ке. В.Т. сотрудничал с европ. миссионерами, сочувственно отзывался о Тайпинском восстании (1850 - 64) (см. *Хун Жэньгань*, *Хун Сюцюань*), идеология к-рого включала интерпретацию христианского вероучения, написал письмо руководителям тайпинов, из-за чего был сочтен "неблагонадежным". В 1867 - 70 жил в Англии, затем посетил Францию и Россию, в 1880 - Японию, в последние годы жизни руководил школой естеств. наук в Шанхае. В 1873 начал издавать в Сянгане (Гонконге) одну из первых в Китае частных газет - "Дуньхуай жибао". Его филос. и обществ. взгляды выражены в "Таюань вэнь лу вай бянь" ("Внеш. часть собр. прозы В.Т.", цз. 1 - 12, 1882; переизд.: Шанхай, 1959) и в двух собр. писем: "Таюань чи ду" ("Письма В.Т.", цз. 1 - 12, 1886), "Таюань чи ду сюй чао" ("Продолженное воспроизведение писем В.Т.", цз. 1 - 6, 1889). Будучи идеологом

реформаторского движения и пропагандистом "самоусиления" страны с помощью зап. научно-технич. и социально-политич. достижений, В.Т. полагал, что соответствующие этим достижениям идеи содержатся в классич. памятниках древнекит. философии. Ратуя за постепенные изменения в об-ве, он считал неизменными конф. принципы и признавал идею "предопределения" (*мин* [1]).

****Ван Вэйчэн.** В.Т. дэ сысян (Идеология В.Т.) // Чжунго цзиньдай сысян ши луньвэнь цзи (Сб. статей по истории кит. идеологии нового времени). Шанхай, 1958; *Се Улян.* В.Т.- Цин мо бяньфалунь чжи шоучуанчжэ цзи Чжунго баодао вэньсюэ чжи сяньцуйчжэ (В.Т.- основоположник реформаторской идеологии конца эпохи Цин и зачинатель кит. информационной лит-ры) // Цзяосюэ юй яньцзю. 1958. №3; *Ван Эрминь.* В.Т. кэши цзи ци синь сюэчао чжи цифа (Наставник В.Т. и пробуждение им нового идейного течения) // Дунфан вэньхуа. 1976. Т. 14. №2. *А.И. Кобзев*

ВАН ТИНСЯН. Ван Цзыхэн, Ван Цзюньчуань. 4.12.1474, Ифэн (совр. Ланькао) пров. Хэнань, - 23.9.1544. Философ-неоконфуцианец, гос. деятель, писатель и поэт, теоретик лит-ры и музыки, ученый, занимавшийся естеств. науками, гл. обр. астрономией. Род. в семье мелкого землевладельца. В 1502 получил высшую ученую степень цзиньши и в статусе "многообещающего мужа" (шуцзиши) был оставлен в штате *Ханьлин академии*. Военный министр (1530 - 33) и глава цензората (1533 -41), в 1541 отстранен от должности и лишен всех чинов. В 1567 посмертно реабилитирован. Гл. филос. произв. В.Т.- сб. эссе "Шэнь янь" ("Осмотрительные слова"), 13 цзюаней ("свитков"), и "Я шу" ("Переложения классики"), 2 цзюаня.

Оставаясь в рамках *неоконфуцианства*, В.Т. выступал против обоих его гл. направлений: офиц.- *Чэн [братьев]- Чжу [Си] школы* и неофиц.- *Лу [Цзююаня] - Ван [Янмина] школы*. По онтологич. взглядам близок к *Чжан Цзаю* (11 в.). Универсальной мировой субстанцией считал "изнач. пневму" (юань ци [1]), существовавшую "до рождения Неба (*тянь*) и Земли (ди [2])", являющуюся "наивысшей вещью (у [3])", корнем и телесным субстратом (ти [1], см. *Ти - юн*) "принципов" (*ли* [1]) и *дао*, содержащую в себе "семена" (чжун [3]) всех объектов. "Великий предел" (*тай цзи*), бывший у чжусианцев интегратором всех "принципов", В.Т. определял как первозданное аморфное состояние материальной, "реально наличествующей" (ши ю) и чувственно воспринимаемой "пневмы" (*ци* [1]). "Изнач. пневма" вечна и неизменна, ее происхождение неведомо, поэтому она, по В.Т., тождественна "Великому пределу" и в гносеологич. смысле - как пределу познания. Помимо "изнач. пневмы" В.Т. выделял производную от нее "пневму порождения" (шэн ци), образующую мир преходящих и изменчивых явлений, в к-ром воплощаются "формы" (*син* [2]) и "принципы" и полностью актуализируется *дао*.

В отличие от ортодокс. конфуцианцев, утверждавших вечность "принципов" в обществ. жизни, В.Т. признавал их изменчивость во времени. "Индивид, природа" (*син* [1]) человека, по В.Т., неотделима от "пневмы" и формируется осознанным жизненным опытом. Доброта "индивид, природы" изначально присуща только "совершенномуудрым" (см. *Шэн* [1]), простые же люди должны ее в себе воспитывать. Тезис о благоприобретаемости и социальной обусловленности доброты противостоит ортодокс. для конфуцианства положениям учения Мэнцзы (*Мэн Кэ*, 4 - 3 вв. до н.э.) и сближает взгляды В.Т. с концепцией Сюнь-цзы (*Сюнь Куан*, 4 - 3 вв. до н.э.). Исходя из эмпирич. обусловленности знания, В.Т. критиковал возвеличивание его априорных форм типа "благосмыслия" (*лян чжи*). С позиций реализма и практицизма В.Т. выступал против теологич. тенденций *Дун Чжуншу* (2 в. до н.э.), "нумерологии" (*сян шу чжи сюэ*) Шао Юна и квиетизма *Чжоу Дуньши* (11 в.).

*В.Т. чжэсюэ сюаньцзи (Избр. филос. соч. В.Т.). Ред. Хоу Вайлу. Пекин, 1965; ****Чжу Куйцзюй.** В.Т. дэ жэньшилунь чутань (Введение в гносеологию В.Т.) // Чжунго чжэсюэ ши

яньцзю цзи-кань (Сб. исследований по истории кит. философии). Вып. 2. Шанхай, 1982; *Гэ Жунцзинь*. В.Т. // Чжунго гудай чжунмин чжэсю цзя пинчжуань (Кри-тич. биографии знаменитых философов древнего Китая. Дополнение). Кн. 4. Цзинань, 1982; *Его же*. Мин Цзяцзин чу нянь чжэсюэ шан дэ и чан бьянь-лунь (Филос. спор в первый год [эры] Цзяцзин [эпохи] Мин [1522]) // Чжунго чжэсюэши яньцзю. 1982. №4; *Его же*. В.Т. дэ юань ци лунь (Теория изнач. пневмы В.Т.) // Там же. 1983. №4; *Чжун Эрцзюй*. Лунь В.Т. дэ чжэсюэ гунсянь цзи ци лиши дивэй (О вкладе В.Т. в философию и его месте в истории) // Там же. 1984. №2. *А. И. Кобзев*

ВАН ТУН. Ван Чжунъянь, Вэнь-чжун-цзы. 584?, Лунмэнь обл. Цзянчжоу (совр. уезд Хэцзинь пров. Шаньси), - 617. Философ и политич. мыслитель, крупнейший представитель "правоверного" *конфуцианства* в пер. от *Ян Сюна* (1 в. до н.э.- 1 в. н.э.) до *Хань Юя* (8 - 9 вв.). В.Т. сыграл важную роль в сохранении конф. традиции в условиях идейного доминирования *буддизма*, развив теорию сущностного единства "трех учений" (*сань цзяо*)-конфуцианства, буддизма, *даосизма* и став самым ранним провозвестником идеологии *неоконфуцианства*. После того как император Вэнь-ди дин. Суй (581 - 618) отверг представленный В.Т. социально-политич. проект достижения "Великого равновесия" (Тай пин), В.Т. вел частную жизнь, среди его учеников были крупные гос. деятели пер. правления дин. Тан (618 - 907). Этот посмертный практич. успех учения В.Т. обусловил его большую популярность у представителей политико-утилитаристского направления в неоконфуцианстве (см. *Е Ши, Ли Гоу, Чэнь Лян*). В.Т. первым ввел в употребление термин *цзин цзи*-"канонич. управление и упорядочение", в традиц. лексиконе обозначающий общую систему орг-ции об-ва и гос-ва ("мира и народа"), а в совр. лексиконе - экономику. В подражание канонич. конф. летописи "*Чунь цю*" создал "Канон начала" ("Юань цзин"), охватывающий ис-торич. события 290 - 589, но дошедший до нас текст, очевидно, является подделкой 11 в. Гл. и единств, сохранившееся филос. соч. В.Т.- "*Чжун шо*" ("Срединные изъяснения", или "Изъяснения срединности")- написано в диалогич. жанре "записей бесед" (юй лу) в подражание "*Лунь юю*" ("Суждениям и беседам") *Конфуция* (6 - 5 вв. до н.э.). Это произведение, состоящее из 10 цзюаней ("свитков") и записанное сыновьями В.Т.- Ван Фуцзяо и Ван Фуши, известно также под названием "Вэньчжун-цзы" ("Мудрец Культурной срединности")- по посмертному имени автора.

*Чжун шо // СБЦК. Разд. 2. П. 99. Т. 1158. Шанхай, 1929 - 37; СЕБЯ. Разд. 2. П. 146. Т. 1438. Шанхай, 1936; ***Лапина З.Г.* Учение об управлении гос-вом в средневеке. Китае. М., 1985; *Ли Цюньин*. Ван Янмин юй Чжунго чжи жуцзя (Ван Янмин и кит. конфуцианство). Тайбэй, 1974. С. 245 - 50; *Wechsler H.J.* The Confucian Teacher Wang T'ung (5847-617): One Thousand Years of Controversy // T'P. Vol. 63. 1977. P. 225 - 72. *А.И. Кобзев*

ВАН ФУ. Ван Цзесинь. 76 [- 85], Линьцзин (совр. уезд Чжэньюань пров. Ганьсу),- 157[- 167]. Философ-конфуцианец (см. *Конфуцианство*), политич. мыслитель. Будучи сыном наложницы и не имея возможности сделать карьеру, вел частный образ жизни и занимался лит. творчеством, в к-ром выражал позицию анахоретствующего интеллектуала. Отсюда название его гл. соч., написанного в середине или в конце жизни, "Суждения сокровенного человека" ("Цянь фу лунь"); состоит из 36 глав, последняя из к-рых резюмирует предыдущие (древнейшее изд. - 1305). Состоял в дружеских отношениях с выдающимися мыслителями и учеными своего времени *Чжан Хэном* и *Ма Жуном*.

Следуя материал истин, и рационалистич. взглядам *Ван Чуна* (1 в.), В.Ф. считал истоком всего сущего "изнач. пневму" (юань ци [1]), к-рая сначала находилась в состоянии "Великой первожданности" (тай чу), представлявшем собой лишённое "форм" (*син* [2]) хаотич. единство "тмы семенных эссенций (*цзин* [3])", а затем благодаря

самотрансформации дифференцировалась и образовала мироздание с человеком в центре. "Дао - корень пневмы (ци [1]), пневма - миссия (ши [7]) дао". Дао человека состоит в "деянии" (вэй [1]), посредством к-рого он связывается с силами *инь ян* и воздействует на Небо (*тлнь*) и Землю (ди [2]), "регулируя" (*ли [1]*) и реализуя идущие от них импульсы. Человеку не присущи врожденные знания и способности, он обретает их в учении, делающем его носителем "добродетели" (дэ [1]) и "должной справедливости" (*у [1]*). Именно эти качества, а не законы (*фа [1]*) и правовые нормы, по В.Ф., прежде всего необходимы для достижения об-вом идеального состояния "Великого равновесия" (Тай пин). Подверг острой критике пороки совр. ему об-ва, ответственность за к-рые возлагал на своекорыстных льстецов, вкравшихся в доверие к государю. Гл. задачей государя должно быть возвышение "достойных" (сянь [2]), под управлением к-рых народ, составляющий основу гос-ва, сможет самостоятельно удовлетворять свои материальные потребности.

*В.Ф Цянь фу лунь. Комментар. Ван Цзипэй (1814) // ЧЦЦЧ. Т. 8. Пекин, 1956; Цянь фу лунь. Вступ. ст. и пер. П.М. Устина, Лин Лин // Древне-кит. философия. Эпоха Хань. М., 1990; **Юй Бо-вэнь. В.Ф. дэ чжэсюэ сысян (Филос. мысль В.Ф.) // Ганьсу шифань дасюэ сюэбао. 1964. №1; Цянь фу лунь тунцзянь (Указатель к "Суждениям сокровенного человека"). Тайбэй, 1968; Лю Шусюнь. В.Ф. // Чжунго гудай чжунмин чжэсюэцзя пинчжуань. Сюйбянь (Критич. биографии знаменитых философов Китая. Дополнение). Кн. 1. Цзинань, 1982; *Shigezawa Toshio*. The Significance of Contradictions as Seen in the Ideology of Wang Fu // *Acta Asiatica*. 1961. №2. P. 30 - 9. А.И. Кобзев

ВАН ФУЧЖИ. См. *Ван Чуаньшань*.

ВАН ФЭНСЯНЬ. 7.1929, уезд Сушань пров. Чжэцзян. Философ, историк кит. философии. Учился в Чжэцзянском филиале Народно-революц. ун-та Вост. Китая (1952), на отд. философии Высшей партшколы при ЦК КПК (1957). С 1952 - на преподавательской и исследовательской работе в Чжэцзянском администр. ин-те. Партшколе комитета КПК пров. Чжэцзян, Ханчжоуском ун-те, др. учебных заведениях. С 1982 - мл. науч. сотр., с 1986 - науч. сотр. Ин-та обществ, наук пров. Чжэцзян. Вице-президент Чжэцзянского отд. АОН. Осн. области науч. исследований - принципы филос. знания, неоконфуцианство эпох Сун-Мин (11 - 17 вв.), история этич. учений в Китае.

*Совм. с Шэнь Шаньхуном. Фэйэрбахэ хэ Дэго гудянь чжэсюэ дэ чжунцзе (Осн. положения и коммент. к кн. "Людвиг Фейербах и конец классич. нем. философии"). Ханчжоу, 1979; Совм. с ним же. Ван Янмин чжэсюэ яньцзю (Исслед. философии Ван Янмина). Ханчжоу, 1981; Совм. с ним же. Чжунго луньли сюэшо ши (История кит. этич. учений). Ханчжоу, 1985; Совм. с ним же. Ван Янмин чжэсюэ юэ дэ нэйцзай маодунь (Внутр. противоречия философии Ван Янмина) // Чжунго чжэсюэ. 1983. №9; Совм. с ним же. Лян Цичао "Синь минь шо" луньли сысян чутань (Введение в исслед. этич. идей "Новых речей о народе" Лян Цичао) // Сюэшу юэкань. 1984. №11; Совм. с ним же. Чжан Тайянь луньли сысян шупин (Критич. обзор этич. идей Чжан Тайяня) // Сюэшу яньцзю. 1985. №6; Совм. с ним же. Пин эр Чэн жун тянь ли лунь, сюян лунь вэй и ти дэ луньли сюэшо (О соединении положений братьев Чэн о "небесном принципе" и "самосовершенствовании" в единое этич. учение) // Кун-цзы яньцзю. 1986. №4; "Чжукго чжэсюэ няньц-зянь (Филос. ежегодник Китая), 1988. Шанхай, 1988. С. 327 -8.

ВАН ХАО. 1921, Цзинань пров. Шаньдун. Математик, логик, кибернетик, философ. В 1943 окончил математич. ф-т Объединенного ун-та Юго-Запада, в 1945 - филос. отд. аспирантуры при Ун-те Цинхуа. В 1948 получил степень д-ра философии в Гарварде. В 1950-1 работал в Швейцарии, в 1951-3 - ассистент проф. в Гарвардском ун-те. В 1954 - 61

читал лекции и преподавал в Оксфорде (Англия). В 1961-7 был проф. Гарвардского ун-та, с 1967 - проф. Ун-та Рокфеллера, руководит кабинетом логики. С 1985 - почетный проф. Пекинского ун-та, с 1986 - Ун-та Цинхуа. Чл. Амер. и ряда др. зарубеж. АН. Лауреат междунар. премий за науч. достижения. Осн. соч.- по математич. логике, теории множеств, логич. семантике, вычислительной технике, о соотношении математики и философии.

ВАН ЦЗИ. Ван Жучжун, Ван Лунси. 26.5.1498, Шаньинь окр. Шаосин пров. Чжэцзян - 25.7.1583. Неоконфуцианец, ближайший ученик и сородич *Ван Янмина*, один из гл. представителей "левого крыла" янминизма (см. *Ван Янмина школа*), сблизившегося с чань-буддизмом (см. *Чань школа*). В.Ц. происходил из семьи чиновник и после получения в 1532 высшей ученой степени цзиньши занимал ряд ответственных постов в военном министерстве. Однако в 1542 оставил службу и в последующие сорок с лишним лет, несмотря на неоднократные призывы, не возвращался к ней, занимаясь филос. исследованиями и чтением лекций в различных частях страны. Бесплодие жены побудило его обратиться к изучению даос, сексуальной практики, осн. на учении о "пестовании жизни" (ян шэн).

Основное теоретич. достижение В.Ц.- этико-гносеологич. концепция "четырёх отсутствий" (сы у), к-рая вместе с противоположной концепцией его близкого друга и сподвижника *Цянь Дэхуна* явилась реакцией на итоговые для Ван Янмина "четыре постулата", высказанные на мосту Небесного источника (1527): "Отсутствие добра и зла - таково сущность (ти [1]) сердца. Наличие добра и зла - таково движение помыслов (и [3]). Знание (чжи [2]) добра и зла - таково благосмыслие (лян чжи). Совершение добра и устранение зла - таково выверение вещей (гэ у)". Исходя из первого постулата и тезиса Ван Янмина: "Сердце, помысел, знание и вещь суть единое дело", В.Ц. пришел к выводу, что идеальное нравственно-психологич. состояние должно характеризоваться "отсутствием добра и зла" на всех четырех этико-гносеологич. уровнях, а не только на первом. Под "отсутствием добра и зла" подразумевалось наличие высшего блага, к-рое не нуждается в преднамеренном различении добра и зла, поскольку означает естеств. и спонтанное осуществление добра. Эта концепция строилась с помощью антитетич. понятий, таких, как "сердце без сердца", "помыслы без помыслов", "знание без знания", "вещи без вещей", призванных запечатлеть априорную и трансцендентальную этико-гносеологич. реальность. Знание, или "благосмыслие" (лян чжи), составляющее "сущность сердца", В.Ц., в отличие от обычного сознания (ши [4]), представлял не имеющим ни начала ни конца, не разделяющим субъект и объект, превосходящим жизнь и смерть, подобным поверхности зеркала, к-рая, сама по себе будучи пустой, делает возможным любое отражение, т.е. функционирование сознания. Восхождение от сознания к этому знанию доступно всем, т.к. в каждом человеке "благосмыслие совершенно" (лян чжи сянь чэн). Оно нуждается не в развитии, а в полном высвобождении, для чего необходима вера (синь [2]) в него и целенаправленное моральное усилие. Последнее требование отделяло В.Ц. от представителей "правого", квиетистского крыла янминизма (см. *Ван Янмина школа*). Результирующее "просветление" (у [4] - буддийско-даос. термин; см. *Саньмэй*) бывает трех видов (по возрастанию значимости): основанное на словесных наставлениях - "разъясняющее" (цзе), на медитации - "свидетельствующее" (чжэн [2]), на прямом экзистенциальном усмотрении - "проницающее" (чэ).

Гносеологически всеобъемлющая и одновременно "пустотная", "благосмысленная" "первосущность сердца" в онтологич. плане отождествлялась с "отсутствием/небытием" (у [1]), порождающим "наличие/бытие" (ю, см. *Ю - у*) и составляющим с ним единство, что являлось неоконф. переосмыслением положений *"Дао дэ цзина"*: "Наличие/бытие рождается из отсутствия/небытия" и "Наличие/бытие и отсутствие/небытие рожают (животворят) друг

друга" (§40, 2). Творческий импульс этого диалектич. единства у В.Ц. выражало понятие "таинственной" ("сюань"- также термин "Дао дэ цина", см. *Сюань сюэ*) "жизненной пружины" (шэн цзи). Впервые разработанное даосами в трактате "*Чжуан-цзы*" понятие "пружины" (*цзи* [1]) как механико-органич. импульса, первотолчка, он использовал для определения "благосмыслия", создающего "совершенномудрие" (*шэн* [1]). В концепции "отсутствия/небытия" В.Ц. сказало влияние *Ян Цзяня* (12- 13 вв.), в отличие от к-рого он, однако, трактовал "отсутствие/небытие" как активное и динамич. начало, т.е. в нек-ром смысле "сверхбытие". Признание фундаментальной роли "отсутствия/небытия" и сопряженной с ним "пустоты/вместимости" (*сюй*), а также соответствующая проблематика и терминология сближали учение В.Ц. с *буддизмом* и *даосизмом*, что он открыто признавал, в части., прямо идентифицируя "доведение благосмыслия до конца" (чжи лян чжи) с буд. самоподготовкой к внутр. "просветлению". *Ван Лунси сяньшэн цюань цзи (Поли. собр. [соч.] учителя В.Ц.). Тайбэй, 1970 (1-е изд.- 1822); **Сун Мин ли сюэ ши (История учения о принципе [эпох] Сун и Мин). Т. 2. Пекин, 1987. С. 272 - 83; *Ямасита Рюдзи*. О Рёкэй рок (О Ван Лунси) // Ниппон Тюгоку гаккайхо. Т. 8. 1956; *Tang Skun-i*. The Development of the Concept of Moral Mind from Wang Yang-ming to Wang Chi // *Self and Society in Mind Thought*. N.Y.- L., 1970; *Takehiko Okada*. Wang Chi and the Rise of Existentialism // *Ib.*; *Mou Tsung-san*. The Immediate Successor of Wang Yang-ming: Wang Lung-hsi and his Theory of Ssu-Wu // *PEW*. 1973. Vol. 23. №1 - 2; *Chang Chung-yuan*. "The Essential Source of Identity" in Wang Lung-ch'i's Philosophy // *Ib.*; *Tu Wei-ming*. Humanity and Self-Cultivatkm: Essays in Confucian Thought, lierk., 1979. P. 162 - 78. *А.И. Кобзев*

ВАН ЧЖУН. 22.1.1745, Цзянду, окр. Янчжоу пров. Цзянсу,- 11.12.1794, Ханчжоу пров. Чжэцзян. Ван Жунфу, Ван Бинчжун. Философ-неоконфуцианец, ученый-просветитель, историк и литератор. Род. в бедной, но образованной семье, в 1777 стал гун-шэном (лицензиатом, выдвинутым в Гос. училище). Его филос. взгляды выражены гл. обр. в эссе "Шу сюэ" ("Изложение учения", 1792). Стремился переосмыслить идейное содержание и историю *конфуцианства*, критиковал учение о "передаче (ортодокс.) традиции" (*дао тун*), выработанное *неоконфуцианством* пер. правления дин. Сун (960-1279). Гл. последователем и интерпретатором *Конфуция* В.Ч. считал не "правоверного" Мэн-цзы (*Мэн Кэ*), а Сюнь-цзы (*Сюнь Куан*, 4 - 3 вв. до н.э.), привнесшего в конфуцианство ряд положений *легизма*. Будучи одним из первых исследователей и комментаторов трактата "*Мо-цзы*", В.Ч. стремился доказать "гуманность" (жэнь [2]) *моизма* и его совместимость с конфуцианством, за что был обвинен в "ереси".

*Цзянду Ван-ши цун шу (Собр. соч. господ Ванов (В.Ч. и его сына Ван Сисюня) из Цзянду). Б.м., 1915; В.Ч. Шу сюэ // СБЦК. Разд. 2. П. 243. Т. 2673 - 4. Шанхай, 1936; ***Чжан Шуньхуэй*. Цин дай Янчжоу сюэ цзи (Жизнеописания и учения [мыслителей] из Янчжоу эпохи Цин). Шанхай, 1962. *А. И. Кобзев*

ВАН ЧУАНЬШАНЬ. Ван Фучжи, Ван Эрнун, прозе. Цзянчжай. 1619, Хэньян уезда Ханчжоу (совр. пров. Хунань), - 1692, Шичуаньшань (пров. Хунань). Философ-конфуцианец, в творчестве к-рого были сильны материалистич. тенденции. Из семьи мелкого помещика, в 14 лет получил низшую ученую степень сюцай. В пер. завоевания Китая маньчжурами принимал участие в вооруженной борьбе с захватчиками в родном уезде, затем на Юго-Западе в рядах сторонников дин. Мин. После ее падения изменил фамилию и с 50-х гг. скрывался от преследования маньчж. властей в глухих районах пров. Хунань, занимаясь науч. деятельностью. Из более чем 100 работ В.Ч. сохранилось 70. Гл. соч.- "Чжан-цзы чжэн мэн чжу" ("Ком-мент, к соч. Чжан Цзяя "Наставление непросвещенным"), "Чжоу и нэй чжуань" ("Основной коммент. к "Чжоуским переменам") и "Чжоу и вай чжуань" ("Доп. коммент. к

"Чжоуским переменам"), "Сы шу сюнь" ("Подробное истолкование "Четверокнижия"), "Хуан шу" ("Желтая книга"), "Э мэн" ("Зловещий сон"), "Ду Тун цзянь лунь" ("Читая "Всеобщее зеркало").

В основе натурфилос. построений В.Ч. лежит развитое им учение *Чжан Цзяо* о "Великой пустоте" (тай суй, см. *Сюй*) как безграничном и безначальномместилище вселенской субстанции - "пневмы" (*ци* [1]). "Великая пустота" у В.Ч. - "реальность Единого" (и ши), основа всего сущего, а содержащаяся в ней в разреженном состоянии "пневма" изначально воплощает дуальные космич. силы *инь ян*. Сгущение "пневмы" образует все многообразие мира. Он бесконечен во времени - возникают и исчезают лишь единичные вещи. Противоположные стороны явлений, внешне выступая как взаимоисключающие (напр., невидимое - видимое, грязное - чистое), представляют неразрывное единство. Противоположности содержатся друг в друге: напр., "покой" и "движение" (см. *Дун - цзин*). Из тезиса "*Чжоу и*", определяющего такой характер взаимодействия указ, категорий, В.Ч. выводил положение об имманентности "движения" "Великой пустоте", к-рая сама есть "укорененное [в ней] движение" (бэнь дун). Т.о. отвергалось положение *неоконфуцианства* эпохи Сун (10 - 13 вв.) об онтологич. "главенстве покоя" как исконного состояния истока мироздания. В.Ч. оспаривал также тезис *Чэн [братьев] - Чжу [Си]* школы о первичности структурообразующего вселенского начала - "принципов" (*ли* [!]) по отношению к "пневме"-ци [1], доказывая имманентность "принципов" и "пневмы" друг другу. Гносеологич. проблему соотношения "знания и действия" (см. *Чжи - син*) он решал в пользу "действия": оно "может быть равноценно знанию, но знание не может быть равноценно действию". Выступая против идеи внечувственного опыта, В.Ч. рассматривал познание как целостное единство его чувственного и рационального аспектов. "Природу" (*син* [1]) человека В.Ч. понимал как нерасчленимую совокупность душевно-духовных качеств и физич. сути ("телесной природы", "природной основы") - чжи [4]. Он отвергал доминирующие в конфуцианстве представления о "небесных принципах" (тянь ли, см. *Ли* [1]) как самодовлеющих высших законах, противостоящих "человеч. желаниям (страстям)" (см. *Тянь*). В то же время он порицал вредное для об-ва чрезмерное стремление к удовлетворению индивид. желаний, к-рые следует приводить в соответствие с "небесными принципами". Исходным пунктом социальной философии В.Ч. было положение о невозможности возвращения к прошлому вследствие постоянных изменений в условиях существования об-ва: древние установления неприменимы сегодня, а то, что хорошо для управления Поднебесной сегодняшнего дня, может оказаться непригодным завтра ("Ду Тун цзянь лунь"). Отвергая учения *Дун Чжуншу* (2 в. до н.э.) и *Шао Юна* (11 в.) о цикличности историч. процесса ("расцвет - упадок"), В.Ч. предложил свою концепцию трехэтапной истории Поднебесной. На первом этапе, предшествующем правлению легендарной дин. Ся (до 3 тыс. до н.э.), человек. сообщества сначала мало отличались от стад животных, затем были объединены в гос-во "варваров", в к-ром применение наказаний и поощрений не было строго регламентировано и отсутствовала система налогообложения: "Поднебесная была объединена и в то же время не объединена". На втором этапе - от дин. Ся до дин. Сун (10 в. н.э.) - периоды раздробленности страны сменялись непрочным "временным единством". И лишь в 10 в. начинается третий этап - единого гос-ва, основанного на сочетании принципа "гуманности" (*жэнь* [2]) и строгих законов (*фа* [1]).

Признавая право каждого народа на самостоятельное существование, Б.Ч. вместе с тем подчеркивал культурно-этич. превосходство китайцев над "варварскими" соседними народами. Б.Ч. крайне критически относился к *Лу [Цзюаня]-Ван [Янмина]* школе, усматривая пороки ее "учения о сердце" (*синь сюэ* [1]) в пагубном влиянии буддизма.

*Чуаньшань и шу (Посмертное собр. соч. [В.]Ч.). Т. 1 - 128. Нанкин, 1886; Шанхай, 1930; ***Буров В.Г.* Мироззрение кит. мыслителя XVII века Б.Ч. М., 1976; *Ван И.* Б.Ч. дэ

шэхуэй сысян (Социальные взгляды Б.Ч.). Шанхай, 1956; *Дэн Таньчжоу*. Б.Ч. чжуань лунь (О жизнеописании Б.Ч.). Чанша, 1982; *Ли Цзипин*. Ван Фучжи юй "Ду Тун цзянь" лунь (Ван Фучжи и его соч. "Читая "Всеобщее зеркало"). Цзинань, 1982; *Хоу Вайлу*. Чуаныпань сюэань (Учение [Ван] Чуаньшаня). Цюйфу, 1982; *Чэнь Юньнин ч др.* Б.Ч. жэньшилуань фаньчоу яньцзю (Изучение категорий учения Б.Ч. о познании). Чанша, 1982; Ван Фучжи бяньчжэнфа сысян иньлунь (Статьи о диалектич. идеях Ван Фучжи). Ухань, 1984; *Фон Кэ*. Б.Ч. бяньчжэнфа сысян яньцзю (Исслед. диалектич. идей Б.Ч.). Чанша, 1984. См. также лит-ру к ст. *Неоконфуцианство*.

ВАН ШОУЖЭНЬ. См. *Ван Япмин*.

ВАНЬ СЫДА. Прозе. Чун-цзун, Бовэн. 1633, уезд Иньсянь пров. Чжэцзян, - 1683. Ученый, канонист. По взглядам близок к представителям "ханьского учения". Занимался сравнит. изучением канонич. конф. и коммент. лит-ры. Полагал, что "*Чжоу ли*" составлен не *Чжоу-гуном* в 11 в. до н.э., а значительно позднее. Осн. соч. - коммент. к "*Чунь цю*" ("*Чжуань чжуань лунь ши*" - "Передача биографий и рассуждений об управлении", "*Шу цы би ши*" - "Сравнение слов и дел", "*Юань цин дин цзуй*" - "Исслед. чувств и определение преступлений", "*Сюэ Чунь цю суй би*" - "Эссе об изучении "Весен и осеней"), "*И ли*" ("*И ли шан*" - "Обсуждение "Образцовых церемоний и правил благопристойности"), "*Ли цзи*" ("*Ли цзи оу цзянь*" - "Парный коммент. к "Запискам о правилах благопристойности"), "*Чжоу ли*" ("*Чжоу гуань бянь фэй*" - "Оспаривание неправильных [толкований] "Чжоуских чиновников") и комплексный труд "*Сюэ ли чжи и*" ("Сомнения [относительно] изучения содержания [канонов] ритуала").

ВАН ЮСАНЬ. 5.1929, уезд Сусянь пров. Аньхой. Философ, историк кит. философии. В 1960 окончил ист. ф-т Нанкинского ун-та. Проф. филос. ф-та того же ун-та, зав. кафедрой истории кит. философии, чл. ученого совета ф-та, чл. правления Об-ва изучения религ. учений Китая, чл. правления и зав. секретариатом Кит. науч. атеистич. об-ва. Осн. направление исследований - атеистич. идеи в истории кит. философии. Один из гл. ред. и авторов кн. "Исслед. кит. атеизма" ("*Чжунго ушэнь-лунь яньцзю*". Ланьчжоу, 1986).

* Ляп Хань чэнь вэй шэньсюэ юй фань чэнь вэй шэньсюэ дэ доучжэн (Мистич. традиция текстов чэнь вэй и борьба против нее в эпоху двух Хань) // Сюэшу юэкань. 1981. № 9; Чжунго ушэньлунь ши ган (Очерк истории кит. атеизма). Шанхай, 1982 (2-е изд., 1986); Чжунго ушэньлунь ши лунь (Статьи по истории кит. атеизма). Пекин, 1987, ** Чжунго чжэсюэ няньцзянь (Филос. ежегодник Китая), 1989. Шанхай, 1989. С. 286 - 7.

ВАН ЯНМИН. Ван Шоужэнь, прозв. Боань. 31.10.1472, уезд Юйяо обл. Шаосин пров. Чжэцзян, - 9.1.1529, Наньянь пров. Цзянси. Философ-неоконфуцианец, создатель оригинальной филос. доктрины в русле т.н. учения о сердце (*синь сюэ* [1]), литератор. Происходил из старинного рода. Изучал конф., даос, и буд. классику, военное искусство. В 1499 сдал экзамены на высшую ученую степень цзиньши. Служил по ведомству обществ, работ, ведомству юстиции, руководил провинц. экзаменами в Шаньдуне. В 1505 выступил в защиту репрессированных чиновников, протестовавших против засилья клики евнухов, был заключен в тюрьму, подвергнут телесному наказанию и сослан смотрителем почтовой станции в пров. Гуйчжоу. После 1509 начал успешную карьеру, дослужился до поста военного министра в Нанкине, в конце жизни был губернатором пров. Гуандун и Гуанси. Прославился подавлением мятежей и восстаний за счет и военных, и гл. обр. социально-политич. мер. После кончины был оклеветан, на его учение наложен запрет. Реабилитирован в 1567.

Гл. филос. соч. - "Чуань си лу" ("Записи преподанного и воспринятого"), "Да сюэ взнь" ("Вопросы к "Великому учению"), "У цзин и шо" ("Собственное мнение о "Пяти канонах"), "Чжу-цзы вань нянь дин лунь" ("Положения, установленные Чжу Си в конце жизни") и др. Построения В.Я. отличается преемственная связь с учением Лу Цзююаня (12 в.), основоположника "учения о сердце" (синь сюэ [1]). В частности, В.Я. тоже видел в конф. канонах (см. "Ши сань цзин") не более чем образцовые материальные свидетельства абс. истин и ценностей, заключенных в душе каждого человека. Однако сам В.Я. был склонен подчеркивать свою идейную связь с общепризнанным учением оппонента Лу Цзююаня - Чжу Си. Для этого он пытался доказать, что перед смертью Чжу Си радикально изменил свои взгляды, напр, стал отдавать предпочтение внутр. совершенствованию перед накоплением "внеш." знаний ("Чжу-цзы вань нянь..."). В ранний пер. творчества В.Я., следуя чжусианской доктрине, стремился к практич. осуществлению тезиса о "выверении вещей" (гэ у, см. У [3]) в отношении объективной реальности. Впоследствии он дал теоретич. обоснование направленности этого стремления на субъективную реальность: "выверять вещи" следует в собственном "сердце" (синь [1]). Этот теоретич. тезис был обогащен выводом, полученным В.Я. в рез-те "внезапного просветления" - озарения в одну из ночей 1508: "сердце и есть принцип" (синь цзи ли), т.е. ли [1] - структурообразующие начала всего сущего - исходно присутствуют в психике. "Принципы", к-рые должны быть раскрыты посредством "выверения вещей", следует искать в самом субъекте, а не в не зависящем от него внеш. мире. Понятие "ли" [1] вошло у В.Я. в один ряд с этич. идеалами "долга / с праведливост ти" (и [1]), "благопристойности" (ли [2]), "благонадежности" (синь [2]) и т.п. Это положение В.Я. подкреплял авторитетом конф. канонов, соответствующим образом их интерпретируя ("У цзин и шо").

Специфический элемент системы взглядов В.Я.-доктрина "совпадающего единства знания и действия" (чжи син хэ и, см. Чжи - син). Она предполагает понимание познавательных функций как действия, или движений, и истолкование поведения как прямой функции знания: знание есть действие, но не наоборот. Эта доктрина в свою очередь определяет суть гл. категории учения В.Я. - "благосмыслие" (лян чжи). Его тезис о "доведении благосмыслия до конца" (чжи лян чжи) - синтез понятий "доведение знания до конца" (чжи чжи) из конф. канона "Да сюэ" (цз. 4) и "благосмыслие" (варианты перевода - "врожденное знание", "естеств. знание", "интуитивное знание", "доопытное нравственное знание" и т.д.) из "Мэн-цзы" (VIIA, 15). "Благосмыслие" - "то, что [человек] знает без рассуждений", в "Мэн-цзы" параллельно понятию "благомочие" (лян нэн - "то, на что [человек] способен без научения"). У В.Я. "благосмыслие" тождественно "сердцу" и имеет пространственный смысловой диапазон: "душа", "дух", "познание", "знание", "чувства", "воля", "сознание" и даже "подсознание". Оно самородно и беспредпосылочно, надындивидуально, присуще каждому и в то же время интимно, не м.б. передано другим; отождествляется с неисчерпаемой и безгранично вместимой "Великой пустотой" (тай суй, см. Суй), обуславливает всякое знание и познание; является средоточием "небесных принципов" (тянь ли), основой врожденного нравств. чувства и нравств. долга. Т.о., конф. тезис о "доведении знания до конца", к-рый в чжусианской традиции осмыслялся как призыв к максимальному расширению познания (до "истощения принципов" - цюн ли), В.Я. толковал с привлечением категории "благосмыслие" и положения о "совпадающем единстве знания и действия" как максимально полное воплощение в жизнь высших нравств. идеалов.

Гносеологич. воззрения В.Я. нашли конденсированное выражение в "четырёх постулатах" (сы цзюй цзун чжи), сформулированных им в беседе с учениками на мосту Небесного источника в 1527: "Отсутствие и добра и зла - такова сущность (букв, "тело" - ти [1], см. Ти - юн) сердца. Наличие добра и зла - таково движение помыслов. Знание добра и зла - таково благосмыслие. Совершение добра и устранение зла - таково выверение вещей".

До В.Я. неоконфуцианцы предлагали решения вопросов о "сердце" и его деятельности, акцентируя внимание гл. обр. на покоящейся, непроявленной "сущности сердца". Это укрепляло позиции школ, проповедовавших медитацию, уход в себя. В противоположность такой тенденции В.Я., обосновывая единство "субстанции и функции" (ти - юн), "движения и покоя" (*дун - цзин*), "непроявленности (духовного состояния) и проявленности" (вэй фа - и фа) и т.п., делал вывод о необходимости активной практич. деятельности и пагубности ухода от жизни.

В отношении к *даосизму* и *буддизму* В.Я. следовал распространенному в те времена подходу, рассматривая их как нечто единое - "учение двух родоначальников" (эр ши чжи сюэ), *Лао-цзы* и Будды, противостоящее *конфуцианству* - "учению совершенномудрых" (шэн жэнь чжи сюэ). С т.зр. В.Я., даосизм и буддизм объединяет индивидуалистич. пафос: они, м.б., хороши для личного самосовершенствования, но не пригодны для устройства социальной жизни. Вместе с тем они предпочтительнее профанированной "вульгарными конфуцианцами" версии "учения совершенномудрых". В.Я. разграничивал также подлинные даосизм и буддизм, к-рые по своей "утонченности" (мяо) близки подлинному конфуцианству, и их "отбросы" - вульгаризованные элементы учений и практики, в т.ч. даос, технику и идеологию "пестования жизни" (ян шэн, см. *Сянь сюэ*). Он отвергал концепцию сознания буд. *Чань школы*, считая, в части, что требование освобождения от "привязанности" к феноменальному миру и возвращения к неразличению добра и зла ведет к отрешенности от социально-этич. обязанностей и привязанности к эгоистич. "я". Восходящая к ученику *Хуэйцзэна Шэнь-хуэю* (кон. 7-8 в.) концепция "отсутствия мысли" как возвращения духа к первоначальному состоянию "спокойствия" несостоятельна, поскольку "благосмыслие" не может не "сознавать" даже во сне. Учение Хуэйцзэна о "мгновенном просветлении" - спонтанном постижении собственной "природы будды", по В.Я., основывается на "вакуумной пустоте" (кун сюй, см. *Кун, Сюй*) и не сопряжено с реальным духовным прогрессом - "доведением знания до конца", "деланием помыслов искренними" и "исправлением сердца". Вместе с тем учение В.Я. и чань-буддизм имеют немало точек соприкосновения, в т.ч. общую установку на целенаправленное изменение психологии адептов, резонансное взаимодействие сознаний учителя и ученика.

Развитие В.Я. ряда идей Лу Цзююаня дало основание для терминологич. соединения их учений: *Лу [Цзююаня]-Ван [Янмина] школа* (Лу-Ван сюэ пай). Ее представителей принято подразделять на семь региональных группировок (см. *[Ван] Янмина школа*). Виднейшими его учениками были *Цянь Дэхун, Ван Цзи* и др. Учение В.Я. идейно доминировало в Китае до сер. 17 в. Оно оказало сильное влияние на развитие филос. мысли в Корее и особенно в Японии, где стало ведущим филос. течением в пер., предшествующий бурж. "революции Мэйдзи" (1867-8). В новейшее время воздействие идей В. Я. испытали *Кан Ювэй, Тань Сытун, Сунь Ятсен, Сюн Шили, Лян Шумин, Фэн Юлань, Хэ Линь* и др. кит. мыслители.

Кобзев А.И. Теоретич. новация в неоконфуцианстве как текстологич. проблема (В. Я. и идейная борьба вокруг "Да сюэ") // *Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики*. М., 1982; *Се Тинцзе* (изд.). Ван Вэньчэн-гун цюань шу (Поли. собр. соч. Вана, князя Культурного совершенства) // СБЦК. Б.м., 1972; *Chan Wing-tsit. Instructions for Practical Living and other Neo-Confucian Writings by Wang Yang-ming*. N.Y., 1963; *Henke F.G. The Philosophy of Wang Yang-ming*. N.Y., 1964; *Ching J. The Philosophical Letters^e of Wang Yang-ming*. Canberra, 1972; ** *Кобзев А.И.* Учение В.Я. и классич. кит. философия. М., 1983; *Моу Цзунсань*. В.Я. чжи лян чжи цзяо (Доктрина В.Я. о доведении благосмыслия до конца). Тайбэй, 1954; *Ли Цюньин*. В.Я. юй чжунго чжи жуцзя (В.Я. и кит. конфуцианство). Тайбэй, 1974; *Tu Wei-ming. Neo-Confucian Thought in Action; Wang Yang-ming's Youth (1472 - 1509)*. Berk. - L. Ang.- L., 1976;

Cua A.S. The Unity of Knowledge and Action. A Study in Wang Yang-ming's Moral Psychology. Honolulu, 1982. А.И. Кобзев

[ВАН] ЯНМИНА ШКОЛА. Янмин сюэ пай. Согласно Хуан Цзунси (17 в.), ближайшие последователи *Ван Янмина* (кон. 15 - 16 в.) образовали шесть территориальных группировок: 1) Чжэцзянскую (Чжэ чжун); 2) Цзянсискую (Цзян ю); 3) Цзянсу-Аньхойскую (Нань чжун); 4) Хунань-Хубэйскую (Чу чжун); 5) Шань-дун-Хэнаньскую (Бэй фан); 6) Фуцзянь-Гу-андунскую (Юэ минь), а также *Тайчжоускую школу*. Их осн. представителями были соответственно: 1) Дунь Юнь, Сюй Ай, Лу Чэн (15 - нач. 16 в.), *Цянь Дэхун*, *Ван Цзи* (16 в.); 2) *Не Бао*, *Цзоу Шоуи*, Чэнь Цзючунь, *Оуян Дэ* (кон. 15 - 16 в.), *Ло Хунсянь*, Лю Вэньминь, Ван Тинъянь, Ван Шихуай, Цзоу Юаньбяо (16 - нач. 17 в.), 3) Хуан Синцзэн, Чжу Дэчжи (15 - 16 вв.), Сюэ Инци, Сюй Цзе, Тан Шуньчжи (16 в.); 4) Цзян Синь, Цзи Юаньхэн (кон. 15 - 16 в.); 5) Му Кунхуэй, Нань Дацзи (кон. 15 - 16 в.), *Ян Дунмин* (16 - нач. 17 в.); 6) Сюэ Кань, Чжоу Тань (16 в.). Гл. роли на идеологич. сцене Китая 16 в. играли две первые группировки и Тайчжоуская школа. К последней помимо основателя - *Ван Гэня* (кон. 15 - 16 в.) и иногда причисляемого к ней как ее идейного вдохновителя Ван Цзи принадлежали: Ван Дун, Сюй Юэ, *Янь Цзюнь* (15 - 16 вв.), Чжао Чжэньцзи, *Ло Жуфан*, *Хэ Синьинь*, *Ли Чжи*, Гэн Динсян, Ян Циюань (16 в.), Цзяо Хун, Чжоу Жудэн (16 - 17 вв.). Виднейшими учениками Ван Янмина в первом поколении были Ван Цзи, Ван Гэнь, Цянь Дэхун, Не Бао, Цзоу Шоуи, Оуян Дэ.

В конце 16- 1-й пол. 17 в. помимо Тайчжоуской школы наибольшим влиянием пользовались три оппозиц. ей учения, в той или иной мере придерживавшихся идей Ван Янмина: 1) Пучение "[о знании, на чем] остановиться, [и умении] совершенствоваться" (чжи сю) Ли Цая - ученика Цзоу Шоуи; 2) учение *Дунлиньской школы*, основатель к-рой - *Гу Сяньчэн* был учеником Сюэ Инци - ученика Оуян Дэ и к к-рой также принадлежали *Гао Паньлун* и Чэнь Лунчжэн; 3) Цишаньское учение, созданное *Лю Цзунчжоу* и развитое его учениками - *Чэнь Цюэ* и *Хуан Цзунси* (17 в.).

Осн. дискуссии среди янминистов конца эпохи Мин разворачивались вокруг вопросов о соотношении духовной "первосущности" (бэнь ти) и "нравств. усилий" (*гунфу* [2]), о связи "индивид, природы" (син [!]) и психики ("сердца" - синь [1]) с добром (шань), злом (э, см. *Син* [1]) и "высшим благом" (чжи шань), о способах обнаружения и практич. реализации "истинной" (*чжэнь*), доброй и "благосмысленной" (лян чжи) природы человека. По характеру решения этих проблем янминисты разделялись на три больших лагеря.

Первое идейное направление, часто открыто смыкавшееся с чань-буддизмом (см. *Чань школа*) и *даосизмом* (Ван Цзи, Чжао Чжэньцзи, Чжоу Жудэн, Ли Чжи), обычно квалифицируется как "отдающее приоритет действию" (чжу дун, см. *Дун - цзин*), "натуралистич." и "экзистенциалистское", или "левое крыло" янминизма. Его основоположники - Ван Цзи и Ван Гэнь, а наибольшее развитие оно получило в Тайчжоуской школе. Определение последней как "левого крыла" указывает также на эгалитарно-популистский характер идеологии и демократич. устремления ее представителей, склонных к утопич. ("безумному" - куан) реформаторству (Хэ Синьинь, Ли Чжи). Сторонники данного направления считали каждую отд. личность "актуально совершенной" (сянь чэн), готовой к "мгновенному просветлению" (дунь у, см. *Хуэйчэн*, *Чань школа*) и нуждающейся лишь в свободном и деятельном проявлении своего врожденного всеблагаго "естества" (*цзы жань*) в обыденной жизни. Отождествлявшаяся с "отсутствием/небытием" (у [1]) и "пустотой/вместимостью" (*сюй*) духовная "первосущность" трактовалась ими как образующая неразрывное единство с повседневными нравств. усилиями. Источник "истинных" идей и чувств усматривался в полной свободе и возможности абс. отрицания, имманентно присущих субъекту. Из содержащегося в "четырёх постулатах" Ван Янмина положения об отсутствии добра и зла на уровне "сущности сердца" Ван Цзи выводил отсутствие добра и

зла на уровне "вещей/дел" (концепция "четырёх отсутствий"), а Ло Жуфан и Ли Чжи пришли к апологии спонтанно самопроявляющегося, интуитивно мудрого "детского сердца" (чи цзы чжи синь, тун синь).

Сторонники противоположного лагеря строго разделяли духовную "первосущность" и нравств. усилия, считая, что выявление "совершенной природы" личности требует постепенного самоуглубления в безмятежности и "покое" (цзин [2]). Делая акцент на положении о "доведении до конца" (чжи [5]) из тезиса Ван Янмина о "доведении благосмыслия до конца" (чжи лян чжи), они видели в нем не единовременный акт, а процесс, основанный на отрешенном медитировании и приводящий к внутр. "просветлению". Это направление обычно квалифицируется как отдающее приоритет "покою" (чжу цзин), "квиелистское" (гуй цзи), или "правое крыло" янминизма. Его родоначальники - Не Бао и Ло Хунсянь, за к-рыми следовали Лю Вэньминь, Вань Тинь-янь и Ван Шихуай.

Третий лагерь составляли сторонники "ортодоксального", или "культуривационного" (сю), янминизма, также отчетливо разделявшие духовную "первосущность" и нравств. усилия, но отстаивавшие их гармонию в стремлении избежать обеих крайностей, сходящихся на почве индивидуализма: экстравагантных "самопроявлений" "левого крыла" и самоуглубленного абсентеизма "правого крыла". Они проповедовали апробированные традиц. культурой способы личного самосовершенствования как возвращения к самому себе путем служения людям. Из положений "четырёх постулатов" о наличии добра и зла на уровнях "вещей-дел", знания и волевых помыслов Цянь Дэхун выводил их наличие и на уровне "сущности сердца" (концепция "четырёх наличия").

У истоков этого направления стояли зять Ван Янмина Сюй Ай и его земляк Цянь Дэхун, а также Цзоу Шоуи и Оуян Дэ.

Маньчж. завоевание и общее изменение духовного климата в Китае во 2-й пол. 17 в. привели к разрушению прежде идейно доминировавшей В.Я.ш. Начавшееся в 16 в. проникновение идей Ван Янмина в Японию и Корею привело в 17 в. к возникновению там собств. янминистских школ - оёмэй-гакуха и янменхакпха.

** *Кобзев А.И.* Учение Ван Янмина и ютассич. кит. философия. М., 1983; *Хуан Цзунси.* Мин жу сюэ ань (Отчет об учениях конфуцианцев [дин.]* Мин). Кн. 1 - 12. Шанхай, 1933; *Фэй Хайцзи.* Ван Янмин сяньшэн дэ мэньжэнь син син као (Изучение характера и деятельности учеников Ван Янмина) // Сяньдай гоцзя. Т. 90. 1972; *Его же.* Ван Янмин мэньжэнь гэсин чжи жэньши (Индивид, ознакомление с учениками Ван Янмина) // Дунфан цзачжи. 1972. Т. 5. № 12; *Окада Такэхико.* Оёмэй то Минмацу но дзюгаку (Ван Янмин и конфуцианство кон. [дин.] Мин). Токио, 1970; *Chang C.* The Development of Neo-Confucian Thought. Vol. 2. N.Y., 1962. P. 98-148; *Okada Takehiko.* The Chu Hsi and Wang Yang-ming Schools at the End of the Ming and Tokugawa Periods // PEW. 1973. Vol.23. N1-2. P. 139-149. *А.И. Кобзев*

ВАСИЛЬЕВ Василий Павлович. 20.2.1818 - 24.4.1900. Рус. китаевед и специалист по буддизму. В 1837 окончил отд. вост. яз. историко-филол. ф-та Казанского ун-та, защитил канд. дис. и был оставлен при унте для подготовки к проф. званию. В 1839 защитил магистерскую дис. "Об основаниях буд. философии". В 1840 - 50 был прикомандирован к 12-й Рос. духовной миссии в Пекине, где изучал санскрит, кит., монг., тибет. и маньчж. яз. С 1851 - проф. Казанского ун-та, с 1855 - С.- Петербургского. С 1866 - чл.-кор. С.- Петербургской АН, в 1886 - акад. В. принадлежат соч. по истории, религиям, географии, литературе Китая и кит. яз. Мировую известность ему принесли труды по буддизму, к-рые были переведены на нем. и франц. яз. В. открыл новое в европ. синологии направление исследований - изучение т.н. сев. буддизма. Его работы осн. преимущественно на тибет., кит. и монг. первоисточниках.

Возникновение буддизма относил к началу н.э. Его истоки предлагал искать не в Индии, а северо-западнее. Распространение буддизма на Восток выводил из "превосходства силы зап. духа". Историю буддизма рассматривал как процесс постепенного "присоединения" к его первичной основе - "нравственности, или аскетике" - двух др. частей: "теории, или догматов", затем "практики, или созерцания" при одновременном внутр. развитии и "разрастании" каждой из этих составляющих. Подчеркивал практицизм и конформизм буддизма, готовность его апологетов даже на отступление от догматов для приспособления к конкр. историко-культурной ситуации. Интерес зап. науки к буддизму объяснял новизной для нее этого предмета, а также предполагаемым сходством буддизма с христианством и соответственно поиском возможностей возвеличения либо принижения последнего. Сам В. видел в этом сходстве (напр., ин-те монашества и др.) общее для обеих религий зап. влияние. Буд. идею "сделать не только человека, но и всякую тварь божеством" считал самой дерзкой и богохульной в истории человечества. Помимо анализа истории, догматики различных направлений буддизма, его космологии, мифологии и агиографии дал описание буд. методов религ. совершенствования, в т.ч. практики тантрического буддизма.

В. отмечал воздействие буддизма на литургику *даосизма*, структуру даос, канона (см. *"Дао цзан"*) и др. религ. текстов. Высоко оценивая роль зап. влияний в формировании кит. цивилизации, в то же время отвергал гипотезу об инд. происхождении даосизма. Впервые в рос. науке указал на важность его изучения в процессе историч. развития, подразделял даосизм на "филос." и "религ.", рассматривая последний как вырождение даос, философии. До 90-х гг. 20 в. труды В. были единств. в отеч. лит-ре источником сведений по космологии позднего даосизма. Одним из первых осветил даос, методы "обретения бессмертия" (см. *Сянь сюэ*), даос, агиографию.

В. утверждал, что конф. каноны (см. *"Ши сань цзин"*) окончательно сформировались лишь в 1-м тыс. н.э. Заслуга *Конфуция* (6 - 5 вв. до н.э.) состоит в том, что он "извлек из рукописей и архивов гос. администрации" умение пис *ть* и с *д*пал это умение общедоступным, в т.ч. "научился писать все слова", к-рые были в кит. яз., тогда как до него письменно передавалась только стандартная лексика офиц. хроно-графии и делопроизводства. Он оставил ученикам лишь две кн. - *"Ши цзин"* и более раннюю летопись *"Чунь цю"*, к-рая стимулировала историч. разыскания. Кон-фуцианцы "дали историю своим соотечественникам", интерпретировав немногочисленные факты и легенды в смысле "образовательном, осн. на правилах нравственности и вежливости" (т.е. этико-ритуальной "благопристойности", см. *Ли* [2]). Вместе с тем идеи конф. памятника *"Чжун юн"*, с течением столетий "озарившие" всю систему *конфуцианства*, представляют его не просто "гражданской религией", но религией "более религиозной, чем все известные нам". Если буддизм все же отличает человека от божества, то "святой" мудрец - шэн жэнь (см. *Шэн* [1]) конфуцианства видится "тем, что мы называем Богом, Творцом", от к-рого зависит благодетельность Неба и Земли (см. *Тянь*). В. оценивал "новое конфуцианство" (*неоконфуцианство*) как "новую религию", представлявшую собой "конфуцианство, приведенное... в систему, снабженное метафизич. аргументами", в наличии к-рых усматривал влияние даосизма и буддизма. Отрицал существование в Китае собственно философии, т.е. "стройной системы, вытекающей из метафизики, или логики".

Гл. причину отсталости Китая В. видел в стереотипах мышления, побуждающих считать наукой только традиц. конф. ученость. Вину за отсталость возлагал на изоляционистскую политику чужеземного - маньчж.- прав-ва. Предсказывал возможность экономич. и военно-политич. усиления Китая вплоть до завоевания им господствующего положения в мире. Открытие кит. портов для зап. коммерции под давлением военной силы считал благом для кит. нации и всего человечества, победой "общечеловеч. просвещения", под к-рым понимал естественнонауч. и технич. знания. Они не утвердились в Китае,

поскольку их распространением занимались миссионеры-иезуиты, деятельность которых дискредитировала Запад в глазах китайцев. В то же время "общечеловеч. просвещение" В. связывал с проповедью христианства. Изучение Востока он рассматривал через призму идеи: "призвание России - просвещать Восток".

Буддизм, его догматы, история и лит-ра. Ч. 1. Общее обозрение. СПб., 1857; То же. Ч. 3. История буддизма в Индии, соч. Даранаты. Пер. с тибет. СПб., 1869; Религии Востока. Конфуцианство, буддизм и даосизм. СПб., 1873; Очерк истории кит. лит-ры. СПб., 1880; Открытие Китая. СПб., 1900; ** *Ольденбург С.Ф.* Памяти Василия Павловича Васильева и о его трудах по буддизму. 1818 - 1918 // Изв. Рос. АН. 1918; *Козин С. А.* Библиографич. обзор изд. и неизд. работ акад. В.П.В. по данным Азиат. музея АН СССР // Изв. АН СССР. Отд. обществ. наук. 1931; Рус. китаевед акад. В.П.В. (1818 - 1900) // Очерки по истории рус. востоковедения. Вып. 2. М., 1956; *Илларионов В.Т.* Рус. синолог В.П.В. 1818- 1900гг. Горький, 1959; *Скачков П.Е.* Библиография Китая. М., 1960. № 18510-18530; *Заводская Е.В.* В.П.В. - родоначальник буддологии в России // История и культура Китая. М., 1974; *Самойлов Н.А.* Публицистика акад. В.П.В. и нек-рые вопросы общественно-политич. развития Китая второй пол. XIX в. // Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки. Вып. 11. Л., 1988; *Торчинов Е.А.* Труды В.П.В. и актуальные проблемы изучения даосизма // 22-я НК ОГК. Ч. 3. М., 1991. *А.Ф. Михайлов, А.Г. Юркевич*

ВАСИЛЬЕВ Ким Васильевич. 1.2.1932, Ленинград,- 1991, С.-Петербург. Историк-китаевед. В 1956 окончил ЛГУ. Канд. ист. наук (1966). С 1960 на науч. работе в ЛО ИВАН (ныне СПбФ ИВ РАН), ст. науч. сотр. Осн. направления исследований - историография древнего Китая, древнекит. культура, характерные для нее воззрения на об-во и историю.

*"Планы сражающихся царств" (исслед. и пер.). М., 1968; Об одном аспекте древнекит. традиционализма // ПП и ПИКНВ. М., 1970; Нек-рые черты западножюуской религиозно-политич. доктрины // НК ОГК. Вып. 1. М., 1971; Религиозно-магич. интерпретация власти вана в западножюуских зпиграфич. текстах // Китай: об-во и гос-во. М., 1973; "Хун фань" ("Всеобъемлющий образец") об идеальном правителе и его месте в мире // 6-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1975; Место "народа" (минь) в системе древнекит. представлений о мире // 7-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1976; Нек-рые вопросы изучения памятников древнекит. историографии // Письменные памятники Востока: историко-филол. исследования. Ежегодник, 1975. М., 1982; Ранняя история древнекит. письменных памятников // Рукописная книга в культуре народов Востока. Кн. 2. М., 1988; "Памяти Кима Васильевича Васильева. 1932 - 1991 // Восток-Oriens. 1992. №2.

ВАСИЛЬЕВ Леонид Сергеевич. 9.10.1930, Москва. Историк-китаевед. В 1953 окончил ист. ф-т МГУ. Канд. (1958), д-р ист. наук (1974). Проф. (1978). С 1956 на науч. работе в ИВАН (ныне ИВ РАН), с 1990 зав. сектором теоретич. проблем истории Востока. Преподаватель, проф. МГИМО МИД СССР (1968 - 89), с 1990- проф. ИСАА при МГУ. Осн. направление исследований - история культуры Китая.

*Докт. дис.: Нек-рые проблемы древнейшей истории Китая (генезис цивилизации в бассейне Хуанхэ - формирование основ материальной культуры и этноса). М., 1974; Автореф. М., 1973; Аграрные отношения и община в древнем Китае (XI - VII вв. до н.э.). М., 1961; Проблема цзин тянь // Китай, Япония. История и филология. М., 1961; О роли внеш. влияний в возникновении кит. цивилизаций // НАА. 1964. №2; Нек-рые проблемы генезиса мировой цивилизации в совр. зарубеж. исследованиях // Там же. 1966. №2; Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970; Совм. с Фурманом Д.Е. Христианство и конфуцианство (опыт сравнит. социологич. анализа) // История и культура Китая. М., 1974; Проблемы генезиса кит. цивилизации: формирование основ материальной культуры и этноса. М., 1976; То же на кит.

яз.: Чжунго вэньмин дэ циюань вэньти. Пекин, 1989; Дао и Брахман: феномен изнач. верховной всеобщности // Дао и даосизм в Китае. М., 1982; Проблемы генезиса кит. гос-ва: формирование основ социальной структуры и политич. администрации. М., 1983; История религий Востока (религиозно-культурные традиции и об-во). М., 1983; 2-е изд., перераб. и доп. М., 1988; Политич. и правовая мысль древнего Китая // История политич. и правовых учений: древний мир. М., 1985; Политич. и правовая мысль средневеков. Китая // История политич. и правовых учений: ср. века и Возрождение. М., 1986; Этика и ритуал в трактате "Ли цзи" // Этика и ритуал в традиц. Китае. М., 1988; Проблемы генезиса кит. мысли: формирование основ мировоззрения и менталитета. М., 1989; Конфуций // ВИ. 1989. №3; Герои и мудрецы древнего Китая // ПДВ. 1991. №3 - 4; Wasiliew L. Certain Aspects of Ancient Chinese Religion (Supreme Deity Shang-ti and the Ritual T'aot'e Mask). Moscow, 1967; *Id.* Kulty, relygie i tradycje Chin. Warsz., 1974; *Id.* Kultuszok, vallások es hagyományok Kinaban. Budapest, 1977; **Завадская Е.В. Рец. на кн. Л.С. Васильева "Культы, религии, традиции в Китае" // ВИ. 1971. №10; Арутюнов С.А., Светлов Г.Е., Фурман Д.Е. Рец. на кн. Л.С. Васильева "История религий Востока" // НАА. 1984. №6; Кобзев А.И. Рец. на кн. Л.С. Васильева "Проблемы генезиса кит. мысли" // ВФ. 1990. №8.

ВАТАНАБЕ ТАКАСИ. Watanabe Takashi). 1912-1971. Исследователь древнекит. философии. Проф. Гос. женского ун-та Отяномидзу (с 1968), чл. Япон. об-ва изучения Китая, чл. Япон. ассоциации востоковедения.

В 1936 закончил отд. кит. философии и лит-ры Токийского имп. ун-та; в 1937 призван в армию и направлен в Китай. В 1940 демобилизовался, преподавал в ср. школе г. Гифу. В 1942 повторно мобилизован, направлен в Китай, в 1946 вернулся на родину из Циндао. В 1947 - преподаватель педучилища в г. Яманаси; в 1949 после создания Ун-та Яманаси стал доцентом кафедры лит-ры, с 1951 - проф. Занимался изучением истории древнекит. мысли, гл. обр. доциньской философии. В 1962 участвовал в написании двухтомной монографии Токийского ун-та "Философы Китая" (гл. "Мо-цзы"). В 1966 - 67 занимался комплексным исследованием системы концепций "единства Неба и человека" (см. *Тянь*).

*Исслед. древнекит. идеологии. Становление жизнеописания Конфуция, а также идеи и деятельность сторонников конфуцианства и моизма. Токио, 1973 (на япон. яз.).

ВЕБЕР (Weber) Макс (Карл Эмиль Максимилиан). 1864 - 1920. Нем. философ, социолог и политолог. Часть исследований В. связана с синологией. Основываясь на положениях об идеальных типах явлений и ценностей, сформулированных Г. Риккертом, В. проследил в истории и экономике различных эпох действие вначале традиц. установок, а затем рационализацию и самих установок, и связанных с ними действий. Данный подход нашел выражение в незавершенной и опубликованной посмертно работе В. "Хоз-во и об-во" (1924), в "Собр. работ по религ. социологии" (1921-7), где т. 1 составили соч. "Протестантская этика и дух капитализма" (1905), "Конфуцианство и даосизм" (1916). В трудах по религ. социологии В. выявлял определяющее воздействие "духовного этнонационального склада", выраженного в крупных религ. системах, на хозяйств., социальную и духовную жизнь народов, государств и цивилизаций. Этот исследовательский принцип, созвучный позитивистским идеям О. Конта и развитый впоследствии Дж. С. Миллем, особенно отчетливо проявился в "Конфуцианстве и даосизме", работе, осн. на имевшихся тогда переводах и зап. исследовательских материалах. Противопоставляя конф. ортодоксию и гетеродоксию *даосизма*, В. рассматривал *конфуцианство* как организующую административно-гос. силу, к-рой этнокультурное сознание сообщает роль медиатора между, во-первых, харизматич. властью и народом, во-вторых, между ними и существующим космич. порядком: этот медиатор призван обеспечивать стабильность Поднебесной и

гармонию всех вещей в ней. Этич. принципы, незыблемая система ценностей и строгая ритуализованная обрядность конфуцианства, по В., противостоят даос, духовности, обращенной в мистику и связанной с отторжением человека от привычного порядка вещей, с устремлением к будущему "спасению" через полный отрыв * от этого порядка и приобщение к высшим космич. сферам. Сопоставляя конфуцианство с протестантизмом как духовной основой капиталистич. строя, В. не усматривал в конфуцианстве духовных опор для формирования совр. капитализма в Китае, хотя и не считал, что оно будет противодействовать этому процессу.

Социальные причины падения антич. культуры // Науч. слово. 1904. Кн. 7; Аграрная история древнего мира. М., 1923; Город. Пг., 1923; История хоз-ва. Пг., 1923; Протестантская этика и дух капитализма // Атеист. 1928. №3; *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd 1. В., 1921; *Wirtschaft und Gesellschaft*. Bd 1 - 2. Köln, В., 1964; *The Religion of China*. N.Y., L., 1964; ***Кульпин* Э. Макс В. и Китай: что и почему не увидел великий ученый // ПДВ. 1990. №3; *Его же*. Макс В. и Китай: каким его видел европ. ученый // ПДВ. 1990. №5; *Его же*. По поводу концепций кит. цивилизации М. В. и К.-А. Виттфогеля // Восток и мировое обществознание. М., 1991; *Айзенштадт Ш.Н.* Посюсторонний трансцендентализм и структурирование мира: "Религия Китая" М.В. и образ кит. истории и цивилизации // Восток. 1992. №1; *Zingerle A.* Max Weber und China. В., 1972; *Schuchter W.* Max Weber Studie über Konfuzianismus und Taoismus: Interpretation und Critic. Fr/M., 1983. П.М. Кожин

ВЕЛИКИЙ ПРЕДЕЛ. См. *Тай цзи*.

ВЕЛИКОЕ ЕДИНЕНИЕ". См. *Да тун* [1].

ВЕЛИКОЕ УЧЕНИЕ". См. *"Да сюэ"*.

ВЕЛИКОЕ ХРАНИЛИЩЕ СУТР. См. *"Да цзан цзин"*.

ВЕСНЫ И ОСЕНИ. См. *"Чунь цю"*.

ВЕСНЫ И ОСЕНИ ГОСПОДИНА ЛЮЯ. См. *"Люй-ши чунь цю"*.

ВЕТЕР И ПОТОК. См. *Фэн лю*.

ВЕЩЬ. См. У [3].

ВИГЕР (Wieger) Леон. 1856-1933. Иезуит-миссионер, историк кит. религий и философии. Работал в католич. миссии под Шанхаем, старейшей в Китае (17 в.). Написал учебник кит. яз., по к-рому осуществлялось преподавание в миссиях. С кон. 19 в. издавал соч. на филос. и религ. темы, характеризующие духовную жизнь населения Китая. Составил описание по-

литич. жизни Китая до 1912 (1915). Составил первый аннотированный указатель к *"Дао дэ цзину"* и первую зап. хрестоматию по кит. философии ("Конфуцианство. Даосизм. Буддизм"). Гл. работы по кит. философии посвящены *буддизму* (1910) и *даосизму* (1911 - 13). Излагая их положения, В. пытался найти в них зап. истоки, в части, связь с манихейством. Тщательно фиксировал признаки, подчеркивающие ре-лиг, характер буддизма и даосизма: наличие пантеона, организованного по рангам и специализации божеств, поиск святости и долголетия как основная программа в миру, способы достижения прозрения и бессмертия (молитва, медитация, физич. тренинг, образ жизни), разработанные формы культа и религ. деятельности (монастырская жизнь, странничество, отшельничество, паломничество, предсказания судьбы, гадание и т.д.). В работах В. наблюдается тенденция к веротерпимости. Наибольшее внимание уделял ранним этапам религиозно-филос. учений, истории школ и сект, их участию в политич. жизни. Знакомство с кит. даос, трактатами, практикой даосизма, литургией делаю! В. в этой области прямым предшественником А *Масперо*. Однако вывод, вытекающий из исследований В., подсказан его духовными и науч. предшественниками - миссионерами 17 - 19 вв.: изнач. близость доктрин даосизма и христианства.

*Parler et Style Chinois Rudiments. Vol. 1 - 12. Ho-kien-fu, 1900-3; Moral Tenets and Customs in China. Ho-kien-fu, 1913; Taoisme. V. 1,2. P., 1911-3; Amidisme chinois et japonais. Hien-hien, 1928; La Chine a travers les ages. Hien-hien, 1920; Chine moderne. Vol. 1 - 10. Hien-hien, 1921-7; Confucisme. Taoisme. Buddhismisme. 2-me ed. Hien-hien, 1930; A History of the Religious Beliefs and Philosophical Opinions in China from the Beginning to the Present Time. Hsien-hsien, 1927; Folk-lore chinoise moderne. P., 1908. П.М. Кожин

ВИЛЬГЕЛЬМ (Wilhelm) Гельмут. 1905. Историк кит. философии и общественно-политич. жизни, сын выдающегося синолога Р. Вильгельма. По ряду направлений продолжил дело отца, прежде всего в исследовании "И цзина" ("*Чжоу и*"). Первая крупная работа В.- об этич. учении Гу Тинлиня (*Гу Янью*) (1932). В 1944 опубликовал обзорный труд "Об-во и гос-во в Китае", где кит. духовная и политич. жизнь представлена в развитии от "феод." пер. (фактич. эпохи Чжоу, 11 - 3 вв. до н.э.) до 1-й пол. 20 в. Доп. и переработанное изд. этого соч. с приложением избр. переводов из кит. классич. наследия с коммент. В. Бауэра вышло в 1960. В. принимает "гидравлическую" концепцию К. Виттфогеля и осн. на ней теорию "вост. деспотизма". Предлагает деление истории кит.

филос. мысли на шесть периодов, соответствующих определенным этапам развития обществ, и гос. структур: 1) эпоха раннего *конфуцианства*, "унификация" духовной жизни во всем политич. пространстве древнего Китая (5 - 3 вв. до н.э.); 2) пер. первых централизованных империй, "стабилизации" нравов и обычаев (3 в. до н.э.- 3 в. н.э.); 3) становление "абсолютистской" монархии (эпохи Тан и Сун, 6 - 13 вв.), формирование принципов *неоконфуцианства*; 4) пер. правления дин. Юань и Мин (13 -17 вв.), к-рый на основании трудов миссионеров-иезуитов, особенно *де Майя*, ошибочно, по мнению В., воспринимался на Западе как эпоха непрерывной "стагнации" во всех областях духовной жизни и культуры Китая (что отразилось в соч. *Гегеля*, Ранке и др. историков филос. и обществ, мысли); 5) пер. анализа конфуцианства в эпоху Цинь (17- 19 вв.); 6) время поиска новых путей политич., обществ, и экономич. развития, связанного с именами прежде всего *Кан Ювэя* и *Сунь Ятсена* (кон. 19 - нач. 20 в.).

В. подготовил коммент. к англ. изд. перевода "И цзина" (1924), выполненного Р. Вильгельмом, опубликовал курс лекций об "И цзине" в разных редакциях. В этих работах традиц. принципы толкования гексаграмм (см. *Гуа*) увязываются с постановкой исследовательских задач с позиций совр. философии (проблемы времени, символа, образа, бытия, действия и т.п.).

*Gesellschaft und Staat in China. Zur Geschichte eines Weltreiches. Munch., 1960; Heaven, Earth and Man in the Book of Changes. Seven Eranos Lectures. Seattle, L., 1977. П.М. Кожин

ВИЛЬГЕЛЬМ (Wilhelm) Рихард. 10.5 1873, Штутгарт,- 1.3.1930, Тюбинген. Нем исследователь кит. классич. лит-ры и философии. В 1898 - 1921 был миссионером в Циндао (Китай). С 1924 - проф. кит. лит-ры в Ун-те Франкфурта-на-Майне. Осуществил пер. на нем. яз. ряда древних памятников кит. филос. мысли: "И цзин" ("*Чжоу и*"), "*Дао дэ цзин*", "*Мэн-цзы*", "*Ле-цзы*", "*Чжуан-цзы*", "*Лунь юй*" и др. В кн. "Кит. философия" (1927) дал сжатый очерк истории кит. философии от 4 в. до н.э. до 18 в.: помимо учений *Лао-цзы*, *Конфуция*, *Мо Ди* и восходящих к ним древнекит. школ охарактеризовал философию эпохи Хань (3 в. до н.э.- 3 в.), филос. учение *буддизма*, *неоконфуцианство* эпох Сун (10- 13 вв.) и Мин (14- 17 вв.). На трактовке В. многих явлений кит. философии, в части, *конфуцианства*, сказалось влияние кантианства. Особое внимание он уделял *даосизму*. Вычленял в нем три осн. направления: мистицизм, магию, "натуралистич. и пессимистич. сенсуализм", истоки к-рых усматривал в учениях соответственно *Чжуан Чжоу* и *Ле Юйкоу*, *Лю Аня*, *Ян Чжу*.

В. признавал наличие материалистич. направления в философии Китая: не находя в нем "возвышенных форм познания", подвергал критике материалистов за отсутствие в их идеях "разумного начала как причины изменений внеш. мира". По В., идеал истин, направление в кит. философии несет в себе этич. идеалы в противовес материалистич. "антиобществ, индивидуализму". Поддерживал связь с кит. мистич. сектой Даодэ сю шэ ("Об-во морального совершенствования"), осн. в Пекине в 1916, к-рая стремилась согласовать кит. религии и философию с религией и философией Запада. Эта секта рассматривала *Шан-ди* - верховное божество эпохи Шан-Инь (16-11 вв. до н.э.) в качестве абс. божества, обнаруживающего себя в Будде, Христе, Конфуции, Магомете и т.д. Человек должен интуитивно воспринимать абсолютное, сливаться с ним в целях достижения полноценной духовной жизни. О воздействии на мировоззрение В. кит. филос. мысли свидетельствует сб. статей "Человек и бытие", изд. после его смерти. Особенно характерна статья "Значение вост. духа для обновления Запада", в к-рой В. писал о мире, проблеме индивидуума и об-ва, проблеме свободы, обосновывая всемирное, общечеловеч. значение гуманистич. идей кит. философии.

*Chinesische Philosophie. Breslau, 1929; On the Sources of Chinese Taoism // JNCBRAS. 1914. Vol. XIV; Mo Dsi (Mon Ko). Jena, 1916; Kung-fu-tze. Jena, 1921; Dchuang dsi. Jena, 1920; tin Dsi. Jena, 1921; Lao-tze und der Taoismus. Stuttg., 1925; Lu Puh-wei. Frulihg und Herbst. Jena, 1927; Chinesische Literatur, 1925-7; Kung Tse. Leben und Werk. Stuttg., 1925; Geschichte der Chinesischen Kultur. Miinch., 1928; K'untse und der Konfuzianismus. B., 1928; ***Юнг К.Г.* Собр. соч. Т. 15. Феномен духа в искусстве и науке. М., 1992. С. 79 - 92, 303 - 8. *Е.А. Петрова*

ВИТФОГЕЛЬ (Wittfogel) Карл Аугуст. 1896 - 1988. Нем. историк и социолог (с 30-х гг. жил и работал в США). В 20 - 30-е гг. придерживался марксистских взглядов, тесно сотрудничал с Коминтерном. Изучал проблемы формирования кит. обществ, движений, в части, марксизма, истории, экономики, философии Китая. Одна из центр. тем в науч. творчестве В. - взаимоотношения обществ различного генезиса, социально-хоз. устройства и выработка новых государственно-политич. структур.

Наиболее полно филос. концепция В. отражена в кн. "Вост. деспотизм: сравнительное исслед. тотальной власти" (1957), где он подверг анализу формы развития экономики, политич. власти, обществ, устройства, обусловленные характером природной среды, способами достижения экологич. баланса между природой и человек. коллективами. По мнению В., вост. деспотизм как социально-политич. явление базируется на специфич. аграрно-экономич. системе, определяемой как "гидравлическое об-во": общественно-экономич. структура, существование к-рой основано на сложной сети ирригационных сооружений, создаваемых и поддерживаемых усилиями централизованной бюрократич. власти с разветвленным администр. аппаратом, принимающим на себя на разных уровнях управленческо-распорядительные, законодательные, распределительные и контрольные функции. Но деспотич. система могла отрываться от своей "ирригационной" основы и распространяться на об-ва, чья хозяйств. деятельность базировалась на различных формах неполивного земледелия,- происходил переход от хоз. доминанты к идеологич. принуждению.

Разработка концепций "гидравлического об-ва" и "вост. деспотизма" изначально строилась на социологич. исследованиях, проведенных В. в Китае во главе группы специалистов-обществоведов в 1935-7. Они пришли к выводу, что в основе кит. обществ. структур лежит определенный тип семейных коллективов, обусловленный характером экономич. отношений и демографич. структурой об-ва. Взгляды В. широко обсуждались в

мировой филос. и общественно-политич. литре, в т.ч. советской (в связи с проблемой "азиат, способа производства", 60 - 70-е гг.).

Фактически В. положил начало традиционалистскому направлению (наряду с Э. *Балашем*) в исследовании истории и совр. положения кит. об-ва. Он подчеркивал, что проблема несоответствия между идеологич. футурологич. ориентирами и сложившимися формами хозяйств, жизни не может быть разрешена с помощью политич. утопич. доктрин. Концепция В. подразумевает необходимость различных подходов к традиц. формам хозяйств, жизни, с одной стороны, и тем новациям в ней, которые вызваны внедрением крупного промышленного производства, промышленной революцией, с другой. В частности, он указывал на целесообразность разных путей в управлении сельским хозяйством (децентрализация) и крупной промышленностью (централизация). Взгляды В. отличаются направленностью против абсолютизации четырехчленной схемы развития социально-экономич. формаций.

*Wirtschaft und Gesellschaft Chinas. I Teil: Production-Krafte; Produktions-und-Zirkulationen prozess. Lpz., 1931; New Light on Chinese Society. An Investigation of China's Socio-economic strength. N.Y., 1938; Oriental Desposition. A Comparative Study of Total Power. New Haven, 1957; Agriculture: A Key to the Understanding of Chinese Society, Past and Present. Canberra, 1970 (with Feng Chia-sheng). History of Chinese Society. Liao. Phil., 1949; ***Павлова-Сильванская М.П.* Зарубеж. критики о кн. К.В. "Вост. деспотизм" // НАЛ. 1971. №2; *Никифоров В.Н.* Восток и всемирная история. М., 1975, по Указателю; *Его же.* Место Карла Августа В. в истории "больших дискуссий" // НАЛ. 1990. №5; *Кульпин Э.С.* По поводу концепций кит. цивилизации М. Вебера и К. А.В. // Восток и мировое обществознание. М., 1991. Л.М. Кожин

ВОЕННОЙ ФИЛОСОФИИ ШКОЛА. См. *Бин цзя*.

ВОЛЬТЕР (Voltaire). Псевд. Настоящее имя и фамилия - Франсуа Мари Аруэ (Arouet). 21.11.1694, Париж,- 30.5.1778, там же. Франц. философ, литератор, публицист. Идеолог *Просвещения*, для подтверждения своих взглядов широко апеллировавший к опыту Китая и кит. мысли. Подвергал критике монархич. деспотизм, первоначально отстаивал идею конституц. монархии во главе с просвещенным государем, в последние годы склонялся к республиканизму. В антиклерикализме доходил до полного отрицания необходимости христианской церкви и ее ин-тов как оплота неоправданных привилегий господствующего сословия, врага просвещения. Для народа же полагал необходимым сохранение идеи карающего Бога. Придерживался деистской трактовки исходной причины мирового движения: оно обусловлено Творцом, "первым двигателем" и "великим геометром", неотделимым от природы. В истории видел не волю провидения, а результат человеческого творчества и неизбежный прогресс.

Интерес к Китаю возник у В. со времен обучения в иезуитском колледже и во многом объясняется особым отношением миссионеров-иезуитов к кит. духовной культуре. Они пытались убедить иерархию Римско-католич. церкви в целесообразности применения в Китае таких форм проповеди христианства и обрядности, которые бы учитывали нравы и обычаи китайцев. В интерпретации иезуитов религ. воззрения китайцев были схожи с деизмом, а идеология, обществ. и политич. установления могли служить образцом практической морали. Основываясь на миссионерских соч. и переводах кит. классики, В. увидел в философии и строе жизни Китая иной по сравнению с христианским миром способ построения взаимоотношений государства, общества и личности, а тем самым морали и законов управления. Тему Китая В. затронул при-

мерно в 60 соч., в т.ч. статьи в "Филос. словаре" (1764), "Три собеседования мандарина и иезуита, или Кит. разговоры" (1770), сообщение об эдикте императора Канси от 1692 по поводу свободы христианской проповеди (1761), переложение драматич. произв. эпохи Юань (13 - 14 вв.) ("Кит. сирота", 1755), "Этюды о нравах" (1756, 1761, 1769) и др. По В., религ. свобода в Китае обусловлена публичным культом "естественной религии", основанным на лишенном мистицизма благоговении перед разумностью творения; отсюда ненужность в Китае пропаганды католицизма с его нетерпимостью и предрассудками. Управление в этой стране В. считал основанным на филос. принципах, а не на религ. догмах и произволе; политич. строй Китая до своего увлечения республиканизмом он полагал образцом просвещенной абс. монархии.

**Essai sur le moeurs // Voltaire F. Oeuvres completes. Ed. L. Moland. Vol. XI - XIII. P., 1879; Вольтер. Филос. произв. М., 1989; **Державин К.Н, Китай в филос. мысли В. // В. Статьи и материалы. Л., 1947; Фишман О.Л. Кит. сатирич. роман (эпоха Просвещения). М., 1966; Саркисов Г.И. В. о Китае и становление рус. китаеведения // И не распалась связь времен... К 100-летию со дня рожд. П.Е. Скачкова. М., 1993; Guu B. The French Image of China before and after Voltaire // Studies on Voltaire and the Eighteenth Century. Gen., 1963.*

П.М. Кожин А. Г. Юркевич

ВОПРОСЫ И ОТВЕТЫ. См. *Вэнь да.*

ВОСЕМЬ ВИДОВ СОЗНАНИЯ. См *Ба ши.*

ВСЕОБЩАЯ ЛЮБОВЬ. Цзянь ай. Доктрина древнекит. школы *Мо цзя.*

ВЫПРАВЛЕНИЕ ИМЕН. См. *Чжэн мин.*

ВЭЙ [1]. "Деяние", "свершение", "осуществление", "управление", "делаться", "становиться", "являться", "быть". Термин кит. философии, выражающий три осн. понятия, производные от его трех грамматич. функций и объединенные представлением о деятельности (природы или человека).

1. Как связка "делаться", "являться", "быть [чем-либо]" В. означает процесс, результатами к-рого являются конкр. состояния. В "*Мо-цзы*" (гл. 40, опр. 85) В. определяется как "сохранение, преодоление, обмен, исчезновение, управление, превращение". Как служебное слово ("[деятельность] для, ради"; ср. рус. "для, для" - "дело", лат. *causa* - "для") В. образует этич. понятие целевой ориентации, прямая дефиниция к-рого также содержится в "*Мо-цзы*" (гл.40, опр. 75): "В.- это стремление к желаемому (юй) на основе исчерпывающего знания (*чжи чжи*)". По-видимому, монеты (см. *Мо цзя*) первыми придали В. статус самост. филос. понятия, определив его с помощью трех фундамент. категорий: "знание" (*чжи* [2], см. *Чжи - син*), "воля" (*чжи* [3]) и "действие" (*син* [3]) ("*Мо-цзы*", гл. 40, опр. 80). Для альтруистически настроенных моистов высшим объектом волевого стремления В. была Поднебесная, а для *Ян Чжу* (4 в. до н.э.?) - сам субъект ("*Мэн-цзы*", III Б, 9, VII А, 26). Обозначение его концепции существования "для себя", или "ради своего я" (В. во) стало синонимом эгоизма. В совр. лит-ре термин "В. во" используется для передачи понятия "вещь - для нас" (*Ding-ftlr-uns*): "В. во чжи у".

2. В полном знаменательном значении "деяние, свершение, осуществление" В. как свои подвиды охватывает: *син* [3]- "действие", "поведение", связанное с этич. нормативом "должной справедливости" (и [1]) и *ши* [3]- "дело", "служение", связанное с прагматич. реализацией "пользы-выгоды" (*ли* [3]) ("*Сюнь-цзы*", гл.22).

3. В. с оптативным отрицанием у [1], выражая предписание "недеяния", или "отсутствия деятельности" (*у В.*), стало важнейшей категорией *даосизма*, символизирующей

принцип невмешательства в естеств. порядок вещей и ход событий ни с этич. (конфуцианство, моизм), ни с прагматич. (моизм, легизм) позиций. У В. предполагает, однако, специфич. (органическую и спонтанную) активность в виде "осуществления недеяния" (В. у В.): "Осуществляй недеяние, но не предавайся [ему]" (В. эр бу ши) ("Дао дэ цзин", 2, 10, 51, 63). Конфуцианство также признавало принцип "недеяния", но распространяло его лишь на личность императора, к-рый должен быть восприимчиво-пассивным проводником общекоsmич. импульсов в социальную сферу ("Лунь юй", XV, 4). Согласно конфуцианству, из круга деятельности "благородного мужа" (цзюнь цзы) исключались "малые пути (дао)" (там же, XIX, 4) и она существенно ограничивалась в экстремальных ситуациях - траура или отсутствия дао в гос-ве (там же, XVII, 21, VIII, 13). Акцентирование конфуцианцами действенной активности выразилось в тезисе Ван Фу (1-2 вв.): "Путь Неба - это осуществление (ши [8]), путь Земли - это превращение (хуа), путь человека - это В." ("Цянь фу лунь", 32).

****Кобзев А.И.** К проблеме знания и действия в традиц. кит. философии // 10-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1979; *Его же.* Учение Ван Янмина и классич. кит. философия. М., 1983. Гл. 8; *Титаренко М.Л.* Древне-кит. философ Мо Ди, его школа и учение. М., 1985. С. 149-53; *Graham A.C.* Later Mohist Logic, Ethics and Science. Hong Kong - L., 1978. §1.4.32. *А.И. Кобзев*

ВЭЙ БОЯН. Ок. 100-170. Вэй ао, Юнь Яцзы, Тайсу чжэньжэнь. Даос, философ, теоретик нумерологии (см. *С ян шу чжи сюэ*) и алхимии. Большая часть данных о нем содержится в агиографич. соч., прежде всего в "Шэнь сянь чжуань" *Гэ Хуна* (3 в.). Считается выходцем из рода Гаомэнь, проживавшего в Южн. Китае. Служил чиновником, в 150 стал даос, отшельником. Осн. соч.- "[Чжоу и] *цань тун ци*" ("Единение триады согласно "Чжоу и"), в к-ром излагаются принципы даос, алхимии, описываемые при помощи триграмм и гексаграмм (*гуа*) "*Чжоу и*". Трактат оказал значит. влияние на развитие *даосизма* в ср. века и на методологию ряда традиц. форм кит. науки.

См. лит-ру к ст. "*Цань тун ци*". *Е.А. Торчинов*

ВЭЙ ЛЯОВЭН. Прозе. Хуафу, Хэшань. 1178, Пуцзян окр. Цюньчжоу (совр. пров. Сычуань), - 1237. На столичных экзаменах получил высшую ученую степень цзиньши. Был смотрителем уезда, затем помощником главы ведомства обществ, работ. Учился у *Чжу Си*. Считал, что памятники "*Чжоу ли*" и "*Цзо чжуань*", традиционно приписываемые соответственно *Чжоу-гуну* (11 в. до н.э.) и *Цзо Цюмину* (5 в. до н.э.), созданы в эпохи Цинь и Хань (3 в. до н.э. - 3 в. н.э.). Полагал, что при изучении классич. канонов к комментариям следует обращаться лишь в крайнем случае, необходимо исходить из непосредственно воспринимаемого "живого духа" памятников. Отрицал даос.-буд. тезис об "отсутствии желаний" как личностном идеале, отстаивая конф. положение об "ограничении желаний". Почитая учение *Чжу Си*, по взглядам был ближе к *Лу Цзююаню* (12 в.): сформулировал тезис о "сердце" (*синь* [1]) - органе психики и интуитивного постижения вещей как "Великом пределе" (*тай цзи*) человека и самого мироздания ("Неба и Земли"). Соч. В.Л. объединены в сб. "*Хэшань цзи*" ("Собр. произв. Хэшаня").

ВЭЙ МОУ. Вэй-гун Цзымоу, Чжун шань-гун Цзымоу. 4 в. до н.э. Правитель удела Чжуншань. Покровительствовал одному из ведущих мыслителей школы *мин цзя Гунсунь Луну* и придерживался близких ему взглядов. Упоминается в "*Сюнь-цзы*" (4 - 3 вв. до н.э.), где порицается за "распушенность в чувствах" и произвол, а также в "*Люй-ши чунь цю*" (3 в. до н.э.). В "*Хань шу*" (1 в.), библиография, разд. "И вэнь чжи", упоминается трактат "Гун Цзымоу" из 4 пяней (глав), ныне утраченный.

ВЭЙШИ ШКОЛА. Вэйши цзун. "Школа Только сознания". Течение кит. буддизма, восходящее к одной из систем классич. буд. философии - виджнянавадейогачаре, родоначальниками к-рой являются мыслители буддизма махаяны Асанги и Васубандху (5 в.). В Китае их доктрины получили распространение в 5 - 6 вв. в рамках школ Дилунь и Шэлунь, основывавших свое учение на трактатах Васубандху - "Дасабхумика шастра" ("Ши ди лунь" - "Трактат о ступенях [учителей йогачары]") и Асанги - "Махаяна санграха" ("Да чэн шэлунь" - "Сводные сведения о махаяне"). В 7 в. школа Шэлунь была реформирована Куйцзи - учеником знаменитого буд. паломника и переводчика Сюаньцзана. Опираясь на коммент. инд. философа Дхармапалы (6 в.), Сюаньцзан и Куйцзи создали наиболее значит. версию учения вэй ши, ставшую теоретич. основой В.ш., к-рая получила также назв. *Фасян школы* ("школа Дхармалакшана [свойств дхарм]").

Мыслители В.ш. разработали филос. концепцию, осн. исключительно на анализе сознания и его содержания, что позволяет рассматривать ее в качестве своеобразной буд. "феноменологии сознания". В кит. виджнянаваде резко усилилась идеалистич. тенденция, приведшая к трактовке всей сферы опыта как различных состояний сознания (санскр. виджняна, кит. ши [4]). В.ш. выделяет "восемь [видов] сознания" (см. *Ба ши*), восьмой из к-рых - алая-виджняна (алие ши, цзан ши - "сознание-сокровищница", "абс. сознание") рассматривается в качестве субстрата и источника всех прочих видов сознания. "Сознание-сокровищница" порождает комбинации дхарм (*фа* [1], п. 2, см. также *У юнь*), образующие "вещи и явления" (*сян у*), в т.ч. эмпирич. личности. В алая-виджняну заложены некие "отпечатки" опыта (*васана, сюньси*)- кармич. (см. *Е*) впечатления, или "семена" (*биджа, чжун цзы*), к-рые в надлежащий момент актуализируются через психику субъекта, что приводит к новой кармич. активности, в свою очередь вызывающей *васаны* в виде новых "впечатлений-семян", закладываемых в алая-виджняну. Цель религ. практики В.ш.- "очищение" алая-виджняны от "впечатлений-семян" и предотвращение поступления в нее новых "впечатлений". Пребывание "очищенного" в процессе медитации и аскезы "абс. сознания" в собственной "чистой" (*цин* [1]) и "спокойной" (*цин* [2]) природе считается, по учению В.ш., нирваной (см. *Непань*). В.ш. доктринально противостоит *Фасин школе* ("школа Дхармата"), т.к. не признает наличия "сущности будды" (*фо син*, см. *Чжэнь жу*) у всех людей, проповедуя искусств, ее создание посредством религ. практики, а также отрицает "пустотность" (*кун*, *син кун*) дхарм как основу и содержание бытия.

***Розенберг О.О.* Проблемы буд. философии. Пг., 1918; *Игнатович А.Н.* Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М., 1987. С. 216 -31; *Vallee Poussin, de la L.* Note sur PAlayavijnana // *Melanges chinois et bouddhiques.* Vol. 3. Brux., 1937. *Е.А. Торчинов*

ВЭЙ ШУ. "Апокрифы", "вспомогательные книги". Толкования конф. канонич. текстов (см. *"Ши сань цзин"*), применявшиеся для гадания. В отличие от "канонов" - *цин* [1], букв. "основа ткани", такие книги именовались вэй - "уток", "уточная нить" (см. *Цзин вэй*). Особое распространение получили в эпоху Хань (кон. 3 в. до н.э.- нач. 3 в.), когда ими увлекались и многие императоры. Рубрикация "семи апокрифов" - к *"Ши [цзину]", "Шу [цзину]", "Ли [цзи]", "Юэ [цзину]", "[Чжоу] и", "Чунь цю" и "Сяо цзину"*- была связана с традиц. классификац. схемами (*у син* [1], *инь ян, гуа* и т.п.), что давало возможность оперировать с текстом по принципам нумерологич. (см. *Сян шу чжи сюэ*) соответствий. Текст часто снабжался графич. схемами. "Апокрифы" содержали сведения по мифологии, астрономии/астрологии, календарному счислению, географии и т.п. Т.к. В.ш. нередко служили основанием для предсказаний падения правящих династий, император Ян-ди (605 - 617) дин. Суй приказал конфисковать и сжечь всю подобную лит-ру. До наших дней дошли фрагменты В.ш. в средневек. лит. сб-ках и неполный вариант "И вэй" ("Апокрифич. [вариант "Чжоуских перемен]").

ВЭЙ ЮАНЬ. Вэй Ханьши, Вэй Мошэнь. 23.4.1794, Шаоям пров. Хунань,- 1856(7), Ханчжоу пров. Чжэцзян. Философ-неоконфуцианец, ученый-энциклопедист, литератор и политич. деятель, представитель "школы новых текстов" ("школы текстов новых письмен", см. *Цзин сюэ*), воссзд. в 18 в. Род. в семье чиновника, находился на гос. службе, в 1844 получил высшую ученую степень цзиньши, дружил с *Гун Цзычжэнем* и *Линь Цзэсюем*. Взгляды В.Ю. отражены в сб. эссе "Гувэйтан цзи" ("Собр. [соч.] из Зала древних сокровенностей", 1878), состоящем из 10 цзюаней ("свитков") и включающем его гл. филос. соч. "Мо гу" ("Записки Молчальника [Мо]"). В 1909 сб. переиздан под заглавием "Вэй Мошэнь вэнь цзи" ("Собр. прозы Вэй Мошэня"). Писал коммент. к древнекит. классике, из к-рых наиболее значительный - "Лао-цзы бэнь и" ("Коренной смысл [соч.] Лао-цзы"), содержащий ориг. разбивку текста "*Дао дэ цзина*" на 68, а не на 81 параграф и включенный в состав сер. "Чжу цзы цзи чэн" ("Корпус филос. классики", "Собр. книг философов"). В.Ю. создал также историко-политич. и страноведческие труды: "Шэн у цзи" ("Записки о священной войне", 1842), "Юань ши синь бянь" ("Новая редакция истории [дин.] Юань", изд. 1905), "Хай то ту чжи" ("Описания заморских гос-в [с приложением] карт", 1849). В последнем соч., осн. на работе Линь Цзэсюя "Сы чжоу чжи" ("Сведения о четырех материках") и, по утверждению нек-рых историков, известном в Японии в эпоху "революции Мэйдзи" (1867-8), были использованы также сведения из зап. источников, что было новаторством для Китая того времени. Продолжением концепции В.Ю. в политике стал лозунг: "Руками варваров управлять варварами".

После поражения Китая в "опиумной войне" 1840-2 В.Ю. одним из первых выдвинул программу модернизации страны путем заимствования зап. научно-технич. достижений, получившую впоследствии назв. "политика усвоения заморских дел". Утверждая, что в мире нет неизменных законов (*фа* [1]), В.Ю. пытался проводить практич. преобразования в обл. транспортировки хлебного налога, контроля над добычей и сбытом соли, ирригации и т.п., выступал за отмену экзаменац. системы (*кэ цзюй*). Он считал практический, прежде всего личный, опыт критерием "истины и лжи" (ши - фэй), отождествляемых с "пользой и вредом" (ли - хай), и заявлял, что без действия (*син* [3]) не может быть знания (чжи [2], см. *Чжи - син*). По В.Ю., образующие мир "превращения пневмы" (ци хуа, см. *Ци* [1], *Хуа*) представляют собой ни на миг не замирающий процесс изменений, источник к-рого - универсальная "двойственность" (дуй) явлений. Все членится на пары противоположностей, в к-рых один элемент - "главенствующий" (чжу), а др.- "содействующий" (фу). Противоположности содержатся друг в друге, превращаются друг в друга. Человек способен к творческому самосозиданию ("сотворению превращений"- цзао хуа) посредством сознательного и методич. приобщения к творческому самосозиданию природы, с к-рой он связан

единством "духовной энергии" (лин шуан). Человеч. проблемы разрешаются в процессе взаимодействия различ. мнений. Филос. и социально-политич. взгляды В.Ю. оказали глубокое влияние на последующее реформаторское движение (см. *Кан Ювэй, Лян Цичао, Тань Сытун*).

*В.Ю. Предисл. к сб. "Материалы эпохи царствующей дин.", "Записки Мо" // Избр. произв. прогрессивных кит. мыслителей нового времени (1840 - 1898). М., 1961; В.Ю. цзи (Собр. [соч.] В.Ю.). Пекин, 1975; В.Ю. Гувэйтан нэй вай цзи (Внутр. и внеш. собр. [соч.] из Зала древних сокровенностей). Тайбэй, 1976; **Цзиньдай айгочжуи сысянцзя - В.Ю. (Мыслитель-патриот нового времени - В.Ю.). Пекин, 1976; *Се Инфэнь*. В.Ю. синь сюэ сысян шуяо (Изложение основ идеологии новых наук В.Ю.) // Хунань вэньсянь. 1976. Т. 4. №1; *Чжун Чжаолэн*. В.Ю. // Чжунго цзиньдай чжумин чжэсюэцзя пинчжуань (Критич. биографии знаменитых философов Китая нового времени). Кн. 1. Цзинань, 1982; *Ли Ханью*. Шилунь В.Ю. дэ бяньч-жэнфа сысян фаньчоу (Предварительные суждения о категориях диалектич.

мысли В.Ю.) // Чжунго чжэсюэ. Вып. 13. Пекин, 1985; *Чжан Минхуа*. В.Ю. гайгэ сысян чутань (Введение в реформаторскую идеологию В.Ю.) // Чжунго чжэсюэ ши яньцзю. Тяньцзинь. 1985. №4. *А.И. Кобзев*

ВЭНЬ. "Письменность/культура" ("культурность", "цивилизованность", "цивильный", "гражданский", "гуманитарный", "просвещение", "образование", "литература", "изящная словесность", "стиль", "украшенность")- одна из центр, и наиболее специфич. категорий кит. филос., эстетич. и лит. мысли. Этимологич. значение - "татуировка, узор, орнамент". Терминологич. оппозицию В. составляют, с одной стороны, "природная (стихийная, материальная) основа" (чжи [4]) как состояние, еще не достигшее упорядоченности, с др.- "военное начало", "воинственность" (у [2]) как разрушающее существующий порядок. В самом широком смысле В. означает всякую выявленную (осмысленную) упорядоченность: напр., в живой природе это - "В. зверей и птиц", т.е. знаковая система их следов ("Си цы чжуань", II, 2), в неживой - "В. Неба", т.е. астрономич. объекты и явления.

Конфуций (6 - 5 вв. до н.э.), понимая В. как культуру, связанную с книжной ученостью, ритуалом и музыкой, считал ее гармонич. сочетание с природной основой признаком "благородного мужа" (*цзюнь цзы*) ("*Лунь юй*", VI, 16, XII, 8, 15, XIV, 13). В дальнейшем понятие В. в кит. философии было предельно онтологизировано. В комментирующей части "*Чжоу и*" (4 в. до н.э.) уже говорится о "В. Неба" и "В. человека" ("*Туань чжуань*", 22), "В. Неба и Земли" и дано определение В. как проявляющейся в символах (сян [1]) "взаимосвязи вещей" ("*Си цы чжуань*", I, 10, II, 10). В качестве универсальной онтологич. структуры В. связывалась с дао и "принципами" (ли (1J) всех вещей. Согласно "*Хань Фэй-цзы*", "дао есть то, что делает тьму вещей таковой, что определяет тьму принципов. Принципы суть формирующая вещи В." (гл. 20). Позднее, особенно в *неоконфуцианстве*, утвердилось понимание В. как эманации дао (*Чжу Си*, 12 в.) и "доступного наблюдению проявления принципов" (*Ван Янмин*, кон. 15 - нач. 16 в.), В гносеология, аспекте это порождало аналоги теории врожденных идей. Так, по мысли *Ли Чжи* (16 - нач. 17 в.), "высшая В. в Поднебесной не может не происходить из детского сердца" ("*Тун синь шо*"). В традиц. литературоведческих соч. слово В. могло применяться в узком смысле, даже сводиться к обозначению рифмованного текста. *А.И. Кобзев*

Изящное слово как носитель культуры. Первонач. значение В.- "узор, орнамент" - сохраняется в терминах астрологии/астрономии (тянь В.- "небесные узоры", небесные явления) и в назв. этой науки (тянь-вэньсюэ)- "наука о небесных узорах". Впоследствии В. стало обозначать иероглифич. письменность ("орнаментальное" письмо) и словесность ("узорное", "украшенное" слово). Конфуций (6 - 5 вв. до н.э.) считал В. носителем древней традиции, подлежащей сохранению, передаче и подражанию. К В. относятся древнейшие книги, вошедшие в конф. канон: "*Ши цзин*", "*Шу цзин*", "*Чжоу и*" ("*И цзин*"), "*И ли*", "*Чжоу ли*". Позднее к ним добавлены др. соч., а В. стало обозначать всю сумму культурных представлений, связанных со знанием словесности. Хранителем В. считалось окружение государя, состоящее из "благородных мужей" (*цзюнь цзы*), знатоков заключенной в В. традиции, к-рые должны поправлять государя, нарушающего традицию. С филос. значением В. связана конф. доктрина "исправления имен" (*чжэн мин*): поскольку в В. важно правильное употребление слов, необходимо точно называть вещи и поступки. Так, нельзя именовать государем того, кто действует не согласно с этим званием. На р-же н.э. носителем В. все чаще становится чиновник, член аппарата управления, с чем связано введение в 121 до н.э. системы гос. экзаменов на знание В. Отсюда противопоставление гражданской власти (В. - "руководствующиеся В.") и военной администрации (у [2] - "вооруженные"), где предпочтение отдается В. Создается служилая образованная элита "знатоков" (жу), к-рая ко 2-й пол. 1-го тыс. н.э. рассматривается как носительница В.- наиболее универсального выражения

традиции и наивысшей характеристики положительных и государственно важных качеств человека. В учении *Чжу Си* (12 в.) термин В. теряет свою универсальность: по "небесным В." должно корректировать конкр. деятельность людей, а по "В. словесности"- общие основы семьи, об-ва и гос-ва. Слог В. входит в с.вр. термины из обл. культуры: *вэнь ю э* ("подражание В.")-лит-ра, *вэньи* [1] ("искусство В.")- изящная словесность, *вэнь-сянь* ("дары В.") и *вэньи* [2] ("наследство В.")-лит. наследие, *вэньу* ("предметы В.")- материальная культура, *вэньхуа* ("преобразование с помощью В.")- культура вообще, гл. обр. гуманитарная, *вэньмин* ("свет В.")- цивилизация, *вэньцзы* ("знаки В.") - иероглифич. письменность и т.п. *Л.Н. Меньшиков*

****Алексеев В.М.** Кит. лит-ра // Лит-ра Востока. Вып. второй. Пб. МСМХХ. С. 5 - 37; *Голыгина К.И.* Теория изящной словесности в Китае XIX - нач. XX в. М., 1971. С. 12 - 27; *Ее же.* Определение изящной словесности - В. в средневек. теории лит-ры // Историко-филологич. исследования. Вып. 2. М., 1972; *Алексеев В.М.* Кит. лит-ра. Избр. труды. М., 1978. С. 49 - 66; *ЛисевичИ.С.* Лит. мысль Китая на р-же древности и ср. веков. М., 1979. С. 16 - 31; *Мартынов А.С.* О нек-рых особенностях духовной культуры имп. Китая // 15-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1981; То же // 16-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1985.

ВЭНЬ ГУНЪИ. Псевд. Мэнхуа. 1904, Лунъянь пров. Фуцзянь. Логик, философ. В 1928 окончил филос. ф-т Пекинского ун-та. В 1929 - 47 преподавал в Пекинском, Пекинском педагогич., Пекинском частном ун-те Китая. В 1947 - 57 - проф. и декан ф-та кит. лит-ры Женского педагогич. ин-та пров. Хэбэй; 1957-9 - проф. и декан ф-та кит. лит-ры Педагогич. ин-та пров. Хэбэй. С 1959 - проф. и зам. декана ф-та политэкономии, затем проф. и декан филос. ф-та Нанькайского ун-та. Был зам. Пред. и советником Кит. науч. об-ва логиков, советником Кит. об-ва изучения совр. зарубеж. философии, Кит. об-ва изучения логики и языка, Кит. об-ва изучения истории логики, пред. правления и советником Тяньцзиньского филос. об-ва и Тяньцзиньского об-ва логиков, советником Тяньцзиньской ассоциации обществ, наук. Состоял чл. НПКС Пекина, пров. Хэбэй и Тяньцзиня. Осн. соч. - "Чжэсюэ гайлунь" ("Филос. очерки", 1934), "Даодэ сюэ" ("Учения о морали", 1937), "Лоцзи сюэ" ("Наука логики", 1958), "Сянь Цинь лоцзи ши" ("История логики доциньского пер.", 1983), "Чжунго чжун гу ло'цзи ши" ("История средневек. логики в Китае", 1989). *Юэ Иоу*

ВЭНЬ ДА (яп. мондо). "Вопрос-ответ", в буд. *Чань школе* - парадоксальный диалог, в процессе к-рого происходит обмен энигматич. высказываниями, репликами и восклицаниями, имеющими особый, "эзотерич." смысл, вопросами-загадками и парадоксальными задачами, решение к-рых требует отказа от дискурсивно-логич. мышления и пробуждения "интуитивной мудрости". Функция В.д. как метода психотренинга в целом совпадает с функцией *гунъянь* и заключается в том, чтобы вызвать у адепта "просветление" (у [4]). Но если решение *гунъянь* требует индивид. усилий, нередко в течение длительного времени, то в процессе В.д. наставник оказывает на сознание ученика более активное и непосредств. воздействие, иногда требуя мгновенного ответа на внезапно заданный вопрос. С помощью высказываний, соединяющих противоречивые понятия или взаимоисключающие установки, и вопросов, не имеющих формально-логич. решения, наставник вводит адепта в состояние резкого когнитивного диссонанса, постепенно усиливаемого посредством др. методов психофизич. воздействия - неожиданных ударов, окриков, восклицаний и т.д. Психологич. напряжение приобретает характер пограничной ситуации, единственно возможным позитивным выходом из к-рой является "просветление", воспринимающееся чань-буддистами как средство радикального решения всех экзистенциальных проблем, снимающее в сознании все оппозиции и противоречия, представляя собой непосредств. переживание гармонич. единства и целостности бытия (см. также *Саньмэй*).

****Абаев Н.В.** Чань-буддизм и культура психич. деятельности в средневеков. Китае. Новосибир., 1983; **Заводская Е.В.** Культура Востока в совр. зап. мире. М., 1977; **Ринчино Л.Л., Шестаков В.И.** Нек-рые психология, аспекты "чаньской практики" // 10-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1979. **Абаев Н.В., Нестеркин С.П.**

ВЭНЬ-ЦЗЫ. Один из древнейших даос, трактатов (5 - 3 вв. до н.э.). Впервые упоминается в "Я/и цзи" (2 - 1 вв. до н.э.). В "Хань шу" (разд. "И вэнь чжи", 1 в.) говорится о трактате "В.-ц." из девяти пяней (глав), автор которого Вэнь-цзы ("Мудрец письмен") якобы был учеником Лао-цзы и современником Конфуция. Наряду с идеями даос, характера (гл. обр. "Дао дэ цзина") содержит высказывания конф., моистского и легистского толка (см. Конфуцианство, Мо цзя, Легизм): напр., гл. "Дао дэ" содержит параллели с памятником легизма "Шан цзюнь шу". Нек-рые пассажи близки тексту "Хуайнань-цзы". "В.-ц." - один из первых даос, трактатов, построенных на сочетании диалоговых и монологических форм изложения (ср. "Чжуан-цзы"), что характеризует его как компиляцию фольклорных мистич. рассказов и текстов эзотерич. школ. Уже в первые века н.э. нек-рые южн. даос, школы отдавали "В.-ц." приоритет перед "Дао дэ цзином". В эпоху Суй (кон. 6 - нач. 7 в.) получила распространение версия "В.-ц." из 12 пяней, а в 7 - 9 вв. этот текст под назв. "Тун сюань чжэнь цзин" ("Истинный канон проникновения в сокровенное") стал почитаться как один из основополагающих наравне с "Лао-цзы" ("Дао дэ цзином") и "Чжуан-цзы". Долгое время "В.-ц." считался произв. 2 - 1 вв. до н.э., основанным гл. обр. на "Хуайнань-цзы". Находка текста "В.-ц.", на бамбуковых дощечках в ханьских погребениях уезда Динсянь пров. Хэбэй (1973) подтвердила версию более раннего его создания.

*В.-ц. (с коммент. Ду Даосяня) // Чжу цзы бай цзя и шу (Истинные книги ста школ). Шанхай, 1989; Wen-tzu. Understanding the Mysteries. Tr. by Th. Cleary. Bost.-L., 1992. А. А. Маслов

ВЯТКИН Рудольф Всеволодович. 6.3. 1910, Базель (Швейцария). Историк-китаевед. В 1939 окончил ДВГУ. Канд. ист. наук (1949). В 1939 - 56 преподавал в ВИИЯ, МИВ, МГУ. С 1956 - на науч. работе в ИКАН, ИВАН (ныне ИВ РАН). Осн. направление исследований - традиц. кит. историография, "Ши цзи".

*Канд. дис.: Англо-кит. отношения в пер. от Вашингтонской конф. до захвата Японией Маньчжурии (1922 - 1931). М., 1948; Автореф. М., 1949; Сунь Ятсен в воспоминаниях и письмах // НАА. 1966. №6; О кит. историографе Лю Чжи-цзи // Историко-филологич. исследования. Сб. статей к 75-летию акад. Н.И. Конрада. М., 1967; Совм. с Таскиным В.С. "Осн. записи" как историч. источник // Сыма Цянь. Историч. записки ("Ши цзи"). Т. 1. М., 1972; Ею же, Историч. записки ("Ши цзи"). Пер. с кит., всгуп. статьи и коммент. Т. 1 -5. М., 1972 - 87; О традициях в кит. историографии // Роль традиций в истории и культуре Китая. М., 1972; Люй-ши чунь цю. Ши цзи. Пер. отд. глав и вступ. статьи // Древнекит. философия. Т. 2. М., 1973; Историографич. взгляды Лю Се (465 - 520 гг.) // История и культура Китая. М., 1974; Установления о соли и железе. М., 1975; Критич. направление в средневеков. историографии Китая // Китай: традиции и современность. М., 1976; Ван Чун и кит. историография // 11-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1980; О комментировании и популяризации "Историч. записок" Сыма Цяня // НАА. 1986. №6; О назв. труда Сыма Цяня // 18-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1987; Сымацяпеведские 80-х гг.: публикации КНР // 22-я НК ОГК. Ч. 3. М., 1991; The Role of Traditions in Chinese Historiography // China: State and Society. Moscow, 1985; "Юбилей Рудольфа Всеволодовича Вяткина: к 80-летию со дня рождения // НАА. 1990. №4.

Г

ГАО ПАНЬЛУН. 13.8.1562, г. Уси пров. Цзянсу, - 14.4.1626. Философ-неоконфуцианец, глава академии Дунлинь и *Дунлиньской школы* в 1612 - 26. В 1589 получил высшее ученое звание цзиньши, находился на гос. службе до 1595.

В 1593 понижен в должности и отправлен в далекую провинцию. В 1621 Г. П. был призван ко двору и затем получил ряд высоких постов, в т.ч. гл. цензора. В 1625 уволен и разжалован, в 1626 под угрозой ареста покончил с собой. В 1629 реабилитирован. Во взглядах Г. П. наиболее ярко выразилась общая тенденция школы Дунлинь к согласованию внутр. свободы личности с нормами социальной жизни путем отказа от признанного предшествовавшим *неоконфуцианством* (особенно *чжусианством*) дуализма метафизич. "абс. доброй" "коренной" природы человека и его физич. "пневменной" (*ци* [1]) природы, проникнутой и добром, и злом.

*Гао-цзы и шу (Произв., оставленные учителем Г.[П.]). Б.м., 1876 (1-е изд.- 1632); *"Taylor R.L. The Cultivation of Sagehood as a Religious Goal in Neo-Confucianism: A Study of Selected Writings of Kao P'an-lung, 1562-1626. Ann Arbor (Mien.), 1978.* См. также лит-пу к ст. *Дунлиньская школа. А. И. Кобзев*

ГАО СЭН ЧЖУАНЬ. "Жизнеописания достойных монахов" ("Жизнеописания Высоких наставников") - памятник буд. историч. лит-ры, важнейший источник по истории раннего кит. буддизма за пер. 67 - 519. Составитель Хуэйцзяо (кон. 5 - 6 в.). Ок. 500 биографий распределены по десяти разд.: "Ши цзинь" ("Переводчики"), цзюань ("свиток") 1 - 3; "И цзяо" ("Толкователи"), цз. 4 - 8; "Чань и" ("Чудотворцы"), цз. 9 - 10; "Си чань" ("Преуспевшие в самосозерцании"), цз. 11; "Мин люй" ("Знатоки винаи"), цз. 11; "Ман шэн" ("Принесшие себя в жертву"), цз. 12; "Тун цзин" ("Декламаторы"), цз. 12; "Син фу" ("Сотворившие благо"), цз. 13; "Цзин ши" ("Наставники в сутрах"), цз. 13; "Чан дао" ("Сказители"), цз. 13. В собр. вошли также авторское предисловие, послание первого критика "Г. с. ч." Ван Маньина автору, ответное письмо Хуэйцзяо и памятная записка о последних годах его жизни.

Буд. биограф строго следует канонам традиц. кит. жанра жизнеописаний. Большинство биографий ориентировано на достоверное историч. событие и восходит (а многие прямо сводятся) к фактографич. минимуму: откуда родом историч. деятель, сфера его деятельности, перечень заслуг, дата кончины. В отношении насыщенности фактами и историч. достоверности "Г.с.ч." не уступает образцам офиц. кит. историографии того времени. В "Г.с.ч." выражено представление о единстве буддизма в Индии и Китае (вместо традиц. кит. концепции "Китай - варвары"), его всеобщности вне зависимости от деления на школы (особенно впечатляющей на фоне раскола Китая пер. Южн. и Сев. династий, 420 - 589). Осн. персонажи - монахи-книжники, причастные к освоению и воспроизводству буд. письменного наследия. Им по многим параметрам противопоставлен тип чудотворца (разд. "Чудотворцы"), к-рого отличает полнейшая непричастность к буд. книжности, дарованная

свыше чудодейств. сила. Особый тип монаха-отшельника представлен в разд. "Преуспевшие в самосозерцании".

От "Г.с.ч." берет начало буд. биографич. традиция в Китае ("Сы чао га о сэн чжуань"- "Жизнеописание достойных монахов четырех династий"), а также в Корее и Японии.

*Хуэйцзяо. Г.с.ч. // Тайсё синею Дайдзикё (Заново сост. Трипитака гг. Тайсё). Т. 50. Токио, 1960; Его же. Жизнеописание достойных монахов (Г.с.ч.). Пер. с кит., исслед., коммент. и указатели М.Е. Ермакова. Т. 1. Разд. 1. М., 1991; ** *Ермаков М.Е.* "Г.с.ч." в свете европ. лит. традиции // Ученые записки ТГУ. Труды по востоковедению. 1979.V. *М.Е. Ермаков*

ГАО СЯН. 1 в. до н.э.- нач. 1 в. н.э. Ученый, выходец из удела Пэй (территория совр. пров. Цзянсу). Редактировал и комментировал текст "*Чжоу и*". Учился у некоего Дин Куаня, ученика *Тянь Хэ* (с помощью к-рого во 2 в. до н.э. был восстановлен текст "*Чжоу и*"). По преданию, был убит предшественником дин. Вост. Хань (25 - 220) Ван Маном (9-23) при расправе с восставшими воинами.

ГАО ТАНШЭН. Гао Тан, прозв. Бо. 2 в. до н.э. Один из первых интерпретаторов учения о ритуальной "благопристойности" ("ритуале"-*ли* [2]), принадлежавших к "школе текстов новых писем" (см. *Цзин сюэ*). Выходец из обл. Лу (на территории совр. пров. Шаньси, родина *Конфуция*). Упоминается в "*Ши цзи*" Сыма Цяня (2 - 1 вв. до н.э.) и "*Хань шу*" (н.э.). Получил звание боши ("д-р") за знание и восстановление текста трактата "Ши ли" ("Правила благопристойности служилых") в 17 пнях (главах), ныне известного как "*И ли*" ("Образцовые церемонии и правила благопристойности").

ГАО-ЦЗЫ. Мыслитель 4 в. до н.э., взгляды к-рого опровергаются в одноименной главе трактата "*Мэн-цзы*", Согласно т. зр. комментатора "*Мэн-цзы*" *Чжао Ци* (2 в.), Г.-ц.- ученик *Мэн Кэ* (4 в. до н.э.) по имени Бухай, по другой версии - некий философ Хаошэн Бухай ("Благород-норожденный Бухай"), не имеющий отношения ни к Мэн Кэ, ни к назв. главы трактата "*Мэн-цзы*". *Лян Цицао* (19 - 20 вв.) считал Г.-ц. предшественником Мэн Кэ.

Г.-ц. уподоблял "индивид, природу" (*сын* [1]) человека стремнине, к-рую можно повернуть и на восток, и на запад: "Природа человека не разделяется на добрую и недобрую, подобно тому как вода не разделяется на вост. и зап.". "Природа - это [все], что дано от рождения" и проявляется, в части., в "стремлении к пище и удовлетворению похоти". Этим взглядам в "*Мэн-цзы*" противопоставляется концепция "однородности" (тун лэй) доброй природы всех людей: если "однородные" вещи подобны друг другу, то "совершеннемудрые" (*шэн* [1]) и мы - одинаковы".

ГАО Ю. 1 - 2 вв. Каноновед, комментатор древних текстов. Выходец из обл. Чжо (совр. уезд Чжосянь пров. Хэбэй). Учился у земляка *Лу Чжи*. В 205 был помощником нач. приказа обществ. работ, затем - правителем обл. Пуян (на территории совр. пров. Хэбэй). Гл. соч. - "Коммент. к *Хуайнань-цзы*" ("*Хуайнань-цзы чжу*", ныне соединены с коммент. *Сюй Чжэня*, 1 - 2 вв.) и "Коммент. к "Веснам и осеням г-на Люя" ("*Люй-ши чунь цю чжу*"). Коммент. Г.Ю к "*Мэн-цзы*", "*Сяо цзину*" и "*Чжань го цэ*" утрачены.

ГЕГЕЛЬ (Hegel) Георг Вильгельм Фридрих. 27.7.1770, Штуттгарт, - 14.11.1831. Нем. философ. Получил образование в Тюбингенском ун-те (1788 - 93). В студенческие годы придерживался радикальных взглядов, приветствовал Франц. революцию, назвав ее "всемирным историч. событием", осуждал феод, порядки прусской монархии. Преподавал в ун-тах Иены (1801 -5), Нюрнберга (1808-16), Берлина (1818 - 31). Осн. изд. при жизни труды -

"Феноменология духа" (1807), "Наука логики" (1812-16), "Энциклопедия филос. наук" (1818), "Основы философии права" (1821). Посмертно изданы лекции по философии, истории, эстетике, философии религии, истории философии и др.

Г.- объективный идеалист. Объективный мир - отражение творческого духовного начала - "абс. идеи", "мирового разума", или "мирового духа"; природа - "инобытие духа". Единство законов внеш. мира и мышления выводил из тезиса о тождестве мышления и бытия. Всеобъемлющая филос. система Г. в своей основе метафизична. Она признавала конечность процесса движения, что противоречило его диалектич. методу, всесторонне разработанному им применительно к сфере мышления и успешно использованному, хотя и в идеалистич. трактовке, для объяснения естеств. и социальных явлений. Диалектика является существ. вкладом Г. в историю мировой филос. мысли. В критически переработанном виде она стала одним из теоретич. источников марксистской философии.

Заметное место в системе Г. отводится "вост. миру". В его лекциях по философии истории красной нитью проходит идея историч. развития человечества как единого процесса. Идеалистич. подход к проблеме развития об-ва привел его к выводу о делении народов мира на "историч." и "неисторич.". К первым он относил греков, римлян и германцев, ко вторым - ряд др. народов, в т.ч. принадлежащих "вост. миру", в первую очередь китайцев и индийцев. Критерием такого деления послужил тезис о том, что содержанием развития всемирной истории является "прогресс в сознании свободы". Хотя Г. утверждал, что "свет духа воссиял в Азии", положившей начало всемирной истории, он тем не менее настаивал, что "вост. народы еще не знают, что дух или человек как таковой в себе свободен"; т.о., они "не свободны" и, следовательно, остаются "за пределами всеобщей истории". Такому выводу не помешало наличие в Китае и Индии с древнейших времен своей гос. орг-ции, что Г. считал неперемennым признаком принадлежности к "историч. народам".

Установки относительно места народов Востока во всемирной истории Г. распространял и на отношение к философии этих народов, к-рой, по его мнению, не место в общей истории философии. Однако в последние годы жизни он включил во введение к курсу своих историко-филос. лекций небольшой разд. по "вост. философии", из двух параграфов к-рого один относится к Китаю, др. - к Индии. Основываясь на скудных данных, почерпнутых из материалов католич. миссионеров, он охарактеризовал вост. философию как скорее "религ. мировоззрение, к-рое очень легко можно принять за философию". В параграфе о кит. мысли он остановился на *Конфуции*, назвав его "проповедником практич. мудрости". В его учении Г. не нашел "никакой спекулятивной философии", сделав вывод, что ему воздается незаслуженная слава. Г. также упомянул две классич. книги - "И цзин" (см. "Чжоу и") и "*Шу цзин*", а также трактат "*Дао дэ цзин*", в оценке к-рых после краткого анализа их содержания ограничился констатацией того, что в них содержатся "абстр. мысли", а философия Китая "еще находится на первой ступени". В параграфе по инд. философии Г. по существу пересказал ст. англичанина Генри Кольбука "Об инд. философии" (1823), сосредоточив внимание на двух известных ортодокс. системах древней Индии - сан-кхья и ньяя. Г. рассматривал эти системы как истинно филос., подчеркивая их акцент на гносеологич. проблемах, разработке системы логич. категорий, и даже сравнивал систему ньяя с логикой Аристотеля.

*Соч. Т. 8. М.-Л., 1935; т. 9. Л., 1932; ***Гулыга А.В.* Г. М., 1970; *Сенин Н.Г.* Историч. концепция Г. и место в ней народов Востока // VII Междунар. гегелевский филос. конгресс. М., 1970; Советская лит-ра о Г. (1970 - 1979). М., 1980. *Н.Г. Сенин*

ГЕКСАГРАММЫ. См. *Гуа*.

ГЕОРГИЕВСКИЙ Сергей Михайлович. 19.10.1851, Кострома,-7.8.1893, Мец. Рус. китаевед. Окончил историко-филологич. ф-т Московского ун-та (1873) и вост. ф-т С.-Петербургского ун-та (1880). В кон. 1881 начал службу в Китае (Ханькоу) в торговом доме "Боткин и сыновья", по увольнению в 1881 до ноября 1882 путешествовал по стране. В 1885 защитил дис. на степень магистра, представив опубликованную в том же году кн. "Первый период кит. истории (до императора Цинь-ши-хуан-ди)". С 1886 - приват-доцент С.-Петербургского ун-та, читал лекции по кит. словесности (гл. обр. конф. философии). В 1889 защитил докт. дис. по теме: "Анализ иероглифич. письменности китайцев, как отражающий в себе историю жизни древнего кит. народа". Экстраординарный проф. С.-Петербургского ун-та по кафедре кит. словесности, член-сотрудник Имп. рус. археологич. об-ва.

Выступал против европоцентризма зап. историографии, опровергал измышления о Китае, содержащиеся в трудах *Гегеля*, Г. Вебера, Ф. Шлоссера и др. Обосновывал важность изучения истории и культуры Китая для познания мировой истории и культуры, учета его позитивного историч. опыта в устройстве обществ, жизни. Первым в рус. китаеведении поставил вопрос о необходимости формирования синологии как комплексной науки, затрагивающей самые разные аспекты истории, экономики и культуры Китая, а также об определении "ее целей, основы, материала и условий науч. разработки" (с. 7). Гл. вопрос синологии - "историч. народ китайцы или неисторич.?", т.е. участвовал ли Китай во всемирной истории, насколько применимо к его культуре и строю понятие прогресса и осознавалось ли оно. В рамках этой проблемы поставил перед собой задачу выявления "принципов жизни" Китая, т.е. факторов, обеспечивающих "жизненность" кит. нации. Эти принципы Г. усматривал в примитивных религ. верованиях и *конфуцианстве*. И то, и другое - явления историч. и подвергавшиеся изменениям.

Квинтэссенция "принципов жизни Китая" - "сыновнее благочестие" (сяо [1], см. "*Сяо цзин*"), пронизывающее все слои обществ, бытия и сознания. Этот принцип мог быть разрушен с развитием многобожия, заслонявшего древний культ предков, и посредством чуждых прежнему образу мысли филос. доктрин. "Сыновнее благочестие" выжило благодаря усилиям *Конфуция*, к-рый из него "выработал этич. философему", оказавшуюся "в практич. применении... жизненное филос. систем". Г. усматривал в учении Конфуция тезис о склонности человека по природе к добру; идею культурного прогресса, сопровождающегося совершенствованием отношения младших в семье и об-ве к старшим; обоснование отправления культа предков возможностью выражения любви и воспитания чувства долга; идею личного благоденствия как "конечной цели своего бытия" ("высший, теоретич. эгоизм"), к-рая м.б. достигнута только при неэгоистич. отношении к окружающим, начиная с родителей. Ставил Конфуцию в заслугу идею моногамии как одного из средств достижения нравств. гармонии в об-ве.

Очертив историю конф. доктрины, Г. негативно оценил воздействие на нее философии *неоконфуцианства*, противоречащей, по его мнению, учению Конфуция отрицанием культа предков и пропагандой аскетизма. Он показал общекультурное значение конф. канонич. (см. "*Ши сань цзин*") и дидактич. лит-ры, воздействие конф. учения на законодательство имп. Китая. Видел в реализации принципа "сыновнего благочестия" залог устойчивости кит. об-ва и возможности его противостояния давлению Запада. Условием спасения кит. гос-ва м.б. принятие им христианства, но перспективы этого сомнительны по ряду причин: 1) восприятие китайцами христианского вероучения через призму собств. культурного опыта, поверхностных и ложных аналогий; 2) противоречия между христианскими конфессиями, подрывающие доверие к ним; 3) сращенность историч. форм христианства с культурно-бытовыми навыками и обычаями, противоречащими тем, что приняты в Китае; 4) недостойные средства проповеди, использование нар. суеверий, привлечение к крещению обещанием материальных выгод и т.п.; 5) нехристианское

поведение представителей Запада в Китае. Учитывая, что нормы жизни Запада в целом не являются христианскими, они имеют мало шансов привиться в Китае, где эффективно действует своя система этич. норм. Если бы в Китае некогда возобладали филос. системы даос, толка ("проникнутое стоицизмом учение *Лао-цзы* и проповедующая эпикуреизм доктрина *Ян Чжу*"), то он давно испытал бы судьбу погибших древних цивилизаций.

*Принципы жизни Китая. СПб., 1888; Важность изучения Китая. СПб., 1890; Мифич. воззрения и мифы китайцев. СПб., 1892; ***Петров А.А.* Философия Китая в рус. бурж. китаеведении // Библиография Востока. Вып. 7. 1935. С. 5 - 28; *Никифоров В.Н.* Сов. историки о проблемах Китая. М., 1970. С. 15- 18 и др.; *Скачков П. Е.* Очерки истории рус. китаеведения. М., 1977. С. 231 - 4 и др. *А.Ф. Михайлов, А.Г. Юркевич*

ГЕССЕ (Hesse) Герман. 1877-1962. Немецко-швейц. писатель, творчество к-рого оказало значительное влияние на восприятие кит. культуры зап. интеллигенцией. Полагая, что культура Запада переживает духовный и нравственный упадок, Г. искал пути ее возрождения, обогащения с помощью достижений др. культур. Особое внимание Г. проявлял к исследованиям "*Чжоу и*", учению *Конфуция*, *даосизму* (гл. обр. к учениям *Лао-цзы* и *Чжуан-цзы*). В учении Лао-цзы Г. привлекала, в части., концепция "недеяния" (у вэй [1], см. *Вэй* [11]). "Недеяние" представлялось ему активным, внутренне сосредоточенным, творческим, выразившимся в следовании человека своим особым, предначертанным высшими силами путем - *дао*. Хотя представления Г. о кит. культуре и философии менялись, неизменной оставалась его тяга к идее гармонии (см. *Хэ* [1]). Ее выражение он видел в двуединстве взаимодействующих полярных сил инь ян, в сочетаниях графич. символов "*Чжоу и*". Взаимодействие полярностей реализуется у Г. в сюжетных линиях, характерах и мировоззрении героев. Противоречия не разрешаются, но гармонизируются: полярности сближаются, их наличие друг в друге становится все более явным. Единство противоположностей воплощает, напр., преемство личностной силы: уходящий учитель (зрелость, умирание) передает ее ученику (молодость, становление), чтобы жить дальше. Обращение к вост. опыту для Г. - выражение устремленности к высокой человек. духовности, "отчизне и юности души". Она живет в самых разных пластах и эпохах человек. культуры. Эта тема - одна из главных в повести "Паломничество в страну Востока". В числе возможных императивов поиска духовных истоков там названо и овладение "благородным сокровищем" - *дао*. Идея "паломничества" пронизывает роман "Игра в бисер" (1943), содержащий немало прямых обращений к кит. культуре: ссылки на "И цзин" ("*Чжоу и*"), цитаты из древнекит. памятников и т.п. "Игра" как особый творческий феномен воплощает для Г. глубину общечеловеч. культуры. Она непосредственно апеллирует к всеобъемлющей, гармонизирующей музыкально-числовой структуре космоса (ср. *Сян шу чжи сюэ*). Празднества "игры в бисер" являются центр, событием в жизни вымышленной автономии, населенной носителями искусства "игры". Они образуют орден со своей иерархией, особой системой воспитания и обучения членов. Ин-т "игры", формирующий собств. искусств, и целесообразный мир, в к-ром творчество превращается в непрерывный циклич. процесс, становится средоточием традиции духовно-интеллектуального подвига, параллельным Церкви. Эта традиция оказывается хрупкой и уязвимой - мир утрачивает к ней интерес, а она требует безраздельного подчинения себе ее носителей; в высшей точке ее постоянного личностного переживания она дает шанс до-смертного перехода в иное, духовное пространство, где стирается грань между жизнью и смертью (ср. идеи "*Чжуан-цзы*"), но может и лечь невыносимым грузом на сознание и психику личности. В героях Г. узнаются деятели совр. ему зап. культуры (Т. Манн, Я. Буркхардт, К. Айзенберг и др.). Их образы сочетают черты, свойственные, по Г., идейному миру Запада и Востока. Интерес к даос, методам самосовершенствования привел Г. к философии чань-буддизма (см. *Чань школа*).

Знакомство с ней обострило внимание Г. к способности кит. культуры преобразовывать чужое наследие (в данном случае инд. *буддизм*), интегрируя его в систему исконно нац. духовного опыта. Его целостность, поддерживаемая мощной традицией, привлекала Г. как образец преодоления индивидуалистских и рационалистских тенденций, настораживавших его в зап. культуре.

*Паломничество в страну Востока. М., 1984; Игра в бисер. М., 1991; От Йозефа Кнехта - Карло Ферромонте (фрагмент из кн. "Дзэн") // Имидж-Image. Челябинск, 1991. №2; ***Завадская Е.В.* Культура Востока в совр. зап. мире. М., 1977; *Желуховцев А.Н.* Реф. кн.: *Hsia A Hermann Hesse und China.* Fr/M., 1974 // Обществ. науки за р-жом. РЖ ИНИОН АН СССР. Сер. 7. Литературоведение. 1977. №1; Паломничество Г. в страну Востока. Вступ. ст., сост. и примеч. Р.Г. Каралашвили // Восток - Запад. М., 1982; *Хуцишвили Г.Ш.* Идея метакультуры в романе Г.Г. "Игра в бисер" // ФН. 1988. №12; *Chi V.* Die Weisheit Chinas und "Glaspenspiel". Fr/M., 1976. *П.М. Кожин, А.Г. Юркевич*

ГОБИЛЬ (Gaubil) Антуан. 1689-1759. Миссионер-иезуит, чл.-кор. Рос. Академии, Франц. ин-та, Лондонского Королевского об-ва. 37 лет провел в Пекине. Сотрудничал в миссионерских и науч. изданиях. Осн. труды опубликованы посмертно, в 1791 - 1814. Перевел на франц. яз. "*Шу цзин*" (1770), "*Чжоу и*" и "*Ли цзи*" (не изданы). В соч. "Трактат по кит. хронологии" и "История дин. Великая Тан" значительное внимание уделит вопросам развития конф., даос, и буд. учений.

Traite de la Chronologie chinoise.* P., 1814; *Demieville P.* Choix d'etudes sinologiques (1921 - 1970). P., 1973. P. 447 - 8; *Пчелин Н.Г.* Антуан Г.: миссионер, ученый и дипломат // 21-я НК ОГК. Ч. 2. М., 1990. *П.М. Кожин*

ГОЛДСМИТ (Goldsmith) Оливер. 1728 - 1774. Англ. писатель, по мировоззрению близок идеологам *Просвещения*. В сб. сатирич. филос. и нравоописательных эссе "Гражданин мира, или Письма кит. философа, проживающего в Лондоне, своим друзьям на Востоке" (1760-1), созданном по образцу "*Персидских писем*" *Ш.Л. де Монтескье*, подверг критике британские нравы, обычаи и мировоззрение, опираясь на доступный ему синологич. материал, гл. обр. соч. *Л. Ле Конта, Ж.Б. Дю Альда*. В русле учения Монтескье он рассмотрел проблемы влияния география, среды на нравы и законодательство (письмо 91), роли наук в управлении гос-вом и об-вом (письмо 82), свободы в демократич. гос-ве (письмо 50), сословных предрассудков, возможностей усвоения чужих нравов и обычаев, преимущественно под сатирич. углом зрения популярно изложил осн. положения *конфуцианства* (письмо 7). В противоположность многим просветителям (*Вольтер* и др.) и *физиократам* Г. отличает полемич. идеал Китая как "нации философов, смело сражающихся с идолопоклонством, предвзятостью и тиранией", страны, где нет юридич. крючкотворства, коррупции, религ. преследований и т.п., от реального Китая, в к-ром политич. установления, нравы, законы, искусства и науки "пришли в упадок" и к-рый закрыт "для любых иностр. улучшений". Трезвый и несколько ироничный подход Г. к кит. идеологич. "эталонам" отражает его критич. отношение к повальному увлечению "китайщиной" (шинуазри), охватившему в сер. 18 в. страны Европы. «*Citizen of the World, The Work of Oliver Goldsmith.* Vol. 1 - 2. L., 1754; *Гражданин мира, или Письма кит. философа, проживающего в Лондоне, своим друзьям на Востоке.* М., 1974; ***Фишман О.Л.* Кит. сатирич. роман (эпоха Просвещения). М., 1966. *П.М. Кожин*

ГОЛЫГИНА Кирина Ивановна. 28.1.1935, Москва. Китаевед-филолог. Окончила вост. ф-т МГИМО МИД СССР (1959), аспирантуру ИВАН (1965). Канд. (1966), д-р филол. наук (1984). С 1966 на науч. работе в ИВАН (ныне ИВ РАН), ведущий науч. сотр. (1987). Чл.

Междунар. об-ва по изучению "Вэнь синь дяо лун" ("Дракон, изваянный в сердце письма", авт. Лю Се, 5 в.). Осн. направление исследований - философско-эстетич. системы средневековья, сюжетная проза на лит. яз. вэньянь.

*Докт. дис.: Истоки и формирование новеллистич. прозы в Китае (III - XIV вв.). М., 1984; Автореф. М., 1984; Теория изящной словесности в Китае XIX - нач. XX в. М., 1971; Концепция творческой личности в конф. эстетич. теории // Изучение кит. лит-ры в СССР. М., 1973; Буддизм и поэтич. мысль Китая // Типология и взаимосвязи средневеков. литератур Востока и Запада. М., 1974; Определение изящной словесности - вэнь в средневеков. кит. теории лит-ры // Историко-филологич. исследования. М., 1974; Новелла средневеков. Китая: истоки сюжетов и их эволюция в VIII - XIV вв. М., 1980; Роль эпич. и даос, представлений в кит. прозе раннего средневековья // ТПИЛДВ. Ч. 1. Л., 1980; Кит. проза III - VI вв. и даосизм // Дао и даосизм в Китае. М., 1982; Кит. проза на пороге средневековья. М., 1983; Художеств. традиция: содержательность категорий и особенности их функционирования в лит. процессе раннего средневековья // ТПИЛДВ. Ч. 1. М., 1984; Китай // История эстетич. мысли. Т. 4. М., 1987; То же // Там же. Т. 6. М., 1987; Взаимодействие культур и лит. процесс: особенности протекания лит. процесса в рамках лит. общности Дальнего Востока в ср. века // III Всесоюз. конф. востоковедов "Взаимодействие и взаимовлияние цивилизаций и культур на Востоке". Т. 1. М., 1988; Модель мира и ее производные в кит. духовной культуре (мировоззренческие концепции Китая X - XIII вв.) // 19-я НК ОГК. Ч. 2. М., 1988; Специфика лит. развития Китая X - XIII вв. // Проблемы историч. поэтики литератур Востока. М., 1988; Великий предел. М., 1994.

ГО МОЖО. Го Кайчжэнь, Го Динтан (псевд.), Шанью (прозе.). 16.11.1892, Шавань уезда Лэшань пров. Сычуань, - 12.6.1978. Обществ. и гос. деятель, историк, литератор. В 1923 окончил медицинский ф-т Кюсюского ун-та (Япония). По возвращении на родину обратился к лит. деятельности и публицистике. Принимал участие в революции 1924-7, после антикоммунистич. акций Гоминьдана в 1927 эмигрировал в Японию (до 1937). В 1930 вступил в Лигу левых писателей Китая. В пер. Войны сопротивления Японии (1937 - 45) выступал за сотрудничество КПК и Гоминьдана, возглавлял правление Всекит. ассоциации деятелей лит-ры и искусства за отпор врагу, был нач-ком 3-го отд. Политуправления Военного совета Нац. прав-ва, пред. Комитета по работе в обл. культуры. После 1949 - чл. Центр. нар. правительств, совета, пред. Комитета по делам культуры и просвещения при Гос. администр. совете. С 1954 - зам. пред. ПК ВСНП, президент АН Китая, по совместительству возглавлял отд. философии и обществ. наук АН Китая. Пред. Кит. ассоциации работников лит-ры и искусства, пред. Всекит. комитета защиты мира. Директор 1-го Ин-та истории АН Китая. Чл. ЦК КПК 9- 11-го созывов. Осн. труды - по истории древнего Китая: "Чжунго гудай шэхуэй яньцзю" ("Исслед. древнего об-ва Китая", 1929), "Нуличжи шидай" ("Эпоха рабовладельческого строя", 1952), "Цинтун шидай" ("Бронзовый век", 1954) и др.; по древнекит. эпиграфике: "Цзячу вэньцзы яньцзю" ("Исслед. надписей на костях", 1931; 1954), "Инь Чжоу цинтунци минвэнь яньцзю" ("Исслед. надписей на бронзе эпох Инь и Чжоу", 1931; 1954), "Лян Чжоу цзиньвэнь цы да си" ("Собр. надписей на бронзе двух пер. Чжоу", 1933), "Цзиньвэнь юй ши чжи юй" ("Исслед. надписей на бронзе", 1934; 1954). В историч. соч. Г.М. обосновывал концепцию установления классового рабовладельческого об-ва в Китае в эпоху Шан-Инь (16-11 вв. до н.э.) и начала перехода к феодализму в 6 - 5 вв. до н.э.

Осн. работы Г.М. по кит. философии - "Ши пипаньшу" ("Десять критич. статей", 1954; в рус. пер. "Философы древнего Китая"), статьи "Взгляды Мо-цзы", "Гунсунь Ни-цзы и его теория музыки", "Конфуци-анцы царств Цинь и Чу", "Развитие воззрений на "небесный путь" до эпохи Цин" и др. Подверг анализу с марксистских позиций воззрения крупнейших древнекит. мыслителей. Отмечал демократич. характер древнего *конфуцианства*,

сочувствие *Конфуция* идее "нар. освобождения". Учение Мо-цзы считал чисто религиозным, *Хань Фэя* рассматривал как теоретика тоталитаризма.

*Г.М. вэнь цзи (Собр. соч. Г.М.). Т. 1 - 8. Пекин, 1957-9; Совм. с Вэнь Идо, Сюй Вэйюй. "Гуань-цзы" цзи цзяо (Собр. коммент. к "Гуань-цзы"). Пекин, 1961; Избр. соч. М., 1955; Эпоха рабовладельческого строя. М., 1956; Соч. в 3-х томах. Т. 1 - 3. М., 1958; Бронзовый век. М., 1959; Философы древнего Китая. М., 1961; **Г.М. пинч-жуань (Критич. биография Г.М.). Пекин, 1987; ФЭ. Т. 1. М., 1960. Ст. 386; СИЭ. Т. 4. М., 1963. Ст. 517.

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ СОЦИАЛИЗМ. Гоцзя шэхуэйчжуи. Национал-реформистская концепция, подразумевавшая самобытную отечеств, модель развития Китая, один из вариантов теории "третьего пути". Возникла как тенденция обществ, мысли в первом десятилетии 20 в., эволюционировала во втором и получила концептуально-теоретич. завершение в 30 - 40-е гг.

Элементы концепции "Г.с." присутствовали во взглядах большинства крупнейших кит. мыслителей-немарксистов всех поколений и направлений: либеральных реформаторов (*Лян Цичао*), революц. демократов (*Сунь Ятсен*, *Чжу Чжисинь*, *Чжан Тайянь*, Фэн Цзыю, Минь И, Ху Ханьминь), теоретиков Гоминьдана в период после 1927 (*Дэн Яньда*, *Чан Кайши*, *Дай Цзитао*, *Чэнь Мифу*), этатистов из Младокит. партии (*Цзэн Ци*, *Ли Хуан*, *Цзо Шуньшэн*, *Чэнь Цитянь*), социал-демократов, лидеров малых партий, входивших в Демократич. лигу

* (*Чжан Цзюньмай*, *Чжан Дунсунь*, *Ло Лунцзи*. Хуан Яньпэй, Чжан Боцзюнь). Представителям "старой" интеллигенции импонировала идея гос. вмешательства в экономику и др. сферы обществ, жизни, корреспондировавшая с традиц. кит. политич. доктринами. "Новая" интеллигенция Китая, с одной стороны, сохранила приверженность традиции, а с другой - осознавала необходимость определенных реформ перед лицом экономич., политич. и культурной экспансии Запада, сделав вывод о необходимости ассимиляции зап. доктрин в контексте нац. специфики. Концепция "Г.с." в трактовке ее родоначальников (К.И. Родбертус-Ягцова, Ф. Лассалья, Л. Блана), теоретиков катедер-социализма (Г. Шмоллера, А. Вагнера, А. Шеффле) и правых лидеров нем. социал-демократии (Ф. Шейдеманна) открывала для этого широкие возможности, поскольку ее исходная посылка о гос-ве как попечителе всего об-ва предполагала обязательное социальное партнерство, надклассовый характер гос. механизма, что отвечало традиц. кит. представлениям об об-ве и гос-ве как "одной семье". Практич. воплощение концепции "Г.с." в кит. публицистике тех лет часто отождествлялось с политикой О. Бисмарка по созданию централизованного прусского юнкерско-бурж. гос-ва как образцом быстрого достижения совр. нац. государственности.

Для подобных трактовок понятия "социализм" было характерно наполнение его конфуцианско-казенным ("государственным" и в какой-то степени бюрократич.) содержанием. Кроме того, в них сказывалось представление о том, что в экономически неразвитых странах, где не сложился развитый капиталистич. рынок и отсутствует монополизация производства, легче осуществить переход к социализму, приняв превентивные меры против имущественной и социальной поляризации об-ва и минуя этот этап.

В социально-политич. области концепция "Г.с." подразумевала создание "гос-ва нации" на принципах духовного единства всех китайцев, где каждый трудится на общее благо, вдохновленный общими внеклассовыми идеями. Отрицалась идея гос-ва как "простой суммы индивидов", подчеркивалось (в духе теорий Т. Гоббса и И. Бентама), что в качестве его рациональной основы выступают "интересы большинства населения" или "обществ, природа человека". В области экономики синкретизм концепции "Г.с." нашел проявление в идеях синтеза положительных сторон капиталистич. орг-ции производства с элементами

социалистич. системы, т.е. рынка и плана, допущения среднего и мелкого частного предпринимательства при передаче ключевых отраслей экономики (сталелитейной и горнодобывающей, электроэнергетич. и текстильной промышленности, транспорта и коммуникаций и др.) в ведение гос-ва. Постулировалось плановое развитие как гос., так и частного сектора. Политич. система "Г.с." предполагала своеобразный вариант зап. доктрины демократии, "китаизация" к-рой заключалась в тезисе о необходимости сочетания сильной центр, власти (вэйцю-ань), или "диктатуры", с духовной свободой (цзыю), или "демократией".

Т.о., имелось в виду создание в результате реформистских усилий нац. гос-ва маклера, способного примирить интересы всех социальных слоев и выполняющего не только властно-исполнительские, но и планирующие, посреднические функции. В нем апологеты концепции "Г.с." видели единственно возможную альтернативу и капитализму (англо-амер. образца), и социализму (советского образца), соединяющую достоинства обоих и исключаящую их недостатки.

В Китае 20 - 30-х гг. концепция "Г.с." воплотилась в формулу "среднего политич. курса" (чжунцзянь лусянь), лежавшего между линиями Гоминьдана (как олицетворения капитализма) и КПК (как олицетворения социализма, но "без демократии") и ведущего к режиму, охарактеризованному как "демократия кит. типа", "демократизм в политике, социализм в экономике" (или "демократия, но без монополистич. капитализма", "социализм, но без диктатуры пролетариата").

Концепция "третьего пути" развития Китая осталась умозрительной конструкцией - немногочисленные и не обладавшие реальной военно-политич. базой "промежуточные" силы не могли всерьез конкурировать с Гоминьданом и КПК.

*Пипань чжунго цзычаньцзецзи чжунцзянь лусянь цанькао цзыляо (Справочные материалы по критике среднего курса кит. буржуазии). Т. 1 - 4. Пекин, 1958; ***Меликсетов А.В.* О традиционности гос. регулирования экономик, жизни в Китае // Роль традиций в истории и культуре Китая. М., 1972; *Русинова Р.Я.* Ху Ханьминь и кит. традиц. мысль // Гос-во и об-во в Китае. М., 1978; *Ефимов Г.В.* Сунь Ятсен. Поиск пути (1914- 1922). М., 1981; *Сухарчук Г.Д.* Социально-экономич. взгляды политич. лидеров Китая первой пол. XX в. М., 1983; *Белоусов С.Р.* Бурж. либерализм в Китае: политич. история и идеология "третьего пути" развития // ПДВ. 1985. №2; *Его же.* Кит. версия "Г.с." (20 - 40-е годы XX в.). М., 1989; Чжунго сяньдай чжэн-чжи сысян ши, 1919-1949 (История политич. мысли Китая в новейшую эпоху). Харбин, 1984; *Tan Chi C.* Chinese Political Thought in the Twentieth Century. Garden City (N.Y.), 1971. *С.Р. Белоусов*

ГО СУНТАО. Го Бочэнь, прозе. Юньсянь. 1818, Сяньинь (пров. Хунань), - 1891. Политич. мыслитель, сановник, дипломат, представитель "группировки внеш. сношений" (янью пай). Имел высшую ученую степень цзиньши. С 1853 вместе с *Цзэн Гофанем* участвовал в формировании отрядов для подавления восстания тайпинов (см. *Хун Сюцюань, Хун Жэньгань*). В 1875 был инспектором пров. Фуцзянь. В 1876 назначен посланником в Великобританию, в 1878 - по совместительству во Францию. Осн. соч. - "Ян чжи шу у и цзи" ("Собр. [лит.] наследия из хранилища книг о воспитании и познании"), "Ли цзи чжи и" ("Сомнения [по поводу] содержания "Записок об [этико-ритуальной] благопристойности"), "Ши цзи чжа цзи" ("Записки [по поводу] избранного из "Историч. записок"), "Да сюэ чжи и" ("Сомнения [по поводу] содержания "Великого учения"), "Ши Си цзи чэн" ("Хроника посольства на Запад") и др.

Считал, что в отношении политич. учений и состояния нравов Китай до эпох Цинь и Хань (3 в. до н.э. - 3 в. н.э.) опережал др. страны, но затем в этих сферах началась деградация, вылившаяся в отсталость по сравнению с Европой Нового времени. В обл.

политич. учений и развития интеллекта, достижения благосостояния народа и усиления гос-ва Китай должен учиться у Запада. Выступил с идеей развития зарубеж. страноведения. Реформирование политико-идеологич. сферы, нравов и обычаев, по Г. С., необходимо для развития наук и промышленности по зап. образцам, прежде всего кораблестроения, производства военной техники и оружия. Эти предложения, затрагивавшие проблемы политико-экономич. строя и изменения менталитета, встретили яростный отпор традиционалистов.

См. лит-ру к ст. *Янгу юньдун. Хэ Чэнсюань*

ГО СЯН. 252 - 312. Го Цзысюань. Представитель близкой к *даосизму* философии сюань сюэ. Осн. соч. - коммент. к даос, трактату "*Чжуан-цзы*", написанный, возможно, по материалам коммент. др. философа того же направления - *Сян Сю* (3 в.).

Для Г. С. исходным пунктом философствования являлась проблема соотношения "отсутствия/небытия" (у [1]) и "наличия/бытия" (ю, см. Ю - у). Однако в отличие от ряда др. представителей сюань сюэ, прежде всего *Ван Би* (3 в.), он утверждал, что реально существует только "наличие", т.е. конкр. оформленные "вещи" (у [3]). Каждая из них, согласно Г. С., представляет собой абс. независимую "самопорождающую" (цзы шэн) единичность или самодовлеющую манифестацию собств. "природы" (цзы син). "Вещь" субстанциальна, причем ее субстанция не отлична от конкр. акцидентальных свойств. "Вещи" не связаны между собой какими-либо, в т.ч. причинными, отношениями и вместе с тем определенным образом соотносены друг с другом: универсум представляет собой множество "самосущих" и "самоизменяющихся" (цзы дэ, цзы хуа), но находящихся в гармонии друг с другом "вещей". Он-тологич. учение Г. С. обусловило аксиологич. направленность его взглядов. По Г. С., высшей ценностью является следование собств. "природе", ее спонтанности ("естественности" - цзы жань) и "безустановочности" (у синь). "Совершенномудрый" (шэн жэнь, см. *Шэн* [1]) должен постичь истинную природу "вещей" и в своей деятельности соотносываться с ней, "следовать вещам" (шунь у). Исходя из тезиса об изнач. данности и неизменности природы любой "вещи", Г.С. обосновывал естественность социального неравенства.

Проблему социальной позиции "мудреца" Г.С. решает, провозглашая компромисс между гос. службой и даос, идеалом созерцательности и отшельничества: человек должен одновременно пребывать "в мире пыли и грязи" и находиться в "свободном скитании" (сяо яо ю). В соответствии с конф. доктриной Г.С. в известной степени приравнивает статусы "совершенномудрого" и государя (см. *Ван дао, Шэн* [1]).

Материалистич. тенденция во взглядах Г.С. проявилась в учении о конкр. "вещах" как единств, реальности, независимой от каких бы то ни было сверхъестеств. сил и никем не сотворенной. Распространенное в науч. лит-ре определение его учения как мистич. основано на особенностях терминологии и языка описания, а не на сущности филос. взглядов Г.С. и является некорректным. *Е.А. Торчинов*

Хотя философия Г.С. развивает основные мировоззренческие положения "*Чжуан-цзы*", в онтологич. плане он придерживался противоположных позиций, отрицая реальность "отсутствия/небытия" как истока всего сущего. "Небытие", по Г.С., - это ничто, не способное породить нечто сущее, вещи же рождаются "внезапно", "одной массой" и "являются тем, что они есть сами по себе", способ их существования - "одинокое превращение" (ду хуа, см. Хуа). Доводя до предела монистич. тенденцию в даосизме, Г.С. утверждал, что "Единое" проистекает не из "небытия", а из "Утонченного", или "Совершенного (чудесного) единого" (чжи и, мяо и). Абс. единство дао как бы "скрывается", "хранится" миром множественного. Следуя гносеологич. концепции древних даосов, Г.С. называл "самость" (цзы) вещей предметом "незнания" (как положит, состояния), поскольку, будучи имманентной каждой

"вещи", она превосходит оппозицию субъекта и объекта. Не доступная ни умозрению, ни опытному восприятию, "самость" принадлежит области "сокрытого" (мин [4]) и подразумевает постижение подлинности вещей посредством отрицания всякой сущности и преднамеренности. "Самость" у Г.С. предстает не сущностью, а отношением, "сокрытым превращением" (мин хуа), к-рое воплощает имманентный "предел" (цзи [2], см. *Тай цзи*) всякого бытия. Этот предел Г.С. приравнивал к всеобщему "порядку" ("принципу" -ли [1]) бытия, являющемуся бесконечным богатством разнообразия без идеи, без формы и без начала, т.е. по существу "Хаосом" (*хунь дунь*); в мире, утверждал Г.С., "нет господина".

Идея "сокрытого превращения" лежит в основе этич. и социально-политич. взглядов Г.С. Его жизненный идеал - удовлетворенность своим индивид, уделом (фэнь), в к-ром полностью реализуется хаотич. всеединство бытия. Поэтому Г.С. в противоположность древним даосам оправдывал и обществ. неравенство, и технич. деятельность человека, идеологически смыкаясь с конфуцианцами. Однако Г.С. был далек от конф. абсолютизации значения обществ. и культурной практики "совершенномудрых" в общем потоке бытия. Для него появлявшиеся в истории "мудрецы" - лишь "следы" (цзи [4]) реальности, к-рые не тождественны "сокровенному единству" дао, хотя и не отличны от него полностью. Г.С. отрицал существование духов и ценность культов. Отводя Чжуан-цзы первое место среди философов, Г.С. осуждал его за "дерзкие речи", противопоставляя им пассивный конформизм. В целом философия Г.С., не совпадая ни с даос, критикой цивилизации, ни с конф. апологией "культуры" (вэнь), ориентирована на интеграцию природного и культурного, свободы от об-ва и обществ. бытия в человек. жизни. Учение Г.С., пользовавшееся большой популярностью в 4 - 5 вв., подготовило почву для восприятия в Китае буд. философии. *В. В. Малявин*

****Малявин В.В.** Даосизм как философия и позиция в раннесредневек. Китае // Гос-во и об-во в Китае. М., 1978; *Его же.* Жуань Цзи. М., 1978; *Тан Юнтун.* Вэй Цзинь сюань сюэ луньгао (Очерк сюань сюэ пер. Вэй и Цзинь). Пекин, 1957; 1962; *Его же.* "Чун ю" чжи сюэ юй Сян Го сюэшо (О "восхвалении наличия" в философии Сян Сю и Г.С.) // Янь юань лунь сюэцзи. Пекин, 1984; *Тан Ицзе.* Ван Би юй Г.С. чжэсюэ бицзяо фэньси (Сравнительный анализ философии Ван Би и Г.С.) // Там же; *Marther R.B.* The Controversy over Conformity and Naturalness during the Six Dinasties // HR. 1969 - 70. Vol. 9, N 1 - 2; *Robinet L.* Kouo Siang ou le monde comme absolut // T'P. 1983. Vol. 69. Livr. 1 - 3.

ГОЦЗЯЧЖУИ ПАЙ. "Этатисты". Националистич. группировка, ставшая орг-ционной формой культурфилос. и социально-политич. движения, отстаивавшего принципы этатизма, или "гос-ва нации". Представляла одно из направлений "третьей силы" Китая (промежуточной между КПК и Гоминьданом). Зародилась в 1918 как "Об-во [изучения] молодого Китая" ("Шаонянь Чжунго сюэхуэй"), в 1923 переименована в Партию молодого Китая (Шаонянь Чжунго дан), в 1927 - в Младокит. партию (Чжунго циннянь дан)- по аналогии сосхожими орг-циями Италии и Турции. Печатные органы - еженедельник "Сип ши чжоубао" ("Проснувшийся лев", 1923 - 37) и ежедневная газета "Синь Чжунго жибао" ("Новый Китай", с 1937). Лидерами и идеологами движения и партии были Цзэн Ци, *Ли Хуан*, *Цзо Шуньшэн*, Юй Цзяцзюй, *Чэнь Цитянь*, Хэ Лучжи и др. На р-же 40-х гг. Г.п. вошла в Демократич. лигу Китая, но в 1946 вышла из нее, а после 1949 представители Г.п. эмигрировали на Тайвань, где она существует по сей день как Младокит. партия.

В филос. обл. Г.п. в противовес марксистскому материалистич. взгляду на историю отстаивала идеалистич. эмпиризм (вэйшичжуи), доказывая, что необходимыми и осн. компонентами любого обществ. устройства являются материальный и духовный (психологич.) факторы, сосуществующие как взаимозависимые и, главное, равноправные (Чэнь Цитянь). Этот тезис экстраполировался на закономерности социально-политич. жизни,

где сторонники Г.п. усматривали параллельное существование материального и идеального, объективных и субъективных тенденций (Юй Цзяцзюй). Развивая этатистские мотивы в трактовке представителя нем. классич. идеализма Фихте, идеологи Г.п. стремились достичь их синтеза с нек-рыми этноцентристскими элементами мац. филос. традиции, разрабатывая идею нации как коллективной личности, обладающей моральным и социальным консенсусом и имеющей особое, мессианское предназначение в истории каждого об-ва (Ли Хуан). Акцент делался на пропаганде национализма и сотрудничества всех социальных слоев как гарантии "культурного омоложения" и "экономич. расцвета" кит. нации. Г.п. декларировала "непоколебимую приверженность демократии", объявляя своими основополагающими принципами "сопротивление внешн. экспансии", "уничтожение предателей внутри страны", "достижение свободы, независимости и процветания Кит. Республики путем общенац. революции". Для Г.п. были характерны как антикоммунистич., так и (в несколько меньшей степени) антигоминьданевские настроения. Особенно острой критике подвергалась политич. линия Сунь Ятсена на "союз с Советской Россией, с КПК, на поддержку крестьян и рабочих". В составе Демократич. лиги Г.п. поддерживала и развивала теорию "третьего пути" развития Китая, концепцию "среднего политич. курса" (чжунцзянь лусянь), но в конечном счете нашла общий язык с лидером Гоминьдана Чан Кайши и порвала с прокоммунистически настроенным крылом либерального движения.

Ли Хуан*. Гоцзячжуи луньвэнь цзи (Собр. соч. по теории этатизма). Шанхай, 1925 (1926); Цзэн Мугань сяньшэн ицзи (Собр. соч. г-на Цзэн Муганя [Цзэн Ци]). Тайбэй, 1954; *Цзо Шуньшэн*. Фань Гун чжэнчжи цзи (Политич. очерки с критикой КПК и коммунизма). Гонконг, 1952; Чжунго цин-нянь дан чжэнган (Политич. программа Младокит. партии). Б.м., б.г.; *Белоусов С.Р.* Кит. версия "гос. социализма" (20 - 40-е гг. XX в.). М., 1989; *Линь Маожэн, Ван Вэйяи, Ван Гуйлинь*. Чжунго сяньдай чжэнчжи сысян ши, 1919 - 1949 (История политич. мысли Китая в новейшую эпоху, 1919 - 1949). Харбин, 1984; Чжунго цзиньсяньдай чжэи-дан ши (История политич. партий Китая в новую и новейшую эпоху). Харбин, 1984; *Chang C.* (Chang Chia-sen). *The Third Force In China*. N.Y., 1952; *Chow Tse-tsung*. *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China*. Camb. (Mass.), 1960; Ch'ien Tuan-sheng. *The Government and Politics of China*. Camb. (Mass.), 1961; *Tan CA.C.* *Chinese Political Thought in the Twentieth Century*. Garden City (N.Y.), 1971. *С.Р. Белоусов*

ГО ЮЙ. "Речи царств" ("Рассказы о царствах", "Поучения царям"). Первый в Китае неофиц. историч. трактат, отразивший процесс зарождения филос. мысли и содержащий высказывания гос. деятелей о природных явлениях и обществ. событиях в восьми древнекит. царствах ("владениях" - го: Чжоу - домине номинально правящей дин., Ци, Лу, Цзинь, Чжэн, Чу, У, Юэ) в 10 -5 вв. до н.э. *Бань Гу* (1 в.) и ряд др. кит. историков и мыслителей (*Ван Чун* - 1 в., *Вэй Чжао* - 7 в.) рассматривали "Г.ю." как "внешний", т.е. вспомогат., коммент. к "*Чунь цю*": "*Чунь цю вай чжуань*". Он приписывается ученику *Конфуция Цзо Цюмину*, к-рый считается также автором типологически и хронологически близкой "Г.ю." "*Цзо чжуани*" (являющейся "внутр.", т.е. основным, коммент. к "*Чунь цю*"), где тем не менее иначе трактуются отд. упомянутые в "Г.ю." события. По совр. данным, трактат составлен в 4 - 3 вв. до н.э. на основе более древних летописей и, вероятно, впервые опубликован в ред. *Лю Сяна* и его сына *Лю Синя* (1 в. до н.э.- 1 в. н.э.). Совр. текст, состоящий из 21 цзюаня ("свитка"), восходит к печатному изд. 1033.

В "речах" "Г.ю." высказаны положения, лежащие в основе учений различных филос. школ - *конфуцианства, мо цзя, даосизма, легизма, иньян цзя* и др. Существует также мнение, что в "Г.ю." представлена гл. обр. конф. политич. теория. Вместе с тем в трактате содержится, напр., древнейшее изложение основополагающего для кит. философии учения о силах инь ян, своим взаимодействием определяющих порядок "пневм (ци [1]) Неба и

Земли", т.е. единую цепь природных и социальных процессов. Продуктивная гармония (хэ [1]) разнородных факторов, подобных инь [1] и ян [1], противопоставлена бесплодному единству "однородного" (тун [1]). В "Г.ю.", как и в "Цзо чжуани", отражена одна из ранних форм учения о "пяти элементах" (у син [1]) - почве, металле, дереве, воде, огне, лежащих в основе образования и упорядоченного существования всех вещей и явлений. Представления об инь ян, "трех светоносах" (солнце, луне и звездах), "пяти элементах" и т.п. синтезированы в образе "культуры" (вэнь), к-рая мыслится и в качестве совокупности гл. человек. достоинств: "осторожности" (си), "верности" (чжун [2], см. *Чжун шу*), "благонадежности" (синь [21]), "гуманности" (*жэнь* [2]), "должной справедливости" (*и* [1]), "мудрости" (*чжи* [11]), "мужества" (юн [1]), "просвещенности" (мин [3]), "сыновней почтительности" (сяо [11], см. *Сяо ти*), "великодушия" (шу [3D, "уступчивости" (жан). В "Г.ю." подчеркнута роль людей (народа - минь) как важнейшей общекосмич. силы и наряду с верой во всемогущее "небесное предопределение" утверждается, что "Небо следует за людьми, совершенномудрый - за Небом". В целом, чтобы быть успешными, "человеч. дела должны составлять триаду с Небом и Землей". В об-ве и гос-ве гл. условием этого является управление с помощью этико-ритуальных норм (*ли* [2]) и "добродетели" (*дэ* [11]).

*Г.ю. Кн. 1, 2. Шанхай, 1979; Древнекит. философия. Т. 1. М., 1972. С. 295 - 302; Т.ю." ("Речи царств"). Пер. с кит., вступление и прим. В.С. Таскина. М., 1987; Koue up. Discours des royaumes. Тг. С. de Harlez // Journal Asiatique. Ser. IX. Т. 2. 1393; Т. 3. 1894; *Imber A. Kuo yii. An Early Chinese Text and its Relationship with Tso Chuan. Stock., 1975; d'Horman A. Guoyu. Propos sur les principautes Zhou-yu. Cotr. by R. Mathieu. P., 1985; **Карапетьяц А.М. Лингвистич. анализ древнекит. памятника "Речи царств" // НАА. 1968. №6; Васильев К. В. Нек-рые вопросы изучения памятников древнекит. историографии // Письменные памятники Востока. Историко-филологич. исследования. 1975. М., 1982; *Инь Мэнлунь*. "Г.ю." чжэсюэ сысян яньцзю (Исслед. филос. идей "Г.ю.") // Чжунго чжэсюэ ши яньцзю. 1984. №1. А. И. Кобзев*

ГРАНОВСКИЙ Тимофей Николаевич. 1813-1855. Историк, проф. Московского ун-та. Один из популярнейших лекторов своего времени, оказавший большое влияние на мировоззрение рос. интеллигенции. Придерживался либеральных взглядов. Впервые ввел разд. "Китай" в сост. по указанию министра просвещения программу курса всеобщей истории для учебных заведений. Рассматривал Китай преимущественно в свете философии истории *Гегеля*. По Г., значение Китая в истории заключается гл. обр. во "влиянии на образованность племен вое-

точных и Ср. Азии" и в максимальном развитии неких обществ, форм, оказавшихся бесперспективными во всемирно-историч. смысле. Подчеркивал "однообразие" кит. истории, нерасчленимость ее на отд. этапы, "патриархальность и неподвижность" учреждений Китая, где "владычество ученых" прикрывает "лживый порядок вещей". Смысл учения *Конфуция* видел в попытке восстановления нравственности посредством опоры на "предания старины" как постоянный пример и во взгляде на народ как на "большое семейство". Религ. сторона учения *Конфуция* заключается в "признании Верховного существа и загробной жизни", а учения *Лао-цзы* - в признании "вечного разума - Тао" (т.е. *дао*) источником всякого бытия; *Лао-цзы* проповедовал также "человеколюбие, презрение благ земных" и "призывал всех к жизни созерцательной". По мнению Г., кит. религ. верования "не в состоянии поддерживать упадающей нравственности народа, у к-рого... почти не просыпалась жажда высшей духовной истины". Признавал возможность прогрессивного развития Китая вследствие "открытия новых путей европ. влияниям" в сер. 19 в.

«Соч. Т.Н.Г. М., 1900; Лекции Т.Н.Г. по истории средневековья. М., 1961; "Саран А.Ю. Китай в системе историч. взглядов Т.Н.Г. // И не распалась связь времен... К 100-летию со дня рожд. П.Е. Скачкова. М., 1993. По материалам А.Ю. Сарана

ГРАНЭ (Granet) Поль Марсель. 1884 - 1940. Историк-китаевед, философ. Был проф. Ун-та Франции. Пионер широкого применения этнологич., социологич. и критич. филологич. методик в изучении истории Китая. Считал себя прямым продолжателем синологич. исследований Э. Шаванна и социологич.- Э. Дюркгейма. Первая крупная монография Г.- "Празднества и песни древнего Китая" (1919, 2-е изд., 1929), посвященная гл. обр. исследованию "*Ши цзина*", была удостоена премии им. *Станисласа Жюльена* и продемонстрировала отход от традиц. историко-филологич. экзегезы, новые возможности анализа древнекит. текстов в социолого-историч. и культурологич. аспекте. Последующие сб-ки статей Г.- "Религия китайцев" (1922), "Танцы и легенды древнего Китая" (1926), "Кит. цивилизация" (1929), "Кит. мышление" (1934), "Брачные категории и родственные отношения в древнем Китае" (1939), изд. посмертно "Кит. феодализм" (1952) и "Социологич. этюды о Китае" (1953) создают стройную картину обществ, и семейных отношений, экономич. жизни, а также религ. теории и практики, мировоззренческих концепций, формировавших политич. культуру об-ва, его отношение к культурному наследию, морально-этич. установки и ценности, самооценки, представления о гуманитарном пространстве в космич. сфере. Выводы и методология Г. во многом перекликаются с исследованиями *А. Масперо*. Г. первым в зап. науке поставил вопрос о методологич. основаниях традиц. знания в Китае, положил начало изучению символич. нумерологии в кит. культуре как общепознавательной методологии.

*Fetes et chansons de la Chine ancienne. P., 1919; La religion de chinois. P., 1922; Dances et legendes de la Chine ancienne. P., 1926; La civilisation chinoise. P., 1929; La pensee chinoise. P., 1934; La feodalite chinoise. P., 1952; Etudes sociologiques sur la Chine. P., 1953. *П.М. Кожин*

ГРИГОРЬЕВА Татьяна Петровна. 18.12.1929; Ленинград. Филолог-японист. В 1952 окончила МИВ. Канд. (1959), д-р филол. наук (1979). С 1958 на науч. работе в ИВАН (ныне ИВ РАН). Осн. направление исследований, связанное с синологией, - традиц. картины мира в дальневост. культуре,

*Докт. дис.: Япон. художеств, традиция. М., 1979; Автореф. М., 1979; Япон. лит-ра. Краткий очерк. М., 1964; Один из случаев влияния кит. философии на мировоззрение японцев // Роль традиций в истории и культуре Китая. М., 1972; Махаяна и кит. учения (попытка сопоставления) // Изучение кит. лит-ры в СССР. М., 1973; И еще раз о Востоке и Западе // ИЛ. 1975. №7; "О восточно-зап. структуре мира" и дальневост. традиция // ТПИЛДВ. Л., 1976; Япон. художеств, традиция. М., 1979; Даос, и буд. модели мира (предварительные заметки) // Дао и даосизм в Китае. М., 1982; Человек и мир в системе традиц. кит. учений // Проблема человека в традиц. кит. учениях. М., 1983; Мудрецы и правители // НАА. 1983. №5; Япон. лит-ра XX в.: размышления о традиции и современности. М., 1983; Образы мира в культуре: встреча Запада с Востоком // Культура, человек и картина мира. М., 1987; Цветок в сунской вазе // Сад одного цветка. М., 1991; *Рерих Н. Матрeйя; Великая Матерь* (предисл.) // Обществ, науки и современность. 1992. №2; Дао и логос (встреча культур). М., 1992; "Список осн. науч. трудов д-ра филол. наук Т.П. Григорьевой // НАА. 1989. №3.

ГРООТ (de Groot) Яан Якоб Мария де. 1854-1921. Гол. и нем. синолог. Специалист в обл. религ. жизни, философии, истории и культуры Китая. Служил в Нидерл. Ост-Индской компании (с 1878). Проф. Лейденского (с 1904) и Берлинского (с 1911) ун-тов. В целом продолжая линию, намеченную миссионерскими исследованиями религ. жизни Китая, Г.

акцентировал внимание на обрядовых особенностях религ. культуры. Но в обл. изучения влияния религ. жизни на политич. сферу Г. шел значительно дальше миссионеров, выявляя характерные закономерности переноса нек-рых черт философско-религ. учений, их догматов и заповедей на практич. политику. Тем самым он расширил методологию религиоведческих исследований, опираясь на наблюдения *Т. Медоуза* (1856), впервые отметившего указ, связь в воздействии христианских идей на учение тайпинов. В работах 1903-4 Г. представил вопрос о гос. политике в отношении тайных политич., в т.ч. революц., союзов и групп как преследовании властями религ. сектанства. Вывод Г. на несколько десятилетий предопределил осн. позицию зап. исследователей в отношении данного круга явлений.

В соч. 1872 - 86 Г. первым тщательно проследил связь между бытовым, духовным и религиозно-обрядовым аспектами жизни традиц. кит. общин, определил осн. принцип кит. нар. религиозности как "универсалистский анимизм". В ряде соч., в т.ч. "Религия Китая" (1910), "Универсализм" (1918), Г., исходя из общих истоков и параллелей в исполнении гос. культовых календарных ритуалов и нар. обрядов, предельно сблизил т.н. системы нар. и гос. религиозности в отношении одухотворенности, рационального содержания верований и обрядности. Вслед за миссионерами Г. характеризовал комплекс культурно-религ. связей, воспринимавшийся им в качестве некоей единой синкретич. религ. системы, как конфуцианский. Ряд исследований Г. посвящены средневек. истории Центр. Азии (1921).

*The Religious Systems of China. Vol. 1 - 6. Leiden, 1872-1921, Taipei, 1966; Les Fetes annuellement celebrees a Amoy (Amoy). Vol. 1 - 2. P., 1886; Le Code du Mahayana en Chine. Amst., 1893; Sectarianism and Religious Persecution in China. Vol. 1 - 2. Amst., 1903 - 4; The Religion of the Chinese. N.Y., 1910; Universismus. B., 1918; Die Hunnen der Verchristlichen Zeit. Vol. 1 - 2. B.-Lpz., 1921, 1926. *П.М. Кожин*

ГРУБЕ (Grube) Вильгельм. 1855-1908. Нем. исследователь культуры Китая. В 1878-83 работал в Санкт-Петербурге и Лейпциге, учился у *В.П. Васильева*, с 1892 - проф. Берлинского ун-та. Является одним из основоположников т.н. этнологического подхода к исследованию Китая (в противоположность "миссионерскому"- обобщающе-описательному). Проблемы развития кит. философии, ее преломление в массовом сознании Г. связывал с исследованием обычаев и обрядов Китая. Трактровка кит. ритуалов, обычаев, норм поведения как систематич. проявлений самобытной нац. культуры, в основе которой лежат конф. и в значительной мере даос, мировоззренческие установки, была новым словом в синологии по сравнению с обобщающими оценками кит. духовной культуры, не отделявшими буд. напластования от аборигенного культурного комплекса. Тем самым очерчивалась историч. перспектива развития кит. обществ, сознания. Скрупулезное исследование Г. нар. празднеств, торжеств, церемоний, обычаев населения Пекина ("Пекинские нар. обычаи", 1901) создало практич. основу для более строгого разграничения религ. культов, связанных с *даосизмом, конфуцианством, буддизмом* и описывавшихся предшественниками и даже современниками Г., в т.ч. *Я. де Гроотом*, как некое тройственное религиозно-политич. единство. В обзоре кит. лит-ры с древнейших времен до нач. 20 в. ("История кит. лит-ры", 1902, 2-е изд., 1909) Г. большое внимание уделил проблемам мировоззренческого плана, рассмотрев их на многочисленных конкр. примерах и тем самым дав зап. читателю представление о богатстве и многообразии кит. лит. наследия. Оценки Г. роли конф. и даос, философии в истории духовной и социально-экономич. жизни Китая способствовали выработке концепции *М. Вебера* в тех ее частях, которые касались обоснования специфики кит. опыта развития цивилизации и прямых связей между религиозно-филос. основаниями духовной культуры и путями социально-экономич. развития об-ва.

*Духовная культура Китая. Лит-ра, религия, культ. СПб., 1912; Zur Pekinger Volkskunde. B., 1901; Geschichte der chinesischen Literatur. B., 1902; Lpz., 1909; Religion und Kultus der Chinesen. B., 1910. П.М. Кожин

ГРУССЕ (Grousset) Рене. 1885-1952. Историк-популяризатор, чл. Франц. академии. Не был специалистом по вост. языкам, но в многочисл. монографиях представил науч. картину истории различных регионов Азии. Синологич. изыскания Г. сосредоточились в монографиях "Китай до монг. завоевания" (1941), "Подъем и расцвет кит. империи" (1952). Кратко характеризуя осн. кит. филос. учения и религ. течения в отд. главах своих книг, Г. рассматривал гл. направления влияния, оказываемого *конфуцианством, даосизмом и буддизмом* на духовную и политич. жизнь в разные периоды истории Китая.

The Rise and Splendour of the Chinese Empire. L., 1952; *Demieville P. Rene Grousset* // T'P. 1953. Vol. 17. П.М. Кожин

ГРЭМ (Graham) Энгьюс Чарльз. 1919- 1990. Исследователь кит. философии. Проф. Лондонского ун-та, затем сотрудник Ин-та восточноазиат. философии в Сингапуре. В центре его работ - проблемы даос, и конф. философии, прежде всего их слабоисследованные, загадочные области и текстологич. аспекты. В более широком плане осн. проблематика работ Г. связана с теорией познания, его формами, спецификой выражения познаваемого и познанного в разных филос. школах.

В первом цикле своих исследований Г. дал характеристику деятельности философов 11 -12 вв. *Чэн И* и *Чэн Хао* (1958), стоявших у истоков *неоконфуцианства*, предложил пер. памятника "*Ле-цзы*", приписываемого полубогородному даос, мудрецу 4 - 3 вв. до н.э. Отмечал специфику даос, образа мышления, отличия его логики от привычных зап. норм и в то же время сходство его проблем с теми, что волновали зап. мыслителей: "мизерность человека в обширном мире; внечеловеч. дао, к-рому следуют все вещи, без цели и независимо от человек. нужд; преходящий характер жизни; невозможность узнать, что приходит после смерти; бесконечность перемен, в к-рых возможности прогресса даже не подразумеваются; относительность ценностей; фатализм, очень близкий к детерминизму, вплоть до представления, что человек. организм подобен машине" (1960). В кн. "Проблема ценностей" (1961) Г. рассматривает различные социологич. модели и способы их оценок, указывает пределы гуманитарных подходов к моральным, эстетич., науч. и мифологич. ценностям. В 1965 издан сб. его переводов поэм конца пер. правления дин. Тан (9 - нач. 10 в.).

Следующий цикл исследований Г., подготовленный его статьями 50-х гг., воплотился в монографии "Позднемоистская логика, этика и наука" (1978), где исследуются проблемы, поставленные в главах 40 - 45 кн. "*Мо-цзы*" (5 - 3 вв. до н.э.), составляющих т.н. "Моистский канон" ("Мо цзин"). Работа отличается тщательностью текстологич. анализа, она впервые знакомит англоязычных специалистов с достижениями древнекит. логики и науки, в части, с принципами ведения науч. и политич. диспута, т.е. с той обл. знаний, к-рая подготовила понятийный аппарат, логич. принципы и риторич. приемы "чистых бесед" (*цин тань*) пер. Поздней Хань (1 -3 вв.). Цикл завершается монографией "Семь внутр. глав и др. разделы кн. "*Чжуан-цзы*" (1981).

В монографии "Благоразумие и непосредственность" (1985) Г. предлагает "новый подход к проблеме факта и ценностей", указывая, что во многом рациональный, казалось бы, выбор цели и отношение к устойчивым ценностям определяются случайностью, интуицией, иррациональными побуждениями. В стремлении связать историю вост. обществ, мысли с зап. Г. прямо использует идеи Чжуан-цзы, "глубочайшего скептика того века, когда сомневались столь же основательно, как и в наш собств. век, и решительнейшего

противника рационализма в тот момент, когда Китай был готов заключить себя в рамки логики, но не сделал этого".

Two Chinese Philosophers: Ch'eng Ming-tao and Ch'eng Yi-ch'uan. L., 1958; The Book of the Liehtzu. L., 1960; The Problem of Value. L., 1961; Later Mohist Logic, Ethics and Science. L., 1978; The Seven Inner Chapters and other Writings from the Book "Chuangtzu". L., 1981; Reason and Spontaneity. L.; Dublin, 1985; Disputers of the Tao. Philosophical Arguments in Ancient China. La Salle (Ill), 1989. *П.М.Кожин*

ГУА. Триграмма, гексаграмма. Одна из самых оригинальных и фундаментальных общеметодологич. категорий кит. философии, обозначающая конститутивные элементы двух универсальных классификац. схем (восьми триграмм - ба Г. и 64 гексаграмм - люшисы Г.). Этимологически восходит к изображению геометризованных графич. результатов скапулимантии - гадания на костях (бу). Это значение Г. отражено в "*Сюнь-цзы*", гл. 9 (4 - 3 вв. до н.э.). Позднее Г. были связаны с другой гадательной практикой - на тысячелистнике (ши [7]), построенной на получении числовых комбинаций, что широко отражено в "*Цзо чжуани*" (4 в. до н.э.). В итоге Г. объединили идеи геометрич. символизации и числовой комбинаторики, из чего выросла общетеоретич. нумерологическая методология (см. *Сян шу чжи сюэ*). Кит. традиция выводит происхождение Г. из мифич. истоков цивилизации - деятельности первого императора (культурного героя) Фуси, к-рый якобы использовал чудесно явленные Г. как парадигмы в созидании основ материальной культуры, сообразные законам природы.

Целостная филос. концепция Г. впервые была сформулирована в приписываемой *Конфуцию* комментирующей части "*Чжоу и*" ("*Си цы чжуань*", "*Шо гуа чжуань*"). Согласно "*Си цы чжуани*", "предел сокровенного в Поднебесной заключен в Г.", к-рые, т.о., выступают воплощением миропорядка. Специфику категории Г. составляет материальная выраженность в двух количественно определенных наборах графич. символов - восьми триграммах и 64 гексаграммах. Первые состоят из трех, вторые - из шести черт двух видов (целой - ян [1] и прерванной - инь [1], см. *Инь ян*) во всех возможных комбинациях. Каждой Г. присущи индивид, имя (восемь триграмм и их удвоения - восемь гексаграмм - одноименны), образный и понятийный комплексы, стандартные формулы как абстрактного, так и конкр. содержания.

Триграммы, гексаграммы и их компоненты во всех комбинаторно возможных сочетаниях образуют всеобъемлющую иерархию классификац. схем. Она в наглядных символах (*сян* [1], см. *Сян шу чжи сюэ*) "распределяет по родам свойства всей тьмы вещей" ("*Си цы чжуань*", II, 2), т.е. охватывает любые аспекты действительности - части пространства, отрезки времени, природные стихии, числа, цвета, органы тела, социальные и семейные отношения и т.д., позволяя описывать всевозможные ситуации и процессы, фиксировать реальные или умозрительные соответствия между ними и т.п. Структурно и онтологически Г. представляются продуктами последовательного раздвоения (инь ян) "Единого" - "Великого предела" (*тай цзи*). Однако исторически гексаграммы могли возникнуть раньше триграмм. В статич. плане каждый из наборов - восемь триграмм и 64 гексаграммы - зафиксирован в двух пространственно ориентированных расположениях, приписываемых Фуси и Вэнь-вану, основателю дин. Чжоу (11-3 вв. до н.э.). Последнее реализовано в канонич. части "*Чжоу и*". Последовательная смена черт Г. в расположении Фуси подчинена той же закономерности, что и смена знаков 1 и 0 в обозначении натурального ряда чисел в двоичной арифметике, создатель к-рой, нем. философ и математик *Лейбниц*, истолковал это подобие как свидетельство предустановленной гармонии и единства Божьего промысла для всех времен и народов. В 1973 в Мавандуе был обнаружен текст "*Чжоу и*" (2 в. до н.э.) с третьим видом расположения гексаграмм,

типологически более близким к расположению Фуси. Г. располагаются в линию, квадратом (символ Земли) и кругообразно (символ Неба), соотносясь по окружности и через центр; делятся на "мужские" и "женские"; образуют пары по двум главным принципам: "обратности" (фань), т.е. перевернутости на 180°, и "супротивности" (дуй), т.е. противоположности черт в одинаковых позициях. Эти два вида противоположности в традиц. кит. логике и методологии охватывают все контрарные и контрадикторные (мао дунь) отношения. В динамич. плане взаимопревращения Г. путем трансформации черт в противоположные отражают все фазы циклич. развития космоса в основополагающей для "Чжоу и" теории "кругообразных перемен" (чжоу и).

В эпоху Хань (3 в. до н.э. - 3 в. н.э.) при посредстве мистико-натурфилос. построений *иньян цзя*, "школы новых текстов" (или "школы текстов новых письмен", см. *Цзин сюэ*), оракуло-апокрифич. (*чэнь вэй*) традиции общемстодологич. потенциал схем Г. был реализован в максимальном увеличении их онтологич. референтов и координации со всеми др. аналогия, схемами - прежде всего "пятью элементами" (*у син* [1]), циклич. и зодиакальными знаками, магич. числовыми фигурами *Хэ ту* и *Ло шу*. В соч. "Лес перемен" ("И линь") Цзяо Яньшоу (1 в. до н.э.) или Цуй Чжуаня (1 - 2 вв.) система "Чжоу и" была усложнена до 4096 членов - корреляций каждой гексаграммы с самой собой и каждой другой. *Ян Сюн* (1 в. до н.э. - 1 в.) в "Каноне Великой тайны" ("Тай сюань цзин") предложил альтернативную систему, в к-рой 64 Г. заменены 81 тетраграммой (шоу - букв, "голова"). Последние состоят из всех возможных сочетаний черт трех видов (целой, единожды и дважды прерванной) в четырех позициях. Однако система Ян Сюна, возможно также восходящая к древней гадательной практике, не смогла конкурировать с системой Г., развитие к-рой достигло апогея в эпоху Сун (10-13 вв.), когда были созданы наиболее яркие образцы нумерологич. философии - учения *Шао Юна* (11 в.) и *Цай Шэня* (12-13 вв.). Г. вошли в фундамент не только философии, но и науки (особенно астрономии, хронометрии, топографии, медицины, алхимии), лит-ры и искусства, всей традиц. культуры Китая.

** *Щуцкий Ю.К.* Кит. классич. "Книга перемен". М., 1993; *Карапетьянц А.М.* "Ба Г." как классификац. схема // 13-я НК ОГК. 4.1. М., 1982; *Зинин С.В.* К проблеме построения гексаграмм "И цзина" // Там же; *Кобзев А.И.* Нумерологич. методологий классич. кит. философии // 14-я НК ОГК. 4.1. М., 1983; *Карапетьянц А.М.* К проблеме структуры "И цзина" // Там же; *Зинин С.В.* Два принципа орг-ции гексаграмм "И цзина" // Там же; *Его же.* Отражение "И цзиана" в "Цзо чжуани" и концепция перемен // 15-я НК ОГК. 4.1. М., 1984; *Sherni W.A., Chu W.K.* An Antology of I Ching. L., etc., 1977. *А.И. Кобзе*»

ГУАН ХУН МИН ЦЗИ. "Расширенное собр. соч., светоч истины распространяющих" - буд. антология, сост. в начале 60-х гг. 7 в. монахом Даосюанем из столичного (г. Чанъань) монастыря Сымин. Входит в буд. канон "*Да цзан цзин*". Представляет собой дополнение буд. антологии нач. 6 в. "*Хун мин цзи*". Состоит из 30 цзюаней ("свитков"), сведенных в 10 разд., каждый из к-рых открывается кратким предисловием, написанным Даосюанем. Содержит материалы за пер. с 1-й пол. 1 в. по нач. 7 в.: трактаты по общедоктринальной и частной религиозно-филос. проблематике, историографич. соч. и их фрагменты, офиц. документы (имп. декреты, доклады буд. священнослужителей и мирян на высочайшее имя), храмовые надписи, частную переписку и поэтич. произведения. Их авторами являются представители как южн., так и сев. ветвей буддизма в Китае эпохи Лючао ("Шесть династий", 3 - 6 вв.). "Г.х.м.ц." - наиболее полный источник для изучения состояния и развития кит. буддизма до пер. правления дин. Тан (618 - 907).

**"Г.х.м.ц.". Т. 1 - 10 // СБЦК. П. 112 - 113. Т. 1297 - 13081. Шанхай, б.г. *М.Е. Кравцова*

ГУАНЬ ИНЬ-ЦЗЫ. "Мудрец Инь с заставы". Даос, трактат, др. назв. - "Ушан мяо дао вэнь ши чжэнь цзин" ("Истинный канон начала письмен высочайшего и чудесного дао"). Приписывается *Инь Си* - полулегендарному древнему мудрецу, современнику *Лао-цзы* (6 в. до н.э. ?). Однако следы буд. влияния, терминология и особенности языка "Г. И. -ц." свидетельствуют о его средневек. происхождении, предположительно ок. 8 в., когда он был якобы обнаружен даосом Тянь Тунсю в стене дома, будто бы принадлежавшего Инь Си. Возможно, "Г. И. -ц." написан позднее - в 10 или Ив. Трактат состоит из девяти глав в одном цзюане ("свитке"). В центре его - понятие *дао*, к-рое характеризуется как трансцендентальное условие речи и мышления, недоступное, однако, ни вербализации, ни интеллекту, условие существования всего сущего, его порождающий принцип и детерминирующее начало, уподобляемое горшечнику, делающему кувшины; вместе с тем *дао* имманентно миру. В отличие от древних даос, памятников (особенно "*Чжуан-цзы*") "Г. И. -ц." определяет *дао* как "единую вещь" (и у), относительно к-рой не существуют никакие отд. единичности или индивиды (в "я" нет "я", в *дао* нет "я"). Цикличность *дао* выражена в "Г. И. -ц." образом замкнутого водоема. *Дао* уподобляется также морю, вмещающему в себя все воды и тем не менее не переполняющемуся. На учении "Г. И. -ц." сказалась философия буддизма *виджнянавады* (см. *Вэйши школа*), утверждающая, что все сущее является порождением некоего трансцендентального сознания. В трактате утверждается, что *дао* своей "мыслью" (сы [2]) творит мир так же, как спящий порождает образы сновидений. На содержание "Г. И. -ц." повлияла и отрицательная диалектика буд. школы *мадхьямика* (см. *Саньлунь школа*), использующаяся для доказательства несуществования какой-либо самосущей единичности, утверждения всеобщей обусловленности, взаимосвязи, относительности всех явлений и реальности только целого.

Хотя "Г.И.-ц." представляет собой чрезвычайно оригинальный и сложный филос. текст, позднее его появление (когда даос. традиция уже полностью сложилась), сильное буд. влияние и значит. своеобразие привели к тому, что он остался на периферии даос, учения, не оказав серьезного влияния на его развитие. Нек-рые образы "Г.И.-ц." (в части., рыба, бесконечно плавающая по круглому бассейну, как метафора цикличности *дао*) использовались в кит. классич. поэзии, напр, в стихах Хуан Тин-цзяня (11 в.).

*Г.И.-ц. // СЕБЯ. Т. 151. Шанхай, 1936; ***Торчинов Е.А.* Даосизм. М., 1993. С. 223- 41; *Wieger L.* A History of the Religious Beliefs and Philosophical Opinions in China from the Beginning to the Present Time. Hsien-hsien. 1927. P. 570 - 73. *Е.А. Торчинов*

ГУАНЬ ФЭН. 1919, Цинъюнь пров. Шаньдун. Философ, историк философии. В 1933 вступил в КПК. Во время Войны сопротивления Японии (1937 - 45) служил в 8-й полевой армии политруком роты, нач. политотдела полка, был секретарем уездного парткома и зав. отд. пропаганды парткома района. С 1948 на учебно-воспитательной работе, параллельно изучал философию. С 1956 возглавлял кабинет политич. исследований при ЦК КПК, редакцию органа ЦК КПК журн. "Хунци" ("Красное знамя"). С началом "великой культурной революции" в 1966 назначен чл. "группы по делам культурной революции" при ЦК КПК и зам. пред, "группы по делам культурной революции" при Военном совете ЦК КПК. В августе 1967 был арестован и находился под следствием, освобожден в 1982 после выяснения обстоятельств деятельности "групп по делам культурной революции". Ранние работы Г.Ф. (50 - 60-е гг.) посвящены как политико-идеологич. тематике (о неантагонистич. характере противоречий между рабочим классом и нац. буржуазией в Китае, о необходимости коммунистич. руководства идеологией в социалистич. об-ве, искоренении бурж. представлений о законодательстве, о политике распределения по труду и т.п.), так и истории философии (о марксистско-ленинском курсе в исследовании истории философии, в части, учений "*Чжуан-цзы*", "*Чунь цю*" и т.п.). В кон. 50-х - нач. 60-х гг. выступил с серией статей,

направленных против трактовки Фэн Юланем идеологии Конфуция, Лао-цзы, Чжу-ан-цзы и др. крупнейших древних мыслителей. В 80-е гг. опубликовал такие работы, как "Закон и учения о зарождении юриспруденции" ("Фа хэ фасюэ фашэнсюэ"), "Идеи Хуэй Ши и доциньское "учение об именах" ("Хуэй Ши сысян юй сянь цинь мин сюэ"), "Постижение "Лао-цзы" ("Лао-цзы тун"). *Ли Си*

ГУАНЬ-ЦЗЫ. Один из крупнейших древнекит. филос. трактатов (ок. 130 тыс. иероглифов), объединяющий произв. разных авторов, в осн. 4 - 3 вв. до н.э., и состоящий из восьми тематич. разд. в 24 "свитках" (цзюань) и 86 главах (пянь), из к-рых 10 глав ныне утрачены. В первонач. варианте сложился в сер. 3 в. до н.э. в академии Цзися (царство Ци), был окончательно сформирован Лю Сяном ок. 26 до н.э. и впервые напечатан в 13 в. Назван по имени Гуань Чжуна (Гуань Иу, Гуань-цзы, ? - 645 до н.э.), гл. министра царства Ци, прославившегося своими социально-политич. и экономич. реформами, к-рые послужили толчком для развития теории и практики *легизма*. Гуань Чжун, с одной стороны, стоял за абсолютизацию царской власти, распространяя ее на экономику в виде гос. контроля над ценами и монополии на соль и железо, а с др.- видимо, первым в Китае выдвинул концепцию управления страной на основе законов (*фа* [1]), к-рым должен следовать и сам государь ("закон - отец и мать народа", гл. 16). Авторитет Гуань Чжуна, особенно в его родном царстве Ци, стал причиной приписывания ему и объединения в "Г.-ц." произв. всех гл. филос. школ древнего Китая, представленных в Цзися. "Г.-ц." сначала квалифицировался как даос. ("*Хань шу*", из. 30, 1 в., см. *Даосизм*), а затем как легистский ("*Суй шу*", цз. 34, 6 - 7 вв.) трактат. Последняя г. зр. закрепились и ныне доминирует в кит. науке, распространена в науч. лит-ре др. стран. Хотя адекватное понимание "Г.-ц." осложнено плохой сохранностью текста, нуждающегося в серьезной реконструкции, по-видимому, правильнее считать его первым в ряду энциклопедич. ("эклектич." - *цза цзя*) произведений типа "*Хуайнань-цзы*" и "*Люй-ши чунь цю*", в к-рых представлен широкий спектр знаний: филос., социально-политич., экономич., историч., естественнонауч. и др., почерпнутых из учений различных школ.

Специфику "Г.-ц." составляет, во-первых, общая ориентация на экономич. проблематику, во-вторых, отражение самых ранних форм синтеза конф. (см. *Конфуцианство*), даос, и легистских идей с включением отд. положений этики *мо цзя*, учения *мин цзя* и натурфилософии *иньян цзя*. Концентрированным выражением этого синтеза является тезис о производности законов от этико-ритуальных норм (*ли* [2]) и их конечной зависимости от *дао*, "главенствующего (во всей) тьме вещей". Легистская опора на закон как основу социальной регуляции совмещена с его конф. объективизацией и морализацией: закон не орудие в руках государя, а стоящая над ним сила (гл. 46), призванная обогащать народ, а не казну ("закон и есть любовь к народу", гл. 6). Даос, трактовка *дао* как пустотно-бесформенного и "Беспредельного" (гл. 36 - 38, 49) связана в "Г.-ц." с образом идеального правителя, больше ценящего *дао* и законы (или законы *дао*), чем свое гос-во (гл. 30). В гл. 36 - 38 и 49 представлено учение о *дао*, его конкретизации ("пристанище", шэ-дэ [1]) и универсальной субстанции- "пневме" (*ци* [1]), "эссенциальная" (*цзин* [3]) форма к-рой рождает разум, а высшее духовное состояние (*шэнь* [1]) - всеведение. В челоуеч. теле роль государя играет сердце, внутри к-рого находится руководящий им психич. центр - "сердце сердца" (*синь чжи синь*) (гл. 49). Это учение совр. исследователи атрибутируют *Сун [Цзяня] - Инь [Вэня] школе*, на даос, основе соединявшей конф. и моистские идеи. В гл. 40, 41 содержится учение *иньян цзя* о силах *инь ян*, представляющих собой "великий принцип (*ли* [1]) Неба и Земли", и "пяти элементах" (*у сын* [1]), определяющих осн. пространственно-временные характеристики "пневмы". Гл. 39 посвящена Земле (*ди* [2]) и воде - "первоисточникам тьмы вещей". Вода сопоставлена с *дао* и названа "кровью и пневмой Земли". Связанный с идеологией "школы дипломатов" (*цзунхэн*

цзя) ведущий социально-экономич. принцип "Г.-ц." - цин чжун ("[установление баланса] легкого и тяжелого") изложен в обозначенных этим термином гл. 80 - 86. Данный принцип стабилизации хозяйства посредством выпуска денег и накопления товаров выражает идею гос. контроля над экономич. жизнью и представление о законосообразном характере обществ, бытия. "Г.-ц." является также ценным источником по истории кит. протологич. (гл. 6) и военной (гл. 17, 27) мысли, педагогики (гл. 59), календарной астрономии (гл. 8, 40), математики (гл. 58), гидрологии (гл. 39, 57) и географии (гл. 77).

* *Го Можо, Вэнь Идо, Сюй Вэйюй*. Гуань-цзы цзицзяо (Собр. редакций "Г.-ц."). Т. 1 - 2. Пекин, 1956; *Штейн В.М.* "Г.-ц.". Исслед. и пер. М., 1959; Древнекит. философия. Т. 2. М., 1973. С. 14 - 57; *Maverick L, Tang Po-fu, Wen Kung-wen*. Economic Dialogues in Ancient China: Selections from the Kuan-tzu. Carbondale (111.), 1954; *Rickett W.A.* Kuang-tzu. A Repository of Early Chinese Thought. A Translation and Study of Twelve Chapters. Vol. 1. Hong Kong, 1965;

***Иванов А.* Материалы по кит. философии. Введение. Школа фа. "Хань Фэй-цзы". Пер. СПб., 1912. С. XXXVI - LV; *Го Можо*. Бронзовый век. М., 1959. С. 318 - 61; *Ло Гэньцзэ*. Г.-ц. тань юань (Выявление истоков Т.-ц.). Шанхай, 1931; "Г.-ц." яньцзю (Исслед. Т.-ц.). Сб. 1. Цзинань, 1987. А.М. Кобзев

ГУАНЬ ЧЖУН. Гуань Цзин-чжун, Гуань Иу, Гуань-цзы. Иншан (совр. пров. Шаньдун),? - 645 до н.э. Первый советник правителя царства Ци, признанный основоположник *легизма*. Сведения о его жизни и деятельности содержатся в основном в "*Го юй*" (5 - 3 вв. до н.э.). Выходец из торговцев. Вел борьбу с наследств, аристократией за введение единого законодательства и укрепление власти государя. Г.Ч. традиционно приписывается авторство на трактат "*Гуань-цзы*" (4 - 3 вв. до н.э.), основу к-рого составляют его высказывания.

По-видимому, Г.Ч. первым в истории Китая выдвинул и обосновал концепцию управления страной на основании закона (*фа* [1]): "законы - это отец и мать народа" ("Гуань-цзы", гл. 16); "правитель и чиновники, высшие и низшие, знатные и подлые - все должны следовать закону. Это и называется великим [искусством] управления" (гл. 45). В высказываниях Г.Ч. впервые прозвучала легистская идея о второстепенное и даже пагубности образования и отвлеченного мудрствования: "Совершенномудрый (*шэн* [1]) правитель полагается на закон, а не на мудрость... если же он откажется от закона и предпочтет знания, то народ забросит все дела и ринется за славой" (гл. 45).

Вероятно, законы, создаваемые правителем, мыслились Г.Ч. как средство ограничения прав наследств, аристократии на наследование высших администр. постов: "Только управляя на основании закона, можно выдвигать достойных и устранять плохих" (гл. 46). Возможно, Г.Ч. первым предложил идею наказания в качестве гл. метода управления: "когда боятся наказаний, то управлять легко" (гл. 48). В отличие от легистов последующих поколений Г.Ч. признавал нормы "[ритуальной] благопристойности" (*ли* [2]) в качестве одного из "четырех устоев" (сы вэй) гос-ва наряду с "долгом/справедливостью" (*и* [1]), "бескорыстием" (*кан*) и "совестливостью" ("стыдом"- *чи*). Но не исключено, что такого рода утверждения могли быть приписаны Г.Ч. конфуцианцами - редакторами "Гуань-цзы".

По Т.Ч., "закон стоит не под, а над государем. Сам правитель обязан выполнять его директивы"; "закон ограждает народ от необузданности государя, у к-рого нет границ" (гл. 52). В то же время вся полнота политич. и экономич. власти должна находиться в руках государя. Он должен, в части., поддерживать умеренные цены на продукты питания, ему принадлежит монополия на добычу железной руды. Основа экономич. жизни гос-ва - земледелие: обилие зерна обеспечивает богатство гос-ва, силу его войска и расширение его пределов в рез-те победоносных войн. Земледелие соотносится с торговлей как "корень" (*бэнь*) с "ветвями" (*мо*); торговля - одна из причин разорения земледельцев и должна ограничиваться. Г.Ч. предложил разделить страну на уезды во главе с подотчетными только

государю чиновниками и провести сквозное администр. деление вплоть до самой низшей социальной единицы - семьи, разбив все население на группы из пяти семей. Эти предложения объективно были направлены на разрушение кровнородственной общины и подрыв т.о. социальной опоры глав патронимии - наследств, знати.

По инициативе Г.Ч. был введен дифференцированный налог в зависимости от качества земли и количества пахотных полей, отменен обычай передела полей в общине. В результате осн. объектом эксплуатации стала не община, а отд. семья землевладельцев. Г.Ч. установил гос. контроль за добычей соли и железа, упорядочил чеканку монеты, контролировал рыночные цены. Упорядочение администр. деления, видимо, удалось Г.Ч. только в пределах столицы, разделенной на кварталы, и столичной области, разделенной на пять районов под управлением чиновников. В кварталах, населенных служилым людом, Г.Ч. ввел систему воинской повинности. Им была создана также трехступенная система отбора на чиновничьи должности. Деятельность Г.Ч. помогла цискому правителю Хуань-гуну стать "гегемоном" (ба) среди правителей древнекит. царств.

** *Переломов Л.С.* Конфуцианство и легизм в политич. истории Китая. М., 1981. С. 20, 21, 42 - 5 и др.; *Цяо Чжанлу.* Г.Ч. (Гуань Иу) // Чжунго гу да и чжумин чжэсюэцзя пинчжуань (Критич. биографии знаменитых философов древнего Китая). Т. 1. Цзинань, 1982. См. также лит-ру к ст. "Гуань-цзы", "Легизм". *Л.С. Переломов*

ГУЙГУ-ЦЗЫ. ("Мудрец из Ущелья навей"). Основополагающий трактат древнекит. школы политич. философии *цзунхэн цзя* (букв, "школа продольно-вертикальных и поперечно-горизонтальных [политич. связей]"), традиционно датируемый 4 в. до н.э., но, по-видимому, сформированный или даже написанный значительно позже. Сов р. текст "Г.-ц.", осн. на комментированной редакции *Тао Хунцзина* (5 - 6 вв.), снабженный послесловием Жуань Юаня (18 - 19 вв.) и опубликованный в 1789, состоит из трех "свитков" (цзюаней) и 21 главы (пянь), две из них ныне утрачены. Название трактата воспроизводит прозвище его предполагаемого автора, к-рому приписывается еще одно соч. - "Г.-ц. тянь суй лин вэнь" ("Духовный текст Мудреца из Ущелья навей о небесной сердцевине" - два "свитка"), как и "Г.-ц.", входящее в собр. даос, текстов "*Дао цзан*". В "Каталоге к Дао цзану" ("Дао цзан му лу", 1726) отшельник Гуйгу-цзы идентифицирован с учеником *Лао-цзы* Ван Сюем (6 в. до н.э.), а в "*Ши цзи*" (гл. 69, 70) *Сыма Цяня*

*(2-1 вв. до н.э.) представлен жившим в 4 в. до н.э. наставником прямых основателей цзунхэн цзя - *Су Циня* и Чжан И. Существует предположение, что "Г.-ц." - это псевдоним Су Циня (4 в. до н.э.), к-рый, вероятно, в той или иной мере участвовал в создании "Г.-ц."

Выраженные в трактате воззрения в осн. представляют собой сочетание идей *даосизма* и *легизма*. Генетико-субстанциальное первоначало всего сущего - единое *дао*, материальное ("пневменное"-*ци* [1]) и "принципосообразное" (*ли* [1]), но "телесно" (*син* [2]) не оформленное исходное состояние к-рого наз. "утонченным духом" (шэнь лин). Высшая закономерность дао - циркулирующий ("обратный" и "перевертывающийся" - фань фу) переход от одной противоположности к другой (би цы). Противоположные фазы гл. структур мироздания - Неба (*тянь*) и Земли (ди [2]), инь [1] и ян [1], "продольно-вертикального" (цзун) и "поперечно-горизонтального" (хэн) - обобщены в оригинальных категориях "открывание" (бай) и "закрывание" (хэ [21]), к-рые вместе с аналогичной парой пи (синоним бай) и хэ [2] из "*Чжоу и*" ("*Си цы чжуань*", I, 11) восходят к мифологич. образу ворот, философско-поэтически осмысленному в "*Дао дэ цзине*" (§ 1, 6) как символ сокровенного лона всепорождающей матери-природы. Универсальная и постоянная изменчивость по модели "открывание - закрывание" служит в "Г.-ц." теоретич. обоснованием легистских принципов политич. прагматизма и утилитаризма в сочетании с полным единовластием. Предлагаемая практика манипулирования людьми на основе предварительного поощрения и раскрытия их

интересов обозначена термином "возносящие клещи" (фэй цянь), давшим назв. гл. 5. Но "чтобы знать др. людей, надо знать самого себя". Поэтому овладение и собой, и другими предполагает "достижение глубин сердца (*синь* [1])" - "хозяина духа". "Дух" (*шэнь* [1]) является гл. среди пяти "пневм" человека; остальные четыре - "горняя душа" (хунь, см. *Хунь ло*), "дольняя душа" (по), "семенная душа" (цзин [3]), "воля" (чжи [3]). Согласно "Г.-ц.", имена (мин [2]) "рождаются" от "реалий" (ши [2]), а "реалии" - от "принципов" (*ли* [1]). Совместно выражая чувственные свойства (цин [2], см. *Сип* [1]), "имена" и "реалии" взаимозависимы, и "принципы" "рождаются" от их гармоничного "благоустройства" (*дэ* [1]).

***Kim Chung-Se. Kuei-kuh-Tze, der Philosoph vont Teufelstal (Einleitung und ubersetzung des Textes) // Asia Major. 1927. №4. А.И. Кобзе*

ГУЛИК (van Gulik) Роберт Ханс, ван. 1910 - 1967. Нидерландский дипломат, специалист в обл. истории даос, философии. Ранние синологич. работы посвящены истории кит. лю тни (цинь, пиба) в связи с ритуальной и духовной жизнью старого Китая, филос. направлениями, воззрениями кит. поэтов и музыкантов, гл. обр. приверженцев *даосизма* ("Учение о кит. лютне", 1940; "Цзи Кан и его поэтич. эссе о лютне", 1941, и др.). В дальнейшем уделял большое внимание кит. праву, в т.ч. его духовным и филос. основаниям (пер. и исслед. трактата "Тан инь би ши": "Параллельные примеры из-под грушевого дерева. Учебник юриспруденции и следственного дела 13 в.", 1956). Самое значительное исслед. Г. - "Сексуальная жизнь в древнем Китае" (1961). В центре его интересов - мировоззренческие и культурно-психологич. феномены, сопряженные с филос. проблематикой даосизма. Автор ряда художеств, произв., в т.ч. переложений кит. соч. нового времени на криминально-детективные сюжеты, популяризатор даос, мировоззрения.

**The Love of the Chinese Lute. An Essay on Ch'in Ideology. Tokyo, 1940; Hsi K'ang and His Poetical Essay on the Lute. Tokyo, 1941; T'ang-yin-pl-shih. Parallel Cases from under the Pear-tree. A 13th Cent. Manual of Jurisprudence and Detection. Leiden, 1956; Sexual Life in Ancient China. Leiden, 1961; Монастырь с привидениями. Кит. детективная повесть. М., 1992; Классич. лит-ра по искусству "внутр. покоев" // Кит. эрос. М., 1993; Сексуальная жизнь в древнем Китае (фрагменты) // ААС. 1993. № 5, 7, 10. П.М. Кожин*

ГУЛЯН ЧЖУАНЬ. "Коммент. Гуляна", др. назв. - "Чунь цю Г.ч." ("Весны и осени в версии Гуляна"), "Гулян чунь цю" ("Весны и осени Гуляна"). Один из конф. канонов (см. "*Ши сань цзин*"); считается коммент. к летописи "*Чунь цю*", написанным *Гулянь Чи*, к-рый воспринял толкование "*Чунь цю*" от *Цзы Ся* - внука *Конфуция*. "Г.ч." является классич. текстом канонической "школы текстов новых письмен" (см. *Цзин сюэ*). Охватывает события пер. от 722 до 481 до н.э. Построен в форме вопросов и ответов, в к-рых акцент делается на изъяснение "принципиального смысла" (и ли) текста. По содержанию близок к "*Гунъян чжуани*", в описании ряда событий расходится с "*Цзо чжуанью*". Император Сюаньди (73-48 до н.э.) дин. Хань учредил звание боши ("д-р", "гл. эрудит") за знание "Г.ч." и ввел этот текст в программу подготовки чиновников. Осн. коммент. - "Чунь цю Г.ч. цзи цзе" ("Сб. разъяснений к "Веснам и осеням" в версии Гуляна") *Фань Нина* (4 в.); "Чунь цю Г.ч. шу" ("Коммент. к "Веснам и осеням" в версии Гуляна с разрядкой в тексте") *Ян Шисюня* (7-8 вв.), вошедший в классич. сб. "*Ши сань цзин чжу шу*" ("Тринадцать канонов с коммент."); "Гулян бу чжу" ("Дополненный резюмирующий коммент. к [Коммент.] Гуляна") *Чжун Вэньчжэна* (19 в.).

ГУЛЯН ЧИ. Гулян Си, Гулян Цзя, Гулян Шу, Гулян Чжэнь (имя в различных свитках записывалось разными иероглифами). Ученый, выходец из царства Лу, живший в 5 в. до н.э. По преданию, учился у *Цзы Ся* (внука *Конфуция*) и редактировал канонич. текст "*Чунь цю*".

Благодаря восходящей к нему устной передаче в пер. правления дин. Зап. Хань (3 - 1 вв. до н.э.) был воссоздан вариант толкования "Чунь цю" - "[Чунь цю] Гулян чжуань".

ГУМАННОСТЬ. См. *Жэнь* [2].

ГУН [1]. "Обобщение" ("совмещение, обобществление, генерализация"). Термин кит. философии и логики; этимологич. восходит к изображению сведенных вместе рук. Г. означает обобщение не посредством абстрагирования идеальных свойств разных объектов некоего множества, а за счет выделения одного объекта, или имени этого объекта ("общего имени" - Г. мин) в качестве репрезентанта всего множества однородных (тун лэй) объектов: так Полярная звезда объединяет (Г.) остальные звезды ("*Лунь юй*"), а ступица - спицы в колесе ("*Дао дэ цзин*"). Репрезентант, которому приписываются свойства всех других элементов множества, обозначается иероглифом гун [2] - синонимом и омонимом Г., совмещающим значения "обществ., публичный, альтруистич. и правительственный, высший, главный". Термин "гун [2]" играл важную роль в утопич. концепциях: "колодезных полей" (*цзин тянь* - обозначал общее поле, расположенное в центре системы девяти полей и предназначенное для налоговых отчислений в казну), "Великого единения" (*Да тун* [1]- трактовался как подобное телесному здоровью состояние орг-нич. гармонии, достигаемой Поднебесной в централизованной социальной иерархии).

В "*Чжуан-цзы*" вселенская функция гун [2], раскрываемая в понятиях "центра/предела" (цзи [2], см. *Тай цзи*) и "предельно большого" числа 10000 (тьмы), приписывается дао.

Логико-гносеологич. истолкование Г. как объединения множества объектов единым именем, противопоставленного их различению (бе) посредством разных имен, содержит "*Сюнь-цзы*", где максимальное обобщение "большое объединяющее имя" - да Г. мин (соответствующее "большому имени" - да мин в "*Мо-цзы*") "вещь" (у [3]) не является ни универсалией в европ. смысле, т.е. предельно всеохватывающим понятием, т.к. не распространяется на Небо, Землю и дао, ни абстрагированием "вещности".

В совр. кит. яз. иероглиф Г. используется, в части., для передачи понятий "коммунизм" (гунчаньчжуи), "республика" (гунхэго).

** *Кобзев А.И.* Проблема обобщения в традиц. кит. философии // 15-я НК ОГК. 4.1. М., 1984; *Его же.* Понятийно-теоретич. основы конф. социальной утопии // Кит. социальные утопии. М., 1987. С. 93 - 8. *А.И. Кобзев*

ГУНСУНЬ ЛУН. Гунсунь Лун-цзы, Цзыбин. Сер. 4 в. до н.э., царство Чжао (совр. пров. Шаньси), - сер. 3 в. до н.э. Ведущий представитель "школы имен" (*мин цзя*) и традиции бянь [11 ("эристики", "диалектики", "софистики"). Из соч. Г.Л. сохранилось несколько текстов в форме диалогов и серий дефиниций, составляющих пять из шести глав трактата "*Г.Л.-цзы*". Кроме того, в "*Чжуан-цзы*" (гл. 33) и "*Ле-цзы*" (гл. 4) Г.Л. приписывается ряд парадокс, афоризмов. Нек-рые из них напоминают апории Зенона Элейского: "В стремительном [полете] стрелы есть момент отсутствия и движения, и остановки"; "Если от палки [длиной] в один чи ежедневно отнимать половину, это не завершится и через 10000 поколений". Ху *Ши* вслед за *Лу Шэном* (3 в.) считал Г.Л. моистом (см. *Мо цзя*), а *Го Можо* - сторонником даосизма. Однако древнейшие источники и большинство совр. специалистов видят в нем представителя самостоятельной школы (позже назв. *мин цзя*), внутри к-рой его гл. оппонентом, согласно Фэн Юленю, был *Хуэй Ши*. Последний декларировал всеобщую относительность и изменчивость, тогда как Г.Л. подчеркивал абсолютность и постоянство мира (гл. 4). Объединял их метод аргументации, осн. на анализе языка. В его разработке Г.Л. продвинулся значительно дальше *Хуэй Ши*, попытавшись построить "логико-семантическую" теорию, синкретически соединяющую логику и грамматику и призванную, "выправив имена

(мин [2]) и реалии (ши [2]), преобразить Поднебесную" (гл. 1). Будучи пацифистом и сторонником "всеобщей любви" (цзянь ап), Г.Л. развивал эристич. аспект своей теории, рассчитывая путем доказательного убеждения предотвращать военные конфликты.

Мир, по Г.Л., состоит из отд. "вещей" (у [3]), к-рым присущи независимые разнородные качества, воспринимаемые различными органами чувств и синтезируемые "духом" (шэнь [1]) (гл.5). То, что делает "вещь" таковой, есть ее существование в качестве конкр. реалии, к-рая должна быть однозначно именована (гл. 6). Провозглашенный еще Конфуцием (6-5 вв. до н.э.) идеал однозначного соответствия "имен" и "реалий" (см. Чжэн мин) обусловил появление знаменитого тезиса Г.Л.: "Белая лошадь не есть лошадь" (бай ма фэй ма), выражающего различие "имен" "белая лошадь" и "лошадь" (гл. 2). Согласно традиц. трактовке, идущей от Сюнь-цзы (Сюнь Куан, 4 - 3 вв. до н.э.), это высказывание отрицает отношение принадлежности. Совр. исследователи чаще усматривают в нем: а) отрицание тождества (часть не равна целому) и соответственно проблему взаимоотношения единичного и общего; б) утверждение нетождественности понятий на основе различия их содержания; в) игнорирование объемов понятий при акцентуации содержания. По-видимому, этот тезис Г.Л. свидетельствует о соотношении "имен" не по степени общности понятий, а по количеств, параметрам денотатов. Г.Л. рассматривал знаки так же натуралистически, как и представляемые ими объекты, что отражает его афоризм "У петуха три ноги", подразумевающий две физич. ноги и слово "нога" (гл.4).

В общем виде проблему референции Г.Л. решал с помощью наиболее оригинальной в его системе категории чжи [7] ("палец", номинативное указание), интерпретируемой исследователями крайне разнообразно: "универсалия", "атрибут", "признак", "определение", "местоимение", "знак", "значение". Г.Л. раскрывал смысл чжи [7] в парадокс, характеристиках: мир как все множество вещей подлжит чжи [7], поскольку любая вещь доступна номинативному указанию, но этого нельзя сказать о мире как едином целом (Поднебесной); определяя вещи, чжи [7] в то же время определяемы ими, ибо не существуют без них; само номинативное указание не может быть номинативно указано и т.д. (гл. 3). Исследование трактата Г.Л. с помощью совр. логич. аппарата выявляет важнейшие особенности познавательной методологии древнекит. философии.

*"Г.Л.-цзы", гл. 2,4,5 (2,3,4) // Древнекит. философия. Т. 2. М., 1973. С. 59 -65; Карпетьянц А.М Древнекит. философия и древнекит. яз. // Историко-филологич. исследования. М., 1974; Тань Цзефу. Г.Л.-цзы син мин фа вэй (Раскрытие тонкостей [учения] Г.Л.-цзы о телесных формах и именах). Пекин, 1963; Чэнь Гуймяо. Т.Л.-цзы" цзинь чжу цзинь и ("Г.Л.-цзы" с совр. коммент. и пер.). Тайбэй, 1986; Kou Pao-koh. Deux sophistes chinois Houei Che et Kong-souen Long. P., 1953; Mei Y.P. The Kong-souen Lung tzu with a Translation into English // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1953. Vol. 16. N 3 - 4; **Пан Пу. Г.Л.-цзы яньцзю (Исслед. "Г.Л.-цзы"). Пекин, 1979; Graham A.C. Composition of the Gongsuen Long Tzyu // Asia Major. 1957. Vol. 5. Pt. 2; Hansen C.D. Mass Nouns and "A White Horse is not a Horse" // PEW. 1976. Vol. 26. N 2; Kandel J. Der Philosoph Kung-sun Lung. Bonn, 1979; Reiman F. Kung-sun, Designated Things and Logic // Ib. 1980. Vol.30. N 3; Id. Kung-sun, White Horses and Logic // Ib. 1981. Vol. 31. N 4. А.М. Кобзев

ГУНСУНЬ ЛУН-ЦЗЫ. Древнекит. филос. трактат из шести глав, пять из к-рых принадлежат Гунсунь Луну (4 - 3 вв. до н.э.), ведущему представителю "школы имен" (мин цзя). Гл. 1 составляет введение, написанное его последователями.

"Г.Л.-ц." дошел до нас в комментированном изд. Се Сишэня (995 - 1039). На рус. яз. переведены три главы - 2, 4, 5-я.

См. лит-ру к ст. Гунсунь Лун.

ГУНСУНЬ НИ-ЦЗЫ. Кон. 5 - 4 в. до н.э. Последователь *Конфуция* во втором поколении. По сообщению *Ван Чуна* (1 в.), вместе с некими Ми Цзыцзянем и Ци Дяокаем, рассуждая о соотношении "чувственности" (цин [2]) и "[индивид.] природы" (син [1]), утверждал, что "природа" человека содержит и доброе, и злое начала. *Шэнь Юэ* (5 - нач. 6 в.) приписывал Г.Н.-ц. авторство на гл. "Юэ цзи" ("Записки о музыке") конф. канона "*Ли цзи*". В библиографич. разд. "*Хань шу*" ("История дин. Хань", 1 в.) упоминается соч. "Г.Н.-ц." в 28 пнях (главах), отнесенное к разряду конф. памятников, и соч. "Гунсунь Ни", причисленное к "эклeктич." (*цза цзя*) лит-ре. Оба памятника утеряны.

ГУНСУНЬ ХУН. Гунсунь Цзи. 200 до н.э., Сюэ окр. Цзычуань (юг совр. уезда Шоугуан пров. Шаньдун), - 121 до н.э. Каноновед (см. *Цзин сюэ*). В молодости служил тюремным надзирателем, лишь в возрасте более 40 лет начал изучать "*Чунь цю*" в версии *Гунъян Гао*. Сделал карьеру при императоре У-ди (140 - 87 до н.э.), удостоившись звания боши ("д-ра", "гл. эрудита"). Дослужился до поста чэн-сяна - помощника императора, получил ранг знатности хоу. Считается, что он первым выступил с предложением о присвоении звания боши за знание "Пяти канонов" ("*У цзин*"). Сведения о жизни и деятельности Г.Х. содержатся в "*Хань шу*" (Истории дин. Хань", 1 в.). *Ли Си*

ГУНФУ. "Высшее мастерство", "умелая работа", "подвижничество". Понятие кит. культуры. Впервые встречается, видимо, в трактате *Гэ Хуна* "Баопу-цзы". Там фигурируют два омонимичных сочетания иероглифов: Г. [1], где первый иероглиф гун [3] имеет значения "деяние", "действие", "достижение", "мастерство", "работа", и Г. [2], где гун [4] означает "работу", "ремесло", "мастерство". Кит. толковые словари нового времени рассматривают Г. [1] и Г. [2] как синонимы. В "Баопу-цзы" различные написания Г., возможно, подразумевали разные оттенки двух осн. значений, в к-рых там употреблялось это слово: "долгая работа" и "время, проведенное с высоким искусством". В историч. соч. 5 в. "Нань Ци шу" ("История дин. Южн. Ци") Г. в написании Г. [1] означает "учение", "достижение". В *неоконфуцианстве* Г. (обычно в варианте Г. [2]) осмыслялось как "нравств. усилие", ведущее к духовной самореализации, самораскрытию, внутр. озарению. Особую популярность и общекультурную значимость понятие Г. (Г. [1]) приобрело в 18 - 19 вв. в мистич., а затем в нар. школах медитативного "внутр. искусства" (нэй гун) и одном из направлений боевых искусств - ушу, известном под назв. "внутр. семья" (нэй цзя). Они сочетали пассивно-медитативную практику с физич. упражнениями, гигиенич. предписаниями и были нацелены на "пестование природных свойств", "просветление изнач. лика" человека. Слово Г. употреблялось в двух осн. смыслах: высшее откровение на пути самопостижения, обретение мастерства как способности духа принимать чудесность мира и доверять (см. *Синь* [2]) ему; совокупность времени и усилий, затраченных на достижение такого мастерства.

Во "внутр. семье" понятие Г. корреспондировало с понятием "тянь гун" - "небесное мастерство". Зачастую эти термины в трудах теоретиков нэй цзя использовались как взаимозаменяемые. Тем самым подчеркивался смысл Г. как высшего мастерства, имеющего космич. ("небесное") звучание и происхождение: оно спонтанно воплощается на земле через ряд "пресветлых учителей" (мин ши) "внутр. искусства". Такое толкование Г. связано с представлением о "работе *дао*", "к-рое ничего не делает, но все вершится само по себе" ("*Дао дэ цзин*"), а также с даос. антиномикой эстетизированной "праздности" как высокой работы духа и противоположной ей "внеш." механич. работы. В ушу Г. в связи с этим понималось как проникновение вс внутр. изнач. природу вещей и явлений через практику боевых искусств, в результате к-рой постепенно преодолеваются "внеш. формы" и рождается истинное "внутр. искусство".

Со временем под Г. стали понимать вообще боевые искусства (оно стало синонимично слову "ушу") и традиц. системы психофизиологич. саморегуляции (цигун). Произошло это под воздействием формализаторских тенденций в ушу и утраты им духовных традиций в кон. 19 в. Свою боевую практику именовали Г. восставшие ихэтуани (1889 - 1901). Этот же термин широко распространился в качестве синонима ушу в приморских и южных р-нах провинций Гуандун, Чжэцзян, Фуцзянь. С волной иммиграции в нач. 50-х гг. 20 в. термин Г. проник на Запад, где его искаженные транскрипции - "кунфу", "кунг-фу" и т.п. стали обозначать все кит., а порой и все азиат. боевые искусства. Под Г. понимаются также конкретные методики тренировки (напр., шаолиньское направление ушу включает "72 вида Г." - комплекс методов укрепления костей, мышц, отработки ударов и т.п.). Др. совр. значения Г. [1] и Г. [2] - "время", "свободное время", "труд", "работа", "опыт", "тренированность".

"*Малявин В. Г.*: действительность мифа (о кит. традиции ушу) // Наука и религия. 1988. №9; *Сунь Фуцюань*. Цюань и шу чжэнь (Истинное описание смысла кулачного искусства). Б.м., б.г.; *Чэнь Синь*. Тайцзицюань лунь фэньлэй дяолюй (Классифицированные записки по теории тайцзицюань) // Тайцзицюань цюаньйу (Кулачное искусство тайцзицюань). Пекин, 1990. А.А. Маслов

ГУН ЦЗЫЧЖЭНЬ. Гун Сэжэнь, Гун Динъань. 22.8.1792, Жэньхэ (на территории совр. Ханчжоу) пров. Чжэцзян, - 26.9.1841, Даньян пров. Цзянсу. Философ-неоконфуцианец, ученый, литератор, представитель Чанчжоуского направления "школы новых текстов" (или "школы текстов новых письмен", см. *Цзин сюэ*), воссозд. *Чжуан Цуньюем* (18 в.). Родился в семье чиновника, состоял на гос. службе. В 1829 получил высшую ученую степень цзиньши. Общетеоретич. взгляды Г.Ц. не были систематизированы и нашли выражение в небольших произв., объединенных в несколько сб-ков после его смерти, вызванной потрясением от наступления в Китае "эпохи смуты" и его поражения в первой "опиумной" войне с Англией (1840 - 2).

Один из организаторов Сюньнамьского поэтич. об-ва (1830), распространявшего идеи политико-правовой реформации. Как и др. сторонники "школы текстов новых письмен" (см. *Линь Цзэсюй*, *Вэй Юань*), Г.Ц. стремился связать традиц. науку, в к-рой господствовали философия, филология и история, с общей теорией гос. управления.

В числе первых в Китае выступил за социально-экономич. и научно-технич. модернизацию страны, ликвидацию устарелых гос. ин-тов (экзаменац. системы и т.п.) и обществ. норм (бинтование ног у женщин и т.п.). Гл. социальной опасностью считал разрыв между богатством и бедностью. Идеальное "сбалансированное" (пин цзюнь) распределение благ, по Г.Ц., подобно справедливой раздаче воды (каждому - по его иерархич. норме) и зависит от обществ. умонастроений: "Человеч. сердце - корень (бэнь) мирских нравов, мирские нравы - корень государевой службы". Вслед за *Гао-цзы*, оппонентом *Мэн Кэ* (4 - 3 вв. до н.э.), утверждал, что "[человеч.] природа (сии [1]) лишена и добра, и недобра". Поэтому "человеч. сердца" могут быть изменены к лучшему и обществ. отношения усовершенствованы посредством принципов, изложенных в наборе канонич. конф. произв., определенном "школой текстов новых письмен". Изменения в обществ. жизни и духовной атмосфере неизбежно требуют пересмотра политико-правовых норм. Чем консервативнее были правившие дин., тем скорее они гибли, ибо их правители "слепо следовали установлениям основателя дин. и боялись вынести эти установления на суд людей". Своевременное политико-правовое реагирование на рождаемые жизнью новшества способно сохранить трон имп. фамилии навечно.

*О равномерном распределении // Избр. произв. кит. мыслителей нового времени (1840 - 1898). М., 1961; Предостережение // Там же; Гун Динъань цюаньцзи лэйбянь (Поли.

собр. соч. Гун Динъяня по разделам) // Цзиньдай Чжунго шилiao цункань (Сб. материалов по новой истории Китая). Сб. 72. Вып. 713. Тайбэй, 1971; Г.Ц. цюаньцзи (Поли. собр. соч. Г.Ц.). Шанхай, 1980; ***Батуров В.А.* Аграрная программа Г.Ц. // 3-я НК ОГК. Вып. 1. М., 1972; *Ян Фэнлинь*. Г.Ц. чжэсюэ сысян дэ маодунь (Противоречия филос. мысли Г.Ц.) // Гуанмин жибао, 11.1.1963. *А.И. Кобзев*

ГУНЪАНЬ (япон. коан). Букв. "публичный отчет", "обществ, акт". Один из осн. методов практики психотренинга и психич. саморегуляции в буд. *Чань школе*, парадоксальная задача, не имеющая рационального решения на уровне дискурсивно-логич. мышления. Представлены в виде текстов энигматич. характера, содержащих

высказывания, вопросы, диалоги или относительно развернутое описание ситуации общения наставника с учеником; предлагаются адептам в качестве объекта для размышления и созерцания (медитации), с тем чтобы вызвать у них интуитивное "просветление" или "озарение" при попытках постичь скрытый смысл этих текстов. Чаще всего имеют форму парадоксального вопроса: "Как звучит хлопок одной ладони?"; "Все вещи возвращаются к Единому, к чему тогда возвращается Единое?"; "Каким был твой лик первоизданный, когда родители еще не произвели тебя на свет?" и т.д.

Г. возникли как форма фиксации акта "просветления" одного из участников парадоксального диалога (см. *Вэнь да*), в процессе к-рого адепт, постигая иллюзорность и ограниченность своего индивид. "я", обнаруживал в поставленной перед ним проблеме абс. начало ("Единое"), пронизывающее все конкр., частное и относительное. Описывая публично зафиксированный прецедент "просветления", Г. призван помочь будущим поколениям адептов в достижении аналогичного состояния сознания. Вместе с тем каждый адепт должен выразить свое понимание абс. истины, заложенной в стандартных Г., индивид, образом и в нетривиальной форме. В противном случае Г. считался нерешенным. Г. могут также использоваться как тесты, с помощью к-рых определяются уровень психич. развития учеников или степень компетентности лиц, претендующих на звание наставника. Наиболее употребительны в *Линьцзи школе*.

"Сафонова Е.С. Дзэнский смех как отражение архаич. земледельческого праздника // Символика культов и ритуалов народов зарубеж. Азии. М., 1980. *Нестеркин С.П.* Нек-рые филос.-психологич. аспекты чаньских Г. // Филос. вопросы буддизма. Новосиб., 1984. *Абаев Н.В., Нестеркин С.П.*

ГУНЪЯН ГАО. 5 в. до н.э. По преданию, ученик *Цзы Ся* (внука *Конфуция*), занимался правкой летописи *"Чунь цю"* ("Весны и осени"). Ему приписывается создание одного из самых почитаемых ком-мент. к этому памятнику - "[Чунь цю] *Гунъян чжуани*" ("Коммент. Гунъяна к "Веснам и осеням"). Во 2 в. до н.э. *Гунъян Шоу* и *Хуму Шэн* перенесли изустно передававшийся текст "на шелк, обрамленный бамбуком", что позволило сохранить его для потомков. См. *"Гунъян чжуань"*.

ГУНЪЯН ЧЖУАНЬ. "Коммент. Гунъяна". Др. назв. - "Чунь цю Г. ч." ("Коммент. Гунъяна к "Веснам и осеням"), "Гунъян Чунь цю" ("Весны и осени" [в версии] Гунъяна). Одна из гл. канонич. книг *конфуцианства* (см. *"Ши сань цзин"*), коммент. к летописи *"Чунь цю"* древнекит. царства Лу. "Г.ч." публикуется с предваряющим текстом "Чунь цю", поэтому назв. может переводиться как "Летопись весен и осеней" с коммент. Гунъяна". Приписывается ученому 5 в. до н.э. *Гунъян Гао*. По традиц. версии, принятой каноноведами эпохи Тан (7 - нач. 10 в.), "Т.ч." передавалась изустно в пяти поколениях, пока не была записана во 2 в. до н.э. *Гунъян Шоу* и *Хуму Шэном*. Охватывает пер. с 722 по 481 до н.э. Акцентирует внимание на "сокровенных речениях" (вэй янь) и "великих принципах" (да и), скрытых в лапидарном

изложении историч. фактов "Чунь цю". Эта особенность "Г.ч." стала характерной чертой т.н. школы (или направления) Гунъян в русле "школы текстов новых писем" канонизации (см. *Цзин сюэ*) эпохи Хань (кон. 3 в. до н.э. - нач. 3 в. н.э.). Начало направлению Гунъян положил создатель ортодоксальной версии конфуцианства *Дун Чжуншу* (2 в. до н.э.), убедивший императора У-ди в том, что "Г.ч." отличается "исключительным почитанием искусства ученых" (ду цзунь жу шу), т.е. конфуцианства, и содержит его незыблемые "великие принципы". В их числе, напр., принцип "великого единства" (да и тун)- опоры законодательства только на конфуцианство; "раскрытие [идеи] трех эр" (чжин сань ши) и др. Выражение "три эры" (сань ши) подразумевает периодизацию событий, описанных в "Чунь цю": первая "эра" - со цзянь ("все виденное"), события, очевидцем к-рых был *Конфуций*, рассматриваемый "Г.ч." как автор "Чунь цю"; вторая - со вэнь ("все слышанное"), события, ход к-рых изложен Конфуцием очевидцами; третья - со чуань вэнь ("все переданное"), то, что стало известно Конфуцию в опосредованной передаче. Для *Дун Чжуншу* и последующих толкователей понятие "сань ши" послужило указанием на троичную периодизацию историч. процесса вообще (см. *Сань цзяо, Хэ Сю, Кан Ювэй*). При У-ди за знание "Г.ч." присваивалось звание боши ("д-р", "гл. эрудит"). Постепенно "Г.ч." стал важнейшим канонич. текстом "школы текстов новых писем", в нем искали обоснование политич. и кадровых решений. "Г.ч." является одним из гл. источников по идеологии конфуцианства конца пер. Чжаньго и эпох Цинь-Хань (3 в. до н.э.- 3 в. н.э.). Осн. коммент. к "Г.ч." - "Чунь цю Гунъян цзе гу" ("Коммент. к толкованию "Весен и осеней" [в версии] Гунъяна") *Хэ Сю* (2 в.); "Г.ч. шу" ("Коммент. с разрядкой в тексте к "Коммент. Гунъяна") *Сюй Яня* (6 в.), вошедший в свод "Ши сань цзин чжу шу" ("Тринадцать канонов с коммент."); "Гунъян и шу" ("Изъяснение принципов Гунъяна") *Чэнь Ли* [21 (19 в.)]. См. лит-ру к ст. "*Ши сань цзин*", "*Чунь цю*", "*Цзо чжуань*". *А.Г. Юркевич*

ГУ СЯНЬЧЭН. 17.9.1550, г. Уси пров. Цзянсу, 21.6.1612. Философ-неоконфуцианец, основатель *Дунлиньской школы*. В 1580 получил высшую ученую степень цзиньши, занимал ряд высоких постов. В 1594 уволен и разжалован, в 1602 восстановлен в званиях, но на службу не вернулся. В 1604 воссоздал академию Дунлинь. Принадлежал к третьему поколению последователей *Ван Янмина*, однако подвергал критике не только наиболее радикальных, склонявшихся к *даосизму* и *буддизму*, вступавших в конфронтацию с офиц. идеологией янминистов *Тайчжоуской школы*, но и самого Ван Янмина за признание им "сущности (ти [1]) сердца" лишенной добра и зла и за учение о спонтанности (у [4]) нравств. чувства. Г.С. из тезиса *Мэн-цзы* (Мэн Кэ, 4 - 3 вв. до н.э.) о доброте (шань) "[индивид.] природы" (*син* [1]) человека выводил положение о наличии добра в "сущности сердца". Вслед за Чжу Си (12 в.) отстаивал воспитуемость (сю) нравств. чувства, вместе с тем гл. условием его развития, подобно *Чжоу Дуньи* и *Ян Ши* (11 в.), считал медитативное состояние самоуглубленного "покоя" (цзин [2], см. *Дун - цзин*), т.е. выступал за нравств. саморазвитие.

**Гу Дуаньвэнь-гун* и *ту* (Произведения *Гу* [Сяньчэна, получившего посмертное имя] князя Основополагающей культуры). Б.м., 1877 (1-е изд.- ок. 1698). См. также лит-ру к ст. *Дунлиньская школа*. *А. И. Кобзев*

ГУ ТИНЛИНЬ. См. *Гу Яньу*.

ГУ ЯНЬУ. *Гу Тинлинь*, *Гу Нинжэнь*. 15.7.1613, *Куньшань* пров. Цзянсу, - 15.2.1682, *Цюйво* пров. Шаньси. Философ-конфуцианец, просветитель-патриот и ученый-энциклопедист (филолог, историк, географ, экономист, астроном), положивший начало эмпирико-критич. направлению - *лу сюэ* ("учение о естестве", "конкр. учение") в идеологии пер. правления дин. Цин (1644 - 1911). Происходил из знатной образованной семьи, активно

боролся с маньчж. завоевателями и после их победы (1644) в знак протеста принял псевдоним Яньу - "Пламенный воитель". Отказывался от карьеры при маньчж. владычестве, дважды сидел в тюрьме (1655, 1668). Идеи наследие Г.Я. заключено гл. обр. в двух сб-ках разнотемных произведений: "Собр. прозы [Гу] Тинлиня" ("Тинлинь вэнь цзи") и "Записях ежедневных познаний" ("Жи чжи лу").

Неспособность Китая противостоять иноземцам Г.Я. объяснял порочностью господствовавшей идеологии - *неоконфуцианства*, в особенности субъективистского учения Ван Янмина (*синь сюэ* [1]), к-рое квалифицировалось им как закамouflированный под конфуцианство чань-буддизм. В противовес этому Г.Я. выступал за изучение и восстановление "подлинного" конфуцианства ("учения совершенномудрых" - *шэн сюэ*) в древнейшем ортодокс. истолковании, выработанном в эпоху Хань (206 до н.э.- 220 н.э.). Поэтому порожденное Г.Я. идейное направление стало наз. также "ханьским учением" (*хань сюэ*). Для его возникновения осн. значение имело введение Г.Я. новых, более высоких стандартов точности и полезности знаний. Необходимость эмпирич. обоснованности и практич. применимости знания в общем онтологич. плане Г.Я. выводил из того, что "для дао нет места вне орудий (*ци* [2])", т.е. вне конкр. явлений действительности. "Путь-учение (дао) совершенномудрых" он определял двумя формулами *Конфуция*: "расширение познаний в культуре (вэнь)" и "сохранение чувства стыда в своих поступках" ("Лунь юй", VI, 25, XII, 15, XIII, 20), объединяя т.о. гносеологию с этикой. В противоположность *Хуан Цзунси* в дилемме "законы или люди" Г.Я. упорядочивающим считал человек. фактор: обилие юридич. норм пагубно, ибо заслоняет мораль. "Выправления людских сердец и улучшения нравов" можно достичь посредством свободного выражения обществ. мнения - "чистосердечных обсуждений" (*цин и*). Полагал, что в пер. с 8 в. до н.э. по 17 в. наилучшим состоянием нравов было в эпоху Вост. Хань (25 - 220), особенно в пер. правления ее основателя Гуанью-ди (25 - 57).

Вместо традиц. концепции политич. власти, соотносящей императора и чиновников как "тело и члены", Г.Я. предложил доктрину зависимости власти как целого от ее частей: чиновники разделяют власть (*цюань*) с Сыном Неба ("Жи чжи лу", цз. 7), частные интересы должны не искореняться, а использоваться для общего блага. Основой всей социально-политич. структуры считал межличностные, прежде всего кровнородств. отношения. Приблизился к различению об-ва (Поднебесная) и гос-ва. Гибель гос-ва - смена династии, гибель Поднебесной - утрата моральных норм до такой степени, что "люди готовы пожирать друг друга" (слова из "*Мэн-цзы*"). Ревизуя формулу "*Да сюэ*", умение сохранить Поднебесную считал гарантом умения упорядочить гос-во.

В социально-экономич. сфере выступал с позиций конф. антимеркантилизма: обогащение людей вызывает претензии на власть. Предлагал отказаться от бумажных - "мнимых" - денег. Гл. целью повышения стоимости денег (с увеличением их оборота), снижения колебаний рыночных цен и т.п. считал не экономич. благосостояние, а социально-политич. стабильность.

*Жи чжи лу цзи ши ("Записи ежедневных познаний" с собр. коммент.). Сост. Хуан Жучэн (1834). Пекин, 1957; Тинлинь ши вэнь цзи (Собр. поэзии и прозы [Гу] Тиклиня). Тайбэй, 1970; ***Малявин В.В.* Кровнородств. объединения - цзунцзу в конф. историографии позднесредневеков. Китая // 3-я НК ОГК. Вып. 1. М., 1972; *Власов В.С.* К характеристике "хо хао"- термина экономич. мысли Китая (по материалам "Цянь лян лунь" Г.Я., XVII в.) // Вопросы истории Китая. М., 1981; *Кобзев А.И.* Китай // История политич. и правовых учений. XVII -XVIII вв. М., 1989; *Чжан Шунь-хуэй.* Гу Тинлинь сюэ цзи (Жизнеописание и учение Гу Тинлиня). Ухань, 1957; *Се Гочжэнь.* Гу Тинлинь сюэпу (Биография и учение Гу Тинлиня). Шанхай, 1957; *Ван Цзян.* Г.Я. Пекин, 1960; *Chang C.* The Development of Neo-Confucian Thought. Vol. 2. N.Y., 1962. P. 216 - 35. *А.И. Кобзев*

ГЭ ХУН. Гэ Чжичуань, прозе. Баопу-цзы ("Мудрец, объемлющий первоизданную простоту"). 284 - 363 или 283 - 343. Даос, философ и ученый, автор трактата "Баопу-цзы.", теоретик "учения о бессмертии" (*сянь сюэ*). Согласно Г.Х., человек может достичь физич. бессмертия и святости, проявляющейся в сверхестеств. способностях, посредством определенной релит, практики (гимнастич. и дыхательных упражнений, созерцания) и алхимии (лянь дань шу, цзинь дань). Вместе с тем Г.Х. отрицал возможность бессмертия души как отличной от тела духовной субстанции. Теоретич. основой алхимии Г.Х. является признание единства мира, наличия всеобщей связи всех его явлений и универсальности трансформаций и перемен. Г.Х. верил в возможность трансмутации металлов и получения искусств, золота, одновременно являющегося эликсиром бессмертия. Роль такого эликсира, по Г.Х., могли играть и др. вещества, в первую очередь киноварь. Трактат Г.Х. помимо обширного эмпирич. материала в обл. химии содержит также ценные сведения по традиц. кит. фармакологии. Элементы науч. знания тесно переплетены в философии Г.Х. с магией, оккультизмом и астрологией.

Онтологич. воззрения Г.Х. осн. на учении о дао как "сокровенной" (*сюань*) первооснове всего сущего, порождающей эмпирич. мир и проявляющейся в конкр. вещах, в т.ч. теле человека, в качестве "Истинного единого" (чжэнь и). Созерцание "Истинного единого" у Г.Х. - важный элемент религ. практики, связанный с учением о пара-физиологич. структурах человек. организма - "киноварных полях" (дань тянь), своеобразных резервуарах жизненной силы. Г.Х. сочетал даос, учение с социальной доктриной конфуцианства, изложению к-рой посвящены т.н. "внеш." (комментирующие) главы (вай пянь) его трактата. В полемике с даос, вольнодумцем *Бао Цзинъянем* Г.Х. с конф. позиций отстаивает вечность и неизблемость социального неравенства, сакральный характер монархич. власти и гос-ва.

Разработка Г.Х. "учения о бессмертии" оказала сильное влияние на развитие доктрин средневек. *даосизма* и традиц. форм естествознания, а наличие в трактате "Баопу-цзы" перечня всех известных Г.Х. даос. соч. позволяет отнести его к предшественникам составителей "Даос, канона" ("*Дао цзан*"). Г.Х. традиционно считается также автором агиографич. соч. "Шэнь сянь чжу-ань" ("Жизнеописания святых-бессмертных"), но подлинность его авторства не доказана.

****Торчинов Е.А.** Трактат Г.Х. "Баопу-цзы" как источник по изучению даосизма пер. Лю-чао // Актуальные проблемы изучения истории религии и атеизма. Л., 1980; *Его же.* Осн. направления эволюции даосизма в период Лю-чао (по материалам трактата Г.Х. "Баопу-цзы") // Дао и даосизм в Китае. М., 1982; *Его же.* Учение Г.Х. о Дао: человек и природа // Проблема человека в традиц. кит. учениях. М., 1983. *Е.А. Торчинов*

Д

ДАБС (Dubs) Хомер Хейсенфлюг. 1892 - 1969. Специалист в обл. истории кит. философии и древней истории Китая, переводчик "Сюнь-цзы" и "Хань шу". Миссионер в Китае (миссия евангелич. церкви в пров. Хунань, 1918 - 24); преподаватель философии ун-та Миннесота (1925 - 7); проф. философии Маршал Колледжа (Хантингтон, Зап. Вирджиния, 1927 - 34); директор отд. переводов кит. истории Америк. довета науч. об-в (1934 - 7); проф. Дьюкского ун-та (Дарэм, Сев. Каролина, 1937 - 43); проф. кит. яз. Колумбийского ун-та (1944 - 5); проф. китаеведческих дисциплин в школе духовных миссий Кеннеди при Хартфордской семинарии (Хартфорд, Коннектикут, 1945 - 57). Стипендиат Академии эпиграфики и изящной словесности Ин-та Франции (стипендия им. *Станисласа Жюльена*, 1947). Магистр искусств, почетный проф. Оксфордского ун-та (1947).

Известен прежде всего анализом взглядов Сюнь-цзы (*Сюнь Куан*, 4 - 3 вв. до н.э.). Первым отметил важное значение учения этого мыслителя в разработке этико-политич. доктрины конфуцианства. Указал на системность как характерную черту его взглядов, подошел к его филос. построениям как целостной теории. Учение Сюнь-цзы считал чисто конф., в противоположность др. зап. синологам (*А. Масперо*, *Г. Крил*, *Ч. Фицджеральд*), видевшим в нем синтез различных идеологич. течений, в первую очередь *конфуцианства* и *легизма*. Трактовал систему взглядов Сюнь-цзы как "практич.", "позитивистскую" философию, лишь продолжающую этико-политич. учение *Конфуция* и *Мэн-цзы* (*Мэн Кэ*, 4 - 3 вв. до н.э.). Йидел в конфуцианстве доктрину исключительно морального неравенства. Считал идеологию конфуцианства демократия., а политич. орг-цию кит. феод, об-ва примером стабильной социальной системы.. Ряд исследований посвящен идеологии даосизма, древнекит. религ. верованиям и их влиянию на становление филос. мысли в Китае, методологич. проблемам гуманитарных наук.

*Hsuntze, the Moulder of Ancient Confucianism. L., 1927; The Works of Hsuntze. L., 1928; Rational Induction, an Analysis of the Method of Science and Philosophy. Chic., 1930; *Pan Ku*. The History of the

Former Han Dynasty. A Critical Translation with Annotations by H.H. Dubs. Vol. 1 - 3. Baltimore, 1938, 1944, 1955; Theism and Naturalism in Ancient Chinese Philosophy // PEW. Honolulu, 1959/60. Vol. 9. №3/4; ***Феокистов В.Ф.* Филос. и общественно-политич. взгляды Сюнь-цзы. М., 1976. С. 7 - 12; СИЭ. Т. 4. М., 1963. С. 925 - 26; Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 1957. Vol. 19. Pt. 3. P. 606 - 7; T'P. 1957. Vol. 45. Livr. 1/3. P. 220 - 221. *А.М. Телеишвская*

ДА ДЭ [1]. "Постоянные добродетели [Поднебесной]" - обозначение в конф. соч. "*Чжун юн*" (4 в. до н.э.) "разумности" (*чжи* [!]), "гуманности" (*жэнь* [2]) и "мужества" (юн [1]). Конфуций в "*Лунь юе*" (5 в. до н.э.) определил эти качества как следствия соответственно любви к учебе, "усердия в [должном] поведении" и "знания [чувства] стыда", а результатами "разумности", "гуманности" и "мужества" - отсутствие тоски, колебаний и страха. *Чжэн Сюань* (2 в.) объяснял иероглиф да [1] ("достигать", "достижимое", "распространенное") из словосочетания Д.д. как "постоянно действующее, не изменяемое ста правителями", т.е. нечто вечное. *Чжу Си* (12 в.) охарактеризовал Д.д. как незыблемый "принцип (ли [1]),

одинаково обретаемый в Поднебесной в прошлом и настоящем", т.е. онтологически утвержденные гл. моральные нормы всех времен.

ДАЙВЕНДАК (Duyvendak) Ян Юлиус Лодовейк. 1889 - 9.7.1954, Лейден. Гол. синолог. В 1908 - 9 учился в Лейденском ун-те, специализируясь по синологии под руководством *де Гроота*, в 1910- 11 слушал в Сорбонне (Париж) лекции известных франц. сиологов *Шаванна*, Кордые, Виссьера, в 1911 - 12 учился в Берлинском ун-те у *де Гроота* и *А. Форке*.

В 1912- 18 работал переводчиком в гол. дипломатич. миссии в Пекине. В 1919 стал читать лекции по синологии в Лейденском ун-те, в 1930 - проф., зав. кафедрой синологии. В 1930 по его инициативе в Лейдене основан Синологич. ин-т, к-рый он возглавил, одновременно занимаясь науч. и педагогич. деятельностью. Являлся соредктором китаеведческого жури. "Тун бао" (Лейден). Большое место в науч. исследованиях Д. с 20-х гг. заняла тема политич. и филос. традиций. Известность Д. принесла публикация его докт. дис. "Книга правителя области Шан" (1928), посвященной легистскому (см. *Легизм*) трактату "*Шан цзюнь шу*" (4 в. до н.э.), и перевода этого текста. Значительное внимание в работе Д. уделено анализу осн. категорий легизма.

По мнению Д., учение о законе (*фа* [1]) было выражением потребности в создании и сохранении сильного централизованного гос-ва, способного противостоять вторжению извне и обеспечить экономич. процветание страны. Гл. постулатом этого учения, по Д., было обеспечение "сильного прав-ва" и одновременно "слабости" народа. Перед законом, его наказующей и награждающей силой все должны были быть равны, без различия происхождения и занимаемого положения. Легисты выступали против конф. норм регулирования отношений в об-ве - *ли* [2], игравших роль обычного права, и провозглашали верховенство писаного закона - *фа* [1]. Гл. добродетелью, требовавшейся от народа, была "простота" - неискренность, невысокий уровень образования, законопослушность.

Дайвендак определяет доктрину *фа* [1] как "совершенно аморальное учение", "выраженное с ужасной простотой, силой и грубой односторонностью". Вместе с тем он показал положительную роль, к-рую сыграло это учение в становлении первой централизованной кит. империи, и его дальнейшее развитие по пути слияния с конф. принципами управления. Истоки учения легистов Д. видел в даос, апологии "простоты" (*пу*) человека.

В сферу науч. интересов Д. входили также др. направления филос. мысли древнего Китая. Ему принадлежит исслед. трактата "*Сюнь-цзы*" (4 - 3 вв. до н.э.) и перевод гл. "Об исправлении имен" (1924). В 30 - 40-е гг. Д. занимался гл. обр. изучением *даосизма*, в части, подготовил работу по даос, учению о "недеянии" (*у вэй* [1], см. *Вэй* [1]), перевел "*Дао дэ цзин*" (1942 - изд. на гол. яз., 1954 - на англ. яз.). В переводе осуществлена перекомпоновка текста с учетом текстологич. исследований кит. ученых 20 в.

Диссертац. работа Д. была переиздана в 1963 в Лондоне и Чикаго по рекомендации Междунар. совета по филос. и гуманитарным наукам при ЮНЕСКО как "имеющая большое значение для политич. наук" - в учении о *фа* [1] усматривались аналогии с политич. практикой КНР тех лет.

**De Laatste dienaar der Mandsjoes // China tegen de Westerkim. Amst., 1927; The Book of Lord Shang. L., 1928; "Hsun tzu": The Rectification of Names. Chronology of Hsun tzu // T'P. 1929. Vol. 1. XXVI; De philosophic van Woe-wei. Amst., 1942; Tao te ching. 1942; Amst., 1942; L., 1954. Е.А. Петрова*

ДАЙ ДЭ. Дай Яньцзюнь, Да Дай ("старший Дай", в отличие от его племянника *Дай Шэна* - "младшего Дая"). 2 в. до н.э. Каноновед, основатель Да Дай сюэ ("учения старшего

Дая")- одного из направлений традиции толкования текстов о конф. нормах ритуальной "благопристойности" (ли [2]), восстановленных гл. обр. благодаря устной передаче и записанных "новыми" (реформированными) письменами (см. *Цзин сюэ*). Выходец из обл. Лян (на территории совр. пров. Хэнань). Служил наставником наследника престола. Изучал учение о ритуальной "благопристойности" у Хоу Цана. Сост. сб. высказываний о ли [2], содержащихся в древних памятниках конф. традиции, и описаний этико-ритуальных установлений - "Да Дай ли цзи" ("Записки старшего Дая о нормах ритуальной благопристойности") в 85 пняях (главах), к-рые после обработки их Дай Шэном легли в основу известного ныне канонич. текста "*Ли цзи*" ("Записки о нормах ритуальной благопристойности"). Из соч. Д.Д. сохранились 39 пняей.

ДАЙ КУЙ. Дай Аньдао. Ок. 330, Цяоцзюньчжи (совр. Сусянь, пров. Аньхой),- 395. Ученый, скульптор, художник из гос-ва Вост. Цзинь. Отказывался поступить на гос. службу в знак протеста против падения нравов при дворе и в стране. Осн. соч. - "Чжу линь ци сянь лунь" ("Рассуждения семи мудрецов из бамбуковой рощи"), частично сохранившееся в сб. "Цюань Цзинь вэнь" ("Полное собр. произв. из гос-ва Цзинь"). Сведения о жизни и творчестве Д.К. вошли в "Цзинь шу" ("Историю дин. Цзинь", 7 в.) и в "*Гуан хун мин цзи*" (7 в.). С атеистич. позиций выступал против традиц. идеи воздаяния и особенно - против буд. доктрины воздаяния за добрые поступки при последующих перерождениях (см. *Луньхуэй*, Е). Вел письменную полемику с известным буд. наставником *Хуэйюанем* ("Ши и лунь"- "О сомнениях в буддизме", "Юй Юань фаши шу" - "Послание к учителю Закона [Хуэй] Юаню"). Выделял две составляющих человек. личности- "[индивид.] природа" (*син* [11]), с к-рой человек рождается, и "пневма" (*ци* III), пять видов к-рой (с м У син [1]) могут в процес е воспитания изменять человека. Предопределенные т.о. качества "[индивид.] природы" и "пневмы" сказываются на долголетию человека, его интеллектуальных возможностях и т.п. Но несчастья и благосостояние зависят от того, как складываются конкретные и во многом случайные обстоятельства. Учение о воздаянии за добро и зло следует понимать как "духовные поучения совершен немудрых" (см. *Шэн* [1]) относительно предпочтительности добрых дел, но не как доктрину власти духов. Отрицал возможность существования духовных структур (см. *Шэнь* [I], *Хунь по*) без "[телесной] формы" (*син* [2]). Взгляды Д. К. оказали влияние на формирование доктрин естеств. детерминизма "предопределения/жизненности" (лшн [1]) и "смертности души" (см. "*Шэнь ме лунь*"). *Хэ Чэнсюань*

ДАЙ ЦЗИТАО. Дай Лянби, Дай Чжуаньсянь, Сюаньтан, псевд. Дай Тяньчоу, прозе. Сяюань. 1890 (или 1891), Гуанхань пров. Сычуань, - 11.2.1949, Гуанчжоу. Обществ. и политич. деятель, один из идеологов партии Гоминьдан. Получил традиц. кит. образование, учился в Японии (1905 - 9). После возвращения в Китай стал гл. ред. газеты "Тяньдобао". В 1911 вступил в Тунмэнхуэй ("Объединенный союз"), организованный Сунь Ятсеном. С 1912 (или 1913) стал личным секретарем Сунь Ятсена. В июне 1916 вместе с Шэнь Сюаньлу основал журн. "Синьци пинлунь", опубликовал большое число материалов о социализме, о рабочем движении в Китае и мире. На I съезде Гоминьдана (1924) избран чл. ЦИК и назначен зав. отд. пропаганды. С 1928 - пред. экзаменационного юаня (департамента, ведавшего назначениями на гос. должности). Покончил жизнь самоубийством.

После смерти Сунь Ятсена предложил свою трактовку его идейного наследия, выступая против политики "новых трех нар. принципов" (союза с Россией, союза с компартией, поддержки рабочих и крестьян). Считал, что только "чистые три нар. принципа" (см. *Сунь Ятсен*) - единств. путь к спасению Китая. Взгляды Д.Ц. были использованы *Чан Кайши* в качестве теоретич. обоснования разрыва с КПК (1927). В статьях "Саньминьчжу чжи

чжэсюэ цзи-чу" ("Филос. основы трех нар. принципов"), "Гоминь гэмин юй Чжунго Гоминьдан" ("Нац. революция и кит. Гоминьдан") и др. представил "три нар. принципа" как целиком вытекающие из кит. "ортодокс. идеи" и имеющие преемственность с учением о "гуманности" (*жэнь* [2]) *Конфуция*. Центральным в них Д.Ц. считал принцип "нар. благоденствия" (или "нар. благосостояния"), к-рый, по его представлениям, является прямым наследованием конф. Идеи идеального об-ва и выражением "философии нар. благосостояния" (*миньшэн чжэсюэ*). Считал "нар. благоденствие" проявлением вселенской добродетели, а "гуманность" - филос. основой "нар. благоденствия".

Представляя свои взгляды как выражение интересов всей нации, Д.Ц. призывал к возрождению Китая на основе социальной гармонии. Опираясь на идеи китаецентризма, исключительности кит. нации, он абсолютизировал националистич. ядро социальной философии Сунь Ятсена. Пытаясь соединить традиц. представления о ведущей роли гос-ва в социально-экономич. жизни об-ва с достижениями промышленной цивилизации, отвергал капиталистич. развитие по зап. образцу со свойственными ему социальными противоречиями и классовыми антагонизмами. Гарантами должного развития Китая являлись, по его мнению, гос-во и воспитание народа в духе конф. морали. Отрицая зап. влияние на идеи Сунь Ятсена и исходя из превосходства традиц. социально-политич. ин-тов, культурных и морально-этич. ценностей кит. цивилизации, Д.Ц. выступал как против империализма и установления буржуазно-демократич. республики, так и против марксизма и КПК. Отмечая "наличие общей цели и полное совпадение по характеру" принципов "нар. благоденствия" и коммунизма, в то же время указывал на их отличия в филос. основах и методах осуществления, полагая, что материалистич. взгляд на историю "не может объяснить нац. революцию через соединение всех классов во имя революции". Взгляды Д.Ц. оказали существенное влияние на формирование и развитие офиц. идеологич. доктрины Гоминьдана.

*Д.Ц. сяньшэн вэньцунь (Собр. соч. Д.Ц.). Т. 1 - 4. Тайбэй, 1959; Дай Тяньчоу вэньцзи (Собр. соч. Дай Тяньчоу). Тайбэй, 1962; Д.Ц. цзи (Собр. работ Д.Ц.). Тайбэй, 1963; Д.Ц. сяньшэн вэньцунь цзай суйбянь (Приложение к Собр. соч. Д.Ц.). Тайбэй, 1968; ***Меликсетов А.В.* Социально-экономич. политика гоминьдана. 1927 - 1949. М., 1977. С. 47 - 48; *Корсун В.А.* Общественно-политич. взгляды Д.Ц. и эволюция кит. национализма. Канд. дис. М., 1980; *Новейшая история Китая. 1928 - 1949. М., 1984. С. 336 - 41. А.В. Виноградов*

ДАЙ ЧЖЭНЬ. Дай Дунъюань, Дай Шэньсю. 19.1.1723, Сюнин пров. Аньхой,- 1.7.1777, Пекин. Философ-неоконфуцианец, лидер одного (Вань пай) из двух гл. направлений "ханьского учения" (*хань сюэ*, пу сюэ), ученый (математик, астроном, лингвист, историк и географ). Происходил из семьи мелкого торговца. С 1773 участвовал в составлении свода классич. лит-ры "*Си ку цюань шу*" ("Поли. собр. всех кн. по четырем разд."). В 1775 за науч. Заслуги без экзаменов (к-рые шесть раз безуспешно пытался сдать) получил высшую ученую степень - цзиньши и звание академика *Ханьлин академии*. Развивал методологию "[филологически] доказательного исследования" (као цзюй), основывая экспликацию идей на анализе выражающих их терминов. Д.Ч. излагал собств. взгляды в текстология, коммент. к конф. классике, противопоставляя их искаженным, по его мнению, даос.-буд. влияниями коммент. предшествовавших конфуцианцев (*Чэн [братьев]- Чжу [Си] школы, Лу [Цзюаня]- Ван [Янмина] школы*). Гл. филос. соч. Д.Ч.- "Значения слов "Мэн-цзы" в коммент. и свидетельствах" ("*Мэн-цзы цзы и шу чжэн*") и "Обращение к началу добра" ("Юань шань").

Осн. тенденция теоретич. построений Д.Ч.- стремление к гармонизации самых общих понятийных оппозиций как отражению универсальной и гармоничной целостности мира. Идущее от "*Си цы чжуани*" и основополагающее для неоконфуцианства противопоставление "надформенного" (син эр шан, см. *Син* [2]) *дао* "подформенным" (син яр ся) "орудиям" (*ци* [2])

он истолковывал как временное, а не субстанциональное различие состояний единой "пневмы" (*ци* [1]): с одной стороны, беспрестанно изменяющейся, "порождающей порождения" (*шэн шэн*) по законам сил *инь ян* и "пяти элементов" (*у син* [1]) и, с др. - уже оформившейся в множества конкр. устойчивых вещей. Д.Ч. обосновывал включение "пяти элементов" в понятие "дао" определением последнего термина, имеющего филологич. значения "путь", "дорога", с помощью этимологич. компонента иероглифа дао - графич. элемента (в др. написании - самост. иероглифа) *син* [3] ("движение", "действие", "поведение"), входящего в термин "у син [1]" ("Мэн-цзы цзы и шу чжэн", цз. 2). "Индивид, природа" (*син* [1]) каждой вещи, по Д.Ч., "естественна" (*цзы жань*) и определяется "добром" (шань), к-рое порождается "гуманностью" (*жэнь* [2]), упорядочивается "благопристойностью" (*ли* [2]) и стабилизируется "должной справедливостью" (и [1]). Космологически "добро" проявляется в виде дао, "благодати" ("добродетели" - *дэ* [1]) и "принципов" (*ли* [1]), а антропологически - в виде "предопределения" (*мин* [1]), "индивид, природы" и "способностей" (*цай*) ("Юань дао", цз. 1).

Д.Ч. выступал против канонизированного неоконфуцианством пер. правления дин. Сун (960- 1279) противопоставления "принципов" "чувствам" (*цин* [2]) и "желаниям" (*юй*, см. *Тянь*), утверждая, что "принципы" неотделимы от "чувств" и "желаний". "Принцип"- то неизменное, что специфично для "индивид, природы" каждого человека и каждой вещи, высший предмет познания. В отличие от предшеств. неоконфуцианцев Д.Ч. считал, что "принципы" в явном виде не присутствуют в человец. психике - "сердце" (*синь* [1]), а выявляются с помощью глубинного анализа. Способности людей к познанию, по Д.Ч., различаются подобно огням с разной интенсивностью свечения; эти различия отчасти компенсируются обучением. Д.Ч. обосновывал приоритет эмпирико-аналитич. подхода как в познании, так и в практике.

Малопопулярные в свое время труды Д.Ч. вызвали интерес к себе в 20 в., оказавшись созвучными сциентистским умонастроениям значит. части кит. интеллигенции.

*Мэн-цзы цзы и шу чжэн. Пекин, 1956; Юань шань. Пекин, 1956; ***Радуль-Затуловский Я.Б.* Д.Ч.- выдающийся кит. просветитель // ВФ. 1954. №4; *Кобзев А.И.* Китай // История политич. и правовых учений XVII - XVIII вв. М., 1989; *Ху Ши.* Дай Дунъюань дэ чжэсюэ (Философия Дай Дунъюаня). Тайбэй, 1963; *Ван Мао.* Д.Ч. чжэсюэ сысян яньцзю (Исслед. филос. мысли Д.Ч.). Хэфэй, 1980; *Юй Инши.* Лунь Д.Ч. юй Чжан Сюээн (О Д.Ч. и Чжан Сюэчэне). Тайбэй, 1980; *Wilhelm R.* Der Philosoph Dai Dschen // Chinesisch - Deutscher Almanach. 1932. S. 6- 13; *Freeman M.* The Philosophy of Tai Tung-yuan // JNCBRAS. 1933. Vol. 64. P. 50 - 71; *Yii Ying-shih.* Tai Chen and Chu Hsi Tradition // Essays in Commemoration of the Golden Jubilee of the Fung Ping Shan Library. Ed. by Chan Ping-leung et al. Vol. 2. Hong Kong, 1982. P. 376 - 392. *А.И. Кобзев*

ДАЙ ШЭН. Дай Цыцзюнь, Сяо Дай ("младший Дай" в отличие от его дяди *Дай Дэ* - "старшего Дая"). 2 в. до н.э. Канонвед (см. *Цзин сюэ*), основатель Сяо Дай сюэ ("учения младшего Дая") - одного из направлений традиции толкования текстов о конф. "нормах ритуальной благопристойности" (*ли* [2]), восстановленных гл. обр. благодаря устной передаче и записанных "новыми" (реформированными) письменами (см. *Цзин сюэ*). Выходец из обл. Лян (на территории совр. пров. Хэ-нань). Состоял на гос. службе. Изучал "учение о нормах ритуальной благопристойности" у Хоу Дана. Учитель Цяо Жэня и Ян Юна, давших начало двум течениям его школы - Цяо-ши чжи сюэ ("учение г-на Цяо") и Ян-ши чжи сюэ ("учение г-на Яна"). Собрал сведения о древних ритуальных установлениях, на основе "Да Дай ли цзи" ("Записок старшего Дая о нормах ритуальной благопристойности"), Д.Ш. сост. "Сяо Дай ли цзи" ("Записки младшего Дая о нормах ритуальной благопристойности") - фактич. совр. текст канона "*Ли цзи*" ("Записок о нормах ритуальной благопристойности").

ДАНИЛЕВСКИЙ Николай Яковлевич. 28.11(10.12).1822, с. Оберце Орловской губ. - 7(19).11.1885, Тбилиси. Рус. ученый, философ, публицист. В кн. "Россия и Европа" (1869) Д. строил циклич. модель культурно-историч. развития, во многом предвосхитившую взгляды таких теоретиков культурного циклизма 20 в., как О. Шпенглер, А. Тойнби, Лян Шумин и др. Теория культурно-историч. типов Д. оказала влияние на многих деятелей отечеств. культуры: Ф. Достоевского, Н. Страхова, К. Леонтьева, К. Бестужева-Рюмина и др. Среди его оппонентов был рус. религ. философ В.С. Соловьев.

Д. подверг радикальной критике евро-поцентризм, доминировавший в историографии 2-й пол. 19 в., в части, общепринятую схему деления мировой истории на периоды древней, средней и новой истории. Такое деление он считал крайне абстрактным, неоправданно выполняющим роль регулятивного принципа, "привязывающего" к этапам европ. истории явления совсем иного рода. Одним из следствий подобного подхода, по Д., оказалось пренебрежение своеобразием неевроп. культурных традиций. Концепция Д. была призвана преодолеть односторонность европоцентризма. В число осн. культурно-историч. типов, реализовавших себя в истории, он включал Китай. Этот символ "застоя и коснения" для европ. историографии не был таковым для Д. Он утверждал, что везде, "где только гражданственность и культура могли развиваться, они имели тот же прогрессивный характер, как и в Европе". "Чуждость" же Китая европ. культуре определяется его принадлежностью к иному культурно-историч. типу. Это само по себе не может служить основанием для умаления достижений кит. культуры: "Китайцы имеют громадную литру, своеобразную философию, весьма, правда, несовершенную в космологич. отношении, но представляющую здравую и возвышенную систему этики. Наука и знание нигде в мире не пользуются таким высоким уважением и влиянием, как в Китае". Если же там не наблюдается существенного прогресса в культурной жизни, то это на определенной стадии неизбежно для любого оригинального культурного организма. Отличие зап. культуры в данном случае определяется тем, что ее основу составляет преемственность различных традиций, в то время как Китай являет собой пример "уединенного" (т.е. гомогенного) культурно-историч. типа. В конце жизни Д. подвергал критике распространенный в европ. и рос. философии истории и историографии взгляд на Китай как некую историч. аномалию, попытки "выключить" его из историч. процесса: "По духу и направлению не менее его были замкнуты Индия и Египет. Что же касается до неподвижности, то очевидно, что народ, сделавший большую часть культурородных изобретений, не мог быть неподвижным".

*Россия и Европа. М., 1991; Сб. политич. и экономим, статей. СПб., 1890; Дарвинизм. Т. 1 - 2. СПб., 1885 - 89; *Леонтьев К.Н.* Владимир Соловьев против Д. // Собр. соч. Т. 7. СПб., 1913; *Сербиненко В.В.* Место Китая в концепции культурно-историч. типов Н.Я. Данилевского // 13-я ПК ОГК. Ч. 2. М., 1983; *Его же.* К характеристике образа дальневост. культуры в рус. обществ. мысли XIX в. // Обществ. мысль: исследования и публикации. Вып. 1. М., 1989; *Соловьев В.С. Д.* // Соч. Т. 2. М., 1988. *В. В. Сербиненко*

ДАНЬ ЧЖУ. Дань Шуцзо. 724, окр. Чжаочжоу (на территории совр. уезда Чжаосянь пров. Хэбэй) - 770, Гуаньчжун (на территории совр. пров. Шэньси). Каноновед. Состоял на гос. службе. Осн. соч. - коммент. к "Чунь цю" ("Веснам и осеням"), летописи, приписывавшейся Конфуцию: "Чунь цю цзи чжуань" ("Собр. коммент. к "Веснам и осеням"), "Чунь цю тун ли" ("Образцы традиции "Весен и осеней"). Доказывал, что в "Цзо чжуани" ("Коммент. Цзо", 4 в. до н.э.) содержатся искажения "гл. принципов" "Чунь цю". Соч. Д.Ч. в ред. Чжао Куана и Лу Чуня (8 в.) были популярны в эпоху Сун (960 - 1279) и способствовали распространению среди каноноведов критич. отношения к ранним коммент. на конф. каноны. Высказывания Д.Ч. вошли в "Чунь цю цзи чжуань цзуань ли" ("Сб. примеров из "Собр. коммент. к "Веснам и осеням"). В сб. "Юйханыиань фан цзи и шу" ("Оставленные [потомкам]

книги, собранные в обители Юйханьшань") Ма Гоханя (18 в.) включен один цзюань ("свиток") "Чунь цю цзи чжуани".

ДАО (Л). "Путь" ("подход", "график", "функция", "метод", "закономерность", "принцип", "класс", "учение", "теория", "правда", "мораль", "абсолют"). Одна из важнейших категорий кит. философии. Этимологически восходит к идее главенства (шоу) в "движении/поведении" (сын [3]). Ближайшие коррелятивные категории - *дэ* [1] ("благодать") и *ци* [2] ("орудие"). В совр. яз. бином даодэ означает мораль, нравственность. Термином Д. передавались буд. понятия "марга" и "патха", выражающие идею пути, а также "бодхи" ("просветление", "пробуждение"). Эквивалентами Д. часто признаются Логос и Брахман. Иероглиф Д. входит в обозначение *даосизма* (дао цзя, дао цзяо) и *неоконфуцианства* (дао сюэ). В "*Мо-цзы*" "учением о Д."

(дао цзяо), в "*Чжуан-цзы*" "искусством/техникой Д." (дао шу) названо и раннее *конфуцианство*. В различных филос. системах Д. определялось по-разному, поэтому *Хань Юй* (8-9 вв.) назвал его, как и да [1] "пустой позицией", не имеющей точно фиксированного смысла.

В "*Шу цзине*" термин Д. имеет абстр. значения: "поведение", "продвижение", "путь государя и Неба" и соотнесен с дэ [1], также обозначающим абстр. понятия социальной и космич. гармонии (гл. 3, 36, 44). С возникновением кит. философии центральным для нее стал вопрос о соотношении "человеч." и "небесного", т.е. общеприродного, Д. (В узком смысле "небесное Д." означало ход времени или движение звезд с запада на восток в противоположность движению солнца с востока на запад.) Уже в "*Я/и цзине*" наметилось сближение понятий Д. и "предел" (цзи [2], см. *Тай цзи*).

Конфуций (6 - 5 вв. до н.э.) сосредоточился на "человеч." ипостасях Д. и дэ [1], к-рые взаимосвязаны, но могут проявляться и независимо друг от друга ("Лунь юй", V, 12, XII, 19). Он конкретизировал Д. в различных наборах этизированных понятий: "сыновья почтительность" и "братская любовь" (см. *Сяо /им*), "верность" и "великодушие" (*чжун шу*), т.е. "золотое правило" морали, "гуманность" (*жэнь* [2]), "знание" (*чжи* [2]) и "мужество" (*юн ЦИ*) и т.п. В "Лунь юе" Д.- это благой ход обществ, событий и человек. жизни, зависящий как от "предопределения" (*мин* [1]), так и от отд. личности. Его носителем выступает и индивид, и гос-во, и все человечество (Поднебесная). В силу различия носителей различны и их Д.: прямое и кривое, большое и малое, присущее "благородному мужу" (*цзюнь цзы*) и "ничтожному человеку" (сяо жэнь). Соответственно разнятся и дэ [1]. Поднебесная может вообще утрачивать Д. В идеале единое Д. должно быть познано. Его утверждение в мире исчерпывает смысл человек. существования; при отсутствии Д. в Поднебесной следует "скрываться", отказываться от службы.

Последователи Конфуция и представители др. школ универсализировали концепцию двух гл. видов Д. и дэ [1], различая также Д. порядка (чжи [8]) и смуты, древнее и совр., правильное и ложное, гуманное и негуманное, всеобщее и индивид. Д. (напр., "*Мэн-цзы*", "*Хань Фэй-цзы*").

Ближайшие ученики Конфуция придали высшей ипостаси Д. (великое - да, всепроникающее - да Д.) универсальный онтологич. смысл, а основатель ортодокс. конфуцианства *Дун Чжуншу* (2 в. до н.э.) выдвинул тезис: "Великий исток Д. исходит из Неба". В "*Чжун юнс*" Д. "благородного мужа" или "совершенномудрого" определяется как исходящая из индивида общекосмич. сила, "упрочивающаяся на небе и земле", "материализующаяся (чжи [4]) в навях и духах", приводящая к благодати. "Подлинность" ("искренность" - *чэн* [1]) составляет "небесное", а ее осуществление - "человеч." Д. Обретший предельную "подлинность" способен образовать триединство с Небом и Землей.

Помимо дэ [1] и ци [2] наиболее тесно примыкают к Д. понятия "предопределение", "индивид, природа" (*син* [11]), "[телесная] форма" (*син* [2]). В "Да Дай ли цзи" они взаимосвязаны следующим образом: "Обладание долей Д. паз. предопределением. Обладание формой в качестве индивида (единицы) наз. индивид. природой" ("Бэнь мин"). Соотнесены данные понятия и в "Чжун юне", где Д. означает следование самому себе, или своей "индивид, природе", предопределяемой Небом. Совершенствование в Д., от к-рого нельзя ни на миг отойти, есть обучение (цзяо). "Гармония" (хэ [1]) составляет всепроникающее Д. Поднебесной, конкретизирующееся в пяти видах отношений: между правителем и подданным, отцом и детьми, мужем и женой, старшими и младшими братьями, друзьями и товарищами (см. *Сань ган у чан*). Осуществляется это Д. посредством "знания", "гуманности" и "мужества" - троякой всепроникающей "великой благодати" (*да дэ*) Поднебесной, что тождественно троякому Д. "Лунь юя" (XIV, 28). На обыденном уровне познание и осуществление Д. доступно даже глупым и никчемным, но в своем предельном выражении оно содержит нечто непознаваемое и неосуществимое даже для "совершенно мудрых".

В "Мэн-цзы" (4 в. до н.э.) "подлинность" определяется как "небесное" Д., а "помышление" ("забота" - сы [2]) о ней - как "человеч. Д.". Д. "совершенно мудрых" сводится лишь к "сыновней почтительности и братской любви". В целом Д. представляет собой соединение человека и "гуманности". Небесное Д. предопределено, но кое в чем зависит и от "индивид. природы", хотя в целом попытки воздействия на Д. и "предопределение" бесполезны. В отличие от Конфуция, оценивавшего "середину Д." как недостаточность ("Лунь юй"), Мэн-цзы видел в этом (или "срединном Д.") гармонич. состояние.

Сюнь-цзы (Сюнь Куан, 4 - 3 вв. до н.э.), с одной стороны, гиперболизировал всеобъемлемость Д., объявив всю "тьму вещей" одним его "боком", с др. стороны, назвал "совершенномудрого" (*шэн* [1]) "пределом" (цзи [2]) Д. "Пределом" человек. Д. Сюнь-цзы считал "благопристойность/этикет" (ли [2]). Постоянное в своей телесной сущности (ти [1]) Д. бесконечно изменчиво, поэтому неопределимо по одной из своих сторон. Посредством великого Д. изменяются (бянь [2]), трансформируются (*хуа*) и формируются (чэн [2]) все вещи. Следование Д. предполагает обуздание страстей, индивид, накопление "благодати", его предварительное выявление (бяо) и познание. Последнее осуществляется "сердцем" (*синь* [1]), исполненным пустоты, сосредоточенности и покоя. Знание Д. дает возможность "взвешивать" (хэн) всю тьму вещей. В "Мо-цзы" трактовка Д. мало отличается от раннеконф.

Оппозиционная конфуцианской теория Д. была развита в даосизме. Ее гл. особенность - упор на "небесную", а не "человеч." ипостась Д. Если конфуцианцы исходили из его словесно-понятийной выразимости и даже самовыразимости, активно используя такие значения Д., как "высказывание", "изречение", "учение", то основоположники даосизма заявляли о словесно-понятийной невыразимости высшего Д. ("*Дао дэ цзин*").

В раннем даосизме на первый план выдвинулись парные категории Д. и дэ [1], к-рым посвящен гл. даос, трактат "Дао дэ цзин". В нем Д. представлено в двух осн. ипостасях: 1) одинокое, отд. от всего, постоянное, бездеятельное, пребывающее в покое, недоступное восприятию и словесно-понятийному выражению, безымянное, порождающее "отсутствие/небытие", дающее начало Небу и Земле, 2) всеохватное, всепроникающее, подобно воде; изменяющееся вместе с миром, действующее, доступное "прохождению", восприятию и познанию, выразимое в "имени/понятии", знаке и символе, порождающее "наличие/бытие" (ю, см. Ю - у), являющееся предком "тьмы вещей".

Кроме того, противопоставлены друг другу справедливое - "небесное" и порочное - "человеч." Д., а также признается возможность отступлений от Д. и вообще его отсутствия в Поднебесной. В качестве "начала", "матери", "предка", "корня", "корневища" (ши [10], му, цзун, гэнь, ди [3]) Д. генетически предшествует всему в мире, в том числе "господу" (ди [1],

см. *Шан-ди*), описывается как недифференцированное единство, "таинственное тождество" (сюань тун), содержащее в себе все вещи и символы (*сян* [1]) в состоянии "пневмы" (*ци* [1]) и семени (*цзин* [3]), т.е. "вещь", проявляющаяся в виде безвещного (безобъектного) и бесформенного символа, к-рый в этом аспекте пустотновсеобъемлющ и равен всепроникающему "отсутствию/небытию". В то же время "отсутствие/небытие" и, следовательно, Д. трактуется как деятельное проявление ("функция" - юн [2], см. *Ти - юн*) "наличия/бытия". Генетическое превосходство "отсутствия/небытия" над "наличием/бытием" снимается в тезисе об их взаимопорождении. Т.о. Д. в "Дао дэ цзине" представляет собой генетич. и организующую функцию единства "наличия/бытия" и "отсутствия/небытия", субъекта и объекта. Главная закономерность Д. - обратность, возвращение (фань, фу, гуй), т.е. движение по кругу (чжоу сип), характерное для неба, к-рое мыслилось круглым. Как следующее лишь своему естеству (*цзы жань*), Д. противостоит опасной искусственности "орудий" и вредоносной сверхъестественности духов, определяя вместе с тем возможность и того и другого. "Благодать" определяется в "Дао дэ цзине" как первая ступень деградации Д., на к-рой рожденная Д. вещь формируется. Полнота "благодати" означает "предельность семени".

В "Чжуан-цзы" усилена тенденция к сближению Д. с "отсутствием/небытием", высшей формой к-рого является "отсутствие [даже следов] отсутствия" (у у). Следствием этого явился расходящийся с "Дао дэ цзи-ном" и ставший затем популярным тезис, согласно к-рому Д., не будучи вещью среди вещей, делает вещи вещами. В "Чжуан-цзы" усилены представления о непознаваемости Д.: "Завершение, при к-ром неведомо, почему так, называется Д.". Вместе с тем максимально акцентирована вездесущность Д., к-рое не только "проходит (син [3]) сквозь тьму вещей", образует пространство и время (юй чжоу), но и присутствует в разбое и даже в кале и моче. Иерархически Д. поставлено выше "Великого предела" (*тай цзи*), но уже в "Люй-ши чунь цю" оно как "предельное семя" (чжи цзин, см. *Цзин* [3]) отождествляется и с "Великим пределом", и с "Великим единым" (*тай и*). *Сун Цзяня*-*Инь* [*Пэня*] *школа* ("*Гуань-цзы*"; *Инь Вэнь*) трактовала Д. как естеств. состояние "семенной", "тончайшей", "эссенциальной", "подобной духу" (*цзин* 13), лин) "пневмы" (*ци* [1]), к-рая не дифференцирована ни "телесными формами" (*син* [2]), ни "именами/понятиями" (*мин* [2]), а потому "пустотно-небытийна" (*сюй у*).

В "*Хуайнань-цзы*" "отсутствие/небытие" представлено в качестве "телесной сущности" Д. и деятельного проявления тьмы вещей. Д., обнаруживающееся в виде "Хаоса", "Бесформенного", "Единого", здесь определяется как "стягивающее пространство и время" и нелокализованно находящееся между ними.

Представители школы военной мысли (*бин цзя*) также положили концепцию Д. в основу своего учения. В "Сунь-цзы" Д. определяется как первый из пяти устоев военного искусства (наряду с "условиями Неба и Земли", качествами полководца и законом - *фа* [1]), состоящий в единстве волевых помыслов (и [3]) народа и верхов. Поскольку война рассматривается как "путь (Д.) коварства", Д. связывается с идеей эгоистич. самостийности и индивид, хитрости, к-рая была развита в позднем даосизме ("*Инь фу цзин*"). Согласно "У-цзы", Д. есть "то, благодаря чему происходит обращение к основе и возврат к началу", то, что умиротворяет и становится первым в ряду четырех общих принципов успешной деятельности (остальные - "долг/справедливость", "спланированность", "требовательность") и "четырех благодатей" (остальные - "долг/справедливость", "благопристойность/этикет", "гуманность").

Хань Фэй (3 в. до н.э.), опираясь на идеи конфуцианства и даосизма, развил намеченную Сюнь-цзы и важнейшую для последующих филос., особенно неоконф., систем связь понятий Д. и "принцип" (*ли* [1]): "Д. есть то, что делает тьму вещей таковой, что определяет тьму принципов. Принципы суть формирующая вещи культура (*вэнь*). Д.- то,

благодаря чему формируется тьма вещей". Вслед за даосами Хань Фэй признавал за Д. не только универсальную формирующую (чэн [2]), но и универсальную порождающе-оживотворяющую (шэн [2]) функцию. В отличие от Сун Цзяня и Инь Вэня он считал, что Д. может быть представлено в "символич." (сян [1]) "форме" (син [2]).

Базовой для развития кит. филос. мысли стала трактовка Д. в комментирующей части "Чжоу и". Здесь фигурирует как двоичная модель - Д. Неба и Земли, творчества (Цянь, см. Гуа) и исполнения (Кунь), "благородного мужа" и "ничтожного человека", так и троичная модель - Д. Неба, Земли, человека, "трех материалов" (сань цай), "трех пределов" (сань цзи). Небесное Д. утверждается силами *инь* [1] и *ян*, земное - "мягкостью" и "твердостью", человек. - "гуманностью" и "долгом/справедливостью" ("Шо гуа чжуань").

Гл. выражение Д.- "перемены" (и [4]), трансформации по принципу "то инь [1] - то ян [1]" ("Си цы чжуань"). Поэтому атрибутом Д. является "обратность и возвратность" (фань фу) ("Сян чжуань"). Д. в качестве "перемен" означает "порождение порождения" (шэн шэн), или "оживотворение жизни" ("Си цы чжуань"), что соответствует даос, определению и пониманию просто порождения или жизни как "великой благодати Неба и Земли" ("Си цы чжуань"). В качестве "перемен" Д. иерархически выше "Великого предела" - оно "обладает" им ("Си цы чжуань"), что сходно с положениями "Чжуан-цзы". В "Си цы чжуани" впервые было введено противопоставление "надформенного" (син эр шан, см. Син [2]) Д. "подформенным" (син эр ся) "орудиям" (ци [2]). Там же указаны четыре сферы реализации Д.: в речах, поступках, изготовлении орудийных предметов, гаданиях (I, 10). Испытавший влияние и "Чжоу и", и даосизма конфуцианец Ян Сюн (1 в. до н.э.- 1 в.) представил Д. ипостасью "[Великой] тайны"- (тай] сюань, понимаемой как предел "деятельного проявления" (юн чжи чжи, см. Ту - юн); Д.- это "проникновение" (тун [1]) во все ("Фа янь"), "пустое по форме и определяющее путь (Д.) тьмы вещей" ("Тай сюань цзин").

Основоположники *сюань сюэ*, Хэ Янь (кон. 2 - 3 в.) и Ван Би (3 в.) отождествили Д. с "отсутствием/небытием". Го Сян (3 - 4 вв.), признавая это отождествление, отрицал возможность порождения "наличия/бытия" из "отсутствия/небытия", т.е. отвергал возможную креационно-деистическую трактовку Д. Пэй Вэй (3 в.) прямо отождествил Д. с "наличием/бытием". У Гэ Хуна (4 в.), будучи "формой форм" (син чжи син, см. Син [2]), в ипостаси "Единого" (и [2]), Д. обрело два модуса - "Таинственное единое" (сюань и) и "Истинное единое" (чжэнь и) ("Баопу-цзы").

Различным интерпретациям подвергалась в кит. философии оппозиция Д.- ци [2]. Цуй Цзин (7-9 вв.) идентифицировал ее с оппозицией юн ти (см. Ту - юн): "деятельное проявление" ("функция")- "телесная сущность" ("субстанция") соответственно. Данное противопоставление стало одним из важнейших в неоконфуцианстве. Чжан Цзай (11 в.) соотнес его с парой: дэ [1]- Д., первый член к-рой определялся как "дух" (*шэнь* [1]), т.е. способность вещей к взаимному восприятию (гань), а второй - как "трансформация" (хуа). "Деятельное проявление" "телесной первосущности" "пневмы" (ци [1]), трактуемой как бесформенная "Великая пустота" (тай сюй), "Великая гармония" (тай хэ), или единство "наличия/бытия" и "отсутствия/небытия", Чжан Цзай приравнял к "надформенному" Д. Д. им описывалось и как пронизывающее тьму вещей взаимодействие противоположностей (лян дуань), к-рое выражается в их взаимном восприятии (духе), находящем свою телесную сущность в индивид, природе. Универсальность этого взаимодействия обуславливает возможность его познания.

Хань Юй (8-9 вв.) вернулся к исходному конф. смыслу Д. (противопоставив его даос, и буд. пониманию) как следованию "гуманности" и "долгу/справедливости" ("Юань дао"). Гл. основоположники неоконф. философии сделали упор на общеонтологич. смысл Д. Согласно Шао Юну (11 в.), "бесформенное" и "самовозвращающееся" Д. является "корнем Неба, Земли и тьмы вещей", порождающим (оживотворяющим) и формирующим их ("Гуань у нэй

пьянь"). Чэн Хао (11 в.) вслед за Чжан Цзаем приравнивал Д. к "индивид, природе" ("И шу"), а Чэн И (11 в.) различал их как "деятельное проявление" и "телесную сущность" ("Юй Люй Далинь лунь чжун шу"), хотя говорил и о едином Д., проявляющемся в "предопределении" (мин [1]), "индивид, природе" (син [1]) и "сердце" (синь [1]) ("И шу"). Регулярность в действии Д. Чэн И выражал с помощью категории "срединное и неизменное", или "равновесие и постоянство" (чжун юн) ("И шу"). Он определял "верность" как "телесную сущность", т.е. "небесный принцип" (тянь ли, см. Тянь), а "взаимость"- как "деятельное проявление", т.е. человек. Д. ("И шу").

Развивая идеи Чэн И, Чжу Си (12 в.) отождествил Д. с "принципом" и "Великим пределом", а "орудия" - с "пневмой", средством порождения-оживотворения вещей и силами инь ян ("Чжу-цзы юй лэй"). Хотя Чжу Си отстаивал единство Д. как "телесной сущности" и "деятельного проявления", он подвергся критике со стороны Лу Цзююаня (12 в.), апеллировавшего к исходному определению "Си цы чжуани" и доказывавшего, что инь ян суть "надформенное" Д., а следовательно, между Д. и "орудиями" нет той функциональной разницы, которую установил Чжу Си ("Юй Чжу Юаньхуэй").

Ван Янмин (15- 16 вв.), развивая идеи Л у Цзююаня, отождествил Д. с человек. "сердцем" ("Цзэн Ян-бо") и его основой - "благосмыслием" (лян чжи) ("Чуань си лу"; "Си инь шо").

Синтезируя взгляды предшественников, Ван Чуаньшань (17 в.) отстаивал тезис о единстве "орудий" и Д. как конкр. реальности и упорядочивающего (чжи [3]) ее начала. Результатом этого упорядочения является дэ [1]. Подобно Фан Ичжи (17 в.), Ван Чуаньшань считал, что Д. не является лишним "формы" или "символа", но лишь доминирует над "формами", к-рыми наделено все в мире "орудий" ("Чжоу и вай чжуань"). Дай Чжэнь (18 в.) определял Д. с помощью его этимологич. компонента - син [3] ("движение", "действие", "поведение"), образующего термин у син [1] ("Мэн-цзы цзы и шу чжэн"). "Человек. Д. коренится в индивид, природе, а индивид, природа имеет исток в небесном Д." (там же).

Следуя за Ван Чуаньшанем, Тань Сытун (19 в.) вернулся к прямому определению "орудий" и Д. оппозицией ти - юн. Поднебесная- это тоже огромное "орудие". Подверженность мира "орудий" изменениям влечет за собой изменения Д. Это рассуждение стало у Тань Сытуна теоретич. обоснованием реформаторства ("Сывэй иньюн тайдуань шу").

В совр. кит. философии категория Д. наиболее глубоко разработана Тан Цзюньи.

В целом в историч. развитии двух гл. концепций Д.- конф. и даос. - прослеживаются противоположные тенденции. В первой - все большая связь с "наличием/бытием", универсализация и объективизация, движение от онтологизированной этики к "моральной метафизике" (совр. неоконфуцианство, постконфуцианство, особенно в лице Моу Цзунсяня). Во второй - все большая связь с "отсутствием/небытием", конкретизация и субъективизация, вплоть до соединения Д. с идеей индивид, эгоистич. прорыва "на небо", т.е. "пути" как хитроумной лазейки ("Инь фу цзин"), на чем часто основывались поиски личного бессмертия в позднем даосизме (см. Сянь сюэ).

"Петров А.А. Ван Би. М.- Л., 1936. С. 34 - 51, 61- 62; Ян Юн-го. История древнекит. идеологии. М., 1957. С. 44 - 6, 88 - 90, 249 - 54, 276 - 338; Древнекит. философия. Т. 1 - 2. М., 1972 - 73 (см. Указатель); Спирин В.С. Примеры сравнительно простого значения "Д." // 9-я НК ОГК. Тезисы. Ч. 1. М., 1978; Лисевич И.С. Лит. мысль Китая на р-же древности и ср. веков. М., 1979. С. 8 - 20; Д. и даосизм в Китае. М., 1982; Ян Хиншун. Материалистич. мысль в древн. Китае. М., 1984. С. 51 - 3; 74 - 167; Кобзев А.И. Категории Д., дэ, ци в истории кит. философии // 16-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1985; Торчинов Е.А. Даосизм. СПб., 1993; Юй Тун. Чжунго чжэсюэ даган (Основы кит. философии). Т. 1. Пекин, 1958. С. 47 - 54; Лао-цзы чжэсюэ таолунь цзи (Сб. докладов о философии Лао-цзы). Пекин, 1959; Ли Вэнь. "Д." юй "ци" ("Д." и

"орудия") // Чжунго чжэсюэ ши яньцзю. 1981. №4; Ван Дэю. Лао-цзы чжи Д. цзи ци цзай Вэй Цзинь ицянъ дэ яньбянь ([Категория] Д. у Лао-цзы и ее развитие до [эпохи] Вэй - Цзинь) // Там же. 1984. №1; Гу Фан. "Д." хэ "ли"- Хань Фэй чжэсюэ сысян чупин ("Д." и "принципы"- об оценке филос. мысли Хань Фэя) // Чжунго чжэсюэ ши яньцзю цзикань (Сб. статей по истории кит. философии). Т. 2. Шанхай, 1982; Granet M. La pensee chinoise. P., 1934. P. 300 - 339; Boodberg P.A. The Semasiology of Some Primary Confucian Concepts // PEW. 1953. Vol.2. №4; Rawson R., Legeza L. Tao. Chinese Philosophy of the Time and Change. L., 1973; Chen E.M. Tao as the Great Mother and the Influence of Motherly Love in the Shaping of Chinese Philosophy // History of Religions. 1974. Vol. 14. № 1; Ching J. Truth and Ideology: The Confucian Way (Tao) and Its Transmission (Tao-t'ung) // JHI. 1974. Vol. 35; Watts A. Tao: The Watercourse Way. N.Y., 1957; Oua A.S. Opposites as Complement: Reflections on the Significance of Tao // PEW. 1981. Vol. 31. №2; Nikkila P. Early Confucianism and Inherited Thought in Light of Some Key Terms of the Confucian Analects. 1. The Terms in Shu Ching and Shin Ching. Helsinki, 1982; Cheng Chung-Jing. Metaphysics of Tao and Dialectics of Fa // JCP. 1983. Vol. 10. №3; Danto A. Language and the Tao: Some Reflections on Ineffability // Ib. А.Н. Кобзев

ДАОАНЬ. Ши Даоань. 312 - 385. Буд. мыслитель и религ. деятель. Филос. взгляды Д. изложены в его многочисленных предисловиях к пер. канонич. буд. текстов и коммент. к ним. Д. занимался также проблемами семантики буд. фил. ос. терминологии и вопросами пер. текстов с санскрита. Значит, внимание уделял проповеднической и орг-ционной деятельности с целью укрепления единства и влияния буд. монашества. Им введено обязательное для всех монахов употребление фамильного знака Ши (по кит. произношению имени будды Шакьямуни). Филос. взгляды Д. получили название "учения о коренном отсутствии" (бэнь у сюэ). Он считается основателем одноименной буд. школы (Бэньу цзун). В его учении сочеталась буд. доктрина праджня (божо, "мудрость") и философия кит. школы с юань сюэ в интерпретации Ван Би (3 в.) и Хэ Яня (2 - 3 вв.). Д. рассматривал категорию шуньята (кун, "пустота") буд. философии мадхьямиков в качестве аналога традиц. кит. концепции "небытия/отсутствия" (у [1]) - некоего неформленного потенциального бытия, к-рое он трактовал как субстанциальную основу всего сущего, причем праджня составляла когнитивный аспект этой субстанции. "Коренное отсутствие" рассматривалось Д. также как порождающее начало сущего и основа его единства. Постигание природы "небытия/отсутствия" выступало у Д. как "просветление" (у [4]) и обретение нирваны (см. Непань). Философия Д., испытав значит. воздействие даосизма (особенно в варианте сюань сюэ), в свою очередь существенно повлияла на последующую буд. мысль в Китае.

**Шуццкий Ю.К. Даос в буддизме // Вост. записки. Т. 1. Л., 1927. С. 235 - 250; Link A.E. The Taoist Antecedents of Tao-an's Prajñā Ontology // HR. 1969/70. Vol. 9. №2 - 3. E.A. Торчинов

ДАО ДЭ ЦЗИН. "Канонич. книга о дао и да", "Канон дао и дэ", или "Лао-цзы"- памятник древнекит. филос. мысли, приписываемый полубогородному мыслителю Лао-цзы; основополагающий даос. трактат. По традиции относится к 6 - 5 вв. до н.э., однако совр. наука считает более достоверной датировкой 4 - 3 вв. до н.э. Согласно преданию, "Д.д.ц." был написан Лао-цзы во время его путешествия на запад по просьбе нач-ка погранич. заставы Инь Си.

Совр. текст "Д.д.ц." состоит из 81 гл. и насчитывает 5 тыс. иероглифов. Трактат разделен на две части - "Дао цзин" ("Книга о дао") и "Дэ цзин" ("Книга о дэ"), хотя существенных различий в их содержании нет. Канонич. композиция текста относится, видимо, ко 2 - 1 вв. до н.э., т.к. найденные в 70-е гг. 20 в. в КНР (Чанша, Мавандуй) древние рукописи "Д.д.ц." отличаются иным членением на главы, нек-рые - названием текста ("Дэ дао

цзин"). Написан "Д.д.ц." ритмизованной прозой, в значит, степени рифмованной. Во 2 в. до н.э. начинается комментирование памятника. Классич. образцы коммент. принадлежат анонимному "Старцу с речного берега" (*Хэшан-гун*, 2 в. до н.э.) и философу школы *сюань сюэ Ван Би* (3 в.). В Дуньхуане (пров. Ганьсу) экспедицией под руководством *П. Лельо* (1906 - 8) обнаружен ортодокс, коммент. к "Д.д.ц." даос, школы "Небесных наставников" (Тяньши [дао], см. *Чжэнью /дао*): "Лао-цзы сян эр чжу" (или "Сян эр"), отражающий религ. восприятие текста в качестве книги откровения. Этот коммент. приписывается 3-му "Небесному наставнику" Чжан Лу (2 - 3 вв.), но возможно, что он создан раньше. Среди коммент., принадлежащих представителям творческой интеллигенции, испытывавшим влияние даосизма, выделяется текст великого поэта средневеков. Китая *Су Ши* (Су Дунпо, 11 в.).

В центре учения "Д.д.ц."- фундаментальные для всей классич. кит. мысли категории *дао ч дэ* [1]. Особенностью учения "Д.д.ц." является концепция "двух дао" - "безымянного" (*у мин* [1]), порождающего космос, и "именоваемого" (ю мин), создающего конкр. вещи. Дао ("путь") и дэ [1] ("благодать", "благая сила", "добродетель") соотносятся как порождающий и пестующий порожденное принципы. Для "Д.д.ц." характерны свойственный классич. кит. философии натурализм и элементы примитивной диалектики, реализующиеся в учении о взаимопревращении, взаимообусловленности и взаимопорождении противоположностей: "наличия и отсутствия" (см. *Ю - у*), "легкого и тяжелого" (цин - чжун) "движения и покоя" (*дун - цзин*) и т.п. Значит. место уделяется категории "недеяние" (*у вэй* [1], см. *Вэй* [1]), под к-рым понимается отсутствие произвольной целеполагающей активности субъекта, противоречащей спонтанной "естественности" (*цзы жань*) дао, равно как и порожденной им природы. У вэй [1] является также осн. принципом орг-ции совершенного об-ва. В "Д.д.ц." подчеркивается роль "совершенномудрого" (см. *Шэн* [1]) монарха в осуществлении "недеяния" и "упорядочении Поднебесной", что делает возможным предположение о первонач. предназначении этого текста как руководства правителю по управлению гос-вом на основе философии дао и дэ [11]. Социальный идеал "Д.д.ц." - маленькая патриархальная страна, максимально обособленная от др. аналогич. образований. В тексте высоко оценивается простота и безыскусственность древности, противопоставляемые конф. этике, осн. на иерархии и "ритуале" (*ли* [2]). Ряд фрагментов "Д.д.ц." содержит намеки на идею продления жизни, обретения бессмертия и неуязвимости посредством причастности к дао, получившую развитие в позднем даосизме. С ними связано представление о дао как о субстантивированной закономерности и порождающем принципе сущего. В ряде фрагментов "Д.д.ц." дао уподобляется женскому началу ("сокровенная самка" - *сюань пинь*, "мать Поднебесной" - Тянь ся чжи му), к к-рому следует стремиться, уподобляясь младенцу.

"Д.д.ц." оказал сильное влияние на развитие не только даосизма, но и всей классич. кит. философии. Образы памятника активно использовались писателями, поэтами, художниками древнего и средневеков. Китая. Учение "Д.д.ц." имело отклики в зап. и рус. культуре (*Г. Торо* в США, *Л.Н. Толстой* в России и др.).

*Лао-цзы чжу ("Лао-цзы" с коммент.). Д.д.ц. // ЧЦЦЧ. Шанхай, 1954; *Чжан И.* Лао-цзы байхуа цзинь ши ("Лао-цзы" с совр. пер. на байхуа). Пекин, 1992; Лао Си, Тао-текинг, или Писание о нравственности. Пер. с кит. проф. ун-та в Киото Д.П. Кониси. М., 1913; *Ян Хин-Шун.* Древнекит. философ Лао-цзы и его учение. М.- Л., 1950; Д.д.ц. (пер. и вступ. ст. Ян Хиншуна) // Древнекит. философия. Т. 1. М., 1972; Д.д.ц. (опыт стихотворного пер. Валерия Перелешина) // ПДВ. 1990. №3; Д.д.ц. (пер. И.С. Лисевича) // ИЛ. 1992. №1; *Valley A.* The Way and It's Power. N.Y., 1958; *Strauss V. von.* Lao-tse. Tao Te king. Z., 1959; *Legge J.* The Texts of Taoism. Pt 1, 2. N.Y., 1962; *Lau D.C.* Tao te ching. Baltimore, 1963; *Lin P.J.* A Translation of Lao Tzu's Tao te ching and Wang Pi's Commentary. Ann Arb., 1977; *Mair V.H.* Tao te ching. N.Y., 1990; *La/argue M.* The Tao of the Tao te ching. A Translation and Commentary. N.Y., 1992; ***Горохова Г.Э.* Универсализм раннего даосизма // Дао и даосизм в Китае. М., 1982; *Мялль Л.Э.* К

пониманию "Дао-Дэ цзи-на" // Ученые записки Тартуского гос. ун-та. №558. Труды по востоковедению. Тарту, 1980. №6; *Торчинов Е.А.* Даосизм. СПб., 1993; *Янь Линфэн.* Лао Чжуан яньцзю (Исслед. "Лао-цзы" и "Чжуан-цзы"). Сянган, 1959; *Ван Хуай.* Лао-цзы тань и (Объяснение смысла "Лао-цзы"). Тайбэй, 1965; *Ху Чжэфу.* Лао Чжуан чжэсюэ (Философия "Лао-цзы" и "Чжуан-цзы"). Тайбэй, 1973; *Kaltenmark M.* Lao Tzu and Taoism. Stanf., 1965; *Peerenboom R.P.* Law and Morality in Ancient China. The Silk Manuscripts of Huang - Lao. N.Y., 1993. *Е.А. Терминов*

ДАОСИЗМ. Термин европ. науки, обозначающий одно из гл. направлений кит. философии и традиц. религию Китая. В конф. традиции (см. *Конфуцианство*) утвердилось противопоставление философского Д. (дао цзя, "школа дао") религиозному (дао цзяо, "учение дао", "почитание дао"). Это противопоставление было воспринято европ. синологией 19 в. и легло в основу интерпретации истории Д. как постепенной деградации филос. учения, а также обусловило жесткое разграничение филос. и религ. аспектов Д. Однако в даос. текстах термины дао цзя и дао цзяо употребляются как взаимозаменяемые, а первый из них в библиографич. разд. раннесредневек. династийных историй обозначал рубрику, в к-рую их составители включали все известные им даос. соч. без выделения "религиозных". Филос. построения, составившие фундамент, даос, религ. учения, в ср. века продолжали развиваться в его русле.

Важнейшим в даос. философии является учение о дао, интерпретирующее одну из осн. категорий кит. культуры. Дао в Д. выступает как субстантивированная закономерность всего сущего, закон спонтанного бытия космоса, человека и об-ва; порождающее начало, генетически предшествующее миру "оформленных" (*син* [2]) "вещей" (*у* [13]); принцип циклич. времени; "путь", образ жизни подвижника, стремящегося к единению с дао как онтологич. сутью мира. Дао присуща благая сила *дэ* [1] (досл. "добродетель"), посредством к-рой оно проявляет себя, причем конечные "вещи" выступают как воплощение или "оформление" дао. Оно может выступать и синонимом единого мирового целого (да куай, "Великий ком"), или "изнач. пневмы" (юань ци [1], см. *Ци* [1]). К ведущим даос. концепциям относятся также принципы *цзы жань* ("естественность", спонтанность дао) и *у вэй* [1] ("недеяние", или отсутствие произвольной целеполагающей деятельности, не согласной с естеств. миропорядком, осн. на спонтанности, беспредпосылочности дао; см. *Вэй* [1]). На принципе "недеяния" должно быть осн. и совершенное правление. Мудрый правитель следует дао, опираясь на естеств. свойства вещей, и не пытается "упорядочить

"Поднебесную" посредством искусств, способов. Т.о. восстанавливается изнач. "сокровенное единение" (*сюань тун*) и равенство всего сущего, тогда как отступление от дао и "недеяния" приводит к преждевременной гибели людей, нарушению космич. гармонии и смуте. Из учения об управлении на основе "естественности" и "недеяния" нек-рые даос. мыслители, напр. *Бао Цзинь-янь* (4 в.), делали радикальные выводы, утверждая несовместимость с дао сословного деления и даже наличия государя, хотя ортодокс. Д. никогда не подвергал сомнению сакральный характер имп. власти.

Согласно учению Д., эгоистич. устремления и отступление от дао порождают заблуждения у людей, к-рые начинают членить мир на отд. вещи, понимаемые как самосущие единичности. Однако дао не имеет никаких границ и разделений: в дао-вселенной все уравнивается и объединено в единое и нечленимое целое. Все противоречия гармонизированы, субъект и объект не противопоставлены, различия не имеют сущностного характера и не принадлежат объектам самим по себе. Отсюда вытекает своеобразный релятивизм даос. философии (см. "*Чжуан-цзы*"). Для мудреца, постигшего истину и обретшего единение с дао-космосом, не существует представления о противоположности жизни и смерти, к-рое заменяется учением о всеобщности метаморфоз-трансформаций

(хуа). С их потоком и объединяется мудрец, что дарует ему, по религ. доктрине Д., бессмертие. "Учение об обретении бессмертия" является основой сотериологич. доктрины Д. Для него характерно представление о подобии микро- и макрокосма. Человек рассматривается как единое психосоматич. целое, не членимое на духовную (душа) и материальную (тело) составляющие. Духовное начало - "дух" (*шэнь* [1]) трактуется лишь как "утонченное" состояние квазиматериальной субстанции- "пневмы" (*ци* [1]). "Дух" гибнет со смертью тела и растворяется в мировой "пневме", но дао-универсум вечен, следовательно, вечным может быть и подобный ему человек. Бессмертие достигается путем уподобления дао, слияния с ним как источником жизни посредством религ. созерцания, дыхательного и гимнастич. тренинга, секс, гигиены, алхимии и т.п. Тело адепта, "достигшего бессмертия" (*сянь*), приобретает ряд сверхъестеств. качеств и "одухотворяется" (подробнее см. *Сянь сюэ*).

История Д. может быть разделена на два этапа: зарождение и формирование (до 2 в.); развитие сформировавшегося направления.

Предпосылки к возникновению Д. коренились в религ. представлениях древности. Возможно, что его истоки связаны с шаманскими верованиями царства Чу (бассейн р. Янцзы) и учениями магов (фанши) сев.-вост. царств Ци и Янь пер. Чжаньго ("Сражающихся царств", 5-3 вв. до н.э.). В 4 - 3 вв. до н.э. в результате филос. рефлексии на стихийно сформировавшиеся в предыдущую эпоху представления возникает учение, сторонники которого отнесены в историографич. соч. 2 - 1 вв. до н.э. к "школе дао и да" (даодэ цзя). Это учение представлено в таких памятниках, как приписываемый полубогданному мудрецу *Лао-цзы* трактат "*Дао дэ цзин*" и трактат "*Чжуан-цзы*", в котором излагаются взгляды философа 4 - 3 вв. до н.э. *Чжуан Чжоу*. Однако авторы данных текстов еще не относили себя к какой-либо определенной филос. школе. Это может рассматриваться как свидетельство того, что появление "учения о дао и дэ" еще не означало возникновения целостной идеологич. системы. Из др. крупных мыслителей древности к основоположникам философии Д. относят *Ле Юйкоу* (*Ле-цзы*, ок. 4 - 3 вв. до н.э.) и склонного к эклектизму *Лю Аня* (*Хуайнань-цзы*. 2 в. до н.э.).

Д. как религиозно-филос. система формируется на рубеже н.э. в результате синтеза *Лао[-цзы]- Чжуан[-цзы]* учения; доктрин натурфилософов (*иньян цзя*); концепции "духа" как предельного выражения процесса изменений, описанного в "*Чжоу и*"; верований шаманов и магов; представлений о "бессмертных святых" (*сянь*, *шэнь сянь*). Даосы считают, что их учение восходит к глубокой древности, когда его тайны были открыты мифич. "Желтому императору" (*Хуан-ди*). Поэтому одно из его ранних направлений именовалось *Хуан[-ди]-Лао [-цзы]* учением. Во 2 в. обожествляется и сам Лао-цзы, именуемый Лао-цзюнь ("Государь Лао") и рассматриваемый как "воплощение", или "тело дао" (дао чжи шэнь, дао чжи ти, дао чжи син). Возникновение развитого Д. отмечено началом процесса его оргционного оформления. Во 2 в. появляется первое институционализированное даос. направление - Тяньши [дао] ("[Путь] Небесных наставников"), др. назв.- *Чжэньи [дао]* ("[Путь] Истинного единства"), Удо-уми [дао] ("[Путь] Пяти мер риса"). Первым его патриархом ("Небесным наставником") считается *Чжан Даолин* (1 - 2 вв.), якобы получивший откровение от обожествленного Лао-цзы и право быть его наместником на земле. Титул "Небесного наставника" передается в роду Чжан по наследству до наст. времени. В 4 в. возникают два даос. направления - Маошань (топоним), или *Шанцин* ("Высшей чистоты") *школа* и *Линбао* ("Духовной драгоценности") *школа*. Они стремились совместить символич. ритуализм "Небесных наставников" с оккультно-алхимич. традицией южнокит. Д. и уделяли значит. внимание приемам медитативного созерцания. Тогда же начинает формироваться собр. даос, лит-ры - "*Дао цзан*", впоследствии объединившее огромное количество соч. по различным вопросам даос, философии и культовой практики. В целом сев. направления Д.

(*Чжэнъи [дао]* и др.) тяготели к коммуналистским формам, активному воздействию на верующих, тогда как южн. Д. был более элитарным, нацеленным на самосовершенствование.

В 7 - 8 вв. под влиянием *буддизма* возникают ин-т даос, монашества и монастыри, а в религ. практике Д. начинают преобладать психотехнич. методы (медитация), осн. внимание уделяется приемам внутр. самосовершенствования. Данная тенденция приводит к появлению в 12 в. в Сев. Китае новых даос, школ, важнейшая из к-рых - *Цюаньчжэнь [цзяо]* ("[Учение] Совершенной истины")- вплоть до наст. времени является ведущим даос, направлением. Осн. внимание эта школа уделяет нравств. совершенствованию и практике религ. созерцания; для нее также характерно требование обязательного принятия монашества для духовенства (дао ши). К 12 в. завершается и формирование даос, пантеона. В центре его находится "Триада чистых" (*Сань цин*), или "Небесные достопочтенные" (Тянь цзунь)- персонификации аспектов дао, а также божества - его эманации, соответствующие последовательным этапам космогонич. процесса, рассматривавшегося даосами как "саморазвертывание" дао. В ср. века в процессе формирования кит. религ. синкретизма Д. становится одной из составляющих идеологич. комплекса *сань цзяо* ("три учения") наряду с конфуцианством и буддизмом. В 13- 17 вв. происходит активное взаимодействие сев. и южн. направлений Д., появляются синкретич. школы (см. *Сань цзяо*), основывающиеся на даос, "внутр." алхимии (см. *Сянь сюэ*). Материал для своих религ. концепций и пантеона он активно черпал из нар. верований, в то же время оказывая на них огромное влияние: напр., "учение о бессмертии" выступает там в виде культа долголетия, а доктрина дао как источника жизни - в форме культа многодетности, богатства и т.п. Хотя даос, направления имели равный статус и обычно не противопоставлялись по принципу "ортодоксия - ересь", на основе Д. возникали религ. секты, с к-рыми ортодокс. школы вели такую же непримиримую борьбу, как и конфуцианство. "Ереси" (*се цзяо*) даос, толка часто становились идеологич. базой антиправительств, тайных обществ (Тайпин дао - "Путь Великого равенства", *Байлянь цзяо* - "Учение Белого лотоса" и др.) и крестьянских выступлений (напр., восстание "Желтых повязок" в 184, сокрушившее империю Хань).

Самыми видными представителями средневеков. даос, мысли были *Гэ Хун* (4 в.), *Ван Сюаньлань* (7 в.), *Ли Цюань* (8 в.), *Тань Цяо* (Тань Цзиншэн, 10 в.), *Чжан Бодуань* (11 в.). Предположительно в 8 в. создан трактат "*Гуань Инь-цзы*", приписываемый традицией ученику Лао-цзы *Инь Си* и почитаемый даосами. Конфуциански образованная интеллектуальная элита нередко проявляла интерес к философии Д., абстрагируя ее от религ. контекста. Наиболее интенсивным было внимание к нему в 3 - 4 вв., после падения дин. Хань и определенной дискредитации ее офиц. идеологии - конфуцианства. В то время даос, идеи активно использовались мыслителями направления *сюань сюэ*, иногда некорректно именуемого в зап. науч. лит-ре "неодаосизмом" (neo-taoism[e]), хотя его проблематика и содержание во многом имели конф. характер. Восприняв нек-рые существенные элементы философии и культовой практики буддизма (отд. методы психотехники, религ. символы, обряды, сутры и орг-цию), Д. в свою очередь способствовал его адаптации к кит. почве, предоставив ему терминологич. аппарат для перевода буд. понятий с санскрита и филос. концепции, облегчавшие изложение буд. учения в привычных китайцам формах. Д., как и буддизм, воздействовал на формирование и развитие *неоконфуцианства*, подвергнувшего ряд даос, понятий и филос. доктрин (преимущественно в трактовке сюань сюэ) этич. интерпретации.

Д. оказывал сильное и постоянное влияние на лит-ру, искусство и др. аспекты кит. культуры, на развитие традиц. форм науч. знания в средневеков. Китае. В части., занятия даос, алхимией способствовали накоплению богатого эмпирич. материала в обл. химии. Воздействие Д. сказалось на традиц. медицине в сфере как теории (учение о подобии

человеч. тела и Вселенной, взгляды на функционирование и строение организма), так и практики (иглотерапия, фармакология). Вместе с тем элементы науч. знания были тесно связаны с религ.-мистич. доктриной Д. и вне ее не привлекали интереса его адептов.

В 7 в. Д. проник в Корею - гос-во Когурё, короли к-рого одно время поддерживали доктрину "трех религий" (см. *Сань цзяо*). В Японии в структурно-функциональном смысле место Д. было занято синтоизмом, но элементы даос, культа "бессмертных" сохранялись там до 17 в., а методы даос, психофизиотехники использовались в медицине и буд. медитативной практике. Не исключено даос, влияние на символику синтоизма и атрибутов имп. власти.

На протяжении своей истории Д. временами пользовался покровительством властей - при дин. Цинь (221 - 207 до н.э.), Ранняя (Зап.) Хань (206 до н.э. - 8 н.э.), в пер. Южн. и Сев. династий (420 - 589), в эпохи Тан (618 - 907) и Сев. Сун (960 - 1127), но иногда подвергался гонениям - при монг. дин. Юань (1271 - 1368) и маньчж. дин. Цин (1644- 1911). В КНР существует Ассоциация последователей Д., к-рую в 1980г. возглавил Ли Юньхан, священнослужитель школы Цю-аньчжэнь [цзяо]. Д. популярен на Тайване и в Сянгане (Гонконге), а также среди кит. общин в эмиграции.

*Древнекит. философия. Т. I. М., 1972. С. 114 - 38, 212 - 94; ***Лозднеева Л.Д.* Атеисты, материалисты, диалектики древн. Китая. М., 1967; *Васильев Л.С.* Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970; *Померанцева Л.Е.* Поздние даосы о природе, об-ве и искусстве. М., 1979; Дао и Д. в Китае. М., 1982; *Малявин В.В.* Чжуан-цзы. М., 1985; *Торчинов Е.А.* Д. и кит. культура: проблема взаимодействия (по зарубеж. исследованиям) // НАА. 1982. №2; *Его же.* Проблемы происхождения Д. и периодизации его истории // НАА. 1985. №3; *Его же.* Даос, утопия в Китае на р-же древности и средневековья (II- VI вв.) // Кит. социальные утопии. М., 1987; *Его же.* Даосизм. СПб., 1993; Чжунго даоцзяо ши (История кит. Д.). Под ред. Жэнь Цзюя. Шанхай, 1991; *Maspero H.* Le taoisme. P., 1950; *Welch И.Н.* The Parting of the Way. Lao-tzu and Taoist Movement. Boston, 1957; *Facets of Taoism.* New Haven - L., 1979; *Schipper K.T.* Le corps taoiste. Corps physique - corps sociale. P., 1982; *Lagerway T.* Taoist Ritual in Chinese Society and History. N.Y. - L., 1987. *Е.А. Торчинов*

ДАО ТУН (*тт*). "Передача дао (учения, традиции)". Понятие, обозначающее передачу духовного учения от первомудрецов к последующим поколениям. Появилось в конф. философии, впоследствии широко распространилось в кит. сектантстве. Хотя сам *Конфуций* не использовал понятие Д.т., конф. традиция приписывает ему осмысление понимаемой под Д.т. системы передачи методов гармонизации об-ва и справедливого управления Поднебесной, преемствования принципов древних "совершенномудрых" правителей (см. *Шэн* [11. *Мэн-цзы* (4 - 3 вв. до н.э.) включил в список мудрецов, участвующих в Д.т., самого Конфуция: "Каждые 500 лет должен властвовать [истинный] правитель, а в промежутке между ними живут прославленные поколения" ("Мэн-цзы", гл. "Гунсунь Ни-цзы", ч. 2); "от Яо и Шуня до Чэн Тана [основателя дин. Шан] прошло чуть более 500 лет", "от Вэнь-вана до Конфуция - более 500 лет" (там же, гл. "Цзинь синь ся"- "Исчерпание сердца", ч. 2). Т.о. концептуализировались прямая передача учения и непосредств. преемствование мудрости "высокой древности". Однако философ и литератор 1 в. *Ян Сюн* подверг критике эту доктрину, усомнившись в регулярности 500-летних периодов ("Фа янь", гл. "У бай"- "Пятисотлетия").

В дальнейшем концепция Д.т. "добраивалась" за счет присоединения новых мудрецов, с тем чтобы линия преемствования традиции доходила до современности. Д.т. стало осмысляться как передача духовного импульса, высшего духовного опыта, обладающего всеобщей мирорегулирующей функцией. Философ и поэт *Хань Юй* (8 - нач. 9 в.) в соч. "Юань дао" ("Истоки дао") утверждал, что "передача дао" шла исключительно по

конф. линии в следующей последовательности: Яо, Шунь, Юй, Чэн Тан, Вэнь-ван, У-ди, Чжоу-гун, Конфуций, Мэн-цзы. Неоконфуцианец Чжу Си (12 в.) в этом списке после Мэн-цзы ставил своих предшественников Чжоу Дуньши, братьев Чэн И и Чэн Хао (11 в.).

В сектантской традиции, в части, об-вах *Игуань дао*, *Цзюгун дао*, понятие Д.т. осмысливается как мистич. импульс, восприятие к-рого доступно лишь на высших ступенях посвящения. Считается, что передача духовного учения начата древними мудрецами в эру Синего солнца, когда "Небесный путь" (тянь дао, см. *Дао*) стал претворяться на земле. Зачинателями передачи стали *Фуси*, Шэньнун, *Хуан-ди*, затем шли Яо, Шунь, Юй, Чэн Тан, Вэнь-ван, У-ди и Чжоу-гун. В этот пер. "людские души были боязливы, душа дао была неизмеримо мала, утончена и едина, все искренне придерживались Срединного пути". В начале следующей эры Красного солнца первым носителем Д.т. стал *Лао-цзы*, к-рый учил "вскармливать свою природу и пестовать сердце", "объемля Изначальное, сохранять Единое" (фраза из "*Дао дэ цзина*"). Лао-цзы передал учение-дао Конфуцию, учившему "пронзать все Единым", тот - Янь-цзы (*Янь Юаню* [1]) и Цзы Сы, затем оно перешло к Мэн-цзы. На этом "конф." этап Д.т. закончился, а "истинное учение" перекочевало в Индию, где его проповедовал Будда Гаутама. С 28-м патриархом буддизма *Бодхидхармой* учение-дао в 5 в. или нач. 6 в. возвращается в Китай, передается в *Чань школе*, затем - в *неоконфуцианстве*. На Д.т. претендует каждая из сект, в части, основатель Игуань дао Чжан Гуанби (? - 1947) считается 17-м патриархом на пути Д.т. Эта концепция Д.т. оказала значительное влияние на формирование сотериологич. доктрины в сектантской традиции. *Фаньдун хуэй даомэнь цзяньцзе (Общий обзор реакционных тайных обществ). Пекин, 1985. А. А. Маслов

ДАО ЦЗАН. "Сокровищница дао" ("Сокровищница даос, писаний", "Даос. сокровищница") - полное собр. религ. и филос. лит-ры *даосизма*.

Первая попытка библиографич. описания в рамках даос, традиции была предпринята *Гэ Хуном* (3 - 4 вв.), к-рый в гл. 19 трактата "*Баолу-цзы*" перечислил более 250 соч. общим объемом ок. 1300 цзюаней ("свитков"). Возникновение собственно "Д. ц." связано с деятельностью даоса *Лу Сюэцзина* (406 - 77), к-рый не только осуществил подбор текстов, но и систематизировал их, разделив все собр. на три части, обозначенные термином "дун" ("пещера", "грот", "вместилище"). Первонач. ядром "трех вместилищ" (сань дун) была лит-ра трех осн. направлений даосизма, распространенных в Южн. Китае в 4 - 5 вв. - *Шанцин* (Маошань) *школы*, *Линбао школы* и оккультно-алхимич. течения "[Канонов] трех императоров" (Сань хуан вэнь [цзин]), иерархически соотнесенных как соответственно высший, средний и низший уровни даос, знания. Образец подобной иерархии дала буд. доктрина "трех колесниц", сходным образом сопоставляющая степени посвящения в мудрость буддизма (см. *Сань чэн*).

В 6 в. к "трем вместилищам" добавлены "четыре приложения" (сы фу): каждое из первых трех соотнесено с одним из "вместилищ", а четвертое - со всеми "вместилищами". Первое "приложение" связано с трактатом "*Дао дэ цзин*" и коммент. на него, второе - с трактатом "*Тай пин цзин*", третье - с оккультно-алхимич. направлением даосизма, четвертое содержало лит-ру школы *Чжэнъи* [дао].

При дин. Тан (618 - 907) существовало несколько каталогов "Д. ц.". В 7 в. Инь Вэньцао составил "Указатель нефритовых апокрифов и канонов" ("Юй вэй цзин му"), согласно к-рому "Д. ц." состоял из 7300 цзюаней. Список же даос, соч., хранившихся в монастыре Тайцзингун (Чань-ань), охватывал тексты общим объемом 5700 цзюаней. В ср. века "Д. ц." в осн. комплектовался за счет включения в него всех хранившихся в монастырских б-ках книг, независимо от их тематики. Во время восстания Хуан Чао (кон. 9 в.) большая часть книг

"Д.ц." погибла, однако их назв. были зафиксированы в "Указателе канонов в красных обертках" ("Чжу нан цзин му"), составленном в 10 в.

При дин. Сун (960- 1279) была проделана работа по восстановлению и дальнейшей кодификации "Д.ц.". Особенно интенсивно эта деятельность осуществлялась в 1012- 19 по приказу императора Чжэнь-цзуна. Гл. исполнителем стал даос Чжан Цзюньфан, составивший также компендиум "Д.ц."- антологию "Семь грамот из облачного хранилища" ("Юнь цзи ци цянь"). Сформированный им сб. состоял из 4565 цзюаней, распределенных по 425 папкам (хань), к-рые были кодированы иероглифами конф. канонич. учебника "Цянь цзы вэнь" ("Тысячесловие") от первого знака тянь ("небо") до 425-го знака гун [4] ("дворец"), вследствие чего он получил назв. "Драгоценная сокровищница тянь гун Великой Сун" ("Да Сун тянь гун бао цзан"). Текст этого варианта "Д.ц." не сохранился. С того времени "Д.ц." широко распространяется по даос, монастырям и храмам. В начале 12 в. он был пересмотрен и пополнен новыми соч., а при чжурчжэньской дин. Цзинь (1115- 1234) переиздан. В 1191 были вырезаны доски (83 198 шт.), посредством к-рых отпечатаны все собранные тексты "Д.ц." в количестве 6455 цзюаней и 602 "связок". Это собр., получившее назв. "Драгоценная сокровищница сокровенного поселения Великой Цзинь" ("Да Цзинь сюань ду бао цзан"), переизд. в 1237 - 44. При монг. дин Юань (1279 - 1368) само существование "Д.ц." было поставлено под угрозу в связи с эдиктом 1281 о сожжении всех даос, книг, кроме "Дао дэ цзина". В пер. правления кит. дин. Мин (1368 - 1644) "Д.ц." приобрел свой совр. вид. Около 1445 был подготовлен к печати сб., получивший назв. по девизу правления императора Ин-цзуна - "Сокровищница дао эры Чжэнтун" ("Чжэнтун Д.ц."). К нему восходят все последующие переиздания "Д.ц.". Он состоял из 1432 произв. общим объемом 5305 цзюаней (480 папок). В 1607 "Д.ц." был переиздан и дополнен 56 соч. в 181 цзюане (32 папки). При маньчж. дин. Цин (1644- 1911) часть печатных досок "Д.ц." была расхищена, а остальные сгорели в 1900 во время восстания ихэ-туаней. Единств., сохранившийся полный экз. "Д.ц.", находившийся тогда в монастыре Байюньгуань в Пекине, был воспроизведен фототипич. способом в 1923 - 6 (Шанхай, изд-во "Шанью иньшугуань"). Это изд. (1120 томов [бэнь], объединенных в 112 папок) было осуществлено по инициативе видных представителей кит. общественности, в т.ч. известных ученых и политич. деятелей *Кап Ювэя и Лян Цичао*, и финансировалось экс-президентом Кит. Республики Сюй Шичаном. Впоследствии этот вариант "Д.ц." был переиздан в КНР и на Тайване.

Структура совр. "Д.ц." воспроизводит образец, сложившийся в 6 в. Сб. состоит из "трех вместилищ" ("Вместилище истинного" - "Дун чжэнь", "Вместилище сокровенного" - "Дун сюань" и "Вместилище духовного"- "Дун шэнь"), к-рые при сохранении прежней тематики стали структурно более аморфными, и "четырёх приложений". Каждое из "вместилищ" включает 12 разд. (лэй): 1) "Осн. письма" ("Бэнь вэнь"); 2) "Духовные формулы" ("Шэнь фу"); 3) "Нефритовые наставления" ("Юй цзюэ"); 4) "Одухотворенные схемы" ("Лин ту"); 5) "Генеалогии и описания" ("Цун лу"); 6) "Заповеди и предписания" ("Цзе люй"); 7) "Правила этикета" ("Вэй и"); 8) "Практич. методы" ("Фан фа"); 9) "Искусства образов" ("Сян шу"); 10) "Сказания и повествования" ("Цзи чжуань"); 11) "Оды и гимны" ("Цзань сун"); 12) "Доклады и петиции" ("Бяо цзоу"). Тематика "четырёх приложений" ("Великое сокровенное"- "Тай сюань бу", "Великое равновесие" - "Тай пин бу", "Великая чистота" - "Тай цин бу", "Истинное единство" - "Чжэн и бу") аналогична соответствующим разд. "Д.ц." 6 в.

Тексты "Д.ц." являются осн. источниками для изучения всех аспектов даосизма. В "Д.ц." включены также недаос, соч.- *"Мо-цзы", "Гуань-цзы", "Гуйгу-цзы"* и др.

*Чжэн тун Д.ц. (Даос, канон, [созд. в годы под девизом] Чжэн тун). Т. 1 - 1120. Шанхай, 1923 - 26; ***Флуэ К.К.* Очерк истории Даос, канона (Дао цзана) // Изв. АН СССР. Отд. гуманитарных наук. М., 1930; *Кобзев А.И., Торчинов Е.А., Морозова Н.В.* Московская

"Сокровищница дао" // НАА. 1986. №6; *Торчинов Е.А.* Даосизм. СПб., 1993; *Ofuchi Ninji.* The Formation of the Taoist Canon // Facets of Taoism. New Haven - L., 1979. *Е.А. Торчинов*

ДАОШЭН. Чжу Даошэн. 355, Цзюй-лу (на территории совр. уезда Пинсян пров. Хэбэй), - 434, Пэнчэн (совр. Суйчжоу пров. Цзянсу). Буд. монах, переводчик, комментатор, один из идейных предшественников *Чань школы*. Родился в семье нач-ка уезда, увлекшись *буддизмом*, ушел из дома и принял постриг. Учился у *Хуэйюаня* и *Кумарадживы*. С 409 жил в столице гос-ва Вост. Цзинь - Цзянькане (совр. Нанкин пров. Цзянсу), проповедовал учение, синтезирующее учения о праджне (см. *Божо сюэ*) и нирване (см. *Непань*). Утверждал невозможность "воздаяния за добро" в текущей жизни, подвергал критике представления о существовании "чистой (обетованной) земли" (цзин ту, см. *Цзин ту школа*).

Выдвинул тезис о наличии в каждом человеке качеств будды и возможности их реализации посредством "мгновенного просветления" (дунь у, см. *Хуэйцзин, Чань школа, Линьцзи лу*). За "еретич." высказывания был лишен сана и выслан из столицы. Впоследствии учение Д. было реабилитировано на основании его соответствия классич. "Нирвана сутре" ("Непань цзин") и дало основание течению кит. буддизма, приведшего к возникновению школы Чань. Из соч. Д. сохранилось "Толкование "Сутры лотоса Благого Закона" ("Мяо фа лян хэ цзин шу", или "Фа хэ цзин шу"). Отд. высказывания Д. приводятся в буд. коммент. лит-ре и соч. его современника *Сэнчжао*.

ДА СЮЭ. Назв. допускает тройное истолкование: 1) "Великое учение" - учение о высокодостойной, совершенной личности; 2) "Высочайшая наука" - учение для высокопоставленных лиц, наука социально-политич. управления; 3) "Высшее образование" - мировоззренческие наставления для взрослых людей. Самое краткое (1755 иероглифов) произв. из числа гл. конф. канонов. Создано в 5 - 3 вв. до н.э. Первоначально являлось главой 42 трактата "*Ли цзи*". Его самостоятельность впервые была обоснована *Сыма Гуаном* (Ив.). Сунские неоконфуцианцы *Чэн Хао* (11 в.), *Чэн И* (11 - нач. 12 в.) и гл. обр. *Чжу Си* (12 в.) утвердили "Д.с." в качестве самост. трактата (первого в "Четверокнижии" - "*Сы шу*"), интерпретировав его и подвергнув текстологич. обработке. Текст был перекомпонован и ценностно структурирован: выделены канонич. (цзин [1]) и комментирующая (чжуань) части, разбивавшиеся на иерархизированные параграфы. Автором идей канонич. части был объявлен сам *Конфуций* (6 - 5 вв. до н.э.), а лицом, записавшим их, его ученик *Цзэн-цзы*; идеи комментирующей части были приписаны Цзэн-цзы, их запись - его ученикам. *Ван Янмин* (кон. 15- 16 в.) отверг официально признанную чжусианскую версию, провозгласив аутентичность древнего оригинала "Д.с.", что положило начало конкуренции двух осн. вариантов текста и трактовок "Д.с." как в *неоконфуцианстве*, так и в совр. науке. Кроме указанных, авторами "Д.с." могли быть: *Цзы Сы* (5 в. до н.э.) - т. зр. Ван Бо (кон. 12 - 13 в.); ученик Мэн-цзы (*Мэн Кэ*, 4-3 вв. до н.э.) Юэчжэн Кэ - т. зр. *Фэн Юланя*.

Проблематика трактата носит преимущественно этич. и социально-политич., отчасти антропологич. (в широком смысле) и гносеологич. характер. В канонич. части изложены "три устоя" (сань ган лин) и "восемь основоположений" (ба тяо му), к-рые в комментирующей части разъясняются и иллюстрируются в осн. цитатами из "*Шу цзина*" и "*Ши цзина*". "Три устоя" суть "выявление сиятельной добродетели/благодати" (мин мин да), "породнение с народом" (цин мин, в интерпретации Чжу Си - "обновление народа", синь мин) и "установленность в высшем благе" (чжи юй чжи шань); "восемь основоположений" - "выверение (классификация, познание) вещей" (гэ у, см. У [3]), "доведение знания до конца (до реализации)" (чжи чжи), "обретение искренности помыслов (мысли и воли)" (чэн и), "исправление сердца (психич. функций)" (чжэн синь, см. *Синь* [1]), "совершенствование [собств.] личности" (сю *шэнь*), "благоустройство семьи" (ци цзя), "приведение в порядок

государства" (чжи то), "умиротворение Поднебесной" (пин Тянь ся). В основе философии "Д.с." лежит представление об имманентной добродетельности (дэ [1]) человек. природы, которая должна быть выявлена: правителями в виде "гуманности" (жэнь [2]), подданными в виде соблюдения "долга/справедливости" (и [1]). "Добродетель", "гуманность" и "долг/справедливость" противопоставляются "пользе/выгоде" (ли [3]) и богатству (цай) в духе конф. антимеркантилизма. В "Д.с.", как и в "Лунь юе", выражено "золотое правило" морали, закрепленное категорией "взаимность" (шу [3]). Его следствие: "добродетели" правителя и народа должны находиться в гармонии. Не проявляющий "добродетели" правитель утрачивает свои права на власть. Не имеет фатального характера и "предопределение/судьба" (мин [1]). Деятельность органов чувств зависит от деятельности "сердца" (синь [1]) - центр, психич. инстанции. В интерпретации "Д.с." у Чжу Си приоритет отдавался объективной сфере "выверения вещей", а в трактовке Ван Янмина - субъективной сфере "совершенствования [собств.] личности".

*Чжан Пэйянь. Д.с. юй Чжун юн цзинь и ("Д.с." и "Чжун юн" с пер. на совр. яз.). Шанхай, 1920; Буланже П.А. Жизнь и учение Конфуция. М., 1903. С. 193 - 200 (пер. "Д.с." - С. 97 - 124); Кобзев А.И. "Великое учение" - конф. катехизис // Историко-филос. ежегодник. М., 1986. С. 227 - 33 (пер. "Д.с." - С. 234 - 51); **Го Можо. Философы древнего Китая. М., 1961. С. 193 - 200; Кобзев А.М. Теоретич. новация в неоконфуцианстве как текстологии, проблема (Ван Янмин и идейная борьба вокруг "Д.с.") // Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики. М., 1982; Жэнь Цзюань. "Д.с." лунли сысян пяньтань (Очерк этич. идей "Великого учения") // Цзянхай сюэкань. Нанкин, 1961. №10; Кан Шичжао, Куй Цзэн. Д.с. чунь цю (Летопись "Великого учения"). Пекин, 1981; Янь Линфэн. "Д.с." юй "да сюэ чжи дао" ("Великое учение" и "путь великого учения") // Чжунго чжэ-сюэ ши яньцзю. 1986. №2; Lin Yutang. The Wisdom of Confucius. N.Y., 1943 (пер. "Д.с." - С. 122 - 37); Hughes E.R. The Great Learning and the Mean-in-Action. N.V., 1943 (пер. "Д.с." - С. 145 - 66); Chan Wing-tsit. A Source Book in Chinese Philosophy. Princ. (N.Y.)-L., 1963 (пер. "Д.с." - С. 84 - 9). А.И. Кобзев

ДА ТУН [1]. "Великое единение", "Великое равенство". Одна из осн. утопич. социально-политич. концепций *конфуцианства*. Гл. компонент бинама Д.т.- понятие "тун [1]" ("единение, объединение, совместимость, тождественность") в древнекит. памятниках имеет разные значения. Напр., в "*Чжоу ли*" (5 - 2 вв. до н.э.) - объединение из 10 тыс. территориальных единиц, "колодцев" (цзин [6], см. *Цзин тянь*); в "*Мо-цзы*" (5 - 3 вв. до н.э.) тун [1] определяется как "повторенность" (чун), "[едино] телесность" (ти [1]), "совместимость" (хэ [13]), "родственность" (лэй)- т.о. высвечивается общая идея сведения разных элементов в единое целое. Словосочетание Д.т. впервые прозвучало в "*Шу цзине*" (8-5 вв. до н.э.) как обозначение результата разделения земли древним "совершенномудрым" (см. *Шэн [1]*) правителем Юем на девять областей (ср. идею цзин тянь) и образования т.о. социально-политически, экономически и культурно иерархизированного множества территорий. В др. месте "*Шу цзина*" Д.т. подразумевает такое положение в об-ве, когда все инстанции, влияющие на принятие важного гос. решения, единодушны. Перечисление этих инстанций (государь, оракулы, сановники, служилые люди, народ) предполагает четкую социальную иерархию.

Собственно концепция Д.т. впервые была представлена в гл. 9 "Ли юнь" ("Циркуляция правил благопристойности", "Действенность ритуала") конф. трактата "*Ли цзи*" (5 - 2 вв. до н.э.), где устами *Конфуция* описываются два состояния об-ва: идеальное - Д.т. и приемлемое - Сяо кан ("Малое процветание"). Определение сущности Д.т. в двух фразах из девяти иероглифов - "Да дао чжи с и е, Тянь ся вэй гун"- обычно принято толковать примерно следующим образом: "Когда действовало Великое дао (или: когда шли по Великому пути), Поднебесная принадлежала всем (была общей)". Сущность об-ва Сяо кан

определяется параллельной конструкцией из двух фраз: "Цзинь Да дао цзи инь, Тянь ся вэй цзя" ("Ныне, когда Великое дао уже скрылось, Поднебесная принадлежит семьям", см. "Ли цзи").

Этот параллелизм обычно толкуется как противопоставление идей всеобщего равенства и принадлежности всего всем, с одной стороны, и разделенности мира - с др. Но в этом случае идея Д.т. входит в противоречие с установкой конфуцианства на жесткую социальную иерархию. Это заставляло уже средневек. кит. мыслителей (напр., Чжу Си, 12 в.), а впоследствии кит. и зарубеж. исследователей сомневаться в конф. происхождении концепции Д.т. и искать ее корни в идеях даосизма, мо цзя, нун цзя и т.п. По-видимому, тезис "Тянь ся вэй гун"- определение Д.т. - означает такое состояние Поднебесной, при к-ром все в ней гармонизировано как в едином здоровом организме с ненарушенной естеств. иерархией органов и функций. Наличие организмич. смысла у термина Д.т. подтверждает его определение в "Люй-ши чунь цю" (3 в. до н.э.): "[Когда] Небо, Земля и тьма вещей [подобны] телу (шэнь [2]) одного человека, это называется Д.т.". Понятие "гун [2]", фигурирующее здесь в качестве определения Поднебесной, выражает идею централизованной социальной иерархии во главе со справедливым правителем - гуном. Справедливость, связанная с термином "гун [2]", в социальном плане понималась как правильное единоначалие и отсутствие каких-либо бесконтрольных проявлений частных интересов (сы [1]) и самостоятельных группировок (дан) (напр., "Чжуан-цзы", 33; "Люй-ши чунь цю", I, 1, 14). Т.о., гун [2] может означать принадлежность не всем, а "главным" - князьям-гунам, репрезентантам (см. Гун [1]) всех уровней социальной иерархии, на вершине к-рой находится гл. репрезентант - государь. В онтологич. плане подобная справедливость означала соответствие космич. порядку и его репрезентанту - дао. А. И. Кобзев

Широта спектра возможных толкований концепции Д.т. обусловила ее использование политиками и идеологами, преследовавшими разные политич. цели. В сер. 19 в. руководитель восстания тайпинов Хун Сюцюань в "Поучении об истинном пути к пробуждению мира" ("Юань дао цю ши сунь") представил Д.т. как свой социальный идеал. Кан Ювэй осуществил синтез эгалитарной трактовки концепции Д.т. с учением школы Гунъян о "трех эрах" (см. Хэ Сю). Он распространил учение о "трех эрах" на историю человечества, разделив ее на два противоположно направленных цикла: Тай пин ("Великое равновесие")- Шэн пин ("Поднимающийся покой")- Цзюй луань ("Установление хаоса") и Цзюй луань - Шэн пин - Тай пин. Фактич. отождествление Д.т. с эгалитарно интерпретированным состоянием Тай пин придали идеалу Д.т. у Кан Ювэя черты утопическо-социалистич. модели об-ва. В соответствии с учением о "трех эрах", согласно к-рому восстановление идеального порядка осуществляется постепенно вширь (царство Лу - Поднебесная - варвары), идея осуществления Д.т. была осмыслена как процесс обновления мира, исходящий из Китая.

Лян Цичао определил учение Кан Ювэя о Д.т. как "социализм", указав на наличие многочисленных "неосознанных совпадений" в доктринах Кан Ювэя и зап. социалистов. По его мнению, тождественны Д.т. также социальные идеалы Платона и англ. утописта Т. Мора. В 1901, находясь под влиянием социал-дарвинистских идей, Лян Цичао отмечал, что путь к эре Д.т. идет через стадии "национализма" и "нац. империализма" (миньцзу дигочжуи), уже пройденные или только начинающиеся в Европе. Противники же социал-дарвинизма противопоставляли ему идеал Д.т., способствовавший восприятию частью кит. интеллигенции (Лю Шифу, Цай Юаньпэй, Сунь Ятсен, Ли Дачжао и др.) идеи "взаимопомощи" П.А. Кропоткина. Парижская группа кит. анархистов "Новый век" во главе с У Чжихуэем видела в Д.т. идеал анархизма - об-во всеобщего равенства, "естеств." добра, отсутствия всякого принуждения, правительства, вооруж. сил, границ между расами, странами и индивидуумами, конкуренции и т.п. Сторонники анархизма считали возможным осуществление Д.т. без промежуточного этапа "национализма", на к-ром настаивали Сунь

Ятсен и его единомышленники, понимавшие под Д.т. единое всемирное гос-во, где все народы равноправны и едины.

Под влиянием Октябрьской революции Сунь Ятсен идентифицировал Д.т. с целью всемирной революции: задача обретшего могущество Китая должна состоять в том, чтобы уничтожить империализм и воссоединить человечество на принципах Д.т. Он переосмыслил свою концепцию "нар. благосостояния" (минь шэн [чжуи]), прежде сопоставлявшуюся им с системой "колодезных полей" (цзин тянь), приравняв идею коммунизма к "идеалу Конфуция о мире Д.т." - конкр. цели внутри более общего принципа "нар. благосостояния". Подчеркивая конф. характер Д.т., Сунь Ятсен видел в даосизме идеологию анархизма, препятствующую осуществлению революц. целей (ср. мнение гомиьдановца *Ху Хань-миня* о том, что, хотя анархисты тоже придерживаются идеала Д.т., они "не владеют методами его реализации").

Один из идеологов "*движения за новую культуру*", *У Юй*, напротив, усматривал происхождение конф. идеала Д.т. в даос, представлениях о состоянии об-ва при легендарных правителях древности. Близкой оценки придерживался *Чэнь Дусю*. Даосской считал концепцию Д.т. также *Лян Шумин*, что соответствовало его взглядам об идеальном "аграрном об-ве". *Фэн Юлань* в 1964 принял тезис не о даос., а моистском характере идеи Д.т.

Моистская интерпретация Д.т., предложенная в 1949 Цай Шансы, дала возможность увязать этот идеал с идеологией традиц. крестьянских движений. В это же время *Мао Цзэдун* связал идею Д.т., долгое время считавшуюся принадлежностью идеологии Гомиьдана, с будущим развитием нар. республики. В кит. политич. лексике кон. 70-х - 80-х гг. Д.т. и Сяо кан являются метафорами соответственно абсолютного (мировой уровень) и относительного ("уровень среднеразвитых стран") процветания. *По материалам С. Л. Тихвинского, Р. Фельбера*

****Фельбер Р.** Концепция Д.т. в новое и новейшее время // Китай: гос-во и об-во. М., 1977; *Борах Л.Н.* Обществ, мысль Китая и социализм (нач. XX века). М., 1984. С. 78 - 115; *Кобзев А.И.* Понятийно-теоретич. основы конф. социальной утопии // Кит. социальные утопии. М., 1987. С. 89 - 98; *Хоу Вайлу и др.* Чжунго лидай Д.т. лисян (Идеал Д.т. в истории Китая). Пекин, 1959; *Дэн Чупин.* "Тянь ся вэй гун" юань и синь тань (Новое рассмотрение изнач. смысла [выражения] "Тянь ся вэй гун") // *Вэнь ши чжэ.* 1984, №4; *Pokora T.* On the Origin of the Notions T'ai-p'ing and Ta-t'ung in Chinese Philosophy // *Archiv Orientalni.* 1961. Vol. 29. №3.

ДА ЦЗАН ЦЗИН. "Великое хранилище сутр" ("Великий буд. канон", "Кит. буд. канон", "Кит. трипитака"), или "И це цзин" ("Все сутры"). Кит. название собр. буд. канонич. текстов - "Трипитаки" (см. *Буддизм*). В отличие от др. вариантов в кит. сб включены не только переводные инд. канонич. произв., но и кит. апокрифы, коммент. и др. буд. соч., тогда как, напр., тибет. вариант разделяется на собственно канон ("Ганджур"), и коммент. лит-ру и тибет. соч. ("Данджур"). Как и др. варианты "Трипитаки", "Д. ц. ц." состоит из трех частей: сутры, винаи (монастырские уставы) и абхидхармы (соч. по философии и психологии). В разд. сутр (цзин цзан) выделены махаянские (да чэн) и хинаянские (сяо чэн) сутры, а также те, что вошли в канон после 960; в разд. винаи (люй цзан) - махаянская и хинаянская винаи; в разд. абхидхармы (лунь цзан) - махаянская, хинаянская абхидхарма и тексты, вошедшие в "Д. ц. ц." после 960. В разд. "смешанных текстов" входят труды инд. и кит. буддистов, кит. соч. 14 - 17 вв. и тексты, включавшиеся только в "сев." или "южн." варианты "Д. ц. ц." 14 - 15 вв.

"Д.ц.ц." начал формироваться во 2 в., когда миссионер Локакшема перевел на кит. яз. "Аштасахасрика праджня-парамита сутру" ("Сутра о запредельной премудрости в 8000 стихов-шлок", 179-180). Значит. роль в составлении "Д.ц.ц." сыграли *Кумараджива* (4-5 вв.),

Сюаньцзан (7 в.), *Ицзин*, *Дхармаракша* и *Вэй Цзинь* (8 - 10 вв.), однако в осн. "Д. ц. ц." сложился к 7 в. Поэтому в нем слабее, чем в тибет. каноне, представлены поздние инд. соч., зато ранние редакции махаянских сутр в кит. пер. позволяют судить об утраченных ныне инд. оригиналах. Первые сведения о существовании "Д.ц.ц." относятся к 8 в.: в 723 монах Чжишэн составил его каталог в 20 цюанях ("свитках"). Объем "Д.ц.ц.", составлявший тогда 5418 цюаней, постепенно увеличивался, прежде всего за счет кит. соч. В сер. 14 в. существовавший текст был утрачен. При дин. Мин были осуществлены три новых издания: два ("сев." и "южн.") в кон. 14 в. и одно (сводное, объемом 6771 цюань) в кон. 14 - нач. 15 в. чаньским монахом Мицзаном.

В 6 - 7 вв. тексты "Д.ц.ц." начали распространяться в Японии (через Корею). К кон. 19 в. япон. вариант ("Дайдзоке") составил 8534 цюаня. Совр. изд. "Д.ц.ц." состоит из 100 т.

*Тайсё Дайдзоке ("Трипитака" на кит. яз., изд. в годы Тайсё). Т. 1 - 100. Токио, 1927 - 34; 2-е изд. Токио, 1960 - 78; ***Bagchi P.S. Le Canon Bouddhique en China // Sino-Indica. №1, 4 (1927, 1938); Id. Buddhist Studies in Japan and the Taisho edition of the Chinese Tripitaka // New Asia. 1939. №11; Goodrich C. Earliest printed editions of the Tripitaka // Visvabharati Quarterley. 1953 - 54. Vol. 19; Has H. Der heilige Kanon des Buddhismus in Japan // Mittheilungen der deutschen Gesellschaft fur Natur - und Volkerkunde Ostasiens. Bd 1 0. Tokyo, 1 904 - 6. E.A. Торчинов*

ДА ЧЭН ЦИ СИНЬ ЛУНЬ. "Махаяна шраддхотпада шастра" ("Шастра о пробуждении веры в махаяну") - один из гл. канонич. текстов кит. *буддизма* махаяны. Наряду с осн. махаянскими сутрами входил в обязательную программу теоретич. подготовки последователей махаяны в Китае, Корее, Японии, Вьетнаме независимо от принадлежности к той или иной школе. По традиции автором трактата считается инд. поэт, драматург и ученый Ашвагхоша (1 - 2 вв.), к-рый почитался как тринадцатый общебуд. патриарх. Но поскольку "Д. ч. ц. с. л." отражает довольно высокий уровень развития махаянской философии, то он мог быть написан не ранее 5 - 6 вв. либо тезкой знаменитого ученого-буддиста, либо анонимным автором (авторами). Санскр. оригинал не сохранился, известны два варианта его пер. на кит. яз., выполненные в 550 Парамартхой и ок. 695 - 700 Шикшанандой. Отсутствие санскр. текста и его тибет. пер. делает возможным предположение, что "Д. ч. ц. с. л." создан в Китае. Широкое распространение получил вариант Парамартхи, породивший большое число коммент. соч. (в наст. время идентифицировано 173 коммент.). В отличие от мн. др. махаянских трактатов, для к-рых характерна парадокс, и энигматич. форма изложения филос. понятий, "Д.ч.ц.с.л." дает последовательное, систематич. и детально аргументированное изложение центр. положений буддизма махаяны, интерпретируя такие фундамент. понятия, как татхата (бху-тататхата, кит. *чжэнь жу* - "истинная таковость", "истинная реальность"), шуньята (*кун* - "пустота"), самадхи (*саньмэй* - "просветление"), трикая (сань шэнь- "три тела [Будды]") и др. Особенностью "Д.ч.ц.с.л." является стремление свести в целостную доктринальную систему концепции, возникшие и развивавшиеся независимо друг от друга в рамках разных, зачастую противоборствующих направлений махаяны, напр, концепцию шуньяты школы мадхьямиков (см. *Саньлунь школа*), концепции алая-виджняны (алие ши, цзан ши - "сознание-сокровищница", см. *Ба ши*) и татхагата-гарбхи (*жу лай цзан* - "лоно татхагаты", т.е. будды) школы йогачаров. Их синтезу способствовала развиваемая в "Д.ч.ц.с.л." доктрина "единого сознания" (и синь), к-рое отождествляется с татхагата-гарбхой и в то же время с бхутататхатой - "истинной реальностью", характеризуемой одновременно как "истинная пустота" и "истинная непустота". Под "пустотой" татхаты подразумевалось, что "истинная реальность" изначально свободна от всякой "омраченности" (*у мин* [2]), или "загрязненности" (*ань* [2]). Под "непустотой" имелось в виду, что татхата обладает различными позитивными

характеристиками и свойствами (вечность, неизменность, чистота, самодостаточность и т.д.). Вместе с тем в "Д.ч.ц.с.л." утверждается, что "единое сознание", представляющее собой изначально чистую, универсальную и всеобщую основу сознания всех живых существ, имеет две ипостаси - абс. и относит., каждая из к-рых, в свою очередь, охватывает все аспекты бытия и содержит в себе все многообразие "вещей и явлений" (сян у) феноменального мира. Абс. ипостась "единого сознания" - "чистая" и "неомраченная" сущность сознания всех живых существ - находится в гармонич. единстве с "истинной реальностью" и адекватно отражает ее. Источник "омрачения" и его "первопричина" усматриваются в татхагата-гарбхе, порождающей как "чистые", так и "омраченные" дхармы. Динамика процесса "омрачения" сознания и взаимодействия "омраченного" сознания с "неомраченным" объясняется с помощью концепции алая-виджняны. Абс. и относит. ипостаси "единого сознания" обуславливают друг друга, непрерывно вступая в противоборство и снова объединяясь т.о., что одновременно представляют собой "единое" и "неединое", содержат в себе как "просветленную", так и "омраченную" сущность. На основе этих концепций в "Д.ч.ц.с.л." разработана универсальная доктрина "просветления", к-рая обосновывает возможность как "постепенного" (цзянь у), так и "внезапного" (дунь у) достижения "просветленного" состояния сознания. Присущий "Д.ч.ц.с.л." универсалистский и синтетич. подход к интерпретации важнейших махаянских положений оказал влияние на все школы дальневост. буддизма поздней махаяны, способствуя преодолению сектантских разногласий относительно ряда понятий и категорий, разработке обобщающих концепций.

*Д.ч.ц.с.л. Сянган, 1926; *Мотидзуки С.* "Дайдзё кисинрон" но кэнкю (Изучение "Махаяна шраддхотпада шастры"). Токио, 1922; Трактат о пробуждении веры в Махаяну (Махаяна шраддхотпада ша-стра). Пер. с кит. Е.А. Торчинова // Буддизм в переводах. Альманах. Вып. 1. СПб., 1992. *Н.В. А базе*

ДВЕ ИСТИНЫ. См. *Эр ди.*

ДВИЖЕНИЕ ЗА НОВУЮ КУЛЬТУРУ. Культурно-идеологич. движение 10 - 20-х гг. 20 в. в Китае. В совр. кит. лит-ре применяется также выражение "движение 4 мая за новую культуру". В "Д.з.н.к." принимали участие и деятели культуры, придерживавшиеся буржуазно-либеральных убеждений (*Ху Ши, Цай Юаньлэп, Се Улян* и др.), но наиболее активную роль в нем играли представители радикальной демократич. интеллигенции - *У Юй, Лу Синь* и др., первые пропагандисты марксизма в Китае - *Чэнь Дусю, Ли Дачжао* и др. Развертыванию движения способствовал патриотич. подъем после окончания мировой войны, вызванный оккупацией Японией нек-рых районов Китая и унижительных для страны - участницы победившей коалиции итогов Версальской мирной конференции. Мощным политич. стимулом для "Д.з.н.к." стали начавшиеся 4 мая 1919 выступления учащейся молодежи против решения Версальской конференции передать Японии кит. пров. Шаньдун. Политич. выступления сопровождались требованиями таких перемен в обл. социального устройства и культуры, к-рые мыслились условием прогрессивного развития кит. об-ва и успешного противостояния Китая империалистич. экспансии. И в последующем политизированный характер придавали "Д.з.н.к." лозунги бурж. демократии и республиканизма. Гл. идеологемы движения - "г-жа Демократия" и "г-жа Наука" (соответственно Дэ сяньшэн и Сай сяньшэн; Дэ и Сай - сокр. транскрипция англ. democracy, science, см. *Дискуссия о демократии и диктатуре. Дискуссия о науке и метафизике*). Идеология движения во многом явилась развитием эгалитарно-социалистич. тенденций кит. мысли, получивших распространение в нач. 20 в. Антиконфуцианская направленность "Д.з.н.к." в обл. философии, права, этики, эстетики и лит-ры фактически продолжила традицию, заложенную *Чжан Тайянем* (выступившим тем не менее против этого движения).

Он противопоставил положению *Кан Ювэя* и *Лян Цичао* о "защите [конф.] учения" (или "защите веры" - бао цзяо) тезис "защиты рас Ы (бао чжун), а *Конфуцию* - мифич. родоначальника кит. нации *Хуан-ди*, тем самым поставив идею нац. единства выше идеала культурно-идеологич. преемственности. "Д.з.н.к." радикализовало предложенную Цай Юаньпэем платформу культурного обновления: воспитание в духе гуманизма, ненависти к деспотизму, преодоление религ. мистицизма в сознании людей, развитие совр. науч. знания, насаждение республиканских идей. Важное место в идеологии "Д.з.н.к." принадлежало идее "лит. революции" - создания нац. лит-ры на языке байхуа, близком к разговорному, вместо старого лит. яз. вэньяня. "Д.з.н.к." оказало глубокое воздействие на развитие кит. культуры 20 столетия.

"Движение 4 мая 1919 года в Китае. Док-ты и материалы. М., 1969; *Гарушянц Ю.М.* Революция 1911 г. и "движение 4 мая" (к вопросу о преемственности) // 10-я НК ОГК. Ч. 2. М., 1979; *Его же.* Эволюция социально-утопич. мысли в Китае (80-е годы XIX - первое десятилетие XX в.) // 16-я НК ОГК. Ч. 3. М., 1985; *Его же.* У истоков "Д.з.н.к." в Китае // 19-я НК ОГК. Ч. 3. М., 1988; *Chou Tsetsung.* The May Fourth Movement. Intellectual Revolution in Modern China. N.Y., 1971.

ДЕ БАРИ (De Bary) Уильям Теодор, 1918. Амер. философ-синолог, проф. С нач. 60-х гг. большинство крупнейших исследовательских программ в США по истории кит. философии и сопряженным с этой тематикой политико-филос. проблемам проходили при участии или под руководством Д.Б. Круг его самостоятельных исследований связан с историей *неоконфуцианства*, эволюцией его школ и науч. инструментария, а также с изучением филос. основ идеологии имп. Китая. Д.Б. рассматривает развитие неоконфуцианства как сложное явление, где столкновение формулировок и изменения терминов находили отражение в представлениях об идеальных формах социальных процессов, что в свою очередь оказывало воздействие на филос. концепции. По мнению Д.Б., появление неоконфуцианства не исключило предшествующих этицизированных трактовок учения Конфуция. Хотя "учение о сердце" (*синь сюэ* [1]) в работах *Ван Янмина* (кон. 15 - нач. 16 в.) преобразуется в "школу интеллекта", параллельно продолжала существовать ортодокс. *Чэн [братьев]- Чжу [Си] школа*, к-рая в зап. синологии и трактуется чаще всего как собственно неоконфуцианство. Особое внимание Д.Б. уделяет критич. переводу неоконф. первоисточников, что нашло выражение в изд. под его редакцией хрестоматии по истории кит. философии (1964, т. 1 - 2). Работа Д.Б. по уточнению переводов основывается на востоковедных концепциях, сложившихся в сер. 50-х гг., когда в связи с социопсихологич. исследованиями антропологич. школы М. Мид были сформулированы осн. логико-методологич. противоречия и различия в формах мышления между филос. системами Запада и Востока. В русле этих концепций Д.Б. осуществлен пересмотр кит. филос. терминологии, ведется поиск возможностей адекватного перевода кит. понятий, терминов и номинаций на европ. языки с учетом различий в системах мышления. Попыты в этом направлении, предпринятые *Дж. Фэрбэнком*, продолжены Д.Б. и его сотрудниками, стремящимися определить принципиальное содержание понятий вне зависимости от христианских европоцентристских ограничений, внесенных переводчиками-миссионерами в 17 - 1-й пол. 20 в. Усилия Д.Б. направлены также на исследование кит. терминологии с точки зрения ее эволюции в разные периоды в контексте систем понятий, присущих определенной эпохе, и направлений развития филос. мысли. Так, по Д.Б., понятие *ли* [1] ("принцип") не имело значения в конф. классике, тогда как в позднем неоконфуцианстве эта категория становится центр., организующим моментом учения.

*A Reappraisal of Nee-Confucianism // Studies in Chinese Thought. Chic., 1953; Chinese Despotism and the Confucian Ideal: a Seventeenth-Century View // Chinese Thought and

Institutions. Chic., 1957; Some Common Tendencies in Neo-Confucianism // Confucianism in Action. Stanf., 1959; Sources of Chinese Tradition. Сотр., with Chan Wing-tsit and B. Watson. N.Y.- L., 1960; The Buddhist Tradition (ed.). N.Y., 1968; Self and Society in Ming Thought. N.Y.- L., 1970; Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-aiid-Heart. N.J., 1981; The Message of the Mind in the Neo-Confucianism. N.Y., 1989. *П.М. Кожин*

ДЕЛЮСИН Лев Петрович. 16.11.1923, Москва. В 1950 окончил МИВ. Канд. (1961), д-р ист. наук (1971), проф. Корреспондент газеты "Правда" в КНР (1950 - 3). Сотр. журн. "Проблемы мира и социализма" (1958 - 9). Науч. сотр. ИЭМСС (1965 - 6), зам. директора ИМРД (1966 - 7), директор ИНИБОН (1970 - 2), зав. отд. Китая ИВАН (1967 - 1988) (ныне ИВ РАН), гл. науч. сотр. Осн. направления исследований - история кит. революции, общественно-политич. мысль Китая нового и новейшего времени, политич. и социально-экономич. проблемы развития Китая.

*Докт. дис.: Аграрно-крестьянский вопрос в политике КПК (1921 - 1928 гг.). М., 1970; Автореф. М., 1970; Об-во Игуань дао // Тайные об-ва в старом Китае. М., 1970; Аграрно-крестьянский вопрос в политике КПК (1921 - 1928). М., 1972; Идеи панasiatизма в учении Сунь Ятсена о национализме // Китай: традиции и современность. М., 1976; Традиции и современность (к постановке проблемы) // Там же; Дискуссия о культурах Востока и Запада в Китае 20-х годов // ИЛ. 1977. №1; Цюй Цюбо и Пэн Шучжи о проблемах кит. революции // Революция 1925 - 1927гг. в Китае. М., 1978; Последнее слово Цюй Цюбо // Гос-во и об-во в Китае. М., 1978; Полемика о путях развития Китая // Китай: поиски путей социального развития. М., 1979; Спор о социализме. Из истории общественно-политич. мысли Китая в нач. 20-х гг. М., 1970; 2-е изд., испр. и доп. М., 1980; Проблема единства трех нар. принципов Сунь Ятсена в трактовке Ху Ханьминя // 15-я НК ОГК. Ч. 3. М., 1984; Совм. с Костяевой А.С. Революция 1925 - 1927 гг. в Китае: проблемы и оценки. М., 1985; "Земельная программа Небесной дин." и ее оценки // Кит. социальные утопии. М., 1987; Борьба вокруг идейного наследия Сунь Ятсена // Общественно-политич. мысль в Китае. М., 1988; Реформы в Китае: проблемы и противоречия // МЭ и МО. 1990. №9; With Bovin A. The Cultural Revolution in China. Moscow, 1967; La societe Yiguandao et sa suppression par les autorites de Chine populaire // Mouvements populaires et societes secrets en Chine aux XIX^e et XX siecles. P., 1970; The I-Kuan Tao society // Popular Movements and Secret Societies in China. 1840 - 1950. Stanf., 1972; From the August Conference to the Kwangchow uprising (August - December 1927) // Chinese Studies in History. White Plains, 1974. Vol. 12, 14; Pan-Asiatic Ideas in Sun Yat-sen's Theory of Nationalism // China: State and Society. Moscow, 1985.

ДЕМЬЕВИЛЛЬ (Demieville) Поль. 1894 - 1979. Филолог, религиовед, историк вост. философии. Проф., чл. Франц. ин-та (Академия эпиграфики и художеств, лит-ры, с 1951). Сотрудничал с Франц. школой исследований Дальнего Востока, был гл. ред. синологич. журн. "Тун бао" (Лейден). Осн. направление филос. исследований Д.- изучение китаизированных форм буддизма, прежде всего *Чань школы* и ее япон. аналога - дзэн. В русле этих исследований в сотрудничестве с япон. учеными начал публикацию многотомного энциклопедич. словаря "Хобогирин", где рассматривались понятия, осн. религ. и филос. принципы буддизма в свете кит. и япон. письменных

источников. Эта франко-япон. инициатива не была завершена, ограничившись четырьмя выпусками (1929 - 37). Попытки Д. возродить ее в 60-е гг. успеха не имели, но их последствием стал резкий рост числа публикаций по проблемам комментирования и толкования ранних кит. буд. текстов. Значительное внимание Д. уделил изучению словаря трактата "*Чжуан-цзы*", вопросов становления буддизма в Тибете. Работу над переводными

буд. текстами Д. сопровождал изучением инд. источников. Проблему формирования нар. лит-ры в Китае рассматривал в свете адаптации религиозно-филос. текстов к массовому восприятию в 6 - 11 вв. Д. опубликовал ряд переводов кит. классич. поэзии, ему принадлежит комментированный франц. пер. филос. поэм *Мао Цзэдуна* (1965). Творческое наследие Д. оказало заметное влияние на формирование ряда историко-филос., филологич. и историч. школ в европ. синологии.

*Choix d'etudes bouddhiques. P., 1973; Choix d'etudes sinologiques (1921 - 1970). P., 1973; "СИЭ. Т. 5. М., 1964. Ор. 113; *Herronet Y. P. Demieville et l'Ecole Francaise d'Extreme-Orient* // *Bulletine de l'Ecole Francaise d'Extreme-Orient*. Т. LXIX. P., 1981. *П.М. Кожин*

ДЕСЯТЬ КРЫЛЬЕВ. "Ши и". См. "Чжоу и".

ДЕЯНИЕ. См. *Вэй* [1].

ДЖАЙЛС (Giles) Герберт Аллен. 1845 - 1935. Англ, синолог. В 1867 - 93 - консульский чиновник в Китае. В 1897 - 1932 - проф. Кембриджского ун-та (Англия). Типичный представитель зап. сиологов 2-й пол. 19 в., близких к миссионерским кругам, просветительскому направлению в науке и ставших создателями нового науч. китаеведения.

Многочисленные очерки Д. по разным проблемам кит. науки, культуры, традиций, религ. представлений, опубликованные в периодич. изд., затем сводились в тематич. сб-ки (напр., "Кит. очерки", 1876, 1914, 1915 и др.). В основном обзорный характер носили такие его работы, как "История кит. цивилизации" (1911, неоднократно переиздавалась); "История кит. лит-ры" (1901); "Китай и китайцы" (1912, курс ознакомительных лекций, прочитанных в Колумбийском ун-те, США) и др.

Автор "Кит. биографич. словаря", где представлены краткие биографии ученых, философов, политиков (всего 2579 биографий), а также неоднократно переиздававшегося кит.-англ. словаря (1892, т. 1; 1912, т. 2), сост. по графич. системе, значительно упростившей группировку и отыскание иероглифов. Составил антологию переводов кит. стихов и прозы "Драгоценности кит. лит-ры" (1894, т. 1; 1922, 1923, т. 2). По вопросам художеств, перевода с кит. яз. у него в 1919 - 21 состоялась полемика с А Узили, оказавшая заметное воздействие на развитие переводческого искусства.

Д. неоднократно затрагивал в своих трудах проблемы философии и религии в Китае. Перевел на англ. яз. трактат "*Чжуан-цзы*" (1889, переизд. в 1926 с предисловием О. Мура в виде очерка о философии глав I - VII, в к-ром сравниваются кит. и древнегреч. филос. системы в плане их отношения к личности, идеалам, гос-ву, космосу и т.д.). Ему также принадлежит работа по изобразительному искусству Китая.

**Chinese Sketches*. L., 1876; *Gems of Chinese Literature*. L., 1884, Shanghai. 1922, 1923; *Chinese Biographical Dictionary*. L.-Shanghai, 1898; *The Civilization of China*. L., 1911; *China and Chinese*. N.Y., 1912; *Chuang-tzu. Taoist Philosopher and Chinese Mystic*. L., 1889, 1926, 1961, 1974, 1980; *Китай и его жизнь*. СПб., 1914; *Алексеев В.М.* Наука о Востоке: статьи и док-ты. М., 1982. С. 364 - 69. *П.М. Кожин*

ДИН ВЭНЬЦЗЯН. 1887, уезд Тайсин пров. Цзянсу, - 1936. Дин Цзайцзюнь. Ученый-геолог, философ, обществ. деятель. Получил образование в Японии (1902 - 3) и Англии (Кембридж, 1903 - 10). Проф. геологии Пекинского ун-та (1916 - 36). Вместе с Ху Ши - редактор "Нули чжоубао" (1922 - 24) и "Дули пинлунь" (1931 - 33). В ходе *дискуссии о науке и метафизике* Д.В. выступил гл. оппонентом *Чжан Цзюньмая*. Отвергая интуитивное знание, доказывал "всемогущество" и универсальность науки, проистекающие из ее "методологии". Однако науч. методы и каузативные связи в схеме Д.В. сводились по существу к таксономии.

Фактически Д.В. развивал в своей аргументации нек-рые элементы учения австр. философа-идеалиста Э. Маха, а также У. Джемса, К. Пирсона и Дж. Беркли, ссылаясь на "последнюю истину" эмпириокритицизма, утверждающего объект, мир как "комплекс ощущений" (ганьцзюэ фухэлунь). Интерпретируя концепцию амер. историка первобытного об-ва Л.Г. Моргана, называвшего материю "замыслом" (у Д.В.- сыгоу), Д.В. декларировал, что материя не полностью объективна по своей природе, она частично конструируется мышлением и существует на основе человек. ощущений.

*Сюаньсюэ юй кэсюэ: Пин Чжан Цзюньмай дэ "жэньшэнгуань" (Метафизика и наука: Критика "жизнесозерцания" Чжан Цзюньмай) // Кэсюэ юй жэньшэнгуань (Наука и жизнесозерцание). Т. 1. Шанхай, 1923; Сюаньсюэ юй кэсюэ: да Чжан Цзюньмай (Метафизика и наука: ответ Чжан Цзюньмаю) // Там же. Т. 2; Сюаньсюэ юй кэсюэ дэ таолунь дэ юйтун (К итогам обсуждения метафизики и науки) // Там же. ** *Forth Ch. Ting Wenchiang: Science and China's New Culture. Camb. (Mass.), 1970. С.Р. Белоусов*

ДИПЛОМАТОВ ШКОЛА. См. *Цзун-хэн цзя*.

ДИСКУССИЯ О ДЕМОКРАТИИ И ДИКТАТУРЕ. Идеологич. движение, в значит, мере определявшее эволюцию общественно-политич. мысли Китая в 1-й пол. 30-х гг. 20 в. Кульминация - 1933 - 4. Материалы дискуссии печатались гл. обр. в журн. "Дули пинлунь", а также "Дунфан цзачжи", "Цзайшэн цзачжи" и других неофиц. оппозиционных изд.

Возникновение подобной полемики объяснялось тем, что в сложных внешне- и внутривнутриполитич. условиях нек-рые представители кит. либеральной интеллигенции (Цзян Тинфу, Цянь Дуаньшэн, *Дин Вэнь-цзян* и др.) пришли к заключению о неспособности неэффективной, по их мнению, однопартийной диктатуры чанкайшистского Гоминьдана удовлетворительно решить наиболее насущную задачу - объединение страны. Пессимистически настроенные в отношении демократич. преобразований существующего режима и потеряв надежду на быстрое нац. возрождение парламентскими методами, они видели реальную альтернативу в создании "прав-ва с жесткой централизованной властью, к-рое будет способно ликвидировать вчерашнее отсутствие планирования [в экономике], анархию [в об-ве] и "привить" социальный, экономич. и политич. контроль, к-рый будет организован и спланирован", или, как прямо заявлял Цянь Дуаньшэн: "Что нужно Китаю - так это гибкая и осн. на законности диктатура".

Чтобы как-то согласовать этот тезис со своими общедемократич. убеждениями, часть либералов выдвинула компромиссный лозунг: "Диктатура ради демократии". *Чжан Дунсунь* утверждал, что оптимальным вариантом в тех условиях было бы "создание режима, совмещающего в себе элементы демократии и диктатуры"; гл. особенностью этого симбиоза должен стать "приоритет интересов нации над интересами любой партии или класса". Подобная трактовка подразумевала не только негативное отношение к системе "политич. опеки" (см. *Сунь Ятсен*) в чанкайшистской интерпретации (см. *Чан Кай-ши, Чэнь Лифу*), но и неприятие диктатуры пролетариата как якобы "полностью исключаящей возможность осуществления подлинно демократич. политики". Оппонентами

сторонников авторитарных методов выступили *Ху Ши*, Чэнь Чжимай и др. Ссылаясь на историю становления передовых стран Запада, Ху Ши доказывал, что их успехи обусловлены именно развитием демократии, интов. Кроме того, по его мнению, вся история самого республиканского Китая свидетельствовала, что авторитарная власть далеко не всегда способна объединить страну, а то, чего не удается достичь ей, удается методами обществ. воздействия.

Полемика пошла на убыль, когда в дек. 1934 был разработан проект конституции, что вызвало в определенных кругах кит. об-ва надежды на демократизацию внутривластич. жизни и скорое политич. объединение страны.

**Чжан Дунсунь*. Миньчжу юй чжуаньчжэн ши-буши сяньжун дэ ма? (Совместима ли демократия с диктатурой?) // Цзайшэн. 1932. Т. 1. №7; *Цзян Тинфу*. Гэмин юй чжуаньчжи (Революция и абсолютизм) // Дули пинлунь. 1933. №80; *Ху Ши*. Чжунго у дуцай дэ бияо юй кэнэн (Диктатура и невозможна, и не нужна в Китае) // Там же. 1934. №130; *Цянь Дуаньшэн*. Миньчжу чжэнчжи хэ? Цзицюань гоцзя хэ? (Демократия или тоталитарное гос-во?) // Дунфан цзачжи. 1934. Т. 31. №1; *Дин Вэньцзян*. Миньчжу чжэнчжи юй дуцай чжэнчжи (Демократия или диктатура) // Дули пинлунь. 1934. №133; *Чэнь Чжимай*. Миньчжу юй дуцай дэ таолунь (Дискуссия о демократии и диктатуре) // Там же. 1935. №136; *Чжу Исун*. Гуаньюй миньчжу юй дуцай дэ игэ да луньчжань (Широкая полемика о демократии и диктатуре) // Цзайшэн. 1935. Т. 3. №4 - 5. *С.Р. Белоусов*

ДИСКУССИЯ О НАУКЕ И МЕТАФИЗИКЕ. Филос. дискуссия нач. 20-х гг. 20 в., оказавшая заметное воздействие на последующую эволюцию общественно-политич. мысли Китая. Предмет спора - дихотомия Запад - Восток ("зап. техника - вост. этика"), выраженная в противопоставлении "науки" (кэсюэ), к-рая отождествлялась с понятием "вестернизация" (сихуа), и "метафизики" (сюаньсюэ), олицетворявшей кит. систему мышления. "Сторонники науки" (кэсюэ пай), или "западники" (сифан пай), отстаивали необходимость развития Китая в соответствии с европ. образцами; "сторонники метафизики" (сюаньсюэ пай) под впечатлением от разрушительных последствий первой мировой войны объявляли о кризисе "материалистичной" зап. культуры, отдавая приоритет "духовности" Востока.

Импульсом к дискуссии послужила статья *Чжан Цзюньмая* "Жизнесозерцание" ("*Жэньшэнгуань*") (февр. 1923). Вынесенный в заглавие термин обозначал эзотерич. понятие, в к-ром воплотились, с одной стороны, интерпретация зап. иррационализма, а с др. - развитие нек-рых элементов *неоконфуцианства*, в части, взглядов *Ван Янмина* (кон. 15-нач. 16 в.). Центр, объектом "жизнесозерцания" объявлялась категория "я" (во)- "всякий продукт челоуеч. духа", таинств, внутр. мир челоуеча; "жизнесозерцание" как феномен ментальности неподвластно каузативным законам и определяется факторами сугубо личностного порядка, в т.ч. "совестью индивидуума", непосредств. созерцанием, прямым постижением истины. "Я" находится в оппозиции к "не-я" (*фэй во*) - внеш. стороне окружающего мира. По *Чжан Цзюньмаю*, применение науч. законов уместно лишь в отношении "мертвой материи", наука бессильна разрешить духовные проблемы челоуеч. бытия. В построениях *Чжан Цзюньмая* ощущается влияние индетерминизма баденской школы неокантианства - идея о противоположности (позднее сведенной гл. представителем школы - Г. Риккертом к различию) между методами наук о природе и наук о культуре ("наук о духе"). *Чжан Цзюньмая* поддержали *Лян Цичао*, *Лян Шумин*, *Чжан Дунсунь*, Ван Пинлин, Цюй Цзюйнун, Линь Цзайпин, Фань Шоукан, Тун Госи, Сунь Фуянь и др. Их аргументация строилась гл. обр. на теориях Р. Эйкена, А. Бергсона, Г. Дриша, Э.Дж. Урвика и учении Ван Янмина. Филос. экзегеза "жизнесозерцания" подразумевала "квинтэссенцию духа кит. культуры", осн. на интуитивности мышления и спонтанности процесса познания. Хотя сторонники "метафизики" акцентировали различные аспекты дихотомий Запад - Восток, "материалистич." (наука)- "духовное" (метафизика), принципиальный смысл их рассуждений одинаков: "материалистич." тенденция, приведшая Европу к войне и депрессии, деструктивна; кит. культуре присущи нравств. и гуманистич. начала, к-рые отсутствуют в зап. культуре и недостижимы посредством узкопрактич. "науки".

Гл. оппонентом *Чжан Цзюньмая* стал *Дин Вэньцзян*, опубликовавший в апр. 1923 статью "Метафизика и наука" ("Сюаньсюэ юй кэсюэ"), в к-рой, фактически следуя схеме мира

естеств. наук О. Конта, отвергал интуитивное знание, настаивал на "непреходящей ценности науки", доказывал ее "всемогущество" и универсальность, проистекающие из ее "методологии": банкротство европ. цивилизации - вина не "науки", а политиков. В защиту "науки" выступили также Ху Ши, У Чжихуэй, Ван Сингун, Тан Юэ, Лу Чживэй, Чжу Цзиннун, Жэнь Хунцзюнь и др. Опираясь на авторитет Э. Маха, У. Джемса, Дж. Беркли, К. Пирсона, Дж. Дьюи и Т. Гексли, они доказывали обусловленность создания духовных ценностей развитием материальных факторов, соответственно зап. цивилизация имеет возможность достичь высокого уровня и в духовной сфере; кит. цивилизация в материальном плане характеризуется "бедностью и пассивностью", поэтому не может претендовать на превосходство в "духовности".

Несмотря на внеш. противоположность тезисов приверженцев "науки" и "метафизиков", первые также придерживались идеал истин, трактовки эволюции природы и об-ва, декларируя создание науч. законов людьми в соответствии с практич. потребностями. Интродуцируя в свою схему идею амер. историка первобытного об-ва Л.Г. Моргана, называвшего материю "замыслом" (кит. пер. - сыгоу), они утверждали, что материя частично конструируется мышлением (сознанием) и существует на основе субъективных ощущений. Кроме того, понятие "методология" у Дин Вэньцзяна и др. подразумевало не совокупность аналитич. приемов исследования, а скорее таксономии, принцип "упорядочения известной суммы фактов". Первые сторонники марксизма в Китае (Чэнь Дусю, Цюй Цюбо, Дэн Чжунся, Пэн Кан и др.) отмечали, что "западники" и "метафизики" представляли различные модификации идеализма и стояли "в одном строю против армии сил диалектич. и историч. материализма".

Д. о н. и м. была частью более широкого спора о природе и значении фундаментальных различий между зап. и вост. цивилизациями, начавшегося на р-же 19-20 вв. Poleмика была продолжена в 20 - 30-е гг. под такими программными лозунгами, как "реконструкция культуры на кит. основе" (чжунго бэнь вэй вэньхуа), "полная вестернизация" (цюань пань сихуа) и "нац. форма" (миньцзу синши).

*Кэсюэ юй жэньшэнгуань (Наука и жизнесозерцание. Сб. статей). Т. 1 - 2. Шанхай, 1923; Жэньшэнгуань чжи луньчжань (Дискуссия о жизнесозерцании). Пекин, 1925; **Белоусов С.Р. Поиски альтернативы развития Китая: традиционализм или модернизм // ПДВ. 1987. №4; Люй Сичзнь, Ван И минь. Чжунго сяньдай чжэсюэ ши, 1919 - 1949 (История кит. философии в новейшую эпоху, 1919 - 1949). Цзилинь, 1984. С. 94 - 113. С. Р. Белоусов

ДИСКУССИЯ О "ПРОБЛЕМАХ И "ИЗМАХ". Poleмика 1919- 20 между кит. сторонниками марксизма и бурж. реформизма о путях развития кит. об-ва.

В нач. пер. "движения 4 мая" (с м "Движение за новую культуру") Ли Дачжао обратился к пропаганде марксистской идеи о необходимости "радикального разрешения" насущных проблем Китая путем социальной революции. Это вызвало негативную реакцию Ху Ши, к-рый в статье "Больше изучать [конкр.] проблемы, меньше толковать об [абстр.] "измах"" (июнь - июль 1919) расценивал "измы" (т.е. марксизм) как "чисто умозрительный термин", "импортированное" учение, "европеизированную" систему взглядов, применимую лишь в конкр. культурно-историч., социально-экономич. и даже * географич. условиях. В итоге он делал вывод о неприменимости марксизма в Китае. Гл. ред. газеты "Гоминь гунбао" ("Народ") Лань Гунью (Лань Чжифэй) в статье "[Конкр.] проблемы и "измы"" (август 1919) в целом поддержал тезис Ху Ши о том, что "радикальное разрешение" социально-политич. проблем - это "главное зло", нарушающее нац. консолидацию.

Ли Дачжао, отвечая оппонентам в статье "Еще раз о [конкр.] проблемах и "измах" (авг. 1919), продолжал настаивать на орг-ции массового революц. движения, критиковал бытовавшее в то время понимание большевизма как "экстремизма", утверждал, что строгое

следование "[марксистским] методам и принципам" отнюдь не означает отказа от изучения и преодоления конкр. экономич. и политич. проблем: с его т. зр., положительное решение этой последней задачи нереально без классовой борьбы и "практич. движения объединенных рабочих". Опровергая Ли Дачжао, Ху Ши в серии статей ("В третий раз о проблемах и "измах" и др.) высказался против на-сильств. революции, нарушающей "гармонию и баланс в рациональном об-ве", усматривая альтернативу в постепенных, целенаправленных, хотя и ограниченных реформах и классовом сотрудничестве, опирающемся на идею "гос-ва - нации". Собственно филос. основой его тезисов служила "китаизированная" модификация прагматич. эмпиризма.

Формально дискуссия завершилась публикацией статьи Ху Ши "О значении новой идеологич. волны" (дек. 1919), в к-рой автор говорил о необходимости "заново создавать [кит.] цивилизацию" путем "разумных" преобразований в духе зап. бурж. либерализма. Непосредств. результатом дискуссии стал раскол (на сторонников марксизма и бурж. реформизма) внутри крупнейших политико-идеологич. и просветительских объединений (Синьминь сюэхуэй, Шаонянь Чжунго сюэхуэй, Гоминь шэ, Синьчао шэ и др.). Фактически Д. о "п. и "и." явилась прелюдией к бескомпромиссной идеологич. борьбе между марксистской мыслью в Китае и различными нац. интерпретациями социал-реформизма, бурж. и мелкобурж. социализма.

**Ли Дачжао*. Еще раз о конкр. проблемах и "измах" // *Ли Дачжао*. Избр. статьи и речи. М., 1965; *Его же*. Экономим, объяснение идеологии. поворотов в совр. Китае // Там же; *Ху Ши*. До яньцзю се вэньти, шао тань се чжуи (Больше изучать [конкр.] проблемы, меньше толковать об [абстр.] "измах") // *Ху Ши вэньцунь* (Собр. соч. Ху Ши). Т. 2. Шанхай, 1922; *Его же*. Сань лунь вэньти юй чжуи (В третий раз о проблемах и "измах") // Там же; *Его же*. Сы лунь вэньти юй чжуи (В четвертый раз о проблемах и "измах") // Там же; *Его же*. Синь сы чао да ши (О значении новой идеология, волны) // Там же. "*Линь Маошэн, Ван Вэйли, Ван Гуйлин*". Чжунго сяньдай чжэнчжи сысян ши, 1919 - 1949 (История политич. мысли Китая в новейшую эпоху, 1919 - 1949). Харбин, 1984; *Люй Сичэнь, Ван Иминь*. Чжунго сяньдай чжэсюэ ши, 1919- 1949 (История кит. философии в новейшую эпоху, 1919 - 1949). Цзилинь, 1984; *Гэн Юньчжи*. Ху Ши яньцзю луньгао (О жизни, творческой и политич. деятельности Ху Ши. Сб. статей). Сычуань, 1985; *Chow Tse-tsung*. The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China. Camb. (Mass.), 1960; *Grieder Y.B.* Hu Shih and the Chinese Renaissance: Liberalism in the Chinese Revolution, 1917 - 1937. Camb. (Mass.), 1970. *С.Р. Белоусов*

ДИСКУССИЯ О СОЦИАЛИЗМЕ. Теоретич. дискуссия на р-же 20-х гг. 20 в. в среде кит. интеллектуалов, посвященная проблемам применимости социалистич., в том числе марксистских, идей в Китае, своевременности их пропаганды в стране, поискам путей обществ. развития. Материалы дискуссии публиковались в основном в журн. "Шиши синь бао", "Синь циньянь", "Гайцзао", "Цзяньшэ", "Гунчаньдан", нек-рых япон. и гонконгских изданиях.

Инициатором дискуссии стал *Чжан Дунсунь*, опубликовавший в ноябре 1920 статью "Еще один урок от поездки в глубь страны", а позднее - целую серию материалов, в к-рых высказывался против экспансии социалистич. отношений в докапиталистич. структуры: "наиболее опасной болезнью Китая" надо считать крайнюю нищету, поэтому "единств. путь спасения страны" заключается не в пропаганде социализма, а в "увеличении ее богатства и силы", что подразумевает прежде всего индустриальное развитие, всемерное расширение сети отечеств. торгово-промышленных предприятий. В своей аргументации Чжан Дунсунь фактически солидаризировался с нек-рыми идеями русских "легальных марксистов" конца 19 в. (П.Б. Струве, М.И. Туган-Барановский, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк и др.), развивал

чрезвычайно популярные тогда в Китае тезисы англ. философа и социолога *Б. Рассела*. Последний утверждал, что подъем экономики и образования является наиболее трудноразрешимой, но одновременно и самой неотложной задачей Китая, чья самостоятельность находится в прямой зависимости от темпов роста промышленного производства. Особенность позиции Чжан Дунсуня, поддержавшего его *Лян Цичао* и др. лидеров Исследовательской группы (Яньцзю си), заключалась в том, что они формально не отрицали полностью "коммунизм" (т.е. марксизм), расценивали социализм как "благородный идеал", недостижимый в обозримом будущем. Декларируя отсутствие классовых противоречий в кит. об-ве, утверждая, что все китайцы бедны и между ними существуют лишь различия в степени бедности, а деление на классы в общепринятом смысле еще только предстоит, Чжан Дунсунь и его единомышленники расценивали "коммунистич. диктатуру" (т.е. диктатуру пролетариата) как феномен, корреспондирующий с такими одиозными понятиями, как "диктатор" и "диктаторство", делая вывод о неприменимости "советского коммунизма" для Китая, где "преждевременно создавать истинно пролетарское гос-во".

В целом ход рассуждения Чжан Дунсуня и в нек-рых моментах соглашавшихся с ним Цзян Боли, Пэн Иху, Фэн Цзюэтяня и др. сводился к следующему: социализм, к-рый в конечном счете можно считать оптимальной перспективой для Китая, должен вырасти из капитализма и парламентского либерализма, прийти после, а не вместо них. На кит. почве он может быть осуществлен лишь по мере появления достаточно многочисленного и дееспособного рабочего класса, к-рый в свою очередь может естеств. образом сформироваться и развиваться только в условиях капиталистич. предпринимательства, ограниченного, правда, распространением кооперативных предприятий и контролем со стороны гос-ва. До тех пор пока в кит. об-ве не произошло четкой классовой поляризации (буржуазия - пролетариат), пропаганда социализма будет даже вредна, поскольку апология и тем более претворение в жизнь социалистич. лозунгов при отсутствии необходимых условий грозит возникновением "псевдосоциализма". В качестве реальной альтернативы марксизму как "не самому совершенному варианту социализма" предлагалась такая трактовка гильдейского социализма (цзиэрте шэхуэйчжуи, или хан-хуэй шэхуэйчжуи), к-рая представляла собой симбиоз "гос. социализма" (гоцзя шэхуэйчжуи) и синдикализма (гунтуаньчжуи).

Эта позиция вызвала критику со стороны первых сторонников марксизма в Китае (*Чэнь Дусю*, Ли Цзи, *Ли Да*, Ши Цуньтун, Дай Хэсэнь и др.). Они оспаривали мнения о несвоевременности и невозможности применения марксизма в кит. условиях, об отсутствии классов в стране, называли национал-реформистским тезис своих оппонентов о принципиальном различии между иностр. и отечеств. капиталистами. Суть их рассуждений сводилась к тому, что именно капитализм, а не слабое использование материальных ресурсов было "гл. болезнью" Китая, причиной бедности населения и общей отсталости; в этом смысле нет разницы между господством в стране иностр. или нац. капитала. Поэтому "те, кто сегодня выдвигает идею гильдейского социализма, по существу скрыто поддерживают капитализм". При этом кит. сторонники марксизма отстаивали свои идеи, апеллируя к интересам не пролетариата, а от имени "народа", всей нации.

Позицию определенной части гоминьдановских революционеров в наиболее концентрированном виде сформулировал Фэн Цзюю - ученик *Сунь Ятсена*. Развивая известный тезис последнего о "предупреждении" капитализма в Китае, он настаивал на скорейшем "введении" социализма в стране, что позволит предотвратить становление крупной буржуазии и монополий, имущественную и социальную поляризацию; в экономически неразвитой стране проще осуществить социалистич. идеалы, нежели в высокоразвитых странах, что подтверждается примером России.

Дискуссия отразила расстановку сил в среде кит. интеллектуалов, уровень их теоретич. подготовки в вопросах обществ, развития, стимулировала дальнейший рост интереса к социалистич. теориям у молодого поколения кит. интеллигенции и фактически стала последним теоретич. этапом на пути орг-ционного оформления коммунистич. партии в стране.

*Шэхуэйчжуи таолунь цзи (Дискуссия о социализме. Сб. статей). Гуанчжоу, 1922; *Лян Цичао*. Фу Чжан Дунсунь шу лунь шэхуэйчжуи юндун (Ответ на письмо Чжан Дунсуна о социалистич. движении) // Лян Цичао чжэсюэ сысян лунь вэнь-сюань (Избр. произв. Лян Цичао по теории филос. мысли). Пекин, 1984; ***Делюсин Л.П.* Полемика о путях развития Китая // Китай. Поиски путей социального развития (Из истории общественно-политич. мысли XX в.). Сб. статей. М., 1979; *Его же*. Спор о социализме в Китае. Из истории общественно-политич. мысли Китая в нач. 20-х годов. М., 1980. С. 56 - 110; *Белоусов С.Р.* Кит. версия "гос. социализма" (20 - 40-е гг. XX в.). М., 1989. С. 52 - 66; *Линь Дайчжао, Фэнь Гохуа*. Макэсычжуи цзай Чжунго. Цун инсян дэ чжуаньчжу дао чуаньбо (Марксизм в Китае. От проникновения до распространения). Ч. 1 - 2. Пекин, 1983; *Ху Сяо*. Пин Чжан Дунсунь фань макэсычжуи дэ сань цы тяоч-жань (О трех попытках Чжан Дунсуна бросить вызов марксизму) // Фудань сюэбао. Шанхай, 1983. №2; *Линь Маошэн, Ван Вэйли, Ван Гуйлинь*. Чжунго сяньдай чжэнчжи сысян ши, 1919 - 1949 (История политич. мысли Китая в новейшую эпоху. 1919 - 1949). Харбин, 1984. С. 87 - 96. С. Р. Белоусов

ДИСПУТ В ЗАЛЕ БЕЛОГО ТИГРА. См. "Бо ху тун".

ДОЛГ/СПРАВЕДЛИВОСТЬ. См. И [1].

ДОРОФЕЕВА (Лихтман) Вера Витальевна. 23.11.1960, Москва. Историк-китаевед. Окончила ИСАА при МГУ (1982), аспирантуру ИВАН (ныне ИВ РАН). Канд. ист. н. (1992), мл. науч. сотр. ИВ РАН (1990). Осн. направление исследований - древнекит. лит-ра как историч. источник.

*Канд. дис.: "Ши цзин" как историч. источник для реконструкции пространственных представлений в древнем Китае. М., 1992; Автореф. М., 1992; *Лихтман В. В.* Функция древнекит. текстов, построенных на десятиричных структурах // Дальний Восток и Центр. Азия. М., 1985; Параллелизм структуры и содержания "Канона стихов" ("Ши цзина") // Количественные методы в изучении истории стран Востока. М., 1986; 13-ричные текстологич. структуры как план (ту) // 17-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1986; Пространственные текстологич. структуры ("Шань хай цзина" и "Ши цзина") // 18-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1987; Пространственные модели шанцев и чжоусцев (на материале "Канона стихов") // 19-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1988; Трансформация чжоуской и шанской пространственных моделей в "Гимнах Лу" ("Канон стихов") // 22-я НК ОГК. М., 1989.

ДОУАНЬ ЖЭНЬШИЛУНЬ или Жэньшилунь дэ доуань лунь - "Эпистемологич. плюрализм". Гносеологич. концепция, разработанная в 30 - 40-е гг. 20 в. *Чжан Дунсунем* на основе теории И. Канта об априорности знания. Сделанный Чжан Дунсунем акцент на разуме и рассудке (лисин) восходит, помимо трансцендентализма Канта, также к *неоконфуцианству*, теориям амер. философа, основателя совр. модальной логики К.И. Льюиса (особенно его работе "Разум и мировой порядок", 1929), англ. логика и философа А.Н. Уайтхеда и англ. сторонника релятивистской космологии А.С. Эддингтона. Отрицая, что объективно существующий внеш. мир является первичным и единств. источником познания и утверждая, что всеобщие и необходимые законы опыта принадлежат не самой природе, а только рассудку, к-рый "вкладывает" их в природу, Чжан Дунсунь соглашался в принципе с

тезисом Канта о том, что для достижения истинного знания необходим синтез чувственного созерцания с категориями рассудка, условием чего является единство человек. сознания. Однако он добавлял, что осн. составляющими знания надо считать "порядок", "категорию", "постулат" и "концепцию". В чувственном опыте эти четыре элемента взаимосвязаны, образуя в комбинации то, что Кант называл феноменом. Тем не менее, несмотря на взаимозависимость, каждый из назв. элементов имеет свой источник и ни при каких обстоятельствах не может превратиться в др. элемент или комбинацию др. элементов. Признавая эклектич. характер своего гносеологич. синтеза, Чжан Дунсунь настаивал, что при интеграции различных элементов чужих теорий в общую стройную систему "его тезис не менее оригинален". Концепция "эпистемологич. плюрализма" Чжан Дунсуня оказала определенное влияние на часть молодого поколения кит. философов, стимулировала рост их интереса к новейшим зап. учениям и сказалась на трактовке понятий "свобода" и "демократия" в рамках созданной Чжан Дунсунем совместно с *Чжан Цзюньмаем* концепции "гос. социализма".

Чжан Дунсунь*. Жэньшилунь (Теория познания). Шанхай, 1934; Доюань жэньшилунь чуншу (Еще раз о плюралистам, гносеологии) // *Ху Ши* и др. Чжан Цзюйшэн сяньшэн циши шэнжи цзинянь луньвэнь цзи (Сб. статей, посвященный 70-летию со дня рождения г-на Чжан Цзюйшэна). Шанхай, 1937; Сысян, юйянь юй вэньхуа (Мышление, язык и культура) // Шэхуэйсюэ цзе (Обществ. науки). Пекин, 1938; Чжиши юй вэньхуа (Знание и культура). Шанхай, 1946 [Гонконг, 1968]; Лисин юй миньчжу (Разум и демократия). Шанхай, 1946 [Гонконг, 1968]; *Chang Tung-sun*. A Chinese Philosopher's Theory of Knowledge // A Review of General Semantics. 1952. Vol.9; *Белоусов С.Р.* Кит. версия "гос. социализма" (20 - 40-е гг. XX в.). М., 1989; *Е Цин (Жэнь Чжосюань)*. Чжан Дунсунь чжэсюэ пипань (Критика философии Чжан Дунсуня). Шанхай, 1934; *Чжань Вэньху*. Чжан Дунсунь дэ доюань жэньшилунь цзи ци пи-пин (Плюралистич. гносеология Чжан Дунсуня и ее критика). Шанхай, 1936. С. Р. Белоусов

ДУАНЬ ЮЙЦАЙ. Дуань Жоюн, Маотан. 1735, уезд Цзиньтан, пров. Цзянсу, - 1815. Каноновед (см. *Цзин сюэ*). Учился у *Дай Чжэня*, сдал экзамены на степень цзюйжэнь. Служил в уездной администрации пров. Гуйчжоу и Сычуань. В преклонных годах под предлогом болезни вышел в отставку и занялся лит. трудом. Осн. принципом редактирования и комментирования конф. канонов считал учет значений отд. иероглифов. Несколько десятков лет посвятил редактированию и комментированию толкового словаря "Шо вэнь цзе цзы" ("Изъяснение письмен и толкование иероглифов") *Сюй Шэня* (1 - 2 вв.), освободил его от позднейших ошибочных вставок, восстановил пропуски. Сост. справочник "Шо вэнь цзе цзы чжу" ("Коммент. к "Изъяснению письмен и толкованию иероглифов"), написал фонологич. соч. "Лю шу инь цзюнь бяо" ("Фонологич. таблица к шести книгам"), коммент. работы "Гувэнь Шан шу чжуань и" ("Отклонения в версиях "Книги преданий" старых письмен"), "Маоши сяо сюэ" ("Малая наука о "Каноне стихов" в передаче Мао"), "Мао ши гу сюнь чжуань дин бэнь" ("Основы изучения передачи и установления текста "Канона стихов" в передаче Мао"), "Цзин юнь лоу цзи" ("Сб. канонич. рифм").

ДУ ВЭЙМИН (Tu Wei-ming). Культуролог, историк кит. философии. В 1968 получил степень д-ра по истории и восточноазиат. языкам в Гарвардском ун-те (тема диссертации - изучение философии *Ван Янмина*). Преподавал в Принстонском и Калифорнийском (Беркли) ун-тах, выступал с циклами лекций в Пекинском ун-те и ун-те Тайваня. Проф. кит. истории и философии, декан ф-та восточноазиат. языков и цивилизаций Принстонского ун-та. Чл. Амер. академии искусств и наук, директор Ин-та культуры и коммуникаций при Центре

культурного и технич. обмена Восток - Запад (Гонолулу), входит в состав преподавателей *Академии кит. культуры* (Пекин).

Исследовательские интересы связаны с т.н. "конф. гуманизмом", историей философии Вост. Азии, сравнительным религио-ведением. Особое внимание уделяет религ. измерению конф. мысли. По Д.В., стержневые идеи "*Лунь юя*" - "Путь" (*дао*), "учение" (*сюэ*) и политика (*чжэн* [3]) образуют определяющие характеристики "конф. гуманизма", к к-рым можно отнести также "прорыв в трансцендентальное"; трактовка *конфуцианства* как исключительно секулярного "практич. наставления" ошибочна. Д.В. не соглашался с оценкой *М. Вебером* конфуцианца как человека, хорошо приспособленного к миру, считая, что модель "совершенного мужа" (*цзюнь цзы*) противоположна идее самоадаптации, т.к. она предполагает действия по реформированию мира. Оно осуществляется через санкционированное самосовершенствованием моральное принуждение в социуме и духовный резонанс с мировыми структурами, дающий *цзюнь цзы* возможность быть "сосозидателем" (co-creator) Вселенной. Учение конфуцианства отражает взаимосвязанные аспекты человек. бытия: поэтич. - невербальное внутр. взаимодействие людей между собой и со средой "на языке сердца"; политич. - "правление", или "политика" (*чжэн* [3]), толкуется как "выправление" (*чжэн* [1]) посредством "морального принуждения" со стороны верхов; социальный - ритуализация на основе определенных норм социальной деятельности, уважения к старшим, установившихся моделей поведения, что не препятствует самовыражению и дает возможность устойчивой коммуникации; историч. - в плане оценки, актуальной для текущей ситуации ("почему не произошло то, что могло бы случиться"); метафизич. - преодоление антропоцентризма и выход на "антропокосмич." понимание единства человека и мира. В единстве этих аспектов образуется мировоззренческий комплекс - "конф. проект", способный в кризисные ситуации восстанавливать сознание глубокого смысла человек. существования. Последовавший за периодом экономич. роста "постконф. стран" Вост. Азии в 70 - 80-е гг. интерес к конф. этике труда и предпринимательства способен дать новую жизнь "конф. проекту". По мнению Д.В., он м.б. адаптирован к ценностям науки и демократии без утери связи с исконными вост. корнями.

Зарубеж. исследователи истории совр. кит. философии относят Д.В. к представителям третьего поколения конфуцианства, вышедшего на науч. сцену в 80-е гг. Они получили образование за пределами континентального Китая, а их творчество носит по преимуществу историко-исследовательский характер в отличие от предыдущих поколений, в осн. стремившихся к созданию синтетич. филос. моделей (см. *Постконфуцианство*).

*Centrality and Commonality: An Essay on Chung-yung. Honolulu, 1976; Neo-Confucian Thought in Action: Wang Yang-ming's Youth (1472 - 1502). Berk., 1976; Humanity and Self-Cultivation: Essays in Confucian Thought. Berk., 1979; Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation. Albany; N.Y., 1985; Way, Learning and Politics: Essays on the Confucian Intellectual. Singapore, 1989. *А.В. Ломаное*

ДУ ГОСЯН. 1889, Чэнхай, пров. Гуандун,- 1961. Псевд. Ду Шоусу, Ду Босю. Философ, историк. В 1907 выехал на учебу в Японию. В 1916 с *Ли Дачжао* организовал "Науч. об-во Бинчэнь" (бин и чэнь - циклич. знаки, соответствующие обозначению 1916 года по кит. летосчислению), выступал против попыток президента Кит. Республики Юань Шикая реставрировать монархию. В Киотоском имп. ун-те слушал лекции по экономике япон. марксиста Каваками Хадзимэ. В 1919 вернулся на родину, преподавал в Пекинском ун-те, Кит. ун-те Пекина, в Чаоянском ун-те (бывшая пров. Жэхэ, ныне авт. р-н Внутр. Монголия). Принимал участие в революции 1925 - 7. Участвовал в создании Союза ученых Китая (обществоведов), руководил Лигой левых писателей Китая, занимался пропагандой марксизма.

В 40-е гг. написал ряд работ по истории кит. философии. Наибольшее внимание уделял проблемам, связанным с судьбами *конфуцианства* в средневековье и совр. Китае.

В центр, категории учения Конфуция *жэнь* [2] ("гуманность", "человеколюбие") усматривал "человечное отношение к людям" и показатель прогрессивных тенденций, а связь *жэнь* [2] с категорией *ли* [2] ("ритуал", "этикет", социально-этич. нормы) считал свидетельством защиты конфуцианством интересов господствующих слоев общества. Потерю *неоконфуцианством* главенствующего положения в идеологической жизни страны связывал с творчеством *Хуан Цзунси, Гу Янью, Ван Чуаньюаня, Янь Сичжая* (17 в.), к-рых относил к материалистам: они выступили с резкой критикой неоконфуцианства "оторванности от жизни".

Доказывал обоснованность претензий *Фэн Юланя* на создание "новой метафизики", "очищенной от реальности" и являющейся воплощением "духа кит. философии", т.к. идеалистич. построения, оторванные от опыта, не могут способствовать развитию науч. знаний и служить "руководством к жизни". Опровергал высокую оценку Фэн Юланем логич. идей *Гунсунь Луна* (4 - 3 вв.), считая их "плюралистич. объективным идеализмом", далеко уступающим по значимости гносеологич. и логич. учениям *Сюнь Куана* (4 - 3 вв. до н.э.) и моистов (см. *Мо цзя*), стоявших, по Д.Г., на материалистич. позициях. Как материалистич. Д.Г. оценивал также философию *Лао-цзы*. Вопрос о "соединении возвышенного и обыденного", к-рый Фэн Юлань считал осн. в кит. философии, Д.Г. полагал существенным только для буддизма. *Чань школы*, учение к-рой оказало влияние на ряд идеалистич. филос. течений, в т.ч. на взгляды *Ван Янмина* (кон. 15 - нач. 16 в.) и его последователей; воплощение же духа кит. философии находит проявление "в раскрытии подлинной сущности реальных фактов". Д.Г. внес значит. вклад в пропаганду и популяризацию в Китае марксистских взглядов на историю.

После образования КНР работал зам. зав. отд. пропаганды Южнокит. бюро ЦК КПК, пред. комитета по делам культуры и образования пров. Гуандун, нач. управления культуры и образования пров. Гуандун, был чл. отд. философии и обществ. наук АН Китая, президентом Гуандунского филиала АН Китая. С 1954 постоянно избирался депутатом ВСНП.

*Д.Г. *вэнь цзи* (Собр. соч. Д.Г.). Пекин, 1962; *Сянь Цинь чжу цзы сысян гайяо* (Очерки взглядов доциньских мыслителей). Пекин, 1956; ***Буров В.Г.* Совр. кит. философия. М., 1980. С. 79 - 81, 151, 219, 240, 273, 281.

ДУ ГУАНТИН. 855 - 933. Биньшэн, Гуан-чэн сяньшэн, монашеское имя Дунъин - "Вост. море". Даос, философ, патриарх школы "Трех вместилищ" (Сань-дун). В молодости изучал конф. (см. *Конфуцианство*) канонич. и историч. соч., позднее стал приверженцем *даосизма* и принял монашество в храме на горе Тяньтайшань. Д.Г. - один из самых популярных и плодовитых авторов своего времени, в "*Дао цзан*" включено 28 его соч. Осн. труды Д.Г. написаны в форме коммент. к даос. канонич. трактатам: "*Дао да чжэнь цзин гуан шэн и*" ("Объяснение смысла всеобъемлющей и священной истинной книги о дао и да") и "*Тайшан Лао-цзюнь шо чан цин цзин чжу*" ("Коммент. к книге неизменной чистоты и покоя, проповеданной высочайшим владыкой Лао-цзы"). В центре учения Д.Г. - проблема соотношения *дао* и "вещей" (*у* [3]), к-рая решается в традиц. для кит. философии духе: *дао* и "вещи" соотносятся как "надформенное" (*син эр шан*) и "подформенное" (*син эр ся*). Согласно социальной доктрине Д.Г., к-рая позволяет считать его непосредств. предшественником *неоконфуцианства*, социальные различия и неравенство обусловлены "пневмой" (*ци* [1]) людей: чистая "пневма" присуща благородным и мудрым, а мутная - презренным и глупым. Д.Г. занимался также проблемами космогонии и космологии. Посвятил несколько трактатов, в к-рых сказалось влияние практики йоги, проблеме самадхи - высшего психич. состояния (см. *Саньмэй*). "*Чу Цзыци* (*Щуцкий Ю.К.*)

Д.Г. дуйюй даоцзяо сяньчжэн чжи цзяньцзе (Исслед. даос, символизма Д.Г.) // Тогаку сорон. Т. 1. Осака, 1934. Е.А. Торчинов

ДУ ЛИНЬ. Бошань (прозв.). ?, Маслин обл. Фуфэн (совр. пров. Шэньси, сев.-вост. Синпина),- 47. Каноновед. Служил помощником цензора (ши-юйши), помощником управляющего гражданскими делами (ши-дасыкун). Редактировал "Гувэнь Шан шу" (см. "Шу цзин"). Найденный им текст в одном цзюане ("свитке"), написанный на лакоткани, вызвал дискуссию среди каноноведов о его аутентичности. Комментарий соч. Д.Л. в основном утрачен. В сб. Ма Гоханя (18 в.) "Юйханьшань фан цзи и шу" ("Оставленные [потомкам] книги, собранные в обители Юйханьшань") включено коммент. соч. "Цан се сюнь гу" ("Ясные и твердые толкования [древних текстов]") в одном цзюане.

ДУНЛИНЬСКАЯ ШКОЛА. Дунлинь сюэпай. Течение в *неоконфуцианстве* кон. 16 - нач. 17 в. Получило назв. по имени частной академии Дунлинь (Дунлинь шуюань - Книжная палата Вост. леса), созданной в 1604 в вост. лесном предместье г. Уси (пров. Цзянсу) на месте школы, осн. в нач. 12 в. *Ян Ши* и закрытой в 13 в. Создатели академии *Гу Сяньчэн* и его брат *Гу Юньчэн* разработали в качестве руководства к учению "Положение о Дунлиньском сходе" ("Дунлинь хуэйюэ"), где перечислялись "Правила ученичества в Пещере белого оленя" ("Байлудун сюэ гуй"), название к-рых подчеркивало преемствование традиций знаменитого в прошлом учебного заведения, возглавлявшегося *Чжу Си*. После смерти *Гу Сяньчэна* в 1612 гл. распорядителем академии, объединявшей более 300 чл., стал *Гао Паньлун*. Д.ш. имела тысячи последователей, образовывавших дочерние академии. Объединение наиболее активных ее сторонников именовалось Дунлиньской "партией" (Дунлинь дан). Ее ядро составляли гос. деятели, репрессированные в нач. 1590-х гг. В основе их оппозиционных настроений лежало стремление к восстановлению исконных норм и ценностей конф. этики в качестве гл. регуляторов жизни об-ва в условиях политич. кризиса дин. Мин (1368- 1644). В 1620 в результате восшествия на престол нового императора дунлиньцы пришли к власти, но уже в сф. 20-х гг. потерпели поражение и подверглись репрессиям. В 1625 академия была запрещена и разрушена, а в 1628 - 9 восстановлена под началом У Гуйсэня, ученика Гао Паньлуна, после смерти к-рого бездействовала до 1643, когда ее возглавил племянник Гао Паньлуна Гао Шитай. В 1680-е гг. она стала гос. учреждением, а в 20 в. - обычной школой.

Д.ш. противостояла гл. обр. *Тайчжоуской школе* последователей *Ван Янмина* (кон. 15 - нач. 16 в.) и стремилась обосновать целостность человек. существования, в к-ром внутр. свобода личности согласуется с нормами социальной жизни. Критикуя нек-рые аспекты *янминизма* и *чжусианства*, ратуя за преодоление даосско-буд. влияний и ориентируясь на ханьское конфуцианство, Д.ш. подготовила возникновение при дин. Цин (1644- 1911) "непосредственного", или "ханьского", учения (пу сюэ, *хань сюэ*). См. также *Гао Паньлун*, *Гу Сяньчэн*.

*Дунлинь шуюань чжи (Анналы Дунлиньской академии). (Б.м.), 1881; ***Buscli H.* The Tung-lin Shu-yn and Its Political and Philosophical Significance // Monumenta Serica. 1949- 1955. Vol. 14; *Hucker C.O.* The Tung-lin Movement of the Late Ming Period // Chinese Institutions. Ed. by J.K. Fairbank. Chic.- L., 1973. *А.И. Кобзев*

ДУН - ЦЗИН. "Движение - покой". Терминологич. выражение филос. дихотомии. Впервые она встречается в "*Дао дэ цзине*" (4 в. до н.э.), где "движением (подвижностью, действием - дун) *дао*" объявлена "возвратность" (фань), подразумевающая цикличность любых мировых процессов, к-рые ведут к их собств. "истoku". Каждое "возвращение (фу) к корню" равнозначно состоянию "покоя" ("спокойствия, невозмутимости" - цзин [2]) и является

"восстановлением (возвращением - фу, т.е. реализацией) предопределения (*мин* [1])". В "*Си цы чжуани*" (4 в. до н.э.), главном филос. коммент. к осн. корпусу "*Чжоу и*", "движение" выступает аналогом частных "изменений" (бянь), заключенных в условном пространстве "вытесняющих (подталкивающих - туй) друг друга" противоположных свойств - "жесткости" (ган) и "мягкости" (жоу); акцентируется имманентность "движения" "предопределению/жизненности" - первое непосредственно заключено во втором.

Уже в протодаос. текстах 4 - 2 вв. до н.э. начинает проявляться идея первичности или главенства "покоя" по отношению к "движению". В "*Дао дэ цзине*" "покой" толкуется как "господин стремительности", т.е. начало, от к-рого зависит выражение его противоположности. Согласно "*Хуайнань-цзы*" (2 в. до н.э.), "человек от рождения пребывает в покое", выступающем исходным атрибутом человек. "природы" (*син* [1]), на к-ром строятся все др. качества.

Согласно учению представителя филос. направления *сюань сюэ Ван Би* (3 в.), акцентировавшего онтологич. первичность "отсутствия/небытия", "наличие/бытие" возникает из "пустоты" (*сюй*) так же, как "движение" берет начало в "покое". Остановка "движения" означает состояние "покоя", к-рый вместе с тем "не противостоит движению", как бы потенциально его содержит. Буддист *Сэнчжао* (кон. 4 - нач. 5 в.) постулировал тяготение любого "движения" к "покою" - исходному состоянию, атрибутом к-рого является "постоянство"- чан [2]. Т.о. "покою" впервые в кит. мысли отчетливо вменено качество, в классич. кит. философии считающееся атрибутом дао.

Онтологич. первичность "покоя" в той или иной степени признавалась большинством крупнейших мыслителей-неоконфуцианцев. *Чжан Цзай* (Ив.) сформулировал тезис "движение не приходит извне" (дун фэй цзы вай); причина "коловращения вещей" изначально присутствует в мироздании в виде внутр. "импульса" (*цзи* [1]): само "движение" содержится в "покое" и потенциально безгранично. *Чжоу Дуньи* (11 в.) усматривал в "движении Великого предела (*тафэ цзи*)" причину рождения силы ян [1], а в "покое Великого предела" - порождающее начало инь [1]. "Покой" и "движение" - "корни" друг друга; доходя до предела, они последовательно сменяют друг друга. Как атрибуты "вещи" (*у* [3]) они взаимоисключающи: "покой" соотносен с "отсутствием/небытием" (*у* [1], см. *Ю - у*) и "безмятежностью [сознания и психики]", а "движение" - с "наличием/бытием" (*ю*) и "пробужденностью сознания", "осознаванием" (*цзюэ*). Вместе с тем в сфере собственно сознания и психики эта антиномия утрачивает прямой смысл: атрибутами "духа" (*шэнь* [1]) являются "движение, заключающееся в отсутствии движения", и "покой, заключающийся в отсутствии покоя". Положение "*Хуайнань-цзы*" об исходном "покое", в к-ром пребывает изнач. "природа" человека, преобразовано *Чжоу Дуньи* в принцип "главенства покоя" (*чжу цзин*), подразумевающий упор на медитативную отрешенность в практике умственного совершенствования.

Гл. создатель "учения о принципе" (*ли сюэ*) *Чжу Си* (12 в.) отождествил "Великий предел" со структурообразующим началом - "принципом" (*ли* [1]), содержащим в себе "движение и покой". Они соотносятся друг с другом как "тело/субстанция - функция/акциденция" (*ти - юн*), неразделимые в "небесном принципе" (тянь ли): "Покой - это тело Великого предела, движение - функция Великого предела". "Движение" не устраняет "покоя". Покой м.б. просто неразличим, так же как "движение" в состоянии "покоя". Медитативная практика "подвижничества" (*гунфу*), по *Чжу Си*, предусматривает такое "проникновение в покой и движение", когда "основой" (*бэнь*) становится "покой".

У *Ван Янмина* (кон. 15 - нач. 16 в.) понятие "покой" сопряжено с "принципом" и представлением о деонтологич. "высшем благе" (*цзи шань*), а "движение" - с "пневмой" (*ци* [1]) и наличием соотносительных добра и зла. Причем высшая реальность, в качестве к-рой выступает "первосущность благосмыслия" - врожденного интуитивного знания, лишена и

"движения", и "покоя". Как и Чжу Си, Ван Янмин соотносил "покой" с "сущностью", а "движение" - с "функцией", тем самым отдавая приоритет "покою". Оспаривая тезис Чжоу Дуньи о противоположности "покоя" и "движения", Ван Янмин в то же время продолжил мысль Чжоу Дуньи о познавательной-чувственной сфере, в которой противопоставление "движения" и "покоя" утрачивает смысл. Он отрицал связь "покоя" с "отсутствием/небытием", "движения" - с "наличием/бытием" и соотносил "покой" с постоянной "пробужденностью" сознания (цзюэ) и "реактивностью" (ин), т.е. готовностью к реакции на объект (вещь, явление, мысль, эмоцию и т.п.), а "движение" - со "стабилизацией [сознания]" (дин) и "безмятежностью" (цзи [4]). Не Бао, ученик Ван Янмина, подчеркивал необходимость "главенства покоя" для "овладения движением Поднебесной" - проникновения внутрь сокровенных движущих сил Вселенной.

Мыслитель-материалист Ван Чуаньшань (17 в.) в противоположность большинству ведущих философов-неоконфуцианцев отдавал приоритет "движению", характеризуя его как "основу Великой пустоты", а сами "движение и покой" связывал с взаимодействием субстантивированных сил *инь ян*: "Предел движения есть покой, предел покоя есть движение... [где] есть движение - [там] появляется покой, [где] есть покой - [туда] возвращается движение, покой уже содержит [в себе] круговое движение, движение не отбрасывает покоя".

Категории "движение" и "покой" продолжают играть существенную роль в теории традиц. кит. медицины и особенно - психофизиологии, тренинга, где они применяются для описания физич., физиологич. и психич. процессов и состояний.

****Буров В.Г.** Мироззрение кит. мыслителя XVII в. Ван Чуаньшаня. М., 1976. С. 95 - 6;
Кобзев А.И. Учение Ван Янмина и классич. кит. философия. М., 1983. С. ПО, 129, 219, 269 и др.; **Гэ Жунцзинь.** Чжунго чжэсюэ фаньчоу ши (История категорий кит. философии). Харбин, 1987. С. 130 - 8. **А.Г. Юркевич**

ДУН ЧЖУНШУ. 190 или 179, Гуанчуань (совр. уезд Хэншуй пров. Хэбэй), - 120 или 104 до н.э. Философ и гос. деятель, "Конфуций эпохи Хань" (206 до н.э.- 220 н.э.), придавший *конфуцианству* характер гос. идеологии, один из лидеров "школы новых текстов" (или "школы текстов новых письмен", см. *Цзин сюэ*). Происходил из знатной семьи. Был министром и инициатором введения основанных на конф. канонах (см. *Ши сань цзин*) гос. экзаменов на чиновничьи должности, положив начало экзаменационной системе (кэ цзюй)-важнейшему социально-идеологич. институту кит. гос-ва вплоть до нач. 20 в. Преподавал в имп. высшей школе, был учителем *Сыма Цяня* (2 - 1 вв. до н.э.). Идеи наследия Д.Ч. представлено собр. 82 филос. и социально-политич. эссе, названным составителями "*Чунь цю фань лу*" ("Обильные росы "Весен и осеней"), а также включенными в посвященную Д.Ч. гл. 56 "*Хань шу*" "Тремя докладами о Небе и человеке" ("Тянь жэнь сань цэ").

Д.Ч. создал в рамках конфуцианства высоко развитую натурфилософию, в которой использовал идеи *даосизма* и *иньян цзя*. По Д.Ч., все в мире происходит из "первоначала" ("первопричины" - *юань* [1]), аналогичного "Великому пределу" (*тай цзи*),

состоит из "пневмы" (*ци* [1]) и подчиняется неизменному *дао*. Действие *дао* проявляется прежде всего в последовательном возобладании противоположных сил *инь ян* и циркуляциях "взаимопорождающих" и "взаимопреодолевающих" "пяти элементов" (*у син* [1]). Впервые в кит. философии двоичная и пятеричная классификационные схемы - *инь ян* и *у син* [1]- были сведены Д.Ч. в единую систему, охватывающую весь универсум. "Пневма" наполняет Небо и Землю как незримая вода, в которой человек подобен рыбе. Он - микрокосм, до мельчайших деталей аналогич. макрокосму (Небу и Земле) и непосредственно с ним взаимодействующий. Подобно монетам (см. *Мо цзя*) Д.Ч. наделял Небо (*тянь*) "духом"

(*шэнь* [1]) и "волей" (и [3]), к-рые оно, не говоря и не действуя (у *вэй* [1], см. *Вэй*), проявляет через государя, "совершенномудрых" (см. *Шэн* [1]) и природные знамения.

Решая фундаментальную для конфуцианства проблему "индивид, природы" (*син* [1]) человека, Д.Ч. выдвинул три новые идеи: 1. Подчиняясь универсальному дуализму сил инь ян, человек. природа делится на добротворную (ян [1]) природу и злотворную (инь [1]) чувственность (цин [2], см. *Син* [1]). 2. "Добро" (шань) как атрибут человек. "природы" имеет относительный характер: человек. "природа" может считаться "доброй" в сравнении с природой птиц и зверей, но не с "природой" "совершенномудрых"; у "совершенномудрых" "природа" иная, чем у "средних" людей, у последних - иная, нежели у "ничтожных". 3. "Добро" потенциально присуще человек. "природе", к-рая от рождения обладает "добрым началом": "Человек. природа подобна рису на корню, добро - рису в зерне". Признание актуальной нейтральности изнач. человек. "природы" сближает Д.Ч. с Конфуцием (6 - 5 вв. до н.э.), оценка ее как потенциально "доброй" - с Мэн-цзы (*Мэн Кэ*, 4 - нач. 3 в. до н.э.), а упор на социализацию как фактор формирования "добра" в человеке - с Сюнь-цзы (*Сюнь Куан*, 4 - 3 вв. до н.э.). В последнем пункте Д.Ч. сомкнулся и со своими политич. противниками - легистами (см. *Легизм*), одоблив их метод наград и наказаний как необходимую фазу инь [1] наряду с морально-духовным воздействием фазы ян [1].

Д.Ч. признавал существование двух видов судьбоносного "предопределения" (*мин* [1]): исходящего от природы "великого предопределения" и исходящего от человека (об-ва) "изменяющегося предопределения". Историю Д.Ч. представлял как циклич. процесс, состоящий из трех этапов ("династий"), символизируемых цветами - черным, белым, красным и добродетелями - "преданностью" (чжун [2], см. *Чжун шу*), "почтительностью" (см. *Сяо ти*), "культурой" (*вэнь*). Отсюда Хэ Сю (2 в.) вывел историософское "учение о трех эрах", популярное вплоть до *Кан Ювэя* (19 - нач. 20 в.).

Важным этапом в развитии конфуцианства стала принадлежащая Д.Ч. целостная онтолого-космологич. интерпретация общественно-гос. устройства, основанного на учении о взаимном "восприятии и реагировании Неба и человека" (тянь жэнь гань ин, см. *Тянь*). По Д.Ч., не "Небо следует дао", как у *Лао-цзы*, а "дао исходит из Неба", являясь связующим звеном между Небом, Землей и человеком. Наглядное воплощение данной связи - иероглиф ван [1] (государь), состоящий из трех горизонт, черт (символизирующих триаду: Небо - Земля - человек) и пересекающей их вертикали (символизирующей дао). Соответственно постижение дао - гл. функция государя. Фундамент общественно-гос. устройства составляют "три устоя" (сань ган, см. *Сань ган у чан*), производные от неизменного как Небо, дао: "Правитель является устоем для подданного, отец - для сына, муж - для жены". В этом небесном "пути государя" (*ван дао*) первый член каждой пары знаменует собой господствующую силу ян [1], второй - подчиненную силу инь [1]. Подобная конструкция, близкая к тезисам *Хань Фэя* (3 в. до н.э.), отражает сильное влияние легизма на социально-политич. взгляды ханьского и более позднего офиц. конфуцианства.

*Дун-цзы вэнь цзи (Собр. лит. творений мудреца Дуна) // Цун шу цзи чэн. Шанхай, 1937; *Лай Яньюань*. Чунь цю фань лу цзинь чжу цзинь и ("Чунь цю фань лу" с совр. коммент. и пер.). Тайбэй, 1986; Д.Ч. (О небе и человеке. О познании). Пер. М.Л. Титаренко // Антология мировой философии. Т. I. Ч. I. М., 1969; Д.Ч. Чунь цю фань лу. Пер. А.С. Мартынова // Древнекит. философия. Эпоха Хань. М., 1988; Lectures chinoises №1. Peking, 1945. P. 1 - 17; *Chan Wing-tsit*. A Source Book in Chinese Philosophy. Princ. (N.Y.)- L., 1965. P. 271 - 88; ***Быков Ф.С.* Учение о первоэлементах в мировоззрении Д.Ч. // Китай, Япония. История и филология. М., 1961; *Шестакова Т.Г.* К вопросу о филос. основе историч. концепции конфуцианства // Из истории кит. философии: становление и осн. направления (даосизм, буддизм, неоконфуцианство). М., 1978; *Чжоу Фучэн*. Лунь Д.Ч. сысян (Об идеях Д.Ч.). Шанхай, 1962; *Franke O.* Studien zur Geschichte des Konfuzianischen Dogmas und der

chinesischen Staatsreligion: das Problem des Tsch'un-ts'iu und Tung Tschung-schu's Tsch'un-ts'iu fan-lu. Hamb., 1920; Yao Shan-yu. The Cosmological and Anthropological Philosophy of Tung Chung-shu // JNCBRAS. 1948. Vol.73; Pokora T. Notes on New Studies on Tung Chung-shu // Archiv Orientalni. 1965. Vol. 33. А.И. Кобзев

ДУХ. См. *Шэнь* [1].

ДУ ЦЗЫЧУНЬ. Ок. 30 до н.э., Гоуши окр. Хэнань (юг совр. уезда Яньши пров. Хэнань), - ок. 58 н.э. Каноновед. Развивал учение о "Чжоу ли", перенятое у Чжэн Чжуня и Цзя Куя. Считал трактат "Чжоу ли" произв. Чжоу-гуна - одного из основателей дин. Чжоу (11- 3 вв. до н.э.). Комментар. Д.Ц. к "Чжоу ли", использованные во 2 в. Чжэн Сюанем, утрачены. В сб. Ма Гоханя (18 в.) "Юйхань-шань фан цзи и шу" ("Оставленные [потомкам] книги, собранные в обители Юйханьшань") включены два цзюаня ("свитка") соч. "Чжоу ли Ду-ши чжу" ("Резюмирующий коммент. г-на Ду [Цзы чуня] к "Чжоуским правилам благопристойности"). *Ли Си*

ДУШИ НЕБЕСНЫЕ И ЗЕМНЫЕ. См. *Хунь по*.

ДУШУНЬ. Фашунь. 557 - 640. По традиции считается первым патриархом буд. *Хуаянь школы*. При жизни пользовался широкой известностью, считался воплощением бодхисаттвы Маньчжури. В своих соч. изложил осн. принципы хуаяньского учения. Гл. соч. - "Хуа янь фа цзе гуань" ("Созерцание мира дхарм [по учению] "Хуа янь [цзин]") - написано под влиянием традиций праджняпарамитских текстов (см. *Буддизм*). Принципы учения о "пустоте" (санскр. шуньята, кит. *кун*), разработанные в них, Д. берет за основу для анализа категорий классич. кит. философии - *ли* [1] и *ши* [3], к-рые в его соч. отражали различные аспекты мира дхарм (санскр. дхармадхату, кит. *фа цзе*), где *ли* [1] ("принцип") соответствовало абс. миру, *ши* [3] ("вещи/дела") - феноменальному. Д. выдвинул тезисы о том, что "между *ли* [1] и *ши* [3] нет преград" (*ли ши у ай*), они одновременно и тождественны, и различны; "между *ши* [3] и *ши* [3] нет преград" (*ши ши у ай*), одно содержит в себе все, все содержит в себе одно, все есть одно. Эти положения в дальнейшем разрабатывались и систематизировались в трудах патриархов школы *Хуаянь*.

*Чжунго фоцзяо (Кит. буддизм). Т. 2. Шанхай, 1982. См. также лит-ру к ст. *Хуаянь школа*. Л.Е. Янгупюв

ДУ ЮЙ. Ду Юанькай. 222, Дулин окр. Цзинчжао (к юго-востоку от совр. Сиани пров. Шэньси), - 284. Ученый и военачальник из гос-ва Зап. Цзинь. Был военным наместником окр. Цзинчжоу. За подавление мятежа пожалован рангом знатности хоу. Был известен как военный теоретик, выступал за применение конф. мысли в военной обл. и сфере управления об-вом. Его коммент. к "*Цзо чжуани*" ("Чунь цю Цзо-ши цзин чжуань цзи цзе" - "Сб. разъяснений к тексту канона "Весен и осеней" в версии г-на Цзо") является самым ранним из дошедших до наших дней аутентичных коммент. текстов на этот памятник. Данное соч. Д.Ю. вошло в нормативный сб. "Ши сань цзин чжу шу" ("Тринадцать канонов с коммент."). Считал версии "*Чунь цю*", восходящие к *Гунъян Као* и *Гулян Чи*, спорными. Из др. соч. Д.Ю. известны "*Чунь цю ши ли*" ("Примеры толкований "Весен и осеней"), "*Мэн хуэй ту*" ("Планы союзов"), "*Чунь цю чан ли*" ("Вечный календарь "Весен и осеней") и др. Сведения о жизни и деятельности Д.Ю. содержатся в "*Цзинь шу*" ("История дин. Цзинь"). *Ли Си*

ДХАРМАДХАТУ. См. *Фа цзе*.

ДЬЮИ (Dewey) Джон. 20.10.1859, Барлингтон, Вермонт,- 1.6.1952, Нью-Йорк. Амер. философ, психолог и педагог. Преподавал в Мичиганском, Чикагском и Колумбийском ун-тах. Создатель концепции инструментализма в рамках доктрины прагматизма. Взгляды Д. оказали значительное влияние на совр. ему кит. мысль. Вместе с *Б. Расселом* он стал одним из первых крупных зап. философов, учение к-рых было получено кит. интеллигенцией "из первых рук". *Ху Ши*, учившийся у Д. в США и организовавший приглашение Д. в Китай, предварил его приезд публич. лекциями и изданием в апр. 1919 работы "Прагматизм" ("Шицзяньчжуи"). С мая 1919 по июль 1921 Д. посетил Пекин, Шанхай, Тяньцзинь, Тайюань и др. города Китая. Его выступления затрагивали гл. обр. вопросы социальной и политич. философии, образования, этики, дифференциации совр. филос. мысли. Д. трактовал философию как инструмент приспособления к среде: идеи и теории истинны в той мере, в какой они пригодны для этой цели. В кит. выступлениях он делал особый акцент на "научно-лабораторном подходе" к опыту, в т.ч. социальному, что должно обеспечить отсутствие произвола и субъективизма в реконструкции этого опыта для улучшения жизни людей. Д. считал для Китая целесообразным путь "эволюционной трансформации" обществ, структур, позволяющий избежать нарушений социальной устойчивости. Д. также дал кит. аудитории представление о воззрениях У. Джемса, А. Бергсона и др. зап. философов. Будучи сторонником демократии амер. типа, он высказывался в поддержку прав-ва *Сунь Ятсена*, осуждая действия милитаристов на севере. Значительный отклик в Китае получили педагогич. идеи Д., ориентированные на воспитание свободной личности в противовес конф. традиции образования. Влияние взглядов Д. на кит. интеллигенцию усиливали его ученики, в части. *фэн Юлань*, *Ху Ши*, опосредовавший воздействие идей Д. на зарождение и ход дискуссии о "проблемах и "измах"", и др.

«Lectures in China. 1919- 1920. Honolulu, 1973; ***Го Чжаньбо*. Цзиньдай Чжунго сысян ши (История кит. идеологии нового времени). Сянган, 1973; *Юань Вэйши*. Чжуиго чжэсюэ ши гао (Очерк истории совр. кит. философии). Т. 1. Гуанчжоу, 1987. С. 481 - 93. *А. В. Ломанов*

ДЭ [1]. "Добродетель", "благодать" ("качество", "дарование", "достоинство", "достояние", "доблесть", "моральная сила", "закономерность"). Манифестация дао - одна из фундамент, категорий кит. философии. Иногда отождествлялась с кармой (см. *Е*), тапа и *virtus*. Использовалась для передачи буд. понятия "гуна" (см. *Лю чэнь*). В самом общем смысле обозначает осн. качество, обуславливающее наилучший способ существования каждого отд. существа или вещи, т.е. индивид, "благодати", поэтому часто определяется посредством омонима дэ [2]- "достижение". Поскольку специфику человека кит. мыслители конф. толка обычно усматривали в способности придерживаться "долга/справедливости" (*и* [1]) и "благопристойности/этикета" (*ли* [2]), его Д. в основном понималось как "добродетель", хотя могло означать, подобно греч. *arete*, чисто телесные достоинства. Будучи индивид, качеством, Д. относительно (в отличие от всеобщего и потому абсолютного дао), поэтому "благодать" для одних может негативно оцениваться другими. Д.- собирательный образ всего множества разнонаправленных сил, способных приходиться в столкновение друг с другом, поэтому гармонизирующая их универсальная "благодать" часто выделяется посредством спец. эпитетов: "предельная", "великая", "таинств.", "сиятельная" (*чжи* [5], да [2], *сюань*, мин [3]) и т.п. То, что для конкр. индивида является его "частной", или "отд. благодатью" (сы, ли Д.), напр. незаконное обогащение, с т.зр. "общей благодати" (тун Д.) оценивается как "нечестивая", "темная", "развратная" или "плохая благодать" (*сюн*, *хунь*, *цзянь*, э Д.) (см., напр., "*Цзо чжуань*"), Как "внутр.", органичное и естеств. качество Д. составляет осн. оппозицию с "внешн." физич. силой, насилием (*ли* [4]), наказаниями (*син* [4]) и законом (*фа* [1]) ("*Лунь юй*", "*Дао дэ цзин*", "*Гуань-цзы*", "*Чжуан-цзы*", "*Хань Фэй-цзы*").

Сочетание "у Д."- "пять благодатей" со времен Цзоу Яня (3 в. до н.э.) синонимично у син [1]- "пяти элементам".

В "Лунь юе" "благодать" изречен на, более того - родит дар слова, состоит в "верности" (чжун [2], см. *Чжун шу*), "благонадежности" (синь [2]) и "долге/справедливости", противостоит прельщающей внешности (цветовому образу - сэ) и почвенной закоренелости (ту). "Благодатью" следует отвечать на "благодать", а не на вражду, что соответствует мысли "*Ши цзина*": "Нет безответной благодати". В отношениях же между Д. благодать "благородного мужа" (*цзюнь цзы*) доминирует над благодатью "ничтожного человека" (сяо жэнь), как ветер - над травой. Идеальна гармония между Д. правителя и подданных, выражаемая главным тезисом "*Да сюэ*" об обществ. благоустройстве как "выявлении сиятельной благодати в Поднебесной", к-рое предполагает предварительное духовное и телесное самосовершенствование личности.

В "Чжуан-цзы" предельное всемогущество дао проявляется в естеств. детерминизме "благодати": "Знать, что тут ничего не поделаешь, и спокойно принимать это как предопределение есть предел (чжи [5]) благодати". Д. "проникает (тун [2]) в небо и землю", подразделяется на восемь разновидностей: левое и правое, нравств. норму и "долг/справедливость", долю и различие, соперничество и борьбу. Три благодати конкр. личности - высокорослость, дородство, красота, а "предельная благодать сердца" - бесстрашие.

Восходящие к "Лунь юе" и "Чжуан-цзы" соответственно конф. и даос, трактовки Д. развивались в русле эволюции концепций дао. А. И. Кобзев

ДЭН МУ. Дэн Мусинь. 1247, Цяньтан (совр. г. Ханчжоу пров. Чжэц-зян), - 1306, гора Дадишань, уезд Юйхан пров. Чжэцзян. Философ, независимый социальный мыслитель, критик совр. ему об-ва и гос-ва. По образованию конфуцианец (см. *Конфуцианство*), во многом склонялся к *даосизму* (пессимистич. стоицизм, утопич. идеализация гармонирующего с природой общинного быта) и *буддизму* (представление об иллюзорности мира), хотя сам себя называл "человеком вне трех учений", т.е. конфуцианства, даосизма и буддизма. На острый социальный кризис совр. ему эпохи, вызвавший крушение дин. Сун (960 - 1279) и воцарение иноземцев - монг. дин. Юань (1271 - 1368), Д.М. реагировал двояко: с одной стороны, даосско-буд. отрешенностью от обществ, и даже семейной жизни, отшельничеством в горах и, по-видимому, добровольной голодной смертью в ответ на вызов ко двору, с другой - по-конфуциански бескомпромиссной критикой социальной действительности. Гл. филос. произв. Д.М. "Бо Я цинь" ("Цитра [древнего виртуоза] Бо Я")-небольшой сб. (один цзюань - "свиток"), состоящий из 31 прозаич. эссе и 13 стихотворений, в жанре "несвоевременных размышлений", или "книги ни для кого" (см. также *Ван Фу*, *Ли Чжи*, *Хуан Цзунси*).

Признавая руководящей силой мироздания одно из высших божеств даос, пантеона - "Верховного владыку. Нефритового государя" (Юй-хуан Шан-ди), Д.М. утверждал "предустановленную исчисленность" (дин шу) жизненных событий. Однако "всепроницающий человек" (да жэнь) способен преодолеть этот трагич. фатализм, "следуя [своему] сердцу, а не обстоятельствам" (ю синь бу ю цзин). Пессимистич. стоицизм Д.М. был реакцией на губительное положение страны, причину к-рого он видел в своекорыстном властолюбии, ставшем принципом гос. управления в первой централизованной империи Цинь (221 - 207 до н.э.). Ему Д.М. противопоставлял окрашенный в даос, тона утопич. идеал об-ва "века предельной благодати-добродетели (дэ [1])" (ср. "*Чжуан-цзы*", гл. 9), характеризующегося аскетич. умеренностью потребления, близостью народа и правителя, отсутствием у последнего стремления к обладанию властью. Государь - такой же человек, как все, и власть ему дается "гуманным" (*жэнь* [2]) Небом (*тянь*) не ради него самого, а ради

народа (минь). Вместе с правителем Поднебесную должны рационально "упорядочивать" (*ли* [1]) талантливые и достойные чиновники. Но если таковых нет, то лучше, по Д.М., "упразднить приказное начальство и уездные власти, предоставив Поднебесной самостоятельно заменять порядком смуту и спокойствием опасность".

Взгляды и личный пример Д.М. оказали воздействие на воззрения нек-рых представителей критич. направления в конфуцианстве 16- 17 вв., напр. Ли Чжи и Хуан Цзунси.

****Мартынов А.С.** Конф. утопия в древности и средневековье // Кит. социальные утопии. М., 1987; *Fu Lo-shu. Teng Mu, a Forgotten Chinese Philosopher* // Т'Р. 1965. Vol. 52. Livr. 1 - 3. **А.И. Кобзе**

ДЭН СИ. Дэн Си-цзы. 2-я пол. 6 в. до н.э. Мыслитель - "диалектик" (бянь) и сановник (дафу) царства Чжэн (на территории совр. пров. Хэнань). Помимо названного его именем филос. трактата известен созданием юридич. "кодекса на бамбуковых дощечках" (чжу син). См. "*Дэн Си-цзы*".

ДЭН СИ-ЦЗЫ. Филос. трактат, традиционно считающийся одним из основополагающих соч. древнекит. "школы имен" (*мин цзя*). Приписывается мыслителю - "диалектику" (бянь [1]) и гос. деятелю *Дэн Си* (6 в. до н.э.). "Д.С.-ц." мог быть создан в 6 - 3 вв. до н.э., определенно существовал на р-же н.э.- зафиксирован *Лю Сяном*, а также *Бань Гу* в библиография, разд. "*Хань шу*", но, по мнению нек-рых специалистов, его совр. текст представляет собой более позднюю (вплоть до 5 в.) компиляцию или подделку под старину.

В основе афористичного и парадоксального "Д.С.-ц."- синтез положений *даосизма* и *легизма*. Используя простейшие логико-грамматич. приемы ("искусство высказываний" - янь чжи шу, "учение о двояких возможностях", т.е. дихотомич. альтернативах - *лян кэ шо*), Дэн Си излагал учение о гос. власти как единоначальном осуществлении правителем посредством законов (*фа* [1]) правильного соответствия между "именами" и "реалиями" (см. *Мин* [2]). С помощью даос, антиномики взаимопорождения противоположностей (см. "*Дао дэ цзин*") в "Д.С.-ц." доказывалась возможность сверхчувственного восприятия, сверхразумного познания ("видеть не глазами", "слышать не ушами", "постигать не разумом") и осуществления вездесущего *дао* посредством "недеяния" (у вэй [1], см. *Вэй* [1]). Последнее подразумевает три сверхличностных "искусства" (*шу* [2]) - "видение глазами Поднебесной", "слушание ушами Поднебесной", "рассуждение разумом Поднебесной", - к-рыми должен владеть правитель. Подобно Небу (*тянь*), он не м.б. "великодушен" (хоу) к людям: Небо допускает стихийные бедствия, правитель не обходится без применения наказаний. Ему надлежит быть "безмятежным" (ци [4]) и "замкнутым в себе" ("сокрытым" - цан), но одновременно "авторитетно-самовластным" (вэй [2]) и "просветленным" (мин [3]) относительно законосообразного соответствия "имен" и "реалий".

****Д.С.-ц.** // СББЯ. Цзы. П. 142. Т. 1385. Шанхай, 1936; ****Ван Цисян.** Чжоу Цинь мин цзя сань цзы цзяо цюань (Отредактированные и прокомментированные произв. трех мудрецов эпохи Чжоу - Цинь). Пекин, 1957; *Forke A. The Chinese Sophists* // JNCBRAS. 1901- 2. Vol.34. №1; *Wilhelm H. Schriften und Fragmente zur Entwicklung der Staatsrechtlichen Theorie in der Chouzeit* // Monumenta Serica. 1947. Vol. 12. **А.М. Кобзее**

ДЭН СЯОПИН. Дэн Сисянь, 1904, волость Сесин уезда Гуаньань пров. Сычуань. Политич. и гос. деятель КНР, идеолог КПК. Родился в семье землевладельца. В 1920 - 5 работал и учился во Франции. В 1922 вступил в комсомол, в 1924 - в Коммунистич. партию Китая. В 1926 - 7 учился в Москве, в УТК им. Сунь Ятсена. По возвращении в Китай включился в революц. работу на территории опорных баз КПК, был нач. политотдела

корпуса, политкомиссаром армии, зам. нач. Гл. политуправления Рабоче-крестьянской Красной армии Китая, зав. Секретариатом ЦК КПК. Участвовал в Великом походе Красной армии в 1934 - 6. В 1937 - 49 занимал руководящие должности в политорганах 8-й и 2-й полевых армий, был секретарем региональных бюро ЦК КПК. В 1945 на VII съезде КПК избран чл. ЦК КПК. После образования КНР (1949) был чл. Центр, правительств, совета КНР (1949 - 54), зам. премьера Гос. администр. совета КНР (1952 - 4), зам. премьера Госсовета, зам. пред. Гос. комитета обороны КНР (1954 - 6). С 1955 - чл. Политбюро ЦК КПК, в 1956 - 66 - Генеральный секретарь ЦК КПК, чл. ПК Политбюро ЦК КПК.

С началом "культурной революции" (1966) подвергся преследованиям, был снят со всех постов, находился в ссылке. В 1973 возвращается к политич. деятельности, избирается чл. ЦК КПК, в 1974 - чл. Политбюро ЦК КПК. В 1975 избирается чл. ПК Политбюро и зам. пред. ЦК КПК, в 1976 вновь отстраняется от парт, и гос. постов. После смерти Мао Цзэдуна (1976) и разгрома "банды четырех" реабилитирован и восстановлен на всех руководящих постах (1977). В 1987 по своей инициативе вышел из состава ЦК КПК и был назначен пред. Военного совета ЦК КПК (до 1988). В 1990 уходит с последнего офиц. поста - пред. Центр, военного совета КНР.

Как идеолог и теоретик КПК Д.С. наиболее ярко проявил себя в 80-е гг., выступив инициатором и теоретиком политики реформ, автором концепции "социализма с кит. спецификой". Методологич. принципы концепции Д.С., изложенные им в выступлениях 1978 - 80, сводились гл. обр. к тезису о необходимости учета реальных условий обществ, жизни КНР при решении теоретич. и политич. вопросов - т.н. "реалистич. подходу к делу". Такой подход был призван открыть перспективу творческого, критич. отношения к идейному наследию КПК и выработке концепции социально-экономич., политич. и духовного развития Китая, Мысль о необходимости выработки нац. модели социализма, базирующейся на строгом учете реалий совр. Китая, является центр, во всех выступлениях Д.С., составивших два вып. брошюры "Строить социализм с кит. спецификой" (1984, 1987). Он призвал к творческому подходу к марксистскому наследию в новых историч. условиях.

Основой системы взглядов Д.С. на обновление кит. об-ва является идея глобальной (или "всесторонней") реформы. Она базируется на тезисе о том, что "коренной задачей периода социализма" является всемерное развитие производительных сил, результатом к-рого станет "постепенное улучшение материальной и культурной жизни народа" и ликвидация бедности: "Бедность - не социализм... Преимущества социализма именно в том и состоят, что он постепенно развивает производительные силы, постепенно улучшает материальную и культурную жизнь народа".

Др. базовый тезис Д.С.- идея обеспечения "среднего уровня зажиточности" (сяо кан, см. *Да тун* [1]) на принципах реальной оплаты по труду, к-рая допускает объективное при социализме фактич. материальное неравенство людей и возможность для части трудящихся стать зажиточными "раньше других" за счет "честного труда". Гарантом же того, чтобы это неравенство не привело к новой поляризации кит. об-ва, Д.С. объявляет сохранение ведущей роли социалистич. обществ, собственности, а также "утверждение высоких идеалов коммунизма в сознании одного-двух последующих поколений".

Экономич. и социальные цели концепции глобальной реформы, выдвинутой Д.С.,- преодоление бедности, отсталости, развитие производительных сил и обеспечение "среднезажиточного" уровня жизни народа, подъем его духовной культуры. Эта концепция включает в себя следующие основные компоненты: 1. Раскрепощение сознания, смелое ведение теоретич. поисков и духовное творчество как коренные условия успеха всего дела реформ. 2. Демократизация политич. и экономич. структур кит. об-ва - "перестройка системы руководства со стороны партии и гос-ва", гл. содержанием к-рой является разграничение функций парт, и администр. органов. Эта перестройка подразумевает также изживание

"бюрократизма, чрезмерной концентрации власти, патриархальщины... всякого рода привилегий". 3. Социалистич. модернизация Китая, ядро которой составляет политика "расширения сношений с внеш. миром и оживления экономики внутри страны". Особое внимание Д.С. обращает на проблему "внеш. открытости" страны, видя в этом объективную тенденцию развития совр. мира.

Одним из магистральных путей реализации курса на "открытость внеш. миру" он считает создание "специальных экономич. зон" и "открытых городов" как "окон", через которые реализуется политика расширения внеш. сношений.

Сущность, чертой концепции глобальной реформы Д.С. является тезис о необходимости создания "духовной культуры социализма". Если экономич. реформа призвана создать материальную культуру социализма, то нравств. воспитание трудящихся, повышение их культурного и идейного уровня составляют содержание строящейся духовной культуры нового общества. Духовное строительство социализма Д.С. непосредственно связывает с борьбой против бурж. и феод. идеологии, прежде всего т.н. "бурж. либерализации", ведущей к утверждению "ценностей запад. демократии", которую он категорически отрицает.

*Цзяньшэ ю чжунго тэсэдэ шэхуэйчжуи (Строить социализм с кит. спецификой). Пекин, 1984; Избранное (1975- 1982). Пекин, 1985; Осн. вопросы совр. Китая. М., 1988; ***Барач Д. Д.С. М.*, 1989; *Ли Чжанфу*. Д.С. чжэсюэ сысян яньцзю (Исслед. филос. взглядов Д.С.). Пекин, 1989; *Chi Hsin. Teng Hsiao-ping - Political Biography. Hong Kong, 1978. В.Ф. Феоктистов*

ДЮ АЛЬД (Du Halde) Жан Батист. 1674- 1743. Священник-иезуит. Систематизировал и издал в 1711 - 43 в сер. "Назидательные и занимательные письма, написанные в иностр. миссиях некоторыми миссионерами ордена Иисуса" многочисленные труды кит. миссионеров. Сообщения 27 миссионеров были положены в основу труда Д.А. "Географич., историч., хронологич., политич. и физич. описание Кит. империи и Кит. Тартарии" (т. 1 - 4, 1735); переведен на англ. (1738) и нем. (1741) языки. Наряду с описанием кит. филос. классики Д.А. большое внимание уделил конф. учению и его осн. представителям (*Конфуций, Мэн-цзы* и др.), продолжал традицию иезуитов предшествующих поколений - Д.Ф. Наваретта ("Историч., политич., этич. и религ. трактаты Кит. монархии". Гоа, 1669; Париж, 1672), о. Инторчетты ("Кит. морально-политич. наука, или Вторая конф. книга Кит. науки"), о. Куплэ ("Конфуций, Кит. философ, или Кит. наука, объясненная латынью", 1687), переводчиков и составителей "Шести книг классики Кит. империи, переведенных на латынь" (Прага, 1711), Э. де Силуэтта ("Гл. идея управления и морали китайцев", 1722; в 1731 переизд. с ответами на замечания оппонентов) и др. Д.А. мог учесть и полемич. опыт иезуитов, пытавшихся убедить иерархию Римско-католич. церкви в необходимости уступок в плане проповеди и обрядности Кит. нравам и обычаям (напр., в 1700 анонимно издан "История, журн. заседаний, проходивших в Сорбонне для осуждения "Записок о Китае" - итог разбирательств по кн. о. Луи *Ле Конта*, 1696). Подчеркивая отсутствие непреодолимых идейных и духовных противоречий между христианством и *конфуцианством*, Д.А. в русле традиции, идущей от *М. Риччи* и *Н. Триго*, представил *буддизм* и *даосизм* как вульгарные формы нар. верований, полные "заблуждений и предрассудков": мудрое Кит. прав-во не спешит их искоренять, снисходя к темноте народа. Монография Д.А. оказала сильное воздействие на формирование образа Китая как "страны философов" и идеала просвещенной абс. монархии в глазах интеллектуалов Запада, прежде всего представителей идеологии *Просвещения и экономистов-физиократов*.

*Description géographique, historique, chronologique, politique, physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie chinoise. Vol. 1 - 4. P., 1735; Vol. 1 - 2. P., 1738; ***Фишман О.Л.* Кит.

сатирич. роман (эпоха Просвещения). М., 1966. С. 140 - 1; *Maverick L.A. China, a Model for Europe. S.A., 1946. P. 22 - 26, 35, 144 - 8 etc. П.М. Кожин*

Е

Е. Санскр. карма, доел, "дело", "действие". Одна из важнейших доктрин *буддизма* и др. религий инд. происхождения (индуизм, джайнизм). Согласно учению буддизма, каждое действие, под к-рым понимается любой физич., словесный или психич. акт (дело, слово, мысль), приносит определенный (положительный, отрицательный или нейтральный) результат. Он может быть реализован в данной или в одной из последующих жизней. Кармич. деятельность определяет рождение живого существа в одной из шести сфер феноменального мира - сансары (см. *Луньхуэй*), социальный статус человека и т.п. Мир в целом также является плодом совокупной кармич. активности всех живых существ. В ее основе лежит изнач. аффективность, или "омраченность" (*у мин* [2]), сознания, проявляющаяся прежде всего в "невежестве" (т.е. незнании норм буд. учения), гневе и страстных влечениях. Цель буддизма - устранение аффектов, прекращение кармич. деятельности, выход из круга сансары - кармически обусловленных смертей-рождений и достижение "освобождения" - нирваны (*непань*). Доктрина кармы предопределила внимание буд. философов, в части, кит., к проблеме причинной обусловленности и ее всеобщности.

**Радхакришнан С.* Инд. философия. Т. 1. М., 1956; *Васильев Л.С.* Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970; *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. М., 1991. *Е.А. Торчинов*

ЕДИНЕНИЕ ТРИАДЫ. См. "*Цань тун ци*".

ЕРЕТИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ. См. *Се цзяо*.

ЕРМАКОВ Михаил Евгеньевич. 23.2. 1947, Ленинград. Филолог-китаевед. В 1974 окончил ЛГУ, с того же года на науч. работе в ЛО ИВАН (ныне СПбФ ИВ РАН). Д-р филос. наук (1993). Осн. направление исследований - биографич. и житийная лит-ра кит. буддизма.

*Докт. дис.: Мировоззренческий комплекс в культуре кит. простонар. буддизма (по материалам письм. памятников IV - VI вв.). СПб., 1993; Авпреф. Л., 1983; "Гао сэн чжуань" в свете европ. лит. традиции // Ученые записки Тартуского ун-та.

Труды по востоковедению. V. 1979; Буд. деятель в представлении офиц. кит. историографа // Буддизм и гос-во на Дальнем Востоке. М., 1987; Биографич. и житийная лит-ра раннего кит. буддизма // Буддизм: проблемы истории, культуры, современности. М., 1990; Хуэй-цзяо. Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань). Пер. с кит., исслед., коммент. и указатели. Т. 1. Разд. 1. М., 1991; "Подлинные события" и "Достопамятные происшествия". Сб. буд. коротких рассказов "сяошо" // Буддизм в переводах. Альманах. СПб., 1992. Вып. 1; Лунь Ван Яньдэ "Мин сян ци" хэ фоцзяо дуаньпянь сяошо (О сб. Ван

Яня "Вести из потустороннего мира" и буд. коротком рассказе) // Шицзе цзунцзяо яньцзю. 1991. №3.

ЕСТЕСТВЕННОСТЬ. См. *Цзы жань*.

Е ШИ. Е Чжэнцзэ, прозе. Шуйсинь. 1150, Юнцзя окр. Вэньчжоу (на территории совр. лров. Чжэцзян),- 1223. Мыслитель-неоконфуцианец, политич. деятель, литератор, представитель Юнцзя школы. Имел высшую ученую степень цзиньши. Занимал высокие гос. посты, удостоен особых отличий за заслуги в военных кампаниях против чжурчжэньского гос-ва Цзинь. Попав в опалу, посвятил себя преподаванию и научным занятиям. Осн. соч.- "Си сюэ цзи янь" ("Записки и высказывания по поводу учения"), "Шуйсинь сянь-шэн вэнь цзи" ("Собр. соч. учителя Шуй-синя"), "Бе цзи" ("Собр. произв. о чуждом").

Утилитаризм школы Юнцзя проявился у Е Ш. в учении о "достижении пользы/выгоды"; последняя (ли [3]) объявлялась условием реального существования "долга/справедливости" (и [11]) ("Си си цзи янь", цз. 23). Вразрез с общей для конф. идеологии тенденцией он настаивал на гос. поддержке торговли и ремесел, эффективного денежного обращения, отвергая их традиц. противопоставление как второстепенных "ветвей" (мо) сельскому хоз-ву - "корню" (бэнь) гос. мощи (там же, цз. 19). Считал проявления дао как некоей интегральной мировой закономерности зависимыми от существования мира "оформленных" (син [2]) вещей, образуемых мировой субстанцией - "пневмой" (ци [1]). Формы проявления "течения и превращений [пнсвмы], не имеющей постоянной локализации", явлены в "пяти элементах" (у син [1]) и восьми триграммах (ба гуа, см. Гуа). Толковал вселенское "Единство" ("Единое"-и [2]) не как синоним "единения/тождества" (тун [1], см. Да тун [1]), а как сущность, принципиально отличную от "вещей" (у [3]). Это "Единство" реализуется в беспредельном множестве взаимодействий дуальных космич. сил - *инь ян*, к-рые тем не менее рано или поздно приходят к абсолютно сбалансированной ситуации "срединное™ и постоянства" (чжун юн, см. "Чжун юн")- итоговому состоянию дао, уподобленному ровной водной глади после волнения стихий ("Е Ш. цзи", гл. "Чжун юн"). В учении о познании Е Ш. делал акцент на ценности субъективного практич. опыта. Рассматривал человек. "страсти" (юй, см. Тянь) как естеств. тягу к удовлетворению человек. потребностей, а правила этико-ритуальной "благопристойности" (ли [2])-как ограничитель и регулятор "страстей", но не средство их подавления ("Си си цзи янь", цз. 15). Подвергал критике отд. положения столпов конфуцианства - *Цзэн-цзы, Цзы Сы, Мэн Кэ*; отрицал авторство *Конфуция* на комментирующую часть "*Чжоу и*". Осуждал представителей "учения о принципе" (ли сюэ) за эклектич. смешение положений *даосизма* и *буддизма* при конструировании космогонич. схем с использованием понятий *тай цзи* ("Великий предел") и *у цзи* ("Беспредельное"). Отрицательно относился к даос, и особенно к буд. этике и учениям о познании как ведущим к "неизбежному забвению [задачи] осуществления своего дао" ("Си си цзи янь", цз. 43), т.е. задачи должной индивид, самореализации. *Цзи (Собр. соч.). Т. 1 - 3. Пекин, 1961.

ЁСИКАВА КОДЗИРО (Yoshikawa Kojiro). 1904. Специалист по истории и лит-ре Китая. Д-р лит-ры, почетный проф. Киотоского гос. ун-та, чл. Япон. академии искусств, советник и куратор Япон. об-ва изучения Китая, советник МИД Японии по вопросам Китая, советник Японо-кит. ассоциации культурного обмена.

В 1926 окончил отд. кит. философии и лит-ры Киотоского имп. ун-та, три года стажировался в Китае, проходил курс обучения в Пекинском ун-те. В 1931 стал ст. науч. сотр. Ин-та культуры Востока, занимался сверкой и редактированием текстов "*Шу цзина*" и "*Мао ши*" (см. "*Ши цзин*"), в 1939 - зав. сектором классич. лит-ры Ин-та культуры Востока. В 1947 стал проф. кафедры лит-ры Киотоского ун-та; получил степень д-ра лит-ры за работу

"Исслед. по юаньской драме". В 1947 участвовал в создании "Вестника кит. лит-ры". В 1953-4 находился в командировке в США, где занимался изучением проблем Китая. В 1955 - 6 был гл. ред. "Избр. произв. кит. классич. лит-ры" (т. 1 - 10, Токио). В 1970 -4 участвовал в редактировании разд. о кит. лит-ре "Всемирного энциклопедич. словаря" (т. 1 - 33, Токио).

'Классика китайцев и их жизнь. Токио, 1944; Биография Ху Ши. Токио, 1946; Стихи и проза эпохи Тан. Токио, 1948; Лит-ра и об-во Китая. Токио, 1948; О кит. прозе. Токио, 1949; Заметки о Ду Фу. Токио, 1952; Танская лит-ра. Токио, 1957; Ханьский У-ди. Токио, 1957; Восприимчивость и мобильность в япон. цивилизации. Токио, 1959; Лунь юй. Пер. и коммент. Т. 1 - 2. Токио, 1965 - 66; Пути проникновения в классику. Записи бесед с Есикава Кодзири. Токио, 1969; История кит. литры. Токио, 1974 (все на япон. яз.).

Ж

ЖИЗНЕОПИСАНИЯ ДОСТОЙНЫХ МОНАХОВ. См. "Гао сэн чжуань".

ЖИЗНЕСОЗЕРЦАНИЕ. См. *Жэнь-шэнгуань*.

ЖУАНЬ ЦЗИ. Жуань Сыцзун. 210, Вэйши обл. Чэньлю (совр. Вэйши пров. Хэнань),- 263. Представитель филос. направления *сюань сюэ* ("учение о сокровенном"), литератор. Ведущая фигура в кружке интеллектуалов, известном как "семь мудрецов из бамбуковой рощи" (в него входили также *Цзи Кан*, *Сян Сю*, Жуань Сянь, Лю Лин, Шань Тао и Ван Жун). Состоял на гражданской и военной службе в гос-ве Вэй (отсюда прозе.- "Жуань-пехотинец"), но сознательно избегал высоких постов. Осторожность в высказываниях сочетал с экстравагантностью поведения, вызывавшей нареkania его биографов-конфуцианцев; они отмечали также приверженность Ж.Ц. даос. этич. принципам и его преклонение перед личностью *Чжуан Чзкоу* (Чжуан-цзы, 4 - 3 вв. до н.э.). Осн. био-графич. сведения содержатся в его жизнеописаниях из "Вэй шу" ("История дин. Вэй", сост. Чэнь Шоу, 3 в.) и "Цзинь шу" ("История дин. Цзинь", 7 в.); в эссе "Чжу линь ци сянь лунь" ("О семи мудрецах из бамбуковой рощи") *Дай Куя* (4 в.) и сб. "Ши шо синь юй" ("Новое изложение рассказов, в свете ходящих") Лю Ицина (5 в.). Гл. филос. соч.- "Тун и лунь" ("О проникновении в [Канон] перемен"), "Юэ лунь" ("О музыке"), "Да Чжуан лунь" ("О постижении Чжуан[-цзы]"), "Да жэнь сянь шэн чжуань" ("Жизнь великого человека"). Поэтич. славу принес ему сб. "Юн хуай ши" ("Пою о чувствах").

В осн. теоретич. эссе Ж.Ц. о *даосизме* - "Да Чжуан лунь" он подчеркивал бессилие обыкновенного разума перед совершенством великого *дао*, "предел" к-рого - "смешение всего в одно". Постигающий это единство "совершенный человек" неотделим от бесконечных превращений (см. *Хуа*) мира и потому бессмертен; но для тех, "кто утверждает себя", вечность недостижима. В "Да жэнь сянь шэн чжуань" Ж.Ц. раскрыл внутр. мир "великого человека" через противопоставление его расхожей конфуцианизированной морали. Ее догмы и правила, конф. начетничество и ханжество порождают насилие и ложь, поэтому "благородный муж" (*цзюнь цзы*)- не "образец для всех времен", но тот, кто ввергает Поднебесную в ужас мятежей и гибели. "Великий человек" противостоит амбициозному отшельничеству, мотивы к-рого - мизантропия и тщеславие. Отшельничество "великого человека" - духовного свойства. Вместе с тем ему чужда идея компромисса между отшельничеством и службой, предлагаемая нек-рыми мыслителями *сюань сюэ*, в части. *Го Сяном*. Правда "великого человека" не в зримой "возвышенности", а в сокровенных, "пустотных" (*сюй*) странствиях его духа, и потому не м.б. понята суетным миром.

Эскиз всеобъемлющей полноты бытия и принципа действия мировой гармонии Ж.Ц. находил в "Чжоу и". В эссе об этом памятнике ("Тун и лунь") он, не вдаваясь в смысл отд. символов, стремился обобщить его филос. содержание в диалектике "возвращения к истокам"; воссоздал картину динамизма саморегулирующейся вселенской гармонии, единство к-рой обусловлено моментом перехода вещей в свою противоположность. Гармонии мировой соответствует гармония об-ва, когда для поддержания порядка не требуется целенаправленных усилий. Носительницей гармонии для Ж.Ц. являлась музыка. Она - "суть Неба и Земли, природа всего сущего... Совершенно-мудрые (шэн [1]) правители древности создали музыку, чтобы сделать возможным следование природе Неба и Земли, постижение жизни всех существ" ("Юэ лунь"). "Истинная" музыка древних несет "уравновешенность" (пин), "согласие", "гармонию" (хэ [1]) и восходит к совершенной полноте всеединства. Музыка должна "приводить к покою дух всей тьмы вещей", улучшать нравы, очищать помыслы и чувства людей. В духе конф. традиции Ж.Ц. рассматривал музыку как внутр. содержание нравств. устоев: "Ритуалы (*ли* [2]) определяют видимый образ, музыка приводит в равновесие сердце. Ритуалы устанавливают внешнее, музыка определяет внутреннее". Однако конф. и даос, идеи не абсолютизировались Ж.Ц. и служили для него символами личных исканий, в эпоху социальных неурядиц и духовной деградации устремленных к первоначальному единству человека и мира.

*Ж.Ц. цзи (Собр. соч. Ж.Ц.). Шанхай, 1978; ***Малявин В.В.* Ж.Ц. М., 1978; *Дин Гуань*. Ж.Ц. // Чжунго гудай чжумин чжэсюэцзя пинчжуань (Критич. биографии знаменитых философов древнего Китая). Т. 2. Цзинань, 1982. В. В. *Малявин*

ЖУ СИНЬ. 8.1931, Уцзян пров. Цзянсу. В 1945 - 9 учился в Ун-те Св. Иоанна в Шанхае, осн. амер. миссионерами. В 1949 стал работником политотдела 9-й армии НОАК. В 1950 - 5 был секретарем и переводчиком англ. яз. при штабе 9-й армии кит. нар. добровольческих войск в Корее. В 1955 перешел на работу в Бюро подготовки кадровых работников АН Китая, в 1959 окончил аспирантуру Ин-та философии АН Китая. Вице-президент АОН Китая, в 1988 - 91 - директор Ин-та философии АОН Китая, пред. Всекит. об-ва изучения истории зарубеж. философии, входит в правления об-в изучения совр. зарубеж. философии, этики, политологии. В ходе дискуссии о гуманизме в кон. 70-х гг. Ж. С. выступил с осуждением критики гуманизма как "ревизионизма", полагая, что она привела к искажению подлинного духа марксизма в теории и тяжелейшим последствиям на практике: без признания человека высшей целью и самоценностью марксизм может стать новой "отчужденной формой господства над людьми".

Осн. соч. посвящены истории нем. классич. философии и эстетики, идеям *Гегеля*, Шеллинга, Ницше, развитию нем. классич. философии от Гегеля к Марксу и Ницше.

**Ж.С., Цзян Пинчжи.* Хэйгээр фаньчоулунь пиньань (Критика теории категорий Гегеля) . Шанхай, 1961; Сифан чжэсюэ шичжун дэ чжугуань нэндунсин вэньти (Проблема субъективной активности в истории зап. философии) // Хунци. 1962. №11; *Ж.С., Ян Юй.* Сифан мэйсюэ ши луньцун (История зап. эстетики). Шанхай, 1963; Шюнч-жуи циньяньлунь дэ чжугуань вэйсиньчжуи шич-жи (Субъективно-идеалистич. сущность прагматистской теории опыта) // Хунци. 1964. №17, 18; Циньянь Хэйгээр гуаньюй лаодун хэ ихуа сысян (Идеи молодого Гегеля относительно труда и отчуждения) // Чжэсюэ яньцзю. 1978. №8; Циньянь Хэйгээр дэ шэхуэй чжэнчжи сысян (Социально-политич. идеи молодого *Гегеля*) // Вайго чжэсюэши яньцзю цзикань. 1979. Вып. 1; Жэньдаочжуи цзю-ши сючжэнчжуи ма? Дуй жэньдаочжуи цзай жэнь-ши (Является ли гуманизм ревизионизмом? Заново познать гуманизм) // Жэньминь жибао. 15.8.1980; Лунь циньянь Хэйгээр дэ ихуа лилунь дэ синчэн хэ фачжань (О формировании и развитии теории отчуждения молодого Гегеля) // Лунь Кандэ,

Хэйгээр чжэсюэ (О философии Канта и Гегеля). Пекин, 1981; Сифан мэйсюэ луньцун сюй бянь (Приложение к "Истории зап. эстетики"). Шанхай, 1983. А. В. Ломаное

ЖЭНЬ [2]. "Гуманность", "человечность", "милосердие", "доброта". Одна из основополагающих категорий кит. философии и традиц. духовной культуры, совмещающая три гл. смысловых аспекта: 1) морально-психологич. - "(родств.) любовь/жалость к людям" - ай жэнь, стоящая в одном ряду с "долгом/справедливостью" (*и* [1]), ритуальной "благопристойностью" (*ли* [2]), "разумностью" (*чжи* [1]), "мужеством" (*юн* [1]); 2) социально-этич. - совокупность всех видов правильного отношения человека к др. человеку и об-ву; 3) этико-метафизич. - симпатически-интегративная взаимосвязь отд. личности со всем сущим, включая неодушевленные предметы. Этимологич. значение Ж.- "человек и человек" или "человек среди людей". Хотя иероглиф Ж. в значении "доброта правителя к подданным" присутствует в совр. текстах канонизированной конфуцианцами доконф. классики ("*Шу цзин*", "*Ши цзин*"), возможно, он был не только терминологизирован, но и искусственно создан *Конфуцием* (6 - 5 вв.), а затем включен в указ, тексты.

В *конфуцианстве* понятие Ж. сразу стало центр, категорией, определявшейся, с одной стороны, как спокойно-самодостаточная "любовь к людям", рождающая правильный баланс любви и ненависти ("*Лунь юй*", XII, 22, IV, 2, 3, VI, 21; "*Мэн-цзы*", IV Б, 28), с др. - как "преодоление себя и возвращение к ритуальной благопристойности" (кэ цзи фу ли), реализующее "золотое правило" морали: "не навязывать другим того, чего не желаешь себе", "упрочивать других в том, в чем желаешь упрочиться сам, и подвигать их на то, на что желаешь подвигнуться сам" ("*Лунь юй*", XII, 1, 2, VI, 28). У Конфуция Ж. представлялось специфич. атрибутом "благородного мужа" (*цзюнь цзы*), не присущим "ничтожному человеку" (*сяо жэнь*) ("*Лунь юй*", IV, 5, XIV, 7, 30), но уже у его ближайших последователей стало универсальным началом, образующим человек. личность ("*Чжун юн*", 20; "*Мэн-цзы*", III А, 4, VII Б, 16; "*Ли цзи*", гл. 7). Мэн-цзы (*Мэн Кэ*, 4 - 3 вв. до н.э.), усмотрев ист. точник Ж. в реагирующем с чувственной непосредственностью соболезнающем и страдающем "сердце" (*синь* [1]), без к-рого человек перестает быть человеком ("*Мэн-цзы*", II А, 6, VI Б, 2, VII Б, 3D, следствием "гуманного [отношения к] людям" (Ж. минь) считал "любовь [к миру] вещей" (т.е. всему сущему)- ай у. Он также обобщил мысли "Лунь юя" о социально-полит. значимости Ж. в понятии Ж. чжэн- "гуманное правление" (см. *Ван дао*), ставшем впоследствии идеологич. штампом конф. ортодоксии. В раннем *даосизме* Ж. подверглось критике как искусств. образование, не свойственное природе ("Небу и Земле") и явившееся результатом деградации *дао* и дэ [1] ("благодати/добродетели"). В "*Дао дэ цзине*" (§ 8) Ж. признано благотворной основой общения людей, а в "*Чжуан-цзы*" (гл. 12) распространено и на неживую природу в качестве "принесения пользы вещам". *Дун Чжуншу* (2 в. до н.э.) сделал шаг к онтологизации Ж., объявив его воплощением "воли Неба" (тянь чжи, см. *Тянь*) в человек. теле и результатом "трансформации" (*хуа*) "пневмы" (*ци* [1]) крови. В позднем даосизме, философии *сюань сюэ* и буддизме Ж. стало играть роль одной из важнейших добродетелей - милосердия, преодолевающего барьер между "я" и "не-я" (см. *У во*). Неоконфуцианцы (см. *Неоконфуцианство*) под влиянием *Хань Юя* (8 - 9 вв.) расширили онтологич. содержание понятия Ж. *Чэн Хао*, *Чжан Цзай* (11 в.), Ван *Янмин* (15- 16 вв.) и др. трактовали его как атрибут Неба (*тянь*), органическую единую сущность индивида со всем мирозданием, уподобляя отсутствие Ж. физич. параличу (медиц. смысл выражения бу жэнь, "негуманность"). Ван Янмин утверждал, что Ж. "образует единое тело (ти [1], см. *Ти юн*) с камнем и черепицей". В трактовках Ж. мыслителями 19 - нач. 20 в. отразились особенности восприятия ими зап. науч. мысли. *Тань Сытун* идентифицировал Ж. с общеприродной "силой любви" (ай ли), константным и всеобъемлющим проявлением мировой субстанции - эфира (*итай*). *Кан Ювэй*, разделяя эту т. зр., связывал Ж. с электромагнитным

притяжением. Философы 20 в., интерпретирующие классич. кит. доктрины, толкуют Ж. в изнач. конфуцианстве как сознательное следование этич. нормам (*Ху Ши*) или спонтанную нравств. интуицию (*Лян Шумин*), а в неоконфуцианстве - как принцип "моральной метафизики" (даодэ дэ синэршансюэ, см. *Син* [2]), выражающий самосозидающее личностное начало (*Фэн Юлань*, *Моу Цзунсань*, *Ду Вэймин*).

****Карапетьяц А.М.** Первонач. смысл осн. конф. категорий // Конфуцианство в Китае. М., 1982; *Цверманшивили А.Г.* Категория "жэнь" в трактовке Лян Шумина и Ху Ши // 16-я НК ОГК. Ч. 3. М., 1985; *Chan Wing-tsit.* The Evolution of the Confucian Concept Jen // PEW. 1955. Vol. 4. №4; *Tu Wei-ming.* The Creative Tension between Jen and Li // Ibid. 1968. Vol.18. №1 - 2; *Lin Yu-sheng.* The Evolution of the Pre-Confucian Meaning of Jen and the Confucian Concept of Moral Autonomy // Monumenta Setica. 1974 - 5. Vol. 31. *А.И. Кобзев*

ЖЭНЬ СЮЭ. "Учение о гуманности". Гл. филос. и социально-политич. соч. *Тань Сытуна*. Наряду с "Да тун шу" *Кан Ювэя* является источником по идеологии движения за реформы (1895 - 8). Завершено в январе 1897. При жизни автора не публиковалось. С января 1899 частями печаталось в выходившей на кит. языке в г. Иокогама (Япония) газете "Цинъи бао" ("Обсуждение [проблем] Китая") и в шанхайской "Ядун шибао" ("Вост. Азия"). Впоследствии рукопись была утеряна, поэтому указ, публикации являются наиболее аутентичными, хотя и содержат немало разночтений. "Ж.с." состоит из двух разд. и 50 глав. В первом разд. очерчена картина мироздания, проецируемая на кит. об-во. Второй разд. посвящен в основном проблемам политич. устройства Китля и завершается пророчеством о высшем пределе развития человечества и мироздания.

Вынесенное в заголовок конф. понятие жэнь [2] ("гуманность") в нек-рых аспектах приближается у Тань Сытуна к неоконф. интерпретации этой категории как космич. любви, объединяющей человека с мирозданием, и соотносено с буд. понятием "безбрежного океана истинной сущности" (кит. син хай), "всеобщей любовью" (*цзянь ай*) *Мо Ду* (4 - 3 вв. до н.э.) и "душой" в христианском понимании.

Автор часто применяет специфич. кит. приемы филос. построений, когда заключения о свойствах мира выводятся из значений и даже этимологии графич. элементов иероглифов, обозначающих филос. понятия. Последние у Тань Сытуна взаимообусловлены, взаимозаменяемы и призваны передать идею единства и постоянной прогрессивно направленной изменчивости мира. Пребывающий в состоянии покоя Китай оказывается в противоречии с "естеств. законом": "Иди - и победишь. Остановись - и погибнешь". Китайцы должны прекратить политику самоизоляции и осознать себя частью единой семьи народов: "Все эти неуместные разговоры о "закрытии", "разрыве" отношений, о "запрете" означают отказ от общения, а единств, причиной их появления является отсутствие гуманности". Экономич., политич., науч., культурные контакты помогают осуществлению всеобщей связи между людьми и потому "гуманны". Мир развивается поступательно, поэтому то, что было хорошим вчера, может оказаться бесполезным и даже вредным сегодня. Следовательно, деятельность реформаторов имеет объективный смысл.

****Тан Чжицзюнь.** "Ж.с." бань бэнь тань юань (В поисках истоков первого изд. "Ж.с.") // Сюэшу юэкань. 1963. №5. См. также лит-ру к ст. *Тань Сытун. Е.Ю. Стабурови*

ЖЭНЬ ЦЗИУЙ. 15.4.1916. Пинъяо, пров. Шаньдун. Историк кит. философии, буддолог. В 1934 поступил на филос. ф-т Пекинского ун-та. Закончил образование в 1938 в Объединенном ун-те Юго-Запада (Куньмин). В 1942 - 64 преподавал на филос. ф-те Пекинского ун-та. В июле 1964 возглавил работу по орг-ции Ин-та мировых религий АН Китая, более 20 лет был его директором (с 1985 - почетный директор). С 1987 - директор Пекинской б-ки. Чл. комиссии Госсовета по присуждению уч. степеней, координатор

Комитета по присуждению уч. степеней по филос. наукам, проф. аспирантуры АОН Китая. Возглавляет работу Кит. об-ва религиоведения, Кит. об-ва атеизма, Кит. об-ва изучения тибетского буддизма, Кит. об-ва библиотековедения, Об-ва истории кит. философии. Депутат ВСНП 4 - 7-го созывов.

Активно участвовал в историко-филос. дискуссиях 50 - 60-х гг. В 1957 выступил с о статьёй "Опыт рассуждения об объекте и сфере истории кит. философии" ("Ши лунь чжунго чжэсюэ ши дэ дуйся н хэ фанвэй" в "Гуанмин жибао". 11.1), в к-рой выразил несогласие с данным в 1947 А.А. Ждановым определением предмета истории философии как истории зарождения, возникновения и развития науч. материалистич. мировоззрения, как истории борьбы материализма с идеализмом. По мнению Ж.Ц., это определение не уделяет должного внимания сфере социально-историч. воззрений и борьбе диалектики против метафизики, не отводит надлежащего места идеалистич. филос. течениям. Подходя к истории философии не как к истории борьбы, а как к истории познания, Ж.Ц. определил историю кит. философии как "историю познания в рамках кит. науки". В ст. "Исслед. законов развития кит. философии" ("Чжунго чжэсюэ фачжань гуйлюй дэ таньсо" в "Жэньминь жибао". 27.6.1964) признал борьбу материализма и идеализма фундаментальным законом развития кит. философии, конкр. проявлением к-рого в кит. условиях является единство логич. и историч., "волнообразный" путь развития, возможность при определенных условиях превращения материалистов в идеалистов и наоборот, развитие со спиралевидным типом подъема.

В ходе дискуссии о филос. идеях *Конфуция* позиция Ж.Ц. была близка т.зр. *Ян Юнго*. Считая конф. нормы *жэнь* [2] ("гуманность") и *ли* [2] ("[ритуальная] благопристойность") обращенными исключительно к господствующему классу, Ж.Ц. оценивал политич. позицию Конфуция как консервативную, а его философию – как идеалистич., ибо в ней понятие *тянь* (Небо) обрело характер персонифицированного божества, а в филос. оппозиции *мин* - ши "имя" (*мин* [2]) носило первичный, а "реалия" (ши [2]) вторичный характер. Философию *Лао-цзы* Ж.Ц. охарактеризовал как материалистич., основываясь на трактовке *дао* как материальной первосубстанции, циклически движущейся вне зависимости от человек. сознания. Оценивая "классовую позицию" Лао-цзы, Ж.Ц. признал ее противоречивой, ибо, выражая чаяния обедневшей и превратившейся в крестьянство аристократии, "он отчасти служил политике одурманивания народа правящими классами, отчасти выражал протест крестьян и мелких производителей против эксплуатации и угнетения". В ходе полемики относительно философии *Чжуан-цзы* Ж.Ц. не согласился с Фэн Юланем и *Гуань Фэном*, считавшими ее софистикой, игравшей в истории кит. мысли если не реакционную, то пассивную роль. Ж.Ц. заявил, что Чжуан-цзы воспринял и развил диалектику Лао-цзы, не сумев выйти за рамки циклич. формулы развития и, подобно Лао-цзы, приравнивал обществ. законы к законам природы. Оценивая социальную роль учения Чжуан-цзы, Ж.Ц. счел, что там "передового больше, чем консервативного", т.к. идеи натуралистич. и атеистич. характера стали духовным оружием в борьбе против телеологизма и учений о бессмертии души. Осн. статьи Ж.Ц. 50 - 60-х гг. изданы в 1981 отд. сб. ("Рассуждения об истории кит. философии").

Помимо работ по истории древнекит. философии Ж.Ц. имеет труды по истории кит. буддизма и религии *даосизма*. В 80-е гг. Ж.Ц.- гл. ред. ряда многотомных фундаментальных изданий: с 1983 начала выходить "История развития кит. философии" ("Чжунго чжэсюэ фачжань ши"), т. 1 - 7, с 1981 - "История кит. буддизма" ("Чжунго фоцзяо ши"), т. 1 - 8.

*Лао-цзы синь и (Новый пер. "Лао-цзы"). Пекин, 1958; (Ред.). Чжунго чжэсюэ ши (История кит. философии). Т. 1 - 4. Пекин, 1963 - 79; Хань - Тан чжунго фоцзяо сысян луньци (Сб. статей по идеологии кит. буддизма от эпохи Хань до эпохи Тан). Пекин, 1963; (Ред.). Чжунго чжэсюэ цзяньпянь (Краткая история кит. философии). Пекин, 1973; Чжунго

чжэсюэ ши лунь (Рассуждения об истории кит. философии). Пекин, 1981; **Буров В.Г. Совр. кит. философия. М., 1980; Чжунго чжэсюэ сыши нянь (Сорок лет кит. философии). Пекин, 1989. С. 185 - 202. А.П. Ломаное

ЖЭНЬШЭНГУАНЬ. "Жизнесозерцание", "жизневосприятие", "мировидение" - филос. понятие, разработанное Чжан Цзюньмаем (1887-1968) на основе иррациональных теорий нем. философов-фихтеанцев Р. Эйкена, Г. Дриша и франц. интуитивиста А. Бергсона. Гл. предмет споров в ходе *дискуссии о науке и метафизике* в нач. 20-х гг.

У Чжан Цзюньмая Ж.- филос. дефиниция отношения между "я" (внутр. миром человека) и "не-я" (внеш. стороной вещей), подразумевающая дихотомию девяти ментальных и каузальных признаков: 1) система большой семьи - система малой семьи; 2) патриархат - равенство между полами; 3) обществ. собственность - частная; 4) "духовная" цивилизация - "материалистичная"; 5) консерватизм - реформаторство; 6) сотрудничество - индивидуализм и разобщенность; 7) альтруизм - эгоизм; 8) оптимизм - пессимизм; 9) теизм - атеизм (политеизм) или пантеизм - монотеизм. Т.о., Ж. в интерпретации Чжан Цзюньмая близко к понятию *mentalite* - как отношение индивидуума к своему месту во Вселенной, как умственный инструментарий, "всякий продукт человек. духа", чувственный мир человека, включающий его идеалы, убеждения, способы восприятия, осознания и изменения действительности. Ж. осн. на интуиции, непосредств. постижении истины без обоснования с помощью доказательств. Эзотерич. понятие Ж. противопоставлялось "науке" (кэсюэ) как теории рационального познания, основанной на логике: Ж. субъективно, интуитивно, синтетично, индетерминировано и строго индивидуально; "наука" объективна, логична, аналитична, каузативна и надындивидуальна. В более широком филос. и социально-историч. плане это противопоставление отражало, с одной стороны, тенденцию к признанию превосходства "духовной" культуры Востока (в части, Китая) над "материалистичной" культурой Запада, а с др.- тезис о будущей мировой цивилизации как результате синтеза вост. ("в качестве основы") и зап. ("для практич. применения") систем ценностей.

Трактовка Чжан Цзюньмая оказала определенное воздействие на прочтение понятия Ж. в последующий пер., обусловив тонкие смысловые различия совр. кит. филос. терминов Ж. ("мировидение") и шиц-зегуань ("мировоззрение"): первый в большей степени подразумевает отношение к внутр. миру человека, второй - взгляд индивидуума на свое место в мире.

*Чжан Цзюньмай. Жэньшэнгуань (Жизнесо-зерцание) // Кэсюэ юй жэньшэнгуань (Наука и жизнесозерцание). Т. 1. Шанхай, 1923; *Его же*. Цзай лунь жэньшэнгуань юй кэсюэ бин да Дин Цзайцзюнь (Еще раз о жизнесозерцании и науке как ответ Дин Цзайцзюню) // Там же. **Белоусов С.Р. Поиски альтернативы развития Китая: традиционализм или модернизм // ПДВ. 1987. №4. С.Р. Белоусов

ЖЭРНЕ (Gernet) Жак. Историк-китаевед. Проф. Парижского ун-та. Посвятил ряд работ развитию выдвинутых Э. Балашем положений о детерминированности духовной жизни, социальных процессов, морально-этич. и религ. учений в Китае состоянием экономич. отношений. Наиболее последовательно этот подход проявляет себя в крупнейшем соч. Ж. "Экономич. аспекты буддизма в кит. об-ве с 5 по 10 в." (1956). В нем показано усиление роли буддизма в религиозно-филос. сфере по мере укрепления экономич. позиций буд. общины - сангхи, а также начало его упадка в Китае с 844 - 5, когда после ряда дискриминационных имп. эдиктов относительно "иноземных вероучений" хозяйств, база буддизма была подожвана. Сокращение числа монастырей и монахов, ужесточение контроля за идеологич. состоянием сангхи, запреты на использование меди и бронзы для отливки ритуальной утвари и статуй божеств резко ограничили возможности буд. пропаганды, ее массовость и

убедительность. В труде "Повседневная жизнь в Китае накануне монг. вторжения, 1250-1276гг." (1959) Ж. проследил влияние массовых социальных процессов на историч. события, а через них - на состояние духовной культуры, социальных, политич. и религ. учений. Последовательная картина развития общественно-политич. и филос. мысли в Китае с древности до 20 в. представлена в монографии Ж. "Кит. мир". Осн. направления и школы кит. философии систематически рассмотрены с точки зрения историч. преемствования и инноваций. Особое место отведено рассмотрению духовной и интеллектуальной ситуации в Китае с кон. 19 в., когда на нее стали оказывать непосредств. массовое воздействие зап. науч. и филос. доктрины.

*Les aspects économiques du Bouddhisme. Saigon, 1956; La vie quotidienne en Chine a la veille de l'invasion mongole, 1250-1276. P., 1959; Le monde chinois. P., 1972. П.М. Кожин

ЖЮЛЬЕН (Julien) Станислав 1797 - 1873. Франц. лингвист, историк кит. философии. Ученик А. Ремюза. Помимо кит. владел маньчж., персидским, араб., древнееврейским и греч. языками, что обусловило высокий филологич. уровень его переводов и исследований. В 1824 издал пер. "Мэн-цзы", выполненный с учетом маньчж. текста. Опубликовал труды по истории кит. Фарфора (1856), по истории ремесел Китая (1869), по кит. классич. лит-ре. Среди переводов Ж. - драматич. произв., классич. романы и эпизоды из них. Посвятил спец. исследования кит. яз., в т.ч. изучению его синтаксиса, что позволило подвести более строгую филологич. базу под переводы филос. и историч. соч. Перевел и прокомментировал "Жизнеописание Сюаньцзана и его путешествие в Индию" (1853) и "Записки Сюаньцзана о зап. странах" (1857 - 8). В науч. споре с Ю. Клапротом Ж. обращался за экспертизой к Н.Я. Бичурину, давшему высокую оценку его переводам.

*Histoire de la vie de Hiouen-tsang et de se voyages dans l'Inde. P., 1853; Memoires sur tes Contrees occldentales, de Hiouen-tsang. P., 1857 - 8. П.М. Кожин

ЗАВАДСКАЯ-БАЙЧЖИ (Виноградова) Евгения Владимировна. 29.5.1930, Москва. Философ-китаевед, искусствовед. В 1953 окончила ист. ф-т МГУ. Канд искусствovedения (1962), д-р филос. наук (1983), проф. С 1955 на науч. работе в Музее вост. культур, ИФАН (1954 - 7), ИВАН (с 1957), ныне ИВ РАН. Осн. направление исследований - диалог вост. и зап. культур.

*Слово о живописи из Сада с горчичное зерно. Пер. с кит., с коммент. М., 1969; Восток на Западе. М., 1970; В.П. Васильев - родоначальник буддологии в России // История и культура Китая. М., 1974; Эстетич. проблемы живописи старого Китая. М., 1975; То же на кит. яз.: Чжунго гудай хуэйхуа мэйсюэ вэньти. Гуйчжоу, 1987; Философско-эстетич. осознание тени в классич. культуре Китая // Из истории культуры ср. веков и Возрождения. М., 1976; Культура Востока в совр. зап. мире. М., 1977; Воспоминание как философско-эстетич. категория // Китай: гос-во и об-во. М., 1977; "Беседы о живописи" Ши Тао. М., 1978; "Луг духовный" Иоанна Мосха и его кит. аналог // 10-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1979; Даос, поэтика странствий // Дао и даосизм в Китае. М., 1982; Миссия слова в "Лунь юе" // Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики. М., 1982; Мудрое вдохновение. Ми Фу. 1052- 1107. М., 1983; Китай // История эстетич. мысли: становление и развитие эстетики как науки. Т. 2. М., 1985; Буддизм и совр. культура Запада // Методологич. и мировоззренческие проблемы истории философии стран Востока. Ч. 2. М., 1986; Категория высшей эстетич. ценности (ипинь) в традиц. кит. аксиологии // Эстетич. ценность в системе культуры. М., 1986; Художеств, развитие стран Дальнего Востока в XVII - нач. XX в.: Китай, Корея, Япония // Художеств, культура в капиталистич. об-ве. Л., 1986; Художеств, образ утопим, мысли // Кит. социальные утопии. М., 1987; Ихэюань - сад, творящий гармонию // Сад одного цветка. М., 1991; "Васильев Л.С. Рец. на кн. Завадской Е.В. "Эстетич. проблемы живописи старого Китая" // ВФ. 1976. №6.

ЗАЙЦЕВ Владимир Васильевич. 5.4.1953, Москва. Историк кит. философии. Окончил филос. ф-т МГУ (1975), аспирантуру ИФАН (1978). Канд. филос. наук. С 1975 в ИФАН, науч. сотр. (1983). Осн. направление исследований - история средневеков. кит. философии.

*Канд. дис.: Этико-политич. учение неоконфуцианства (Чжу Си). М., 1981; Автореф. М., 1981; К вопросу о генезисе и сущности филос. учения Чжу Си // Тезисы конференции аспирантов и молодых науч. сотрудников (ИВАН). Т. 2. Ч. 1. М., 1978; О формировании филос. учения Чжу Си анализ памятника "Чжун юн чжанцзюй цзичжу") // Из истории кит.

философии: становление и осн. направления (даосизм, буддизм, неоконфуцианство). М., 1978; Конф. концепция человека в филос. мысли КНР // Философия и религия на зарубеж. Востоке: XX век. М., 1985; Представление о человеке в средневеков. кит. мысли // Методологич. и мировоззренческие проблемы истории философии стран Востока. Ч. 2. М., 1986; Методология историко-филос. исследований и методология кит. философии (1986 - 1987 гг.) // Философия стран Азии и Африки: проблемы новейшей историографии. М., 1988; Этика и традиц. кит. культура // Проблемы новейшей историографии философии зарубеж. Востока. М., 1990; Лю Дацзюнь. "И цзин" и историко-филос. традиция древности и средневековья. Сокр. пер. с кит. и отв. ред. М., 1992.

ЗАКОН. См. *Фа* [1].

ЗАПИСКИ О ПРАВИЛАХ БЛАГОПРИСТОЙНОСТИ. См. *Ли цзи*.

ЗАПИСКИ О РИТУАЛЕ. См. *Ли цзи*.

ЗЕМЕЛЬНАЯ СИСТЕМА НЕБЕСНОЙ ДИНАСТИИ. См. *"Тянь чао тянь му чжи ду"*.

ЗИНИН Сергей Васильевич. 4.7.1957, Москва. Китаевед-филолог и историк, математик. Окончил Московский ин-т электронного машиностроения (ф-т прикладной математики, 1980), аспирантуру ИВАН (ныне ИВ РАН). Канд. филол. наук (1992). Науч. сотр. ИВ РАН (отдел литератур Востока). Осн. направление исследований - методология традиц. кит. науки, ицзинистика, древняя и средневеков. кит. лит-ра.

*Канд. дис.: Кит. анонимная афористическая поэзия (жанр яо с древности до XVII в.). М., 1992; Автореф. М., 1992; Построение гексаграмм "И цзина" // Проблема человека в традиц. кит. учениях. М., 1983; Из предыстории традиц. кит. науки: две традиции // Древний и средневеков. Восток: история, филология. М., 1984; Методологич. проблемы изучения традиц. кит. науки // Древний и средневеков. Восток. Ч. 1. М., 1985; О генезисе кит. нумерации // Там же; Позднеханьская космологич. схематика // История и культура Вост. и Юго-Вост. Азии. Ч. 1. М., 1986; Мантический ритуал бу и ши в эпоху Чуньцю // Этика и ритуал в традиц. Китае. М., 1988; Исследования по кит. мантике // НАА. 1989. №5; Религ. культура Китая; новые перспективы зап. синологии // НАА. 1990. №6; "И цзин" как памятник кит. лит-ры // Петербургское востоковедение. 1993. Вып. 3; Космос и человек в кит. культуре: звезда и восемь ветров "ба фэн" // 24-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1993.

ЗНАНИЕ - ДЕЙСТВИЕ. См. *Чжи-син*.

И

И [1]. "Долг/справедливость", "должная справедливость" ("долг", "чувство долга", "справедливость", "добропорядочность", "честность", "правильность", "принцип", "значение", "смысл")- одна из основополагающих категорий кит. философии, в особенности *конфуцианства*. Заключает в себе идею "правильного (чжэн [1]) соответствия (и [5])" содержания - форме, субъективных потребностей - объективным требованиям, внутр. чувства справедливости - внеш. императивам обществ, долга. Этимологически восходит к сочетанию знаков "я" (во) и "баран" (ян [2]). Последний, входя также в состав иероглифов "добро" (шамь) и "красота" (мэй), несет представление об общепринятых ценностных нормах, представленных в семантике И как внутр. чувство. В общем смысле И - неотъемлемый атрибут "индивид, природы" (сын [1]) человека, одно из "пяти постоянств" (у чан) его существования наряду с "гуманностью" (*жэнь* [2]), "благопристойностью" ("ритуал", *ли* [2]), "разумностью" ("мудрость", *чжи* [1]) и "благонадежностью" (*синь* [2]); в более конкр., социально-этич. смысле - нормы отношений между пятью парами социальных ролей: отца и сына, старшего и младшего братьев, мужа и жены, старшего и младшего, государя и подданного ("*Ли цзи*", гл. "Ли юнь"); в еще более узком смысле - принцип поведения мужа, правителя или харизматич. лидера. Стандартная терминологич. оппозиция *И - ли* (*ли* [3] - "польза/выгода") знаменует противопоставление морального долга эгоистич. утилитарности.

В древних памятниках "*Я/у цзине*" и "*Ши цзинс*" И означает умение правителя и чиновников приносить благо своей стране. У *Конфуция* (6 - 5 вв. до н.э.) И становится ключевой характеристикой "благородного мужа" (*цзюнь цзы*), выражающей единство знания (чжи [2], см. *Чжи - син*) и действия (син [3], *вэй* [1]), основанное на "благодати/добродетели" (дэ [11]), реализующееся посредством этико-ритуальной "благопристойности" и направленное на осуществление дао ("*Лунь юй*", VI, 20, II, 24, XVI, 11, XII, 10). Мэн-цзы (Мэн Кэ, 4 - 3 вв. до н.э.) универсализировал И как одно из четырех врожденных начал исконно "доброй" (шань) человек. природы - "стыдящееся (за себя) и негодующее (на др.) сердце (*синь* [11])" ("*Мэн-цзы*", II А, 6, VI А, 6) и решительно отверг "пользу/выгоду" во имя И и "гуманности" (там же, I А, 1), отличающих человека от животных (там же, IV Б, 19). Согласно Мэн-цзы, "И - это путь человека" (там же, VI А, 11), совершенство его "пневмы" (*ци* [1]) достигается посредством "накопления И" (там же, II А, 2). Гл. оппонент Мэн-цзы в рамках конфуцианства - Сюнь-цзы (*Сюнь Куан*, 4 - 3 вв. до н.э.), считая человек. природу исконно "злой" и наделенной врожденным стремлением к "пользе/выгоде", вместе с тем еще категоричнее определил И как осн. человек. признак ("*Сюнь-цзы*", гл. 9), к-рому должно быть подчинено неискоренимое стремление к "пользе/выгоде". Общеконф. решение проблемы И - ли дано в "*Да сюэ*": "Не польза/выгода полезна/выгодна государству, а И".

Монеты (см. *Мо цзя*) в отличие от конфуцианцев, трактуя ли [3] как "приносящую радость", "общую пользу и взаимную выгоду", а не частный интерес и эгоистич. корысть, отвергли противопоставление И - ли прямой дефиницией: "И есть ли [31". Согласно трактату "*Мо-цзы*", И желанно Небу (*тянь*) (гл. 26) и является "самым ценным в Поднебесной" (гл. 47). Воле Неба соответствует и всенародная "польза/выгода" (гл. 26), составляющая также один из трех гл. гносеологич. критериев (сань бяо)-"применимость" (юн [2]) высказываний (гл. 35).

Легисты (см. *Легизм*) близкий к моизму тезис о том, что "люди стремятся к пользе/выгоде, как вода - вниз" ("*Шин цзюнь шу*") (гл. 23), соединили с враждебным и моизму, и конфуцианству определением И как пути (дао) "насилия и наказаний" во имя абс. власти и унифицированной "законности" (*фа* [1]).

В противовес всем указ, школам представители *даосизма*, отстаивая идеал естеств. незаинтересованности, одновременно подвергли критике как "пользу/выгоду", так и И. Согласно "*Дао дэ цзину*" (§ 18, 19, 38), И - результат "упразднения Великого дао", т.е. одна из ступеней общей деградации в мире: "За утратой дао следует благодать/добродетель, за утратой благодати/добродетели следует гуманность, за утратой гуманности следует И, за утратой И следует благопристойность. Благопристойность - это истощение верности (чжун [2], см. Чжун шу) и благонадежности, голова смуты". В отличие от "Дао да цзина", проводящего тонкие градации упадка, четко разграничивающего "нецеленаправленную" (у и вэй) "гуманность" и "целенаправленное" (ю и вэй) И, в "Чжуан-цзы" провозглашен отказ от различения "гуманности" и И, сопровождающийся призывом "забыть И" (гл. 2).

Дун Чжуншу (2 в. до н.э.), привнесший в социализированное конфуцианство нек-рые легистские и моистские идеи, сочетал радикальную формулу "гуманный делает правильным свое соответствие (и [6], здесь синоним и [5], И) и не помышляет о своей "пользе/выгоде" с признанием за последней статуса регулятора телесной жизни: "И пестует сердце, польза/выгода пестует тело (ти [1]). В теле самое ценное - сердце, поэтому в пестовании самое важное - И". Усвоение даос, идей *неоконфуцианством* выразилось, в части., в признании *Шао Юном* "совершенномудрых" (см. *Шэн* [1]) способными "отрешиться и от пользы/выгоды, и от И". Др. создатель неоконфуцианства, *Чжан Цзай* (11 в.), пошел на сближение с моизмом в тезисе "И обобщает (см. Гун [1]) пользу/выгоду Поднебесной". Открыто в защиту принципа общей "пользы/выгоды" выступили *Ли Гоу* (11 в.), *Ху Хун*, *Чэнь Лян*, *Е Ши* (12в.). Ху Хун наиболее четко провел различие между частной и общей формами "пользы/выгоды". Основоположник неоконф. ортодоксии *Чэн И* (11-нач. 12 в.) прямо отождествил И с общественно-альтруистич. (гун [2]), а "пользу/выгоду" с частно-эгоистич. (сы [1]) началом, допустив, однако, возможность их гармонии и "полезность/выгодность" соблюдения И. Ван *Чуаньшань* (17 в.) соотнес И с дао человека, а пользу/выгоду с его жизненными "функциями" (юн [1]). *Янь Юань* [2] (17 - нач. 18 в.), утверждавший, что "благодаря И осуществляется польза/выгода", переиначил формулу Дун Чжуншу в призыв "делать правильным соответствие (и [5]), помышляя о пользе/выгоде". В целом неоконфуцианство выработало широкий спектр трактовок соотношения "долга/справедливости" и "пользы/выгоды" - от абс. превознесения первого и умаления второго до их уравнивания, хотя неоконф. ортодоксия всегда отстаивала примат И.

**Фельбер Р.* Терминологич. анализ понятия "справедливость" в древнем Китае // 3-я НК ОГК. Вып. 1. М., 1982. С. 75 - 82; *Чжан Дайнянь.* Чжунго чжэсюэ даган (Осн. положения кит. философии). Пекин, 1982. С. 386 - 98; *Cheng Cfiungying.* On Yi as Universal Principle of Specific Application in Confucian Morality // PEW. 1972. V. 23. №3; *Nikkila P.* Early Confucianism and Inherited Thought in the Light of Some Key Terms of Confucian Analects. Vol. I. Helsinki, 1982. P. 144 - 8 etc. *А.И. Кобзев*

ИВАНОВ Алексей Иванович. 16 (28).3.1878, С.- Петербург,- 1937. Рус. китаевед. В 1901 окончил с дипломом 1-й степени вост. ф-т С.- Петербургского ун-та, оставлен для подготовки к проф. званию. В 1902 направлен на два года в науч. командировку в Китай, в 1904 - на год в Зап. Европу, занимался в науч. учреждениях и б-ках Англии, Франции и Германии. В 1909 защитил магистерскую дис. "Ван Ань-ши и его реформы". В С.- Петербургском ун-те читал курс лекций, назв. им "Очерки конфуцианства, буддизма и даосизма". Исследованием рукописей тангутского гос-ва Сися положил начало тангутоведению в России. В 1912 опубликовал большую работу о Хань Фэе (3 в. до н.э.), к-рую сопровождал переводом трактата "Хань Фэй-цзы". Эта работа стала докт. дис. (1913). По его мнению, указ, трактат наименее искажен редакцией из всех древнекит. текстов. С 1913 - экстраординарный, с 1915 - ординарный проф. кафедры кит. словесности С.- Петербургского ун-та. В 1909 - зам. директора, в 1917-директор Практич. вост. академии. В 1914-16 работал в МИДе. С 1921 по совместительству проф. Петроградского ин-та вост. языков (ПИЖВЯ). В 1923 откомандирован в Китай в качестве переводчика на дипломатич. службе. В кон. 20 - 30-х гг. преподавал в МИВ.

*Вань Аньши и его реформы. XI в. СПб., 1909; Китай. История // Энциклопедии, словарь Рус. библиография, ин-та Гранат. Т. 24. Б.м., б.г.; Конфуций // Там же. Т. 25; Материалы по кит. философии. Школа фа. Хань Фэй-цзы. СПб., 1912; В.П. Васильев как синолог // Известия Рос. АН. Сер. IV (т. XII). 1918. №7; Памятники тангутского письма // Там же. Т. VIII; ***Никифоров В.Н.* Сов. историки о проблемах Китая. М., 1970. С. 22 - 4 и по Указателю; *Скачков П.Е.* Очерки истории рус. китаеведения. М., 1977. С. 263 -5, 282 - 4 и по Указателю; *Алексеев В.М.* Наука о Востоке: статьи и док-ты. М., 1982, по Указателю. *А.Ф. Михайлов*

ИГНАТОВИЧ Александр Николаевич. 3.6.1947, Куса Челябинской обл. Историк кит. и япон. буддизма. Окончил филологич. ф-т ИСАА при МГУ (1971). Канд. ист. наук (1980). Ст. науч. сотр. кафедры истории зарубеж. философии филос. ф-та МГУ. Ос н с ф-ра исследований - догматика и доктринальные комплексы дальневост. буд. школ.

*Об одной интерпретации Сутры Лотоса Благого Закона // 10-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1979; Буд. толкования путей спасения (на примере Лотосовой сутры) // 11-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1980; Буддизм и даосизм в Японии (к проблеме отношений и оценок) // Дао и даосизм в Китае. М., 1982; Тяньтай-ская доктрина "чжигуань" (общая характеристика) // 13-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1983; Трактат "тел" Будды в Сутре Золотого Света // 16-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1985; "Среда обитания" в системе буд. миропонимания // Человек и мир в япон. культуре. М., 1985; "Десять ступеней" бодхисаттвы (на материале сутры "Цзиньгуанмин цзюйшэ ванцзин") // Психологич. аспекты буддизма. Новосиб., 1986; Буддизм в Японии: очерк ранней истории. М., 1988.

ИГУАНЬ ДАО. "Путь, пронзающий Единым" - крупнейшее в Китае и, вероятно, в мире сектантское объединение новейшего времени. Широко распространено в ряде стран Дальнего Востока и Юго-Вост. Азии. Известно также под назв. Чжунхуа даодэ цзышаньхуэй ("Кит. об-во морали, добродетели и милосердия"). Назв., восходящее к фразе Конфуция "Мой путь - пронзает Единым", подразумевает непрерывную передачу мистич. духовного учения первомудрецов через каналы И.д. На Тайване известно как Тянь дао - "Небесный путь" и Я дань цзяо - "Учение утиных яиц", что связано с отказом последователей И.д. от мясной пищи.

И.д. многое взяло из доктрины Белого Лотоса (см. *Байлянь цзяо*) и вышло из секты Дунчжэньтан ("Зал раскатов грома с Востока"), к-рой в нач. 20 в. руководил Лу Чжунъи, называвший себя "спустившимся с небес буддой Майтреей". Он и ввел в оборот назв. И.д.

Власти считали об-во "еретич.", проповедовавшим "поклонение злым духам". Лу не приобрел большого числа последователей. Собственно история И.д. начинается с деятельности преемника Лу Чжунъи - Чжан Гуанби (Чжан Тяньжань - "Чжан - Небесная Естественность"), к-рый назвал себя пер-вопатриархом (шицзун). В 30-е гг. он сумел привлечь к себе немало последователей в Центр., Сев. и Южн. Китае.

Гоминьдановские власти официально И.д. не признали, но активно не преследовали. В нач. 40-х гг., увидев в И.д. немалую социальную силу, к нему обратился глава прояпонского марионеточного прав-ва Ван Цзинвэй: Чжан Гуанби занял пост советника по иностр. связям в прав-ве. Благодаря поддержке прав-ва Ван Цзинвэя и япон. оккупац. властей И.д. стремительно распространилось на Севере и Севере-Востоке Китая, приняв назв. "Кит. об-во морали, добродетели и милосердия". После смерти Чжан Гуанби (1947) об-во разделилось на несколько направлений и сект.

Основа доктрины И.д.- идея религ. синкретизма, выраженная в формуле: "Поклоняясь Небу, объединяем пять учений воедино". "Пять учений"- *конфуцианство, буддизм, даосизм, христианство* и ислам, причем предписывается поклонение всем их богам и духам одновременно. Однако в большинстве орг-ций И.д. превалирует буд. литургия.

Единство "пяти учений" обосновывается в концепции "преемственности Пути", или "передачи дао" (*дао тун*). Согласно ей, духовное учение И.д. "передавалось древними мудрецами" еще в эру Синего солнца (о "трех эпохах", или "трех эрах", см. *Се цзяо*). Первыми носителями мудрости "Небесного пути" на земле стали "три императора и пять правителей": мифич. герои Фуси, Шэньнун и Хуан-ди, а затем "совершенномудрые" (см. *Шэн [1]*) Яо, Шунь, Юй, Тан, Вэнь-ван. В нач. следующей эры Красного солнца первым носителем Пути стал *Лао-цзы*, затем *Конфуций*, его ученик *Янь Юань [1]*, Цзы Сы и, наконец, *Мэн-цзы*.

После него "Путь" переключался в Индию к Будде и вернулся в Китай вместе с 28-м патриархом буддизма *Бодхидхармой*. Он открыл чань-буд. этап передачи "Пути", унаследованного чаньскими учителями Ху-эйкэ, Сэнсанем, Даосинем, Хунтяо, *Хуэй-нэном*. Патриархами в цепи передачи "Пути" считается Ван Цзюэи - основатель секты Дунчжэньтан, а также Чжан Гуанби.

По учению И.д., "небесные формы" на Земле имеют свои эквиваленты. Все во Вселенной состоит из трех компонентов: *ли [1]* ("принципа"), *ци [1]* (первознергии - "пневмы") и *сян [1]* ("образов"). Для человека *сян [1]*-его физич. тело, *ци [1]*-его дыхание, *ли [1]*-внутр. природа. Развертывание мировых трансформаций проходит три стадии: сначала активизируются "Небеса ли", затем "Небеса ци" и наконец "Небеса сян". "Принцип" объективируется как тело "природы будды" и "Нерожденной Праматери", являясь истоком всего сущего. *Ци [1]*-это проявление "Великого предела" (*тай цзи*) и взаимопереходов *инь ян*, "образы" - вещи обыденного мира. Верховным божеством И.д. является "Нерожденная Праматерь" (Ушэн Лаому), к-рая может иногда персонифицироваться, но чаще определяется как символич. сущность "Беспредельного" (у цзи, см. *Тай цзи*). Так же широко почитаются богиня Гуаньинь, даос, святой Люй Дунбинь, Конфуций, Лао-цзы, божество Гуаньюй, полководец 10 в. Юэ Фэй, Иисус Христос, Мухаммед и Чжан Гуанби. "Нерожденная Праматерь" заботится о спасении людей, заплутавших в "мире желаний". Часть из них уже спасена, остальные смогут спастись, вступив в И.д.

В И.д. сохраняется жесткий отбор вступающих, существует сложная иерархич. система. Инициация состоит в открытии неофиту "трех драгоценностей": первая - особая позиция рук, символизирующая всеединство мира; вторая - местоположение "сокровенной заставы", точки в середине лба, к-рую активизирует своим прикосновением учитель и откуда душа после смерти должна вознестись в чертог "Нерожденной Праматери"; третья - звучание и мистич. значение формулы У тай Милэфо - "Недостижимо Великий будда

Майтрея". Последователи И.д. должны соблюдать ряд предписаний, в части, "очищать свои речи", "соблюдать чистоту души", "дисциплинировать телесные желания" и т.п.

Осн. формой коллективной религ. практики И.д. является сложный комплекс общих собраний, каждое из к-рых соответствует определенной ступени. Здесь же адепты должны являть доказательства обретения сверхчеловеч. способностей.

И.д. официально действует почти по всей Юго-Вост. Азии, располагает большими молитвенными домами, даже крупными промышленными и пищевыми производствами. На Тайване в 1987 И.д. получило офиц. признание и насчитывало к 1990 ок. 800 тыс. членов. В КНР было объявлено об окончательной ликвидации И.д. в сер. 50-х гг., однако и в нач. 90-х гг. из зафиксированных случаев деятельности тайных об-в 1/3 приходилась на И.д.

Доктрина И.д. существенно повлияла на идеологию практически всех кит. сектантских объединений новейшего времени. И.д. также играет большую роль в процессе ассимиляции китайцев за р-жом и поддержании их связей с материковым Китаем.

****Ли Шюй.** Сяньцзай Хуабэй мими цзунцзяо (Тайные религ. учения на севере Китая). Чэнду, 1948. С. 1 - 8; **Ли Итуань.** Шэхуэй бяньхуа юй цзунцзяо гунъи (Социальные изменения и религ. верования) // Чжукьян яньцзююань миньцзу яньцзюсо цзикан. Тайбэй, 1984. С. 19 - 22; Фаньдун хуэйдаомэнь цзяньцзе (Краткий обзор реакционных тайных сект). Пекин, 1985. С. 1 - 13; **Groothers W.** Une societe secrete moderne I-kuan-tao // Folklor Studies. 1946. №3. А. А. Маслов

И ЛИ. "Образцовые церемонии и правила благопристойности". Др. назв.- "Ли цзин" ("Канон благопристойности"), "Ши ли" ("Правила благопристойности служилых"). Один из канонич. текстов конфуцианства (см. "*Ши сань цзин*"), относящийся наряду с "*Ли цзи*" и "*Чжоу ли*" к т.н. "Трем [канонам правил] благопристойности" ("Сань ли", см. *Ли* [2]), толкующим древние ритуалы, обряды, правила этикета. Согласно "*Ши цзи*" (2 - 1 вв. до н.э.), "И л." - единственный текст, сохранившийся после сожжения конф. книг при императоре Цинь Шихуане (221 - 209 до н.э.) и переданный *Гао Таншэном* (2 в. до н.э.). В библиографич. разд. "*Хань шу*" ("История дин. Хань", 1 в.) говорится о тексте "Ши ли" из 17 пяней (глав), к-рый был передан Гао Таншэном и прокомментирован его учениками *Дай Дэ*, *Дай Шэном* и *Цин Пу*; их толкования были официально рекомендованы к использованию в гос. учебных заведениях - сюэ гуань. По одной из традиц. версий, текст "И л." написан *Чжоу-гуном* (11 в.), по др.- составлен *Конфуцием*. Совр. исследователи, исходя из описанных в "И л." захоронений, погребальной и жертвенной утвари, относят этот памятник к эпохе Чжаньго ("Сражающихся царств", 5 - 3 вв. до н.э.) и считают, что он был отредактирован в эпоху Хань (кон. 3 в. до н.э. - 3 в. н.э.). В 1959 в Увэе пров. Ганьсу найдены многочисленные фрагменты "И л.", относящиеся к указ, эпохе. Осн. коммент. к "И л." - "И л. цзин" ("Канон образцовых церемоний и правил благопристойности") *Чжэн Сюаня* (2 в.), "И л. и шу" ("Толкование "Образцовых церемоний и правил благопристойности с разрядкой в тексте") *Цзя Гунъяня* (7 - 8 вв.), "И л. чжэн" ("Правильное толкование "Образцовых церемоний и правил благопристойности") *Ху Пэпхуэя* (кон. 18 - 19 в.).

*И л. чжэн и ("Образцовые церемонии и правила благопристойности" в правильном толковании). Цз. 1 - 40 // СББЯ. П. 21, 22. Т. 228 - 43. Шанхай, 1936.

ИМЕН ШКОЛА. См. *Мин цзя*.

ИМПУЛЬС. См. *Цзи* [1].

ИМЯ. См. *Мин* [2].

ИНДИВИДУАЛЬНАЯ ПРИРОДА. См. *Сун* [2].

ИНОУЭ ТЭЦУДЗИРО. 1855, префектура Фукуока, - 1940. Япои. историк, философ, популяризатор *конфуцианства*. Основоположник т.н. академич. японизма. Учился в Токийском ун-те (философия и социально-экономич. науки), совершенствовал знания в Гейдельберге, Лейпциге, Берлине, Париже. Проф. философии Токийского имп. ун-та, проф. Высшей дворянской школы, чл. Япон. АН, основатель Восточноазиат. ассоциации; преподавал историю вост. философии в Школе вост. языков в Берлине. Составитель (и автор вступ. ст.) "Философии япон. школы классич. конфуцианства", "Философии япон. школы [Ван] Янмина (оёмэйгакуха)", "Философии япон. чжусианской школы", гл. ред. "Филос. журнала" ("Тэцугаку дзаси"), гл. ред. "Япон. филос. энциклопедии" (т. 1 - 3). Учение *Конфуция* считал аналогом этич. доктрины И. Канта. Доказывал тождественность идей *дао* у Конфуция и *Лао-цзы* как выражения "универсальной потенции божеств. Неба"; "велеие Неба" (тянь мин, см. *Мин* [1]) у Конфуция идентично "понятию божественного" у Канта. Полагал, что конфуцианство не противоречит современности так же, как и кантианство. Выступал с апологетикой япон. нац. идеи и божественности имп. власти, восстановления монархии в России.

*Канто но мудзё мэйхо ни тайсуру тое сисо (Категория, императив Канта и вост. мысль) // Тэцугаку здаси. 1934. №9; Нихон сэйсин но хонсицу (Основы япон. духа). Токио, 1935; ***Радуль-Затуловский Я.Б.* Конфуцианство и его распространение в Японии. М., 1948. С. 427 - 31 и др.

ИНЬ ВЭНЬ. 4 в. до н.э. Философ, представитель раннего *даосизма*. Вместе с Сун Цзянем проповедовал общие им взгляды в академии *Цзися*. В библи-ографич. разд. "*Хань шу*" ("История дин. Хань", 1 в.) говорится о трактате "И.В.-цзы" из одного пяня (главы), не дошедшем до нас. Согласно исследованиям *Го Можо*, с к-рым согласилось большинство кит. историков философии, его взгляды изложены гл. обр. в главах "Бай синь" ("Чистое мышление") и, возможно, главах "Синь шу" ("Искусство мышления") и "Нэй е" ("Внутр. деятельность") памятника 3 в. до н.э. "*Гуань-цзы*". Стронник материалистич. направления в раннем даосизме, развивал наивно-материалистич. тенденции учения *Лао-цзы*. Взгляды И.В. и Сун Цзяня принято называть учением *Сун [Цзяня]-Инь [Вэня] школы*, занимавшей ведущие позиции в академии *Цзися* и оказавшей большое влияние на развитие материалистич. тенденций в кит. философии.

**Чжунго чжэсюэ ши (История кит. философии) [под ред. Жэнь Цзюя]. Т. 1. Пекин, 1988. С. 117 - 27; *Ян Хиншун.* Материалистич. мысль в древнем Китае. М., 1984. С. 102 - 11. *В.Ф. Феоктистов*

ИНЬ СИ. Гуань Инь[-цзы]1. 6 в. до н.э.? Полулегендарный древний мудрец. Согласно преданию, служил начальником погранич. заставы, через к-рую проходил основоположник *даосизма Лао-цзы* во время путешествия на Запад. По просьбе И.С. он якобы написал "*Дао дэ цзин*". Даос, традиция считает И.С. первым учеником *Лао-цзы* и проповедником его учения. Хотя И.С. упоминается в ряде даос, агиографич. соч., напр. под именем Гун Гунду в приписываемых *Гэ Хуну* (кон. 3 - 4 в.) "Жизнеописаниях святых-бессмертных" ("Шэнь сянь чжуань"), его историчность не доказана. В даос, лит-ре титулуется как "древний многоученный совершенный человек" (гу чжи бо да чжэнь жэнь), "высший совершенный человек" (у шан чжэнь жэнь), "господин начала письмен" (вэнь ши сянь-шэнь). И. С. приписывается трактат "*Гуань Инь-цзы*", в действительности созданный, видимо, ок. 8 в. См. лит-ру к ст. "*Гуань Инь-цзы*". *Е.А. Торчинов*

ИНЬ ФУ ЦЗИН. "Канон (кн.) тайных (сокрытых) знаков". Один из осн. даос, канонич. текстов. Считался в средневековье даосизме не менее авторитетным, чем "Дао дэ цзин". "И.ф.ц." оказал также влияние на формирование неоконфуцианства. Один из его основоположников, Чжу Си (12 в.), не только высоко оценил "И.ф.ц.", но и прокомментировал его. По традиции авторство приписывается мифич. императору Хуан-ди ("Желтый император"), "основателю" кит. цивилизации. Автором заключит. части трактата и первым его комментатором считается легендарный полководец и мудрец Цзянь Тайгун (12 в. до н.э.). Первое упоминание об "И.ф.ц." содержится в "Ши цзи" Сыма Цяня (2 - 1 вв. до н.э.). Согласно ему, изучение "И.ф.ц." позволило древнему дипломату Су Циню обрести высшую гос. мудрость. Совр. текст якобы был найден в горной пещере даосом Ли Цюанем (8 в.), написавшим коммент. к нему. Не исключено, что Ли Цюань и является его автором.

Осн. содержание этого небольшого (ок. 400 иероглифов) текста, разделенного на три части, посвящено учению о единстве мира, в к-ром все сущее взаимосвязано и каждая вещь существует за счет всего целого, как бы "обкрадывая" его. Так, "пять элементов" (*у син* [1]) называются в тексте "пятью ворами" (*у цзэй*). Мудрец, постигая взаимозависимость всего сущего и используя ее в своих целях, обретает совершенство и бессмертие. Данная установка позволяет рассматривать "И.ф.ц." как трактат по методологии алхимии (см. *Сянь сюэ*) и др. видов даос, религ. практики. Нек-рые фрагменты "И.ф.ц." содержат военную лексику, что делает его внешне похожим на соч. по стратегии, однако эта терминология применена для обоснования и описания даос, практики. В собр. даос, текстов "Дао цзан" помимо самого "И.ф.ц." содержится ок. 20 коммент. к нему, большая часть к-рых относится к пер. правления дин. Сун (960 - 1279).

****Маракуев А.В.** Инь-фу-цзин- страничка истории кит. философии // Ученые записки Томского педагогич. ин-та. Т. 3. Томск, 1946; **Торчинов Е.Л.** Даос, философия в памятниках религ. даосизма (на материале "Иньфу цзина" и "Глав о прозрении истины" Чжан Бодуаня) // Социально-филос. аспекты критики религии. Л., 1985. **Е.А. Торчинов**

ИНЬ ЯН. Одна из пар основополагающих категорий кит. философии, выражающая идею универсальной дуализированной мира и конкретизирующаяся в неограниченном ряду оппозиций: темное и светлое, пассивное и активное, мягкое и твердое, внутр. и внеш., нижнее и верхнее, женское и мужское, земное и небесное и т.д. Этимологич. значения И.я. - теневой и солнечный склоны холма или берега реки.

В "Го юй" (5 - 3 вв. до н.э.) И.я. впервые представлены как две ипостаси "пневмы" (*ци* [1])-соответственно "земная" и "небесная", нарушение порядка взаимодействия к-рых приводит к стихийным бедствиям и смутам. В "Гуань-цзы" (4 - 3 вв. до н.э.) с взаимодействием И.я. сопряжены смена времен года, дня и ночи. В "Чжуан-цзы" (4 в. до н.э.) И.я. связаны с категориями "Дао дэ цзина": "покой" и "движение" (см.: *Дун-цзин*). В традиц. космогонии появление И.я. знаменует собой первый шаг от недифференцированного ("хаотич." - *хунь дунь*) единства первоначальной "пневмы" к многообразию всей "тьмы вещей" (*вань у*) ("Дао дэ цзин"). В процессуальном аспекте гл. закон И.я. - дао, т.е. их взаимопревращение по достижении определенной фазы развития: "одно инь [1], одно ян (1J-это и есть дао" ("*Си цы чжуань*", 4 в. до н.э.). Наивно-диалектич. *представления отражены и в субстанциальном осмыслении И.я.: каждое из этих противоположных начал содержит в себе потенцию другого. Т.о., модель И.я. определяет не только развитие, но и устройство всего сущего в мире. Данный принцип полярной дуализации реализуется на всех уровнях существования объектов: и любая сторона инь, и любая сторона ян в свою очередь делятся на И.я. и т.д. Эта теория универсального дуализма сформировалась в сер. 1-го тыс. до н.э. и впервые была систематически изложена в "Чжоу и", где И.я. названы "двумя образцами" (*лян и*), рожденными "Великим пределом" (*тай цзи*), и отождествлены с элементарными

компонентами гексаграмм (см. *Гуа*)- прерванной и целой чертами соответственно. Наибольшее развитие она получила в школе *иньян цзя*, а Дун Чжуншу (2 в. до н.э.) была синтезирована с учением о "пяти элементах" (*у син* [1]), что в дальнейшем стало основой практически всех филос. и науч. построений.

Уже в "Си цы чжуани" действие И.я. было конкретизировано в ряду понятийных оппозиций, в т.ч. распространявшихся на обществ. и семейные отношения, а Дун Чжуншу перенес идею И.я. также на категории социальной оценки - моральные качества, награды и наказания: "Все дурное исчерпывается в инь [1], все доброе - в ян [1]"; "в ян [1]-высокое начало, в инь [1]-низкое" ("Чунь цю фань лу"). Чжоу Дуньши (11 в.) связал рождение И.я. с динамикой "движения" и "покоя" собственно "Великого предела" как своего рода программы упорядоченного развития мира. В *неоконфуцианстве* в целом постулировалась субстанциальность И.я., реализующихся в "пневме". Ван Чуаньшань (17 в.) акцентировал "взаимопроникновение" И.я., объясняя им относительную устойчивость субстанциальных образований. Ныне концепция И.я. продолжает играть важную роль в теории кит. медицины.

****Завадская Е.В.** Тень как философско-эстетич. категория // ТПИЛДВ. М., 1974. С. 47 - 59; *Лю Сюньшэн.* И.я. сюэ (Учение об И.я.). Тайбэй, 1979; *Пан Пу.* И.я. у син тань ю ань (Исслед. истоков [концепций] И.я. и "пяти элементов") // Чжун-го шэхуэй кэсюэ. 1984. №3; *Lee Jung Young.* The Yin-Yang Way of Thinking // Asian Christian Theology: Emerging Themes. Phil. (Pa), 1980. P. 81 - 88. См. также лит-ру к ст. "Чжоу и", *Сян шу чжи сюэ.* А.И. Кобзев

ИНЬЯН ЦЗЯ. "Школа, [исходящая из категорий] *инь ян*". Одна из шести осн. филос. школ древнего Китая, по классификации *Сыма Таня* и *Сыма Цяня* ("*Ши цзи*", 2 в. до н.э.), специализировавшаяся в натурфилософско-космологич. и оккультно-нумерологич. (см. *Сян шу чжи сюэ*) проблематике. Время возникновения И.ц. и состав ее представителей, видимо первоначально астрономов-астрологов и уроженцев северо-вост. приморских царств Ци и Янь, точно не установлены. Не сохранилось ни одного сколько-нибудь развернутого текста этой школы, о ее идеях можно судить лишь по их фрагментарному изложению в "*Ши цзи*", "*Чжоу и*", "*Люй-ши чунь цю*" и нек-рых др. памятниках. Центр, концепции И.ц.- универсального дуализма сил инь ян и циклич. взаимодействий "пяти элементов", или фаз (*у син* [1]),- легли в основу всей онтологии, космологии и вообще традиц. духовной культуры и науки Китая (в особенности астрономии, медицины и оккультных искусств). Вероятно, до сер. 1-го тыс. до н.э. концепции инь ян и "пяти элементов", выражающие различные классификац. схемы - двоичную и пятеричную, развивались в отдельных оккультных традициях - "небесной" (астрономо-астрологич.) и "земной" (мантико-хозяйств.). Во 2-й пол. 1-го тыс. до н.э., обретя филос. статус, эти концепции слились в единое учение, что по традиции считается заслугой единств, известного ныне крупного представителя И.ц.- *Цзоу Яня* (4 - 3 вв. до н.э.), хотя в сохранившихся свидетельствах о его взглядах нет следов концепции инь ян. Цзоу Янь распространил концепцию "пяти элементов" на историч. процесс, представляемый кругообразной сменой их главенства в качестве "пяти благодатей" (*у дэ*). Впервые как единое учение, охватывающее все стороны универсума, концепции инь ян и "пяти элементов" представлены в философии *Дун Чжуншу* (2 в. до н.э.), к-рый интегрировал идеи И.ц. в *конфуцианство*, развил и систематизировал т.о. его онтолого-космологич. и методологич. базис. В дальнейшем натурфилос. компонент И.ц. нашел продолжение в конф. "школе текстов новых писем" (см. *Цзин сюэ*) и *неоконфуцианстве*, а религиозно-оккультный - в связанной с *даосизмом* практич. деятельности гадателей, прорицателей, магов, алхимиков и целителей.

Chan Wing-tsit** (tr.). A Source Book in Chinese Philosophy. Princ. (N.Y.)-L., 1963. P. 244 - 50; *Быков Ф.С.** Зарождение обществ.-политич. и филос. мысли в Китае. М., 1966. С. 71 - 75, 162 - 69; **Рубин В.А.** Концепции у-син и инь ян // *Его же.* Личность и власть в древнем Китае.

М., 1993; *Чжао Цзибинь*. Инь ян у с ш с юэпай дэ дайбяо - Цзоу Янь (Цзоу Янь - представитель школы инь ян и "пяти элементов") // *Чжунго чжэсюэ ши янь-цзю*. 1985. №2; *Fung Yu-lan*. A History of Chinese Philosophy. Princ. Vol. 1. 1952. P. 159 - 69. Vol. 2. 1953. P. 7 - 16; *Needham J.* Science and Civilization in China. Vol. 2. Camb., 1956. P. 232 - 78. *А.И. Кобзев*

ИСАЕВА Марина Валентиновна. 7.5. 1959. Историк-китаевед. Окончила ист. ф-т МГУ (1983), аспирантуру ИВАН (1986). С 1987 - мл. науч. сотр. ИВАН (ныне ИВ РАН), с 1993 науч. сотр. Осн. направления исследований - традиц. кит. письменная культура, идеология и культура древнего Китая.

*Канд. дис.: Представление о мире и гос-ве в Китае в III - VI вв. (по данным "Нормативных историописаний"). М., 1992; Автореф. М., 1992; Осн. моменты христианского вероучения в несторианском памятнике Китая VIII в. // 12-я НК ОГК. Ч. 2. М., 1981; Об особенностях языка описания цивилизации кит. историками III - VI вв. // 15-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1984; "Зеркальность" представлений друг о друге средневеков. империй Востока и Запада // Дальний Восток и Центр. Азия. М., 1985; Музыкально-теоретич. система люй и методологич. аппарат традиц. кит. историографии // История и культура Вост. и Юго-Вост. Азии Ч. 1. М., 1986; Соотношение музыкальной системы люй и общей теории познания в Китае // 19-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1988; Соотношение оптич. и акустич. репрезентации семиотич. системы в традиц. кит. культуре // Лингвистич. реконструкция и древнейшая история Востока. Ч. 3. М., 1989; *Isayeva M.* Notice sur les etalons ("Lu zhi" de l'histoire de Han interior) // *Extrem Orient - Extrem Oxident*. 1991, №13.

ИСКРЕННОСТЬ. См. *Чэн* (1).

ИСЛАМ В КИТАЕ. Традиц. историография Китая относит появление там ислама к 581-601. Первыми его адептами считаются арабы, оказавшиеся в кит. пределах. Ислам остался по преимуществу религией неханьского населения Китая. В основном кит. мусульмане исповедуют ислам шиитского толка; имеет место деление на секты. В политич. жизни Китая, начиная с эпохи Цин (1644- 1911), ислам является формообразующим фактором идеологии нац. освобождения для части неханьского населения Синьцзяна, Нинся-Хуэйского авт. р-на, пров. Ганьсу, Юньнань, ряда др. районов гл. обр. Юго-Зап. и Северо-Зап. Китая. Так, мотивы джихада - священной войны против неверия нашли отражение в соч. вожак мусульманских выступлений 19 в. (уйгура Моллы Виляла и др.).

Достижения мусульманского мира в обл. астрономии, летосчисления, архитектуры, медицины стали частью культуры Китая. Вместе с тем мусульманская культура имеет в ней анклавный характер и во многих аспектах весьма самобытна, являя оригинальные формы синтеза с элементами как народной, так и "книжной" кит. традиции. Напр., часть мусульманского населения Китая восприняла такие исконно кит. формы социализации, как занятия "боевыми искусствами" - ушу, имеющие целью приобщение к всемогуществу высших сил и включающие различные медитативные техники. Исламские богословы предприняли попытки переложить на язык кит. цивилизации идею личного, живого, трансцендентного Бога, представления о сотворении мира, грехопадении, личной ответственности за грех перед Богом, спасении Им мира в конце времен. Хотя ученые-мусульмане Китая трудились в сфере и религ., философии, и законоучения, и агиографии, и мусульманского права (шариата), и языкознания, и др. областях, наиболее известны их труды в обл. исламской апологетики. Ее "золотым веком" в Китае была эпоха Цин.

До 17 в. мусульманская лит-ра в Китае существовала почти исключительно на араб., фарси и тюркских языках. Одним из первых апологетов ислама, пишущих на кит. яз., стал *Ван Дайюй* (кон. 16- 17 в.). Его отличало основательное знакомство с конф., даос, и буд. лит-

рой. Помимо переводов на кит. яз. исламских книг ему принадлежат труды, разъясняющие догматы о сотворении мира, об отношениях между Аллахом и пророком Мухаммедом, опровергающие буд. доктрину шуньяты (см. *Кун*). Мусульманский богослов 17 - нач. 18 в. *Ма Чжу* (Ма Вэньбин) пытался добиться одобрения своего апологетич. труда императором Канси, но потерпел неудачу. Он создал своего рода компендиум основ вероучения, приспособленный к условиям Китая и нацеленный гл. обр. против совр. ему *конфуцианства*, "утратившего истинное учение", и против буд. доктрины сансары (см. *Луньхуэй*). Попытку филос. синтеза идеи монотеизма и неоконф. учения об "[индивид.] природе" (*син* [1]) и "принципе" (*ли* [1]) предпринял *Лю Чжи* (Лю Цзелянь, 17 - нач. 18 в.). Соотношением между последними двумя категориями в неоконф. "учении о принципе" (*ли. сюэ*) он иллюстрировал учение ислама о сотворении Аллахом мира, цель существования к-рого - дать человеку возможность самореализации в осуществлении божеств, промысла о себе. В философии Лю Чжи заметно сильное влияние суфизма и отчасти буддизма. Одно из его соч. вошло в созданный по высочайшему повелению лиг. свод "*Си ку цюань шу*". Среди крупнейших мусульманских богословов Китая 18- 19 вв. выделяются *Ма Фучу* (Ма Дэсинь, кон. 18- 19 в.) и *Ма Ляньюань* (19 в.). В соч. *Ма Фучу* акцентируется тема духовного содержания мусульманских ритуалов и их значения для дела спасения, разъясняются положения исламского вероучения о состоянии мира до и после грехопадения, о духовном содержании мира в его нынешнем состоянии и в конце времен, когда наступит "истинно постоянная" жизнь в вечности, соотносящаяся с жизнью в греховном мире как явь со сном. *Ма Ляньюань* прославился как педагог-законоучитель и проповедник, преподававший и на араб, и на кит. языках. В 70-е гг. 19 в. в Китае впервые был издан Коран на араб. яз. Его пер. на кит. яз. появился только в 1-й пол. 20 в.

Антимонархич. нац. Синьхайская революция 1911 дала толчок обществ. самодеятельности мусульман Китая. Из инициаторов культурно-просветительской деятельности среди мусульман собственно Китая следует назвать Ван Хаожань-ахуна и Ма Фусяня. Последний внес большой вклад в издание соч. мусульманских мыслителей Китая. Представители мусульманской интеллигенции создали "Об-во взаимного прогресса кит. мусульман" (Чжунго хуэйцзяо цзюй цзинь хуэй). Его программа предусматривала подъем мусульманского образования, упрочение кит. государственности, поддержание мира и согласия между мусульманами и ханьцами. Для кампании по просвещению мусульман в первые годы республики характерна установка на сочетание традиц. школы и совр. учебных заведений.

Мусульман КНР объединяет Кит. исламская ассоциация (Чжунго исыланьцзяо сехуэй), имеющая филиалы в разных провинциях и городах. В ее задачи входят орг-ция жизни мусульманской общины, системы духовного воспитания и образования, паломничества, публикация памятников ислама, развитие связей с зарубеж. мусульманами и т.п.

[Кафаров] Палладий*, архимандрит. Кит. литра магометан // Труды Вост. отд. Рус. археологич. об-ва. Б.м., 1877; *Его же*. О магометанах в Китае // Труды членов Рос. духовной миссии в Пекине. IV, 1866; *Васильев В.П.* Открытие Китая. СПб., 1900. С. 106 - 138; *Кузнецов В.С.* Каким богам поклоняются китайцы // За рубежом. 1992. №4; *Ма Июй*. Чжунго хуэйцзяо шицзянь (Краткая история кит. мусульман). Шанхай, 1948; *Исылань цзяо цзай Чжунго* (Ислам в Китае). Иньчуань, 1982; *Кай Шоуи*. Чжунго исылань ши цунь гао (Очерки истории ислама в Китае). Иньчуань, 1983; *Чжунго исылань цзяо ши цанькао цзыляо сюаньбянь* (Избр. материалы по истории ислама в Китае). 1911 - 1949. Иньчуань, 1985; *Broomhall M.* Islam in China. L., 1910; *Israeli' K.* Muslims in China. L.-Malmo, 1980. *В.С. Кузнецов*

ИСПРАВЛЕНИЕ ИМЕН. См. *Чжэн мин*.

ИСТИННАЯ СУЩНОСТЬ. См. Чжэнь жу.

ИСТОРИЧЕСКИЕ ЗАПИСКИ. См. "Ши цзи".

ИТАЙ. Эфир (транскрипция). Категория, к-рой оперировали кит. мыслители кон. 19 - нач. 20 в. Заимствована из европ. естеств. наук и философии, где эфир рассматривался как вещество, заполняющее пространство между молекулами, а такие явления, как свет, теплота, магнетизм и электричество, объяснялись движением мирового эфира. В Китае это понятие претерпело существ. изменения.

Кан Ювэй трактовал И. как эфир, начало, "гуманность" (*жэнь* [2]) и "сострадание" (бу *жэнь* [1]). *Сунь Ятсен* видел в И. творящий хаос, к-рый "в своем движении порождает электроны; электроны, сгущаясь, создают элементы; элементы, соединяясь, создают материя; материя, собираясь воедино, создает планету".

В системе идей *Тань Сытуна* И.- основополагающее понятие, не имеющее четких дефиниций и раскрываемое через множество близких, но не тождеств, характеристик. Важнейшие его атрибуты - вечность и несотворенность. Сфера его распространения не имеет предела: И. существует в микро- и макромирах, в явлениях реальной жизни и в надмировом абсолюте - "едином первоначале" (и юань). И. многофункционален, он одного порядка с "чувством" (*цин* [2]), "разумом" (*синь* [1]) и понятием "дянь" (момент наивысшего напряжения сил *инь ян*; переводится также как электрон, электричество). И.- это импульс развития и реальная основа мира; из него "рождаются миры (*фа цзе*), возникает пустота (*кун*) и появляется все живое". Он выступает как условие единства мира, некий наполнитель, "склеивающий" отд. явления: "И., все склеивая, [приводя] в соответствие, связывая, наполняет [собой] отд. вещи". И. удерживает все предметы и явления в равновесии, препятствует не только их распаду, но и слиянию. Его действие распространяется и на об-во, и на космич. явления, и на тело человека.

Тань Сытун тем не менее не наделял И. свойствами первоначала. Если И. разлит повсюду и условно его можно изобразить в виде лишенной иерархичности субстанции, то "единое первоначало" предполагает иерархию, к-рую оно же и венчает. Через "единое первоначало" И. соотносится со своим коррелятом - "гуманностью". Все характеристики И. распространяются на "гуманность", приобретая этич. окраску. Через "гуманность" И. и его свойства проецируются на об-во и его законы.

**Тань Сытун. Жэнь сюэ* (Учение о гуманности) // *Тань Сытун цюаньцзи* (Полк. собр. соч. *Тань Сытуна*). Пекин, 1954; *Сунь Ятсен. Программа строительства гос-ва* // *Сунь Ятсен. Избр. произв.* М., 1985; "Большая энциклопедия / Под ред. С.Н. Южакова. СПб., 1905. Т. 20; Ханьюй да цы-дянь (Большой словарь кит. яз.) / Под ред. Ло Чжу-фэна. Т. 1. Шанхай, 1986; *Стабунова Е.Ю.* О категории "эфир" в философии *Тань Сытуна* // 12-я НК ОГК. Ч. 2. М., 1981. См. также лит-ру к ст. "*Жэнь сюэ*", *Тань Сытун. Е.Ю. Стабунова*

И ХЭ. Врачеватель из царства Цинь. 8 в. до н.э. В "*Цзо чжуани*" (4 в. до н.э.) ему приписывается положение о "шести [состояниях] пневмы (*ци* [1])", или "шести пневмах": *инь ян*, ветер, дождь, мрак, свет, к-рые, "разделяясь, образуют четыре времени года, располагаясь в порядке, образуют пять последовательностей". Нарушение баланса "шести пневм" ведет к различным заболеваниям. Этот тезис лег в основу теории традиц. кит. медицины. Натурфилос. представления, отраженные в высказываниях И Х., были развиты мыслителями различных древнекит. филос. школ, прежде всего, видимо, *иньян цзя*, и воплотились в средневек. учении о "пяти трансформациях - шести пневмах" (у юнь - лю ци), устанавливавшим циклич. временные связи состояний природной и органич. среды по системе нумерологич. (см. *Сян шу чжи сюэ*) соответствий.

И ЦЗИН. См. "Чжоу и".

ИЦЗИН. 635, Цичжоу (совр. Личэн пров. Шаньдун) или Фаньян (к юго-западу от совр. Пекина), - 713. Буд. монах, путешественник, переводчик. В 671 отправился в Индию морем за буд. текстами. Изучал инд. лит-ру в североинд. монастыре Налаида. В 695 вернулся в Китай. В общей сложности перевел на кит. яз. 230 цзюаней ("свитков") буд. соч. Написал также биографии, трактат "Дай Тан Си юй цю фа гао сэн чжуань" ("Жизнеописания достойных монахов, ездивших на Запад в поисках Закона при Великой Тан"). См. лит-ру к ст. *Буддизм*.

К

КАЛЬТЕНМАРК (Kaltenmark) Максим. Франц. синолог, исследователь *даосизма*. Продолжатель науч. направления, начало к-рому положил Л. *Масперо*: изучение формирования и специфики даос, мировоззрения. Обосновал закономерность перемещения фокуса интересов сиологов с философии даосизма на религию, сохраняющую свое значение в духовной жизни кит. нации. Гл. внимание сосредоточил на изучении путей распространения и передачи даос, учения, связанных с деятельностью даос, патриархов и формированием даос, пантеона. Др. направление исследований К.- магич. и ритуальная стороны даос, практики, литургия, алхимия и "учение о бессмертии" (см. *С янь сюэ*), даос, утопия. К. принадлежит также краткий популярный обзор истории кит. философии от древнейших времен до эпохи Цин (1644- 1911).

*Lie-slen tchouan. Biographies legendaires des Immortels taoistes de l'antiquite. Pekin, 1953; Lingpao: note sur un terme de Taoisme religieux // Melanges publics par l'Institut des Hautes Etudes Chinoises. Vol. 2. P., 1960; Lao-tseu et le Taoisme. P., 1965; La philosophie chinoise. P., 1972; The Ideology of T'ai-p'ing ching. // Facets of Taoism. New Haven, 1979; **Seidel A. La divinisation de Lao-tseu dans le Taoisme des Han. P., 1969; *Robinet*, Meditation taoisite. P., 1979. *П.М. Кожин*

КАМАТА СИГЭО (Kamata Shigeo). 1927. Япон. синолог, специалист по философии и религиям Китая. Д-р лит-ры, проф. кафедры философии и религий Китая в Ин-те культуры Вост. Азии при Токийском гос. ун-те, чл. Япон. об-ва изучения даосизма.

В 1953 закончил лит. ф-т Токийского ун-та; в 1955 - 8 участвовал в написании разд. "Религии" 33-томного "Всемирного энциклопедич. словаря" (Токио); в 1959 выступил на 10-й конф. Япон. об-ва изучения даосизма с докл. "Влияние идей буддизма на догмы даосизма"; в 1961 - на 12-й конф. с докл. "Школа Хуаянь и даосизм". С 1972 - проф. кафедры философии и религий Китая в Ин-те культуры Вост. Азии при Токийском гос. ун-те.

*Изучение истории идей Хуаянь в Китае. Токио, 1965; Изучение идей кит. буддизма. Токио, 1968; Изучение истории религ. идей. История идей Хуаянь в Китае. Токио, 1975 (все на япон. яз.).

КАНАЯ ОСАМУ (Kanaya Osamu). 1920. Специалист по древнекит. философии. Д-р лит-ры, проф. кафедры лит-ры Северо-Вост. гос. ун-та, чл. правления Об-ва изучения лит-ры, истории и философии Китая, советник и куратор Япон. об-ва изучения Китая.

В 1944 закончил отд. лит-ры и философии Китая ф-та права и лит-ры Северо-Вост. имп. ун-та; в 1946 стал преподавателем в высшем учебном заведении в Хиросаки, в 1948 перешел на преподавательскую работу в Северо-Вост. ун-т (кафедра лит-ры), приступил к изучению истории кит. философии, в 1950 стал доцентом. В 1955 - 6 участвовал в составлении 10-томного изд. "Избр. произв. кит. классики", редактировал два тома "Мэн-

цзы"; в 1955 - 8 участвовал в написании разд. кит. философии для "Всемирного энциклопедич. словаря" (т. 1 - 33, Токио). В 1960 написал "Исслед. по истории идей эпох Цинь и Хань", - работу, за к-рую в 1961 ему была присуждена степень д-ра лит-ры. В 1962 стал проф. кит. философии на кафедре лит-ры Северо-Вост. гос. ун-та; в 1964 отвечал за комплексное изучение системы даос, идей доциньского пер. С осени 1977 на кафедре лит-ры Северо-Вост. ун-та ведет курс "История древнекит. идеологии".

*Мэн-цзы. Т. 1 - 2. Токио, 1955 - 56; Мир Лао-цзы - Чжуан-цзы - идеи Хуайнань-цзы. Токио, 1959; Исследования по истории идей эпох Цинь и Хань. Токио, 1960; Сюнь-цзы. Пер. и коммент. 1 - 2, Токио, 1961; Сунь-цзы. Токио, 1964; Лунь юй. Токио, 1965; Мэн-цзы. Токио, 1967; Чжуан-цзы. Токио, 1971; Рассказы о "Книге перемен". 1972; Сюнь-цзы. Токио, 1973.

КАНОН ВЕЛИКОГО РАВНОВЕСИЯ. См. *"Тай пин цзин"*.

КАНОН ГОР И МОРЕЙ. См. *"Шань хай цзин"*.

КАНОН ДАО И ДЭ. См. *"Дао дэ цзин"*.

КАНОН ЖЕЛТОГО ИМПЕРАТОРА О ВНУТРЕННЕМ. См. *"Хуан-ди нэй цзин"*.

КАНОН [ДОКУМЕНТАЛЬНЫХ] ПИСАНИЙ. См. *"Шу цзин"*.

КАНОН ПЕРЕМЕН. "И цзин", см. *"Чжоу и"*.

КАНОН СОКРЫТЫХ ЗНАКОВ. См. *"Инь фу цзин"*.

КАНОН СТИХОВ. См. *"Ши цзин"*.

КАНОН СЫНОВНЕЙ ПОЧТИТЕЛЬНОСТИ. См. *"Сяо цзин"*.

КАН СЭНХУЭЙ. ?-280. Буд. монах из гос-ва У, переводчик, комментатор буд. сутр, знаток конф. канонов, пропагандист примирения *конфуцианства* и *буддизма*. Согласно *"Гао сэн чжуани"* ("Жизнеописания достойных монахов", 6 в.), его предки были родом из Хорезма, дед перебрался в Индию, отец-торговец - в Аннам (территория совр. Вьетнама). В 247 К.С. прибыл в Цзянье (на территории совр. Нанкина пров. Цзянсу), где впоследствии в его честь была выстроена буд. пагода Цзяньчусы, первая в р-не к югу от р. Янцзы. Гл. соч. основаны на переводах санскр. источников - "У пинь" ("Добродетели при дин. У"), известное в буд. сб. "Ли дай Сань бао цэй" ("Записки о Трех сокровищах буддизма [на протяжении] всех эпох") под назв. "Сяо пинь божо" ("Прад-жня малых добродетелей"); "Лю ду цзи цзин" ("Шесть ступеней [спасения] в собр. сутр". К.С. принадлежат также коммент. и предисловия к ряду ранних переводов буд. сутр. Нацеливал адептов буддизма на "успокоение разума" посредством подавления чувственных "страстей" с помощью дыхательной и медитативной практики психорегулирования. В буд. духе интерпретировал конф. понятие жэнь дао ("путь гуманности", см. Жэнь [2]), настаивал на изучении *"Чжоу и"* и *"Ши цзина"*, в к-рых усматривал разъяснение буд. истин.

КАН ЮВЭЙ. Кан Наньхай, Кан Гуанся, Кан Цзуй. 19.3.1858, уезд Наньхай пров. Гуандун, - 31.3.1927. Мыслитель и политич. деятель, лидер реформаторского движения в Китае на р-же 19 -20 вв. Выходец из помещичье-чиновничьей семьи, насчитывавшей 13 поколений ученых. Получил традиц. домашнее образование, учился у известного

специалиста по сунскому неоконфуцианству Чжу Цыци. Имел высшую ученую степень цзиньши (1895). Ред. и издатель единств, тогда в Пекине неофиц. газеты реформаторского направления "Чжун-вай цзивэнь" (1895) и ежемесячного журн. "Бужэнь цзачжи" (1913). Организатор политич. клубов и ассоциаций - "Об-ва усиления гос-ва" (Цян-сюэхуэй), "Гуандунского науч. об-ва" (Юэсюэхуэй), всекит. "Об-ва защиты гос-ва" (Баогохуэй, 1898), "Об-ва защиты императора" (Баохуанхуэй, 1899), "Об-ва конституц. правления" (Сяньчжэнхуэй, 1903).

Филос. и общественно-политич. взгляды К.Ю. формировались гл. обр. под влиянием традиц. кит. мысли. Поражение Китая во франко-кит. войне (1884 - 85) и др. неудачи империи обусловили его интерес к зап. обществ, и политич. ин-там.

Отстаивая тезис "Изменение - это путь (дао) Неба", К.Ю. в докладах императору Гуансюю (Дэ-цзун, 1875-1908) рекомендовал повторить опыт "революции Мэйдзи" в Японии и реформ Петра I в России; этим последним был посвящен спец. труд "Записки о реформах рос. [царя] Петра Великого". В июне 1898 Гуансюй принял предложения К.Ю., что нашло отражение в указе "Об установлении осн. линии гос. политики". Указ ознаменовал начало кратковременного периода ("ста дней реформ"), в течение к-рого К.Ю. в качестве одного из гл. советников трона разработал детальные рекомендации по осуществлению преобразований: отмена старой схоластич. системы экзаменов на ученые степени, создание ун-та в Пекине и учебных заведений зап. профиля в провинции, введение бюджетной системы, модернизация армии и флота, полная ревизия администр. управления и др. Конец этой реформаторской деятельности был положен в сент. 1898 дворцовым переворотом вдовствующей императрицы Цыси, поместившей Гуансюя под домашний арест и узурпировавшей власть. Шесть руководителей и идеологов партии реформ были казнены. К.Ю., заочно приговоренному к смерти, удалось с помощью англичан бежать в Гонконг.

В последующие годы К.Ю. жил за границей, где преобразовал "Об-во защиты гос-ва" в "Об-во защиты императора" с филиалами в США, Латинской Америке, Японии, Юго-Вост. Азии и на Гавайях. Разочаровавшись в зап. цивилизации, он вновь возвращается к традициям отечеств, мысли. Единств, приоритетом в зап. системе ценностей для него осталась конституц. монархия. Антиманьчж. Синьхайская революция 1911 заставила К.Ю. начать кампанию против республиканизма. В работах, написанных в конце 1911, он настаивал на том, что только приспособление ин-та конституц. монархии к кит. почве может уберечь страну от губительного обществ, хаоса. После установления республики К.Ю. остался адвокатом свергнутой династии и адептом *конфуцианства* как самобытной доктрины, наиболее соответствующей нац. специфике. Он с энтузиазмом поддержал создание Конф. об-ва (Кунцзяо хуэй).

В философско-политич. наследии К.Ю. выделяются три гл. идеи: 1. Конф. классика "старых писем" (гуэнь, см. *Цзин сюэ*) - продукт позднейшей фальсификации, выполненной *Лю Синем*, чтобы легитимировать политику императора Ван Мана в короткий пер. правления дин. Синь (9 - 25), наследницы дин. Ранняя Хань (206 до н.э.- 8 н.э.). 2. *Конфуций* был не компилятором и толкователем учений древних полубогатых правителей, а автором классич. книг "новых писем" (цзиньвэнь, см. *Цзин сюэ*). 3. Изображая Конфуция как протореформатора, К.Ю. предложил свою интерпретацию учения о трех эрах историч. развития. Гл. его теоретич. труд - "Книга о Великом единении" ("Да тун шу", 1884-1902)- ознаменовал собой возникновение в Китае новой политич. философии. Книга была известна лишь узкому кругу интеллектуалов, опубликована только после Синьхайской революции (частично - в журн. "Бужэнь цзачжи" в 1913, полностью - в 1935). К.Ю. отождествил две верхние ступени установления мировой гармонии по учению о "трех эрах" в версии *Хэ Сю* (2 в.)- эру "Рождающегося равновесия" (Шэн пин) и "Великого равновесия" ("Великого спокойствия", "Великого благоденствия" - Тай пин) с эпохами

соответственно "Малого процветания" (Сяо кан) и "Великого единения" (*Да тун* [1]), о к-рых говорится в конф. каноне "*Ли цзи*". Совр. ему ситуацию К.Ю. характеризовал как "Установление хаоса" (Цзюй луань). Если в "*Ли цзи*" "Великое единение" относилось к "золотому веку" мифич. прошлого, то К.Ю. представил его как идеал будущего всего мира, ориентир "освобождения человечества от страданий и достижения высшего счастья". В основе этого идеала, корреспондировавшего с руссоистским понятием естеств. права, лежали представления о мире, избавленном от гос., расовых, нац., сословных, классовых, половых, семейных и др. барьеров; о Поднебесной, находящейся в совместном владении всех ее обитателей, а не одного правителя или его присных; об избрании мудрых и достойных на руководящие должности, а не передаче их по наследству; о равенстве и независимости, взаимном невмешательстве и запрете на убийства и войны в отношениях между людьми и гос-вами. Подвергая критике совр. ему теории о неизбежности капиталистич. конкуренции, К.Ю. считал возможным начать осуществление учения Да тун [1] с добровольных массовых альтруистич. актов - отказа людей от прав наследования имущества, отчисления части доходов на обществ. нужды и т.п. Первый шаг к эре Да тун [1]- постепенное объединение гос-в, что легче сделать при республиканской форме правления. Начало эры Да тун [1] знаменуется установлением междунар. прав-ва, введением междунар. языка без упразднения нац. гос. структур и языков, но с перспективой их постепенного отмирания (нац. языки станут мертвыми наподобие латыни). К.Ю. предложил план орг-ции обществ, произв-ва и распределения в планетарном масштабе при упразднении частной собственности и даже проект социального обеспечения по разрядам в зависимости от заслуг перед об-вом. Ин-т семьи предусматривалось заменить временными брачными соглашениями, дабы недвижимое имущество наследовалось только об-вом. Считал религию важным обществ. ин-том, а гл. объектом поклонения *Шан-ди* - "Верховного владыку", Бога. Религией будущего станет *буддизм*, последним ему уступит место *даосизм*, а христианство, ислам и др. исчезнут раньше как не соответствующие условиям об-ва, где нет деления на богатых и бедных. Вместе с тем К.Ю. предостерегал против поспешного и искусств. отказа от выполнения семейного, гражданского и патриотич. долга.

Гл. целью К.Ю. было преобразование конфуцианства в такую доктрину, к-рая могла бы противостоять натиску новых зап. концепций. Однако его ревизия традиции была настолько радикальной, что скорее служила шагом к ее развенчанию, нежели к защите.

*Чжунго дянъ вэй у цзай цюань фа Оу Мэй цзинь ци го цуй шо (Полное подражание Европе и Америке и сбрасывание со счетов нац. наследия - пагубная ошибка Китая) // Бужэнь цзачжи. 1913. №6; Кан Наньхай вэньцзи (Собр. соч. Кан Нань-хая). Т. 1 - 8. Шанхай, 1915; Датун шу (Книга о Великом единении). Пекин, 1956; Наньхай сянь-шэн сы шан шу цзи (Четыре тома соч. г-на [Кан] Наньхая). Шанхай, 1960. ***Тихвинский С.Л.* Движение за реформы в Китае в кон. XIX в. М., 1980, *Фельбер Р.* Учение К.Ю. о мире Да тун - теория утопич. коммунизма или положительный идеал либеральных реформаторов? // Общественно-политич. мысль Китая (кон. XIX - нач. XX в.). М., 1988; *Лян Цичао.* Кан Наньхай чжуаиь (Биография Кан Наньхая). Нью-Йорк, 1928; *У Цзэ.* К.Ю. юй Лян Цичао (К.Ю. и Лян Цичао). Шанхай, 1948, *Сун Юньпинь.* К.Ю. Шанхай, 1951. *С. Р. Белоусов*

КАН ЮЙЧЖИ. Кан Бокэ, Кан Шувэнь, прозв. Туйсюань. 12 в. Мыслитель-утопист. Осн. соч. - "Цзо мэн лу" ("Запись вчерашнего сна"). Предложил концепцию идеального аграрного самообеспечивающегося об-ва с уравнительным (подушным) распределением земли и результатов труда, не знающего частной собственности, эксплуатации и войн. *Ма Чжэньдо*

КАОТИНСКАЯ ШКОЛА. Филос. направление, объединявшее последователей *Чжу Си* (12 в.). Получила имя по назв. местности, где Чжу Си занимался педагогич. деятельностью

(на территории совр. пров. Фуцзянь). Осн. представителями К.ш. в 12-13 вв. были ученики Чжу Си - *Цай Юаньдин*, *Хуан Гань*, *Цай Шэнь*, *Чэнь Чунь*. В пер. правления дин. Южная Сун (до 1240) сторонники К.ш. участвовали в борьбе между политич. группировками и были в немилости у имп. двора. В 13 в. учение Чжу Си получило распространение в Сев. Китае благодаря усилиям *Чжао Фу*, *Сюй Хэна* и *Лю Иня*. С конца 14 в. вплоть до падения монархии в 1912 идеи К.ш. занимали господствующее положение в офиц. идеологии.

КАРАПЕТЬЯНЦ **Артеми́й Миха́йлович**. 27.05.1943. Филолог-китаист широкого профиля. В 1966 окончил ИСАА при МГУ, канд. (1969), д-р (1992) филол. наук. Преподаватель (1969), доцент (1989) ИСАА при МГУ. Осн. направления исследований - кит. филология, происхождение и ранние этапы развития кит. культуры, история кит. науч. мысли и философии.

*Докт. дис.: Типология осн. единиц кит. яз. М., 1992; Автореф. М., 1992; Древнекит. философия и древнекит. яз. // Историко-филологич. исследования. М., 1974; Древнейшая кит. культура по свидетельству "Великих правил" // 5-я ПК ОГК. Ч. 1. М., 1974; Каноны в первонач. кит. традиции // 6-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1975; "Чунь цю" в свете древнейших кит. источников // Китай: гос-во и об-во. М., 1977; Формирование системы канонов в Китае // Этнич. история народов Вост. и Юго-Вост. Азии в древности и ср. века. М., 1981; Первонач. смысл осн. конф. категорий // Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики. М., 1982; Ба гуа как классификац. схема // 13-я НК ОГК. 4.1. М., 1982; К проблеме структуры "И цзина" // 14-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1983; Человек и природа в конф Четверокнижии // Проблема человека в традиц. кит. учениях. М., 1983; "Чунь цю" и древнекит. "историографич." ритуал // Этика и ритуал в традиц. Китае. М., 1988; Древнекит. системология: уровень протосхем и символов - гуа. Препринт №25 Ин-та истории естествознания и техники (ИИЕТ) РАН. М., 1989; Древнекит. системология: генеральная схема и приложения. Препринт №44 ИИЕТ РАН. М., 1990; Проблемы структуры "Чжоу и" // 24-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1993.

КАРЛГРЕН (Karlgrén) Бернхард. 1889 - 1978. Шведский филолог и историк-китаевед. Проф. Геттингенского ун-та (с 1920), директор музея Дальневост. древностей в Стокгольме (1939 - 59), действительный чл. Шведской и ряда др. европ. академий. К. принадлежит разработка историч. фонологии кит. яз. ("Grammata Serica", 1940). Выполнил комментированный пер. "*Ши цзина*" и "*Шу цзина*", установил аутентичность ряда филос. и историч. трактатов. Понимание духовной культуры Китая основывал на широкой базе этнолингвистич., этноисторич. наблюдений и сравнений. В ранних работах стремился установить закономерные соотношения между звуком и символом (1923), знаком и символом в древнекит. культурной традиции ("Филология и древний Китай", 1926), представил стройную систему кит. историч. фонологии. На ее основе стало возможным не только довольно точно датировать языковые процессы и определять последовательность их развития, но и соотносить письменные памятники ("*Цзо чжу-ань*", "*Чжоу ли*" и др.) с живой языковой средой фиксированных историко-культурных периодов. Это позволило уточнить этапы развития филос. мысли и особенности логико-понятийного аппарата мыслителей древнего Китая. К., продолжая дело соотечественника Ю.Г. Андерсона, создал в Швеции значительную школу ученых-синологов, исследования к-рых охватили широкий круг проблем духовной культуры, политич. истории и философии Китая.

*On the Authenticity and Nature of Tso chuan. Goteborg, 1926; The Early History of the Chou li and Tso chuan Texts // Bulletin of Museum of Far Eastern Antiquities (BMFEA). 1931. №3; Legend and Cults in Ancient China // Ibid. 1946. №18; Glosses on the Book of Documents. Pt 1, 2 // Ib. 1948. №20. 1949. №21; Grammata Serica. Stock., 1940; The Book of Odes. Stock., 1950; The Book of Documents // BMFEA. 1950. №22; Grammata Serica Precensa // Ib. 1957. №29;

**СИЭ. Т. 7. М., 1965. С. 53; *Тихвинский С.Л.* Памяти Бернхарда Карлгрена // НАА. 1979. №3. *П.М. Кожин*

КАРМА. См. *Е.*

КАТО ДЗЁКЭН (Kato Joken). 1894. Специалист по древнекит. философии. Д-р лит-ры, почетный проф. частного Ун-та Фтамацу, чл. Япон. ассоциации востоковедения, чл. Япон. об-ва изучения Китая. В 1920 закончил отд. кит. философии и лит-ры Токийского имп. ун-та, был оставлен ассистентом преподавателя. В 1932 стал проф. Хиросимского ун-та гуманитарных и естеств. наук, в 1938 получил степень д-ра лит-ры и затем в течение двух лет занимался исслед. работой в Китае. В 1942 - 4 участвовал в создании сб. "Б-ка идей Вост. Азии" (т. 1 - 83, Токио), составлял т. 2 "Идеи Индии". В 1955 - 8 писал разд. по философии Китая для "Всемирного энциклопедич. словаря" (т. 1 - 33, Токио). В 1959 - 62 участвовал в написании "Истории, энциклопедии Азии" (т. 1 - 10, Токио); в 1962 писал гл. "Чжоу-гун" для двухтомника "Мыслители Китая". В 1970 - 4 редактировал разд. по кит. философии для "Всемирного энциклопедия, словаря", переизд. в Токио.

*История кит. идеологии. Токио, 1952; Происхождение кит. иероглифики. Т. 1 - 5. Токио, 1952; Древние религии и идеи Китая. Киото - Гарвард, 1954; Указатель по осн. лексике "Лунь хэна". Токио, 1961; Трактровка ориг. текста "Шан шу". Токио, 1964; Изучение изнач. смысла "Лао-цзы". Токио, 1966; Происхождение кит. иероглифики. Токио, 1970 (все на япон. яз.).

КАФАРОВ Петр Иванович (в монашестве Палладий). 1817, Чистополь, - 6.12.(19.12)1878, Марсель. Рус. китаевед, переводчик. По окончании Казанской семинарии в 1838 поступил в С.- Петербургскую духовную академию, в 1839 принял монашество и включен в состав 12-й Рос. духовной миссии в Пекине (1840 - 9), в 1850 - 8 в сане архимандрита возглавил ее. До 1864 - настоятель церкви рос. посольства в Риме, в 1864 - 8 - нач. 15-й Рос. духовной миссии в Пекине. В 1869 - 70 участвовал в этнографич. экспедиции в Южно-Уссурийском крае. Создатель (вместе с *П.С. Поповым*) фундамент. "Кит.-рус. словаря" (ч. 1 - 2, Пекин, 1888), унифицировавшего рус. транскрипцию кит. речи и десятилетия остававшегося непревзойденным по полноте и методич. разработанности. Изучал историю и философию *буддизма*, религ. оформление его культа по кит., монг. и тибет. источникам, историю монголов, христианства и мусульманства в Китае, путешествий в Китай русских и европейцев (в части., прокомментировал записки венецианского путешественника 13 в. Марко Поло). Переводил показательные с т.зр. иде-ологич., политич. и этнографич. ситуации в Китае соч. совр. ему кит. авторов, в т.ч. "Шэн у цзи" *Вэй Юаня*. Труды и гл. обр. переводы К. представляют уникальный материал по многим обл. китаеведения. Для историков кит. философии осн. источником на рус. яз. по апологетике *ислама в Китае* остаются изложения К. кит. мусульманских соч.

*Жизнеописание Будды // Труды членов Рос. духовной миссии в Пекине. Т. I. СПб., 1852. С. 385 - 489; История, очерк древнего буддизма // Там же. Т. II. СПб., 1853. С. 97 - 168; Юань чао ми ши (Секретная история дин. Юань) // Там же. Т. IV. СПб., 1855. С. 1 - 258; Си юй цзи. Описание путешествия даос, монаха Чан Чуня на Запад // Там же. С. 259 - 434; О магометанах в Китае // Там же. С. 435 - 60; Старинные следы христианства в Китае // Вост. сб. Т. I. Вып. 1. 1872. С. 47 - 49а; *Палладий*, архимандрит (пер.). Кит. лит-ра магометан. СПб., 1887; ***Ларичев В.Е.* Путешествие в страну вост. иноземцев. Новосиб., 1973; Скачков *П.Е.* Очерки истории рус. китаеведения. М., 1977. *А.Г. Юркевич*

КЕНЭ (Quesnay) Франсуа. 4.6.1694 - 16.12.1774. Франц. экономист, основоположник школы *физиократов*. В соч. "Кит. деспотизм" (1767) в противовес осуждению политич. строя Китая *Ш.Л. де Монтескье* К. представил "политич. и нравств. устройство" этой страны образцом для всех гос-в. Сведения о Китае и его культуре черпал гл. обр. из трудов миссионеров-иезуитов (см. *Просвещение, Дю Альд, Ле Конт, Риччи*). Рассматривал *конфуцианство* как орг-ционную и духовно-ментальную основу политич. и администр. власти. Дал краткое описание кит. "священных книг высшего порядка", к к-рым отнес "И цзин" ("*Чжоу и*"), "*Шу цзин*", "*Ши цзин*", "*Ли цзи*", "*Чунь цю*", и, по его мнению, "второго порядка"- "*Да сюэ*", "*Чжун юн*", "*Лунь юй*", "*Сяо цзин*", "*Мэн-цзы*", соч. гл. основоположника *неоконфуцианства Чжу Си* (12 в.) "*Сяо сюэ*" ("*Малая наука*"). По мнению К., на основе этих книг в Китае разработаны законы морали, поведения и взаимоотношений. Деспотия, как называл К. политич. строй Кит. империи, означала для него не более чем единовластное управление гос-вом. В основе кит. деспотии лежит соблюдение "естеств. порядка" (см. *Просвещение*)- *дао*, что способствует возвращению людей к их изначальной природе - "образу и подобию Божию". Этому служат образование и воспитание на основе "священных книг" в русле педагогич. идей *Конфуция*. Т.о. между народом и его сувереном-деспотом возникает неразрывная связь, обоснованию и укреплению к-рой посвящает осн. усилия прав-во при утверждении новой династии. Постигаемые в рез-те научения конф. добродетели "естеств. законы" - суть Божеств, воля, конституированная в человеч. установлениях. К. повторил вслед за иезуитами оценку *буддизма* и *даосизма* как форм выражения нар. предрассудков, к-рые прав-во снисходительно не преследует. В Китае, по его мнению, поощряется земледелие, налажена мудрая налоговая система (единый налог на ренту в зависимости от площади участка, качества земли и т.п.), совершенное уголовное законодательство. Призывая к заимствованию кит. опыта, К. настаивал на доктринальном единстве системы образования, призванной также выявлять таланты, на гос. инициативе в орг-ции деятельности обществ, и домашних школ, на введении системы гос. экзаменов с целью отбора достойнейших для занятия гос. должностей и т.п. Фактически монография К. - утопия, перенесенная в реальные географич. и администр. рамки. В кругах просветителей он получил прозу. "Конфуций Европы".

**Maverick A. China, a Model for Europe. Vol. II. Desposition in China (Translation of Francois Quesnay's "Le despotisme de la Chine"). S.A., 1946. P. 139 - 304; Избр. экономим, произв. М., 1960; **Фишман О.Л. Кит. сатирич. роман (эпоха Просвещения). М., 1966; Pinot A. Les Phisiokrates et la Chine au XVIII siecle // Revue Phistoire moderne et contemporaine. Vol. VIII. P., 1906. П.М. Кожин*

КИРХЕР (Kircher) Атанасиус. 1613 - 1680. Священник-иезуит, ученый-компилятор, полиглот. Создал большое число в значительной части компилятивных и подражательных трудов по философии, географии, истории, музыке, языкознанию, священной истории. В 1667 издал фундаментальное соч. "Кит. памятники, как священные, так и светские, с иллюстрациями", в к-ром рассматриваются историко-культурные особенности кит. империи, дается краткий обзор кит. философии, представлен подробно комментированный текст несторианской стелы от 781, найденной в 1625 в Сиани. Опираясь на обширную средневеков. европ. и сирийскую лит-ру, К. отметил выраженную в тексте специфику несторианского учения: неравноправное значение лиц Святой Троицы, отрицание божеств, сущности Девы Марии и т.п. Издание иероглифич. текста, транскрипции и перевода указывает на наличие в то время уже устоявшихся в европ. науч. кругах представлений о латинских аналогах терминологии кит. классич. философии.

**China monumentis qua sacris qua profanis. Amst., 1667; **Nouveau dictionnaire historique. T. V. Caen, 1783. P. 88 -89. П.М. Кожин*

КИТАЙСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО. Чжунго чжэсюэ хуэй. Первая в Китае общенац. филос. орг-ция, 1934 (офиц. 1936)- 1949. У истоков К.ф.о. стояли *Хэ Линь, Фэн Юлань, Цзинь Юэлинь, Ху Ши, Фан Дунмэй, Хуан Цзытун* и др. В рамках К.ф.о. работали комитеты по изданию классики зап. философии, по исследованию кит. философии и редакционный, занимавшийся изданием журн. "Чжэсюэ пинлунь" ("Филос. обозрение"). Об-во насчитывало около полутора ста членов и пользовалось покровительством со стороны Гоминьдана. Проводившаяся К.ф.о. с 1941 под руководством Хэ Линя работа по переводу зап. классики охватывала подготовку к изд. соч. Платона, Дж. Ройса, Б. Спинозы, У. Джемса, И.Г.

Фихте, Рэндема и др. мыслителей. Собрания Об-ва (1 - 2-е -Пекин, 1936; 3-е - Нанкин, 1937; 4-е - Куньмин, 1940) проходили в форме науч. конф., на к-рых с докладами выступали философы различных ориентации. Деятельность К.ф.о. способствовала пропаганде филос. знаний, развитию профессионального изучения философии в Китае, проведению неполитизированных дискуссий между философами, широкому поиску связей филос. знания с потребностями развития кит. культуры.

*Чжунго чжэсюэ хуэй ди и цзю няньхуэй лунь-вэнь чжаияо (Тезисы докл. первой годичной конф. Кит. филос. об-ва) // Чжунго сяньдай чжэсюэ ши цзыляо хуэйбянь сюйцзи (Доп. к сб. материалов по истории совр. кит. философии). Вып. 16. Шэньян, 1986. С. 170 - 9; Чжунго чжэсюэ хуэй ди эр няньхуэй луньвэнь чжаияо (Тезисы докл. 2-й годичной конф. филос. об-ва // Там же. С. 180 - 92; *Юй Лянхуа*. Ди и чжунго чжэсюэ хуэй (Первое филос. об-во Китая) // Чжэсюэ яньцзю. 1989. №3; *Briere O.* Fifty Years of Chinese Philosophy. 1898-1950. L., 1956. *А.В. Ломаное*

КЛАПРОТ (Klaproth) Генрих Юлиус. 1783 - 1835. Нем. путешественник и востоковед. Участвовал в посольстве графа Ю.А. Головкина (1805), не пропущенном в Китай маньчж. властями. Преобладающие науч. интересы К. были связаны с историей, географией, этнографией и историей культуры. В 1815 стал одним из членов-учредителей Парижского Азиат, об-ва. С 1816 по рекомендации известного естествоиспытателя А. фон Гумбольдта назначен проф. Берлинского ун-та. Его переводы кит. памятников подвергались острой критике со стороны *Ст. Жюльена, Н.Я. Бичурина* и др. синологов, с к-рыми он вступал в острые печатные дискуссии. Гл. направление синологич. исследований К.- география Центр, и Вост. Азии с попутным обзором истории этих регионов. В историко-культ-уроведческих работах К. затрагивал проблемы духовной жизни Китая, филос., моральных символов и учений, однако такого рода его наблюдения не носили систематич. исследовательского характера.

*Asiatisches Magazin. Bd I - H. S.I., 1804. *П.М. Кожин*

КНИГА ИСТОРИИ. См. "*Шу цзин*".

КНИГА ПЕРЕМЕН. См. "*Чжоу и*".

КНИГА ПЕСЕН. См. "*Ши цзин*".

КНИГА ПРАВИТЕЛЯ ОБЛАСТИ ШАН. См. "*Шан цзюнь шу*".

КОБЗЕВ Артем Игоревич. 15.10.1953. Историк кит. философии. В 1975 окончил филос. ф-т Московского ун-та. Канд. (1979), д-р (1989) филос. н. Мл. науч. сотр. (1978),

ст. науч. сотр. (1986), ведущий науч. сотр. (1989) ИВАН (ныне ИВ РАН). Осн. направление исследований - история кит. философии, традиц. кит. науки и обществ. мысли, сравнительная культурология.

*Докт. дис.: Методология кит. классич. философии (нумерология и протологика) . М., 1989; Автореф. М., 1988; О категориях традиц. кит. философии // НАА. 1982. №1; Учение Ван Янмина и классич. кит. философия. М., 1983; О философско-символич. смысле образов природы в кит. поэзии // Проблема человека в традиц. кит. учениях. М., 1983; "Великое учение" - конф. катехизис // Историко-филос. ежегодник. 1986. М., 1986; Методологич. специфика традиц. кит. философии // Методологич. проблемы изучения истории философии зарубеж. Востока. М., 1987; Понятийно-теоретич. основы конф. социальной утопии // Кит. социальные утопии. М., 1987; Актуальные проблемы истории и теории традиц. кит. науки. Вводная статья // Совр. историко-науч. исследования: наука в традиц. Китае. М., 1987; Особенности филос. и науч. методологии в традиц. Китае // Этика и ритуал в традиц. Китае. М., 1988; Китай // История политич. и правовых учений XVII - XVIII вв. М., 1989; Кит. книга книг // *Щуцкий Ю.К.* Кит. классич. "Книга перемен". М., 1993; Парадоксы кит. эроса // Кит. эрос. М., 1993; Учение о символах и числах в кит. классич. философии. М., 1994; ***Карапетьянец А.М.* Рец. на кн. А.И. Кобзева "Учение Ван Янмина..." // НАА. 1985. №1; *Шаймухамбстова Г. Б.* О состоянии, проблемах и перспективах изучения филос. мысли зарубеж. Востока // ВФ. 1985. №11; *Заводская Е.В., Игнатович А.М.* Рец. на кн. А.И. Кобзева "Учение Ван Янмина..." // ФН. 1986. №1; *Лысенко В.Г.* Компаративная философия в России // 1992. №9; То же (на англ. яз.) // PEW. 1992. Vol. XLII. №2; *Pokora T.* (Рец. на кн. А.И. Кобзева "Учение Ван Янмина...") // *Revue bibliographique de sinologie*. Vol. 2. P., 1984; *Fogel J.* (Рец. на кн. А.И. Кобзева "Учение Ван Янмина...") // *Ming Studies*. Minneapolis, 1986. №22.

КОДЗИМА ЮМА (Kojima Yuma). 1881 - 1966. Специалист по философии и политике Китая. Д-р лит-ры, почетный проф. Киотского гос. ун-та. В 1907 окончил ф-т права Киотского имп. ун-та; в 1912 - филос. ф-т того же ун-та. В 1925 выезжал на учебу во Францию, где изучал философию Китая, в 1931 получил звание д-ра лит-ры; с 1939 - директор Ин-та гуманитарных наук при Киотском имп. ун-те. В 1952 получил премию "Майнити симбун" за работу "Идеи кит. революции".

*Идеи кит. революции. Токио, 1950; История идеологии Китая. Токио, 1968 (все на япон. яз.).

КОЖИН Павел Михайлович. 18.9.1934. Историк. В 1959 окончил историч. ф-т МГУ. Канд. (1967), д-р (1991) ист. наук. Ст. науч. сотр. (1986) ИДВ РАН. Осн. напр. исследований - религиоведение (Китая и сравнительное), политология (политич. традиции, политич. культура), сравнительное изучение цивилизаций Востока и Запада, культурология, этнология.

*Докт. дис.: Этнокультурные контакты населения Евразии в энеолите - раннем железном веке. Новосиб., 1990; Проблемы изучения традиций КНР. М., 1982 (ИБ ИДВ, №32); Об исследовании традиц. массового сознания в буржуазном зап. китаеведении // Идеологич. процессы и массовое сознание в развивающихся странах Азии и Африки. М., 1984; *Discipline sinica* // 16-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1985; Совм. с Л.С. Переломовым, Г.Ф.Салтыковым. Традиции управления в политич. культуре КНР // ПДВ. 1984. №2; Гос-во и религ. орг-ции в Китае // ПДВ. 1986. №4; Религия и религ. орг-ции // 40 лет КНР. М., 1989; Традиц. основы политич. культуры Китая // Китай и социализм. Актуальные проблемы изучения экономики, политики, истории и культуры. Ч. II. М., 1990; Совм. с В.В. Малявиным. Традиц. верования и синкретич. религии Китая // Локальные и синкретич. культуры. М., 1991; "Политич. геометрия" в древнем Китае // 23-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1992; К проблеме становления кит. цивилизации // 24-я НК

ОГК. Ч. 1. М., 1993; Совр. концепции цивилизации (К проблеме соотношения "Восток - Запад") // Китай, кит. цивилизация и мир. История, современность, перспективы (тезисы докл. междунар. конф.). Ч. 2. М., 1993.

КОЛОДЕЗНЫЕ ПОЛЯ. См. *Цзин тянь*.

КОНИСИ Масутаро (Даниил Петрович). 1862-1940. Япон. ученый и публицист, проф. ун-та Досея в Киото. Окончил семинарию при Рос. духовной миссии в Токио, Киевскую духовную академию, Московский ун-т, изучал философию и психологию. Испытал влияние *Л.Н. Толстого*, отказался от православия. Под ред. Л.Н. Толстого в 1909 и 1913 на рус. яз. вышел "*Дао дэ цзин*" в пер. К., во многом отражающем толстовскую версию учения Лао-цзы.

*Лао Си, Тао-те-кинг, или Писание о нравственности / Под ред. Л.Н. Толстого. Пер. с кит. проф. ун-та в Киото Д.П.К. М., 1913.

КОНРАД Николай Иосифович. 1(13).3. 1891, Рига, -30.9.1970, Москва. Востоковед, акад. АН СССР (1958; чл.-кор. с 1934). В 1912 окончил С.-Петербургский ун-т и Практич. вост. академию. В 1913-50 преподавал в вузах Киева, Орла, Ленинграда и Москвы, с 1926 - проф., готовив специалистов-востоковедов. Осн. труды по литературоведению, языкознанию, истории и истории культуры Японии, Китая и Кореи, переводы письменных памятников этих стран на рус. яз. В 40-х гг. выполнил пер. и исследование классич. памятника древнекит. военной философии - "*Сунь-цзы*". Помимо "*Книги песен*" ("*Ши цзин*", 1957) в пер. А.А. Штуки на под ред. К. вышли работы Ю.К. Щуцкого "*Кит. классич. "Книга перемен"*" (1960) и Н.А. Невского "*Тангутская филология. Исслед. и словарь в двух кн.*" (1960). Отстаивал идею всемирно-историч., а не локального характера гуманизма (как культурного движения) и эпохи Возрождения. Основывал свою аргументацию, в части., на материале из истории кит. философии (ст. "*Хань Юй и нач. кит. Ренессанса*", "*Философия кит. Возрождения [о сунской школе]*", "*Об эпохе Возрождения*", "*Начало кит. гуманизма*"). Выступал против европоцентризма в историч. науке, версии о "культурном превосходстве" народов Европы. Предпринял попытку на материале Японии, Китая и Зап. Европы выявить общую схему историч. процесса древности и средневековья, опирающуюся на марксистские представления о его периодизации.

*О переводе А. А. Штукиным памятника кит. поэзии Ши Цзин (Краткое содержание доклада) // Вестник АН СССР. 1948. №6; Сунь-цзы. Трактат о военном искусстве. Пер. и исслед. М.-Л., 1950; У-цзы. Трактат о военном искусстве. М., 1958; Полибий и Сыма Цянь // ВДИ. 1965. №4; О всемирной лит-ре в ср. века // ВЛ. М., 1972; Запад и Восток. 2-е изд. М., 1972; Очерки япон. лит-ры. М., 1973; Япон. лит-ра от "Кодзики" до Токутоми. М., 1974; Избр. труды. История. М., 1974; Избр. труды. Синология. М., 1977; Избр. труды. Лит-ра и театр. М., 1978; Очерк истории культуры средневеков. Японии VII - XVI вв. М., 1980; Древнекит. лит-ра // История всемирной лит-ры. Т. 1. М., 1983; Размышления об истории культурного и науч. развития человечества // Звезда Востока. Ташкент, 1991. №9; ***Брагинский И.* 70-летие академика Н.И. Конрада // Лит. газета. 14.3.1961; *Виноградов В. В.* Академик Н.И. Конрад (к семидесятилетию) // ВЯ. 1966. №1; Историко-филологич. исследования. Сб. статей к семидесятипятилетию Н.И. Конрада. М., 1967; Междунар. признание заслуг сов. ученого // ВДИ. 1969. №3; Академик Н.И. Конрад // Вестник АН СССР. 1970. №12; *Брагинский И.* Об осн. чертах литературоведческой концепции акад. Н.И. Конрада (к 80-летию со дня рождения) // НАА. 1971. №2; Ср. века. Сб. Вып. 33. М., 1971; Историко-филологич. исследования. Сб. статей памяти акад. Н.И. Конрада. М., 1974; Проблема истории и теории мировой культуры. Сб. статей памяти акад. Н.И. Конрада. М., 1974; *Кондо Тадаеси.*

Воспоминания о д-ре Конраде // Конни-ти-но сорэм-по. Токио, 1970. N924, на япон. яз. А.Ф. Михайлов

КОНФУЦИАНСТВО (Confucianism). Кит. жу [цзя/цзяо] - "(учение) школы ученых-интеллектуалов". Древнейшая филос. система и одно из трех главных этико-религ. учений (наряду с *даосизмом* и *буддизмом*) Дальнего Востока, возникло в Китае на р-же 6 - 5 вв. до н.э. В ориг. наименовании К. (жу) отсутствует указание на имя его создателя - *Конфуция*, что соответствует исходной установке последнего - "передавать, а не создавать, верить древности и любить ее". Свое качественно новое этико-филос. учение Конфуций подчеркнуто идентифицировал с мудростью "святых совершенномудрых" (*шэн* [1]) правителей полумифич. древности, выраженной гл. образом в историко-дидактич. и художеств. произведениях, древнейшие и авторитетнейшие из к-рых - восходящие к концу 2-го - первой половине 1-го тыс. до н.э. каноны "*Ту цзин*" и "*Ши цзин*". Эта изначальная ориентация сделала опирающуюся на историч. прецедент нормативность и сообразуемую с канонами беллетризованность фундаментальными характеристиками всего К. Хранителями древней мудрости во времена Конфуция (эпоха Чжоу, 11-3 вв. до н.э.) были отставленные от кормила власти ученые-интеллектуалы, специализировавшиеся в "культурной" (день) деятельности, т.е. хранении и воспроизводстве письменных памятников и протонаучных штудиях, гл. обр. астрономо-астрологич. (семантика "культуры" -вэнь охватывает и письменность, и астрономо-метеорологич. явления). Они концентрировались в районе царства Лу, родины Конфуция (совр. пров. Шаньдун), и, возможно, являлись потомками правящей верхушки гос-ва Шан-Инь, покоренного в 12 - 11 вв. до н.э. племенным союзом Чжоу, находившимся на менее высоком уровне культурного развития. Видимо, их социальное падение отразилось в этимологич. значении термина жу - "слабый". Конфуций счел эту социальную слабость несовместимой с их культурно-интеллектуальной силой и выдвинул идеал гос. устройства, в к-ром при наличии сакрально вознесенного, но практически почти бездействующего правителя реальная власть принадлежит жу, соединяющим в себе свойства философов, литераторов, ученых и чиновников. С самого своего рождения К. отличалось осознанной социально-этич. направленностью и стремлением к слиянию с гос. аппаратом.

Этому стремлению соответствовало теоретич. истолкование и гос., и божеств, ("небесной") власти в семейно-родственных категориях; "гос-во - одна семья", государь - Сын Неба и одновременно "отец и мать народа". Гос-во отождествлялось с об-вом, социальные связи - с межличностными, основа к-рых усматривалась в семейной структуре. Последняя же выводилась из отношений между отцом и сыном. С т.зр. К. отец считался "Небом" в той же мере, в какой Небо - отцом. Поэтому "сыновняя почтительность" (сяо [1]) в специально посвященном ей канонич. трактате "*Сяо цзин*" была возведена в ранг "корня благодати-добродетели (*дэ* [1])".

Развиваясь в виде своего рода социально-этич. антропологии, К. сосредоточило свое внимание на человеке, проблемах его врожденной природы и благоприобретаемых качеств, положения в мире и об-ве, способностей к знанию и действию и т.п. Воздерживаясь от собств. суждений о сверхъестественном. Конфуций формально одобрил традиц. веру в безличное, божественно-натуралистичное, "судьбоносное" Небо и посредничающих с ним духов предков, что в дальнейшем во многом обусловило обретение К. социальных функций религии. Вместе с тем всю относящуюся к сфере Неба (*тянь*) сакральную и онтолого-космологич. проблематику Конфуций рассматривал с т.зр. значимости для человека и об-ва. Фокусом своего учения он сделал анализ взаимодействия "внутр." импульсов челоуеч. природы, в идеале охватываемых понятием "гуманности" (*жэнь* [2]), и "внеш." социализирующих факторов, в идеале охватываемых понятием этико-ритуальной

"благопристойности" (*ли* [2]). Нормативный тип человека, по Конфуцию - "благородный муж" (*цзюнь цзы*), познавший небесное "предопределение" (*мин* [1]) и "гуманный", сочетающий в себе идеальные духовно-моральные качества с правом на высокий социальный статус. Соблюдение этико-ритуальной нормы *ли* [2] Конфуций сделал также высшим гносеопраксиологич. принципом: "Не следует ни смотреть, ни слушать, ни говорить несоответствующее *ли* [2]"; "Расширяя [свои] познания в культуре и стягивая их с помощью *ли* [2], можно избежать нарушений". Как этика, так и гносеопраксиология Конфуция зиждутся на общей идее универсального баланса и взаимосоответствия, в первом случае выливающейся в "золотое правило" морали (*шу* [3]- "взаимность", см. *Чжун шу*), во втором - в требование соответствия номинального и реального, слова и дела (*чжэн мин* - "выправление имен"). Смысл человек. существования, по Конфуцию - утверждение в Поднебесной высшей и всеобщей формы социально-этич. порядка - "Пути" (*дао*), важнейшие проявления к-рого суть "гуманность", "должная справедливость" (*и* [1]), "взаимность", "разумность" (*чжи* [1]), "мужество" (*юн* [1]), "[уважительная] осторожность" (*цзин* [4]), "сыновняя почтительность" (*сяо* [1]), "братская любовь" (*ди* [3], *ти* [2]), собственное достоинство, верность (*чжун* [2], см. *Чжун шу*), "милостивость" и др. Конкр. воплощением *дао* в каждом отд. существе и явлении выступает "благодать/добродетель" (*дэ* [1]). Иерархизированная гармония всех индивидуальных *дэ* [1] образует вселенское *дао*.

После смерти Конфуция его многочисленные ученики и последователи образовали различные направления, которых к 3 в. до н.э., по свидетельству *Хань Фэя*, было уже не менее восьми. Они развивали и эксплицитные этико-социальные ("*Да сюэ*", "*Сяо цзин*", коммент. к "*Чунь цю*"), и имплицитные онтолого-космологич. ("*Чжун юн*", "*Си цы чжуань*") представления Конфуция. Две целостные и противоположные друг другу, а потому впоследствии признанные ортодокс, и неортодокс, соответственно интерпретации К. в 4 - 3 вв. до н.э. предложили Мэн-цзы (см. *Мэн Кэ*) и Сюнь-цзы (см. *Сюнь Куан*). Первый из них выдвинул тезис об изнач. "доброте" человек. природы (*син* [1]), к-рой "гуманность", "должная справедливость", "благопристойность" и "разумность" присущи так же, как человеку - четыре конечности. Согласно второму, человек. природа изначально зла, т.е. от рождения стремится к выгоде и плотским наслаждениям, поэтому указанные благие качества должны быть привиты ей извне путем постоянного обучения. В соответствии со своим исходным постулатом Мэн-цзы сосредоточился на исследовании морально-психологич., а Сюнь-цзы - социальной и гносеопраксиологич. стороны человек. существования. Это расхождение сказалось и в их взглядах на об-во: Мэн-цзы сформулировал теорию "гуманного управления" (*жэнь чжэн*), основанную на приоритете народа над духами и правителем, включая право подданных свергать порочного государя; Сюнь-цзы сравнивал правителя с корнем, а народ - с листьями и считал задачей идеального государя (см. *Ван дао*) "завоевание" своего народа, сближаясь тем самым с *легизмом*. Во 2 в. до н.э., в эпоху Хань, К. обрело статус офиц. идеологии и, победив гл. конкурента в области социально-политич. теории - *легизм*, в то же время интегрировало ряд его кардинальных идей, в части, признало компромиссное сочетание этико-ритуальных норм (*ли* [2]) и административно-юридич. законов (*фа* [1]). К. обрело черты всеобъемлющей системы благодаря усилиям "Конфуция эпохи Хань"-*Дун Чжуншу*, к-рый, используя соответствующие концепции даосизма и школы *иньян цзя* (см. *Инь ян*, *У син* [1]), детально разработал онтолого-космологич. доктрину К. и придал ему некие религ. функции (учение о "духе" и "воле Неба"), необходимые для офиц. идеологии централизованной империи. В целом в эпоху Хань (кон. 3 в. до н.э. - нач. 3 в. н.э.) было создано "ханьское К.", осн. достижение к-рого - систематизация идей, рожденных "золотым веком" кит. философии (5 - 3 вв. до н.э.), и текстолого-комментаторская обработка конфуцианской и конфуцианизированной классики. Реакцией на проникновение в Китай буддизма в первые вв. н.э. и связанное с этим оживление даосизма стал даосско-конф.

синтез в "учении о сокровенном" (*сюань сюэ*). Постепенное нарастание как идейного, так и социального влияния буддизма и даосизма вызвало стремление к восстановлению престижа К. Провозвестниками этого движения, вылившегося в создание *неоконфуцианства*, явились *Ван Тун* (кон. 6 - нач. 7 в.), *Хань Юй* и *Ли ао* (8- 9 вв.). Возникшее в 11 в. неоконфуцианство поставило перед собой две главные и взаимосвязанные задачи: восстановление аутентичного К. и решение с его помощью на основе усовершенствованной нумерологич. методологии (см. *Сян шу чжи сюэ*) комплекса новых проблем, выдвинутых буддизмом и даосизмом. В предельно компактной форме эти задачи первым решил *Чжоу Дуньи* (11 в.), идеи к-рого через столетие получили всесторонне развернутую интерпретацию в творчестве *Чжу Си*. Его учение, поначалу считавшееся неортодокс, и даже подвергшееся запрету, в 14 в. получило офиц. признание и стало основой понимания конф. классики в системе гос. экзаменов вплоть до нач. 20 в. Чжусианская трактовка К. доминировала в сопредельных Китаю странах - Корее, Японии, Вьетнаме. Основную конкуренцию чжусианству в пер. правления дин. Мин (14 - 17 вв.) составила *Лу [Цзюаня]- Ван [Янмина] школа*, идейно господствовавшая в Китае в 16 - 17 вв. и также получившая распространение в сопредельных странах. В борьбе этих школ на новом теоретич. уровне возродилась исходная для К. оппозиция экстернализма (Сюнь-цзы - Чжу Си, лишь формально канонизировавший Мэн-цзы) и интернализма (Мэн-цзы - Ван Янмин), в неоконфуцианстве оформившаяся в противоположные ориентации на объект или субъект, внеш. мир или внутр. природу человека как источник постижения "принципов" (*ли* [1]) всего сущего, в т.ч. и моральных норм. В 17 - 19 вв. оба ведущих учения - Чжу Си и Ван Янмина подверглись критике со стороны эмпирич. направления (*пу сюэ* - "учение о естестве", или "конкр. философия") во главе с *Дай Чжэнем*. Оно сконцентрировалось на опытном исследовании природы и научно-критич. изучении конф. классики, взяв себе за образец текстологию ханьского К. С конца 19 в. развитие К. в Китае так или иначе связано с попытками ассимиляции зап. идей (см. *Кан Ювэй*) и возвращением от абстрактных проблем сунскоминского неоконфуцианства и цинско-ханьской текстологии к конкр. этико-социальной тематике первоначального К. В сер. 20 в. в учениях *Фэн Юланя* и *Сюн Шили* конф. оппозиция экстернализма и интернализма соответственно возродилась на более высоком теоретич. уровне, сочетающем неоконф. и отчасти буд. категории со знанием европ. и инд. философии. Совр. неоконфуцианцы (*Моу Цзунсань*, *Ду Вэймин* и др.) в этич. универсализме К., трактующего любой пласт бытия в моральном аспекте и породившего "моральную метафизику" неоконфуцианства, усматривают идеальное сочетание филос. и религ. мысли. В Китае К. было офиц. идеологией до 1912 и духовно доминировало до 1949, ныне подобное положение сохранилось на Тайване и в Сингапуре.

Попов П.С.* Кит. философ Мэн-цзы. СПб., 1904; *Его же.* Изречения Конфуция, учеников его и др. лиц. СПб., 1910; Древнекит. философия. Т. 1 - 2. М., 1972-1973; Древнекит. философия. Эпоха Хань. М., 1990; Ши сань цзин чжу шу (Тринадцать канонов с коммент.). Кн. 1 - 40. Пекин, 1957; *Legge J.* The Chinese Classics. Vol. 1 - 5. Hong Kong, 1960; *Chan Wing-tsit.* A Source Book in Chinese Philosophy. Princ. (N.J.)-L., 1963; *Радуль-Затуловский Я.Б.* К. и его распространение в Японии. М.-Л., 1947; *Го Можо.* Философы древнего Китая. М., 1961; *Васильев Л.С.* Культуры, религии, традиции в Китае. М., 1970; *Переломов М.С.* К. и легизм в политич. истории Китая. М., 1981; К. в Китае: проблемы теории и практики. М., 1982; *Кобзев А.И.* Учение Ван Янмина и классич. кит. философия. М., 1983; История кит. философии. М., 1989; *Рубин В.А.* Личность и власть в древнем Китае. М., 1993; *Ду Цзиньмин.* Чжунго жу сюэ ши ганъяо (Очерк истории кит. К.). Пекин, 1943; *Жу цзя сысян синь лунь* (Новое осмысление конф. идеологии). Шанхай, 1948; *Пан Лу.* Жу цзя бяньчжэн фа яньцзю (Исследование диалектич. метода К.). Пекин, 1984; *Ло Гуан.* Жу цзя чжэсюэ дэ тиси (Филос. система К.). Тайбэй, 1986; *Чжунго жу сюэ цыдянь* (Словарь кит. К.) Шэньян, 1988;

Кун сюо чжиши цыдянь (Словарь знаний об учении Конфуция). Пекин, 1990; *Fung Yu-ian. A History of Chinese Philosophy. Vol. 1 -2.* Princ., 1953; *The Confucian Persuasion.* Stanf., 1960; *Confucianism and Chinese Civilization.* N.Y., 1965; *Ch'ing J. Confucianism and Christianity: A Comparative Study.* Tokyo, 1978; *Tu Wei-ming. Humanity and Self-Cultivation: Essays in Confucian Thought.* Berk., 1979. См. также лит-пу к ст. *Конфуций, Неоконфуцианство.* А. И. Кобзев

КОНФУЦИЙ. Латинизированная форма кит. Кун Фу-цзы - "Учитель Кун", Кун-цзы, Кун Цю, Кун Чжунни. (552)551, Цзоу в царстве Лу (совр. г. Цюйфу пров. Шаньдун), - 479 до н.э., там же. Первый кит. философ, личность к-рого исторически достоверна, создатель *конфуцианства*. Происходил из родовитой, но обедневшей семьи. Отцом К. был луский аристократ Шулянхэ, известный своим ратным мужеством и физич. силой. Его брак с юной Янь Чжи современники нарекли "союзом, не соответствующим правилам", ибо мужчине старше 63 лет не полагалось заново заводить семью: Шулянхэ исполнилось 66, а Янь Чжи не было и двадцати. Шулянхэ мечтал о сыне - от первой жены у него было девять дочерей, вторая родила мальчика, но болезненного. Вместе с беременной третьей супругой он отправился просить о наследнике "правителя священного глиняного холма" недалеко от Цюйфу. Там в пещере Янь Чжи родила сына, к-рого нарекли Цю - "холм" в честь священного холма и дали ему прозвище Чжунни ("Второй с глинозема"). Отец скончался, когда Конфуцию было три года. Его воспитывала мать, семья жила замкнуто и бедно. Чжунни пришлось в детстве и юности заниматься тяжелым физич. трудом - браться за самые низкие, презираемые аристократами работы. Мать скончалась, когда ему не было 17 лет.

Обладая природным умом и крепким здоровьем, он с 15 лет увлеченно занялся самообразованием в надежде, что со временем знания смогут прокормить его и помогут в служебной карьере. В древнем Китае ее условием было владение "шестью искусствами" (лю и), включавшими умение выполнять ритуалы, понимать музыку, стрелять из лука, управлять колесницей, читать и считать. Ему удалось поступить управляющим складами в семью луского аристократа Цзи Ши, затем он стал надсмотрщиком над стадами и лишь в 27 лет поступил на службу в гл. кумирню царства Лу помощником при совершении жертвоприношений. В 30 лет Конфуций открыл частную школу и впоследствии не расставался с учениками.

Т.о. К. уже в молодости стал первым в истории Китая профессиональным преподавателем и организатором сообщества ученых-интеллектуалов (имел более трех тыс. учеников). Его педагогич. доктрина строилась на эгалитарно-демократич. принципе равных возможностей - "обучения вне зависимости от рода" обучаемого и предполагала минимальную плату- "связку сушеного мяса". В 50 лет, "познав небесное предопределение", К. попытался сделать карьеру гос. деятеля для практич. реализации своей социально-политич. теории. В 496 он достиг поста первого советника в Лу, но вскоре был вынужден покинуть родину и, 13 лет путешествуя с ближайшими учениками по др. царствам Китая, безуспешно внушал их правителям свои идеи. Последние годы жизни он провел в Лу, занимаясь развитием своего учения, преподаванием и текстологич. работой над канонич. произведениями древности. Собств. историч. миссию К. видел в сохранении и передаче потомкам древней культуры (*вэнь*), поэтому не занимался сочинительством, а редактировал и комментировал письменное наследие прошлого, основу к-рого составляли историко-дидактич. и художеств. произведения, прежде всего "*Ту цзин*" и "*Ши цзин*". Эта исходная ориентация определила такие фундаментальные особенности конфуцианства, как нормативность, опирающуюся на историч. прецедент, и беллетризованность. Творцами культуры К. считал "святых совершенномудрых" (*шэн* [1]) правителей полуреальной, полумифич. "древности" (*гу* [2]), что позволило ему трактовать "культурность" (*вэнь*) и

правильное общество, устройство как две стороны одной медали - разные проявления единого "Пути" (дао) человека. В условиях как торжества, так и неосуществленности в Поднебесной этот "Путь" поддерживается учеными (в идеале - чиновниками), чье наименование - жу стало обозначением конфуцианцев. При дин. Хань во 2 в. до н.э. подобный подход к культуре был высоко оценен гос. властью, конфуцианство получило статус офиц. идеологии, а К.- титулатуру, приравнивавшую его к "совершеннымудрым" правителям древности.

Взгляды К. нашли аутентичное выражение в составленном в 5 - 4 вв. до н.э. и обретшем совр. форму на р-же н.э. сб. "Лунь юй" ("Суждения и беседы"), содержащем разномыслия самого К., его учеников и их учеников. К. также приписывается авторство на филос. коммент., входящие в "Чжоу и", и первой летописи "Чунь цю" ("Весны и осени"). К. воздерживался от суждений о сверхестеств., полагая высшей мироуправляющей силой божественно-натуралистич. "безмолвное" Небо (тянь). Ниспосылаемое им "предопределение" (мин [1]) может и должно быть познано человеком, к-рый только в таком случае способен стать "благородным мужем" (цзюнь цзы), т.е. нормативной личностью, сочетающей в себе идеальные духовно-моральные качества с правом на высокий социальный статус. Антагонист "благородного мужа" - "маленький (ничтожный) человек" (сяо жэнь), руководствующийся "выгодой" (ли [3]), а не "должной справедливостью" (и П1), низкопоставленный и привязанный к конкр. делу. В сфере "благодати/добродетели" (дэ [1]) "благородный муж" господствует над "маленьким человеком", как ветер - над травой. В центре учения К.- человек, осмысляемый в единой социально-этич. плоскости, к к-рой сводятся проблемы и экзистенциальные ("еще не зная, что такое жизнь, как узнать, что такое смерть?"), и религ. ("еще не умея служить людям, как сумеет служить навям?"), и гносеологич. (знание - это "знание людей"). Человеч. "природу" (син [1]) К., видимо, считал этически нейтральной ("по природе люди близки друг другу, а по привычкам - далеки", ср. "Мэн-цзы", "Сюнь-цзы"). Поэтому для формирования личности необходимо "преодоление себя и возвращение к благопристойности (ли [2])", результатом чего становится торжество "гуманности" (жэнь [2]) в Поднебесной. "Благопристойность" - "внешняя", ритуализованная этико-социальная норма и "гуманность" - "внутр." морально-психологич. установка на "любовь к людям" составляют двуединую ось конфуцианства, вокруг к-рой концентрируются его основополагающие категории - "благодать-добродетель", "должная справедливость", "сыновняя почтительность" (сяо [1], см. Сяо ти), "верность" (чжун [2], см. Чжун шу) и др. Этика К. подчинена принципам "срединности" (чжун юн - "золотая середина", см. "Чжун юн"), и "взаимности" (шу [3]- "золотое правило морали", см. Чжун шу). Заложенная в последнем идея эквивалентного взаимосоответствия обусловила социально-гносеологич. концепцию "выправления имен" (чжэн мин), выдвигающую необходимое для политико-администр. управления требование адекватности между номинальным и реальным - "словом и делом" (мин - ши, ср. учение мин цзя), В целом социально-политич. доктрина К. зиждется на приоритете моральных ценностей и норм - этики-ритуала (ли [2]) и церемониальной музыки (юэ) над любыми иными видами регуляции общества, жизни: административно-правовым, утилитарно-экономич., естественно-природным, к-рые выдвигались на первый план критиковавшими конфуцианство философскими школами - соответственно легизмом, мо цзя, даосизмом. Идеальная и социальная победа конфуцианства над всеми конкурировавшими учениями обеспечила его создателю особый, сопряженный с религ. культом статус культурного героя, духовного вождя нации, "некоронованного правителя" и святого мудреца, сохранившийся за ним в Китае до нач. 20 в. В 1985 в КНР создан НИИ К. (Кун-цзы яньцзюсо). С 1986 Кит. фондом Конфуция (Чжунго Кун-цзы цзиц-зиньхуэй), учрежденным в 1984, начал издаваться ежеквартальник "Исследования Конфуция" ("Кун-цзы яньцзю", Цзинань). *Ян Шуда (сост.). Лунь юй шу чжэн ("Суждения и беседы" с истолковывающими

свидетельствами). Пекин, 1955; *Попов П.С.* Изречения К., учеников его и др. лиц. СПб., 1910; Древнекит. философия. Т. 1 - 2. М., 1972 - 3; *Кобзев А.И.* "Великое учение" - конф. катехизис // Историко-филос. ежегодник. 1986. М., 1986; *Un Yutang.* The Wisdom of Confucius. N.Y., 1943; *Legge J.* The Chinese Classics. ,Vol. 1. Hong Kong, 1960; "Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики. М., 1982. С. 3 - 45; *Семенов И.И.* Афоризмы К. М., 1987; *Малявин В.В.* Конфуций. М., 1992; *Переломов Л.С.* Слово К. М., 1992; *Его же.* К.: жизнь, учение и судьба. М., 1993; *Цай Шансы.* Кун-цзы сысян тиси (Система идей К.). Шанхай, 1982; *Куан Я мин.* Кун-цзы пин чжуань (Критич. биография К.). Цзинань, 1985; Кун сюэ чжиши цыдянь (Словарь знаний о К.). Шэньян, 1990; *Wilhelm R.* Confucius and Confucianism. L., 1931; *Creel H.C.* Confucius, the Man and the Myth. N.Y., 1949; *Fingarette H.* Confucius - the Secular as Sacred. N.Y., 1972; *Dawson R.* Confucius. Oxf., 1981. *А.И. Кобзев, Л.С. Переломов*

КОРДЬЕ (Cordier) Анри. 1849-1925. Франц. историк-синолог, основатель китаеведного журн. "Тун бао" (1899), проф. франц. Школы вост. языков (1882-1925). Опубликовал ряд средневеков. зап. источников, характеризующих процесс ознакомления Запада с культурой, политикой, наукой и духовной жизнью Китая (соч. Одорика де Порденоне, 1891; *Мирно Поло*, 1903, 1920 и др.). Осн. соч. посвящены истории политич., культурных и науч. связей Китая с Западом.

*Histoire generale de la Chine et de ses relations avec les pais etrangers. Vols. I - IV. P., 1920 - 1; **СИЭ. Т. 7. М., 1965. С. 908. *П.М. Кожин*

КРАВЦОВА Марина Евгеньевна. 17.6. 1953, Ленинград. Историк-китаевед. В 1975 окончила вост. ф-т ЛГУ. Канд. ист. наук (1983). Ст. науч. сотр. СПбФ ИВ РАН. Осн. направления исследований - воздействие гл. религиозно-филос. течений на раннесредневеков. кит. поэзию, восприятие будд. идей в Китае, истоки мировоззренческих основ кит. традиц. культуры.

*Канд. дис.: Поэтич. творчество Шэнь Юэ (441 -513гг.). Л., 1983; Автореф. Л., 1983; О месте поэта в традиц. Китае: опыт характеристики Шэнь Юэ (441 -513) // 10-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1979; Даосизм и поэзия: цикл Цао Цао "Ци чу чан" ("Песнь вырвавшемуся духу") // 14-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1983; "Красавица"- женский образ в кит. лирике (поэзия древности и раннего средневековья) // Проблема человека в традиц. кит. учениях. М., 1983; Даоскомистич. лирика в поэзии Лючао (III - VI вв.): общая характеристика // ТПИЛДВ. Ч. 1. М., 1986; Нек-рые аспекты восприятия буддизма во второй пол. Лючао (V - нач. VI в.) // Тезисы Всесоюз. буддологич. конференции (М., ноябрь 1987 г.). М., 1987; Будд. поэзия раннесредневеков. Китая // Буддизм: проблемы истории, культуры, современности. Ч. 1. М., 1990; К проблеме интерпретации раннесредневеков. кит. ритуала // СЭ. 1991. №1; От магии - к этике: представления о верховной власти и ее носителе в древнем и раннесредневеков. Китае // Восток-Oriens. 1991. №3; Этнокультурное разнообразие древнего Китая // Там же. 1992. №3.

КРИВЦОВ Владимир Алексеевич. 18.4. 1921, Москва,-20.11.1985, Москва. В 1949 окончил МИВ, в 1958 - Высшую дипломатия, школу МИД СССР. Канд. филос. наук (1963), д-р ист. наук. Ст. науч. сотр. (1970). Сотр. МИД СССР (1950 - 68), посольства СССР в КНР (1951-5, 1963 -6), посольства СССР в Японии (1958 - 60). Ген. консул СССР в Шанхае (1960 -2). Преподавал на курсах стажеров при посольстве СССР в КНР (1951-2), в Ин-те вост. языков при МГУ, Дипломатич. академии СССР, Академии обществ. наук при ЦК КПСС. С 1968-зам. директора ИДВ АН СССР. Зам. пред. правления Об-ва сов.-кит. дружбы. Осн. направления науч. исследований - эстетич. мысль, идейно-политич. и социально-психологич. традиции в Китае.

*Канд. дис.: Эстетич. мысль древнего Китая (VI в. до н.э.- II в. н.э.). М., 1963; Автореф. М., 1963; Эстетич. взгляды древнего Китая. Эстетич. взгляды средневеков. Китая // Основы марксистско-ленинской эстетики. М., 1961; Эстетич. взгляды Ван Чуна // Из эстетич. мысли древности и средневековья. М., 1961; Лунь юй. Вступ. ст. и пер. // Древнекит. философия. Т. 1. М., 1972; Маоизм и конфуцианство // ПДВ. 1973. №3; Маоизм и кит. идейная и социально-психологич. традиция // ВФ. 1976. №8; Совм. с Красновой В.А. Ли Дачжао. От революц. демократизма к марксизму-ленинизму. М., 1978; Судьбы культуры КНР (1949-1974). Отв. ред. М., 1978; К вопросу о генезисе политич. сознания в древнем Китае // Политич. традиции в КНР. Ч. 1. Информ. бюл. ИДВ АН СССР. М., 1980. №20; Стратегичность в политич. культуре Китая: традиция и современность // Традиции Китая и "четыре модернизации". Ч. 1. Информ. бюл. ИДВ АН СССР. М., 1982. №3; Представления о прекрасном в древнем Китае // ПДВ. 1983. №1; Кит. художеств, культура как система: традиция и современность (к постановке проблемы) // Информ. бюл. ИДВ АН СССР. М., 1985. №39; "Памяти Владимира Алексеевича Кривцова (1921 - 1985) // ПДВ. 1986. №1.

КРИЛ (Creel) Хэрли Глесснер. 1905. Амер. специалист в обл. истории философии, древней истории и культуры Китая. В 1929 - 30 - ассистент-проф. психологии в Ломбард-колледже; в 1930 - 3 - исследователь Гарвард-Яньцзинского ин-та; с 1937 - преподаватель истории и кит. яз., с 1940 - проф. кит. лит-ры и истории Чикагского ун-та. Чл. Амер. совета науч. об-в, 1930 - 3; Комитета по изучению Дальневост. цивилизаций, 1951 -7; Комитета по изучению Китая Амер. совета науч. об-в, 1937 - 47; Отд. вост. языков и лит-ры, 1954 -62; Ассоциации изучения Азии, 1947 - 9; Об-ва ориенталистов (в 1955 - 6- президент).

Главное внимание уделяет исследованию осн. направлений филос. и общественно-политич. мысли древнего и средневеков. Китая - *конфуцианству, даосизму, буддизму*. Первостепенное значение по силе духовного воздействия на кит. об-во отводит конфуцианству, к-рое рассматривает в качестве организующего и духовного начала кит. культуры. Развитие кит. философии до проникновения в Китай буддизма К. трактует как процесс становления единой культурно-идеологич. системы - "синизма". Для К. характерен идеалистич. подход к оценке историко-филос. ценностей кит. культуры, рассматриваемых в отрыве от социально-экономич. развития Китая. Конфуцианство, по его мнению - в высшей степени демократич. учение с ярко выраженной гуманистич. направленностью. Считает категорию "человек" осн. в конф. учении, а "заботу о человеке" непреложным требованием конфуцианства. В гос. устройстве средневеков. Китая, осн. на конф. этико-политич. доктринах, видит идеальную орг-цию об-ва. Отрицает классовый характер конф. идеологии, подчеркивая ее "внеисторичность" и "всеобщность". Деятельность *Конфуция* считает реформаторской, даже "революц." и "интернационалистской". Находит в конфуцианстве много общего с философией эпохи Возрождения в Европе; традиц. кит. философию рассматривает в качестве одного из источников формирования демократич. мысли и идеологии революций 17-18 вв. на Западе.

*Sinism. A Study of the Evolution of the Chinese Worldview. Chicago, 1929; The Birth of China. A Survey of Formative Period of Chinese Civilization. L., 1936; Studies in Early Chinese Culture. First Series. Baltimore, 1937; Chinese Philosophy (Confucianism, Moism, Taoism, Legalism) // A History of Philosophical Systems. N.Y., 1950; Chinese Thought from Confucius to Mao Tse-tung. Chicago, 1953; Confucius and the Chinese Way. N.Y., 1960; What is Taoism? And Other Studies in Chinese Cultural History. Chicago-L., 1970; Shen Pu-hai, a Chinese Political Philosopher of the Fourth Century B.C. Chicago, 1974; The Changing Shapes of Taoism. Institute Conference on Sinology. Taipei, 1980; ***Феоктистов В.Ф.* Этико-политич. взгляды Конфуция и их оценка Х.Г.К. // ПДВ. 1983. №2. *А.М. Телешевская*

КРОЛЬ Юрий Львович. 9.8.1931. Историк-китаевед. В 1951 окончил вост. ф-т ЛГУ. Канд. (1963), д-р (1991) ист. наук. С 1957 на науч. работе в ЛО ИВАН (ныне СПбФ ИВ РАН). Осн. направление исследований - традиц. кит. идеология и историч. мысль.

*Докт. дис.: "Спор о соли и железе" - памятник кит. культуры эпохи Хаиь. Л., 1991; Автореф. Л., 1991; Откуда мы знаем о древнем Китае. Кит. мудрецы. "Историч. записки". Наука и техника древнего Китая // Страна Хань: очерки о культуре древнего Китая. М., 1959; Сыма Цянь - историк. М., 1970; О концепции "Китай - варвары" // Китай: об-во и гос-во. М., 1973; О влиянии "ассоциативного мышления" на "Записи историка" // Историко-филологич. исследования. М., 1974; Рассуждение Сыма Цяня о "шести школах" // Китай: история, культура и историография. М., 1977; Китайцы и "варвары" в системе конф. представлений о вселенной (II в. до н.э.- II в. н.э.) // НАА. 1978. №6; Пространственные представления спорящих сторон в "Рассуждениях о соли и железе" Хуань Куаня (1 в. до н.э.) // Гос-во и об-во в Китае. М., 1978; Родственные представления о "доме" и "школе" (цзя) в древнем Китае // Об-во и гос-во в Китае. М., 1981; Конф. и легистская концепция человек. природы в "Янь те луне" (I в. до н.э.) // Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики. М., 1982; О любви Сыма Цяня к необычному // 13-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1982; "Рассуждения о соли и железе" Хуань Куаня как памятник диалога, сформировавшего гос. доктрину Кит. империи // Страны и народы Востока. Вып. 23. М., 1982; Совм. с Романовским П.В. Опыт систематизации традиц. кит. метрологии // Там же; Конф. и легистская интерпретация категории единства в трактате "Янь те лунь" (I в. до н.э.) // Зарубеж. Восток: религ. традиции и современность. М., 1983; О традиц. кит. концепции "равных государств" // 15-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1984; Проблема времени в кит. культуре и "Рассуждения о соли и железе" Хуань Куаня // Из истории традиц. кит. идеологии. М., 1984; Спор как явление культуры древнего Китая // НАА. 1987. №2; О гипотезе В. Эберхарда относительно рационализации термина "Сын Неба" в IV в. до н.э.- I в. н.э. // Там же. Ч. 1. М., 1990; К проблеме объективности древнекит. историка // Там же. М., 1991; Древнекит. концепция "узора Земли" // 22-я НК ОГК. 4.1. М., 1991; Chang T'ang's Statutes on Going beyond the Official Functions // Archiv orientali. 1970. Vol. 38; ***Васильев Л.С.* Рец. на кн. Ю.Л. Кроля "Сыма Цянь - историк" // НАА. 1974. №5.

КРУШИНСКИЙ Андрей Андреевич. 25.9. 1953, Москва. Историк-китаевед. В 1975 окончил ИСАА при МГУ. Канд. ист. наук (1983). С 1983 на науч. работе в ИВАН (ныне ИВ РАН), ст. науч. сотр. (1993). Осн. направление исследований - логика в древнем Китае.

'Канд. дис.: Социально-филос. воззрения Янь Фу (1854- 1921) и их интерпретации в КНР. М., 1983; Автореф. М., 1983; Онтология Гунсунь Луна // 16-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1985; Кит. яз. и зап. теории // 17-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1986; Трактовка личности и творчества Янь Фу в историографии КНР // Обществ. науки в КНР. М., 1986; Имена и реалии в древнекит. логике и методологии (Обзор) // Совр. историко-науч. исследования: наука в традиц. Китае. М., 1987; Понятие "свобода" у Янь Фу // Общественно-политич. мысль в Китае. М., 1988; Теоретико-категорный подход к семантике кит. классич. текстов // 19-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1988; Творчество Янь Фу и проблема перевода. М., 1989; Древнекит. логика: формальная реконструкция одной характерной схемы вывода // 22-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1991; Отношение к Западу позднего Янь Фу // 23-я НК ОГК. Ч. 2. М., 1992; Начертательность древнекит. логики // 24-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1993.

КРЫМОВ Афанасий Гаврилович (Го Шаотан). 17.1.1905, Чжоухань пров. Чжэц-зян, - 22.12.1989, Москва. Китаевед. В 1934 окончил ИКП. Канд. (1935, без защиты), д-р (1962) ист. наук. Проф. (1961). Преподаватель КУТВ-КУТК (с 1928). Науч. сотр. МАИ (1930 - 2), НИАНКП (1937 - 8), науч. сотр., ст. науч. сотр. ИВАН (с 1955). Осн. направление исследований - история обществ, мысли Китая. Издано более 80 работ.

*Докт. дис.: Обществ, мысль и идеологич. борьба в Китае, 1917 - 1927 гг. М., 1962; Автореф. М., 1962; Сунь Ятсен - великий кит. революционер-демократ // Сов. востоковедение. 1956. №2; Филос. взгляды Лян Шумина // ВФ. 1957. №1; Ленин и Китай // Ленин и Восток. М., 1960; Ли Дачжао и "движение 4 мая". Начало распространения марксизма в Китае и борьба первых кит. марксистов с анархистами // Движение 4 мая. М., 1971; Обществ, мысль и идеологич. борьба в Китае. 1900 - 1917. М., 1973; Общественно-политич. воззрения Ху Ши // Китай: поиски путей социального развития. М., 1979; *Го Шаотан*. Историко-мемуарные записки кит. революционера. М., 1990; ***Скачков П.Е.* Библиография Китая. М., 1960. Алф. указ. С. 651; *Никифоров В.Н.* Сов. историки о проблемах Китая. М., 1970; *Неделин В.А.* Из истории кит. обществ.-политич. мысли нового времени // Рец. на кн. А.Г. Крымова "Обществ, мысль и идеологич. борьба в Китае. 1900-1917" // ПДВ. 1972. №4; Памяти А.Г. Крымова (Го Шаотана): 1905 - 1989 // ПДВ. 1989. №2.

КРЮКОВ Михаил Васильевич. 12.7. 1932, Москва. Китаевед-историк, этнолог, филолог. В 1955 окончил МГИМО МИД СССР, в 1962 - Пекинский ун-т. Канд. (1965), д-р ист. наук (1971, по монографии). С 1955 - на науч. работе в ИВАН (до 1957), с 1962 - в ИЭтн АН СССР (ныне РАН), зав. отд. стран Юго-Вост. Азии и Океании. Осн. направления исследований - формирование и эволюция этнич. самосознания китайцев, социальная орг-ция и социальная психология в традиц. Китае.

*Формы социальной орг-ции древних китайцев. М., 1967; Сыма Цянь и его "Историч. записки" // Сыма Цянь. Историч. записки ("Ши цзи"). Т. 1. М., 1972; Система родства китайцев: эволюция и закономерности. М., 1972; Го юй. Пер. отд. глав и вступ. ст. // Древнекит. философия. Т. 1. М., 1972; Совм. с Софроновым М.В., Чебоксаровым Н.Н. Древние китайцы: проблемы этногенеза. М., 1978; Совм. с Малявиным В.В., Софроновым М.В. Кит. этнос на пороге ср. веков. М., 1979; Что такое счастье? (Опыт диахронного исследования социальной психологии в древнекит. об-ве) // Сов. этнография. 1980. №2; Истоки расистских идей в древности и средневековье // Расы и об-во. М., 1982; Совм. с Переломовым Л.С., Софроновым М.В., Чебоксаровым Н.Н. Древние китайцы в эпоху централизованных империй. М., 1983; О компонентах эт-нич. самосознания древних китайцев и их эволюции // 15-я НК ОГК. Ч. 2. М., 1984; Совм. с Малявиным В.В., Софроновым М.В. Кит. этнос в ср. века (VII - XIII вв.). М., 1984; К проблеме циклич. знаков в древнем Китае // Древние системы письма. Этнич. семиотика. М., 1986; Китай (в древности) // История народов Вост. и Центр. Азии с древнейших времен до наших дней. М., 1986; Из "Гоюя" (пер. с кит.) // Из книг мудрецов. М., 1987; Совм. с Малявиным В.В., Софроновым М.В. Этнич. история китайцев на р-же средневековья и нового времени. М., 1987; "Весны и осени г-на Люя" (фрагменты, пер. с кит.) // ПДВ. 1989. №5; *The Taxonomy of Ethnic Communities of China // Present-day Asia: Ethnocultural and National-political Processes.* Moscow, 1989.

КУБО НОРИТАДА (Kubo Noritada). 1913. Специалист по японо-кит. отношениям, истории кит. религии. Почетный проф. Токийского ун-та, чл. правления Япон. совета по делам религий.

Даосизм и кит. об-во. Токио, 1948; Религия. Токио, 1968; Даосизм. Токио, 1973; История даосизма. Токио, 1977 (все на япон. яз.).

КУВРЭР (Couvreur) Серафэн. 1835 - 1919. Франц. синолог, миссионер-иезуит, переводчик. Долгое время работал в столичной пров. Чжили. Составил китайско-франц. "Словарь кит. классич. языка" (1890, неоднократно переиздавался) в качестве пособия для чтения кит. филос. классики. Перевел на франц. и лат. языки "Сы шу" (1895), "Я/и цзин" (1896), "Шу цзин" (1897), "Ли цзи" (1899), "Чунь цю", "Цзо чжуань" (1914), "И ли" (1916).

Переводы К. передают чжусианское (см. *Чжу Си*) толкование конф. канонов. Самост. филос. трактовок не предлагал, ограничиваясь историч., этнологич. и бытовыми комментариями.

****Cordier H. Seraphin Couvreur // T'P. Т. XIX. P. 1919; Demieville P. Apercu historiqueu des etudes sinologiques en France // Acta Asiatica. II. Tokyo, 1966. P. 87 - 8. П.М. Кожин**

КУЙЦЗИ. Вэйчи Цзи, Хундао, Дачэн Цзи ("Цзи-Махаяна"), Цыэнь даши ("Наставник [из храма] Милосердия и сострадания"). 632, окр. Чанъань (р-н совр. Сиани, пров. Шэньси), - 682. Буд. монах, фактич. основатель школы Фасян ("школы Дхармалакшана", см. *Вэйши школа*). Родился в семье военного чиновника, получил конф. образование. В 648 постригся в монахи, в 654 высочайшим указом удостоен титула "Великого наставника" (да сэн). Вместе с *Сюаньцзаном* участвовал в работе по переводу буд. сутр, трудов инд. философа Дхармапалы. После кончины Сюаньцзана признан его преемником и патриархом школы Вэйши. Оставил несколько десятков соч., осн. из к-рых считаются "Чэн вэй ши лунь шу цзи" ("Изложение "Рассуждений о достижении [понимания] "только сознания"), "Юйцзя ши ди лунь люэ цзуань" ("Краткая компиляция из "Шастры ступеней [просветления] учителей йогачары") и др. коммент. на труды и переводы Сюаньцзана. К. систематизировал канонич. лит-ру школы Вэйши, ее доктрины, разработал принципы их толкования. В значительной степени на соч. К. основывала свое учение япон. буд. школа Хоссо-сю. *Игнатович. А.Н.* Буддизм в Японии (очерк ранней истории). М., 1987. С. 218 - 20, 229 - 31; Уи Х. Сина буккё си (История кит. буддизма). Токио, 1941. С. 172 - 3; Адзиа буккё си. Нихон хэй (История буддизма в Азии. Япония). Т. 1. Токио, 1972. С. 49. См. также лит-ру к ст. *Вэйши школа*.

КУМАРАДЖИВА Кит. Цзю-молошэнь, Лошэнь, Шэнь, прозе. Туншоу. 344 (или 350), гос-во Гуйсы (совр. Куча Синьцзян-Уйгурского авт. р-на), - 413 (или 409). Буд. монах, один из четырех крупнейших переводчиков буд. лит-ры на кит. яз. наряду с *Ань Шигао*, *Чжэньди* и *Сю-аньцзаном*. По преданию, сын индийца и дочери царя гос-ва Гуйсы. На родине в юности изучал классику хинаяны (см. *Буддизм*), впоследствии посвятил себя изучению текстов махаяны. В 401 прибыл в Чанъань, столицу гос-ва Поздняя Цинь, где провел последние годы жизни, занимаясь переводческим трудом. Имел более 3 тыс. учеников. С помощью 800 учеников перевел на кит. яз. 35 буд. текстов, в т.ч. основополагающие памятники махаяны: "Цзинь ган [божо] цзин" ("Ваджраччхедика праджняпарамита сутра", - "Сутра о Премудрости, переводящей в Запредельное и рассекающей [неведение], подобно удару громового скипетра", или "Алмазная сутра"), "Да пинь божо цзин" ("Махапраджняпарамита сутра", "Великая сутра праджняпарамиты" в 27 цзюанях - "свитках"), "Сяо пинь божо цзин" ("Малая сутра праджняпарамиты" - сокращ. версия "Махапраджняпарамита сутры" в 10 цзюанях), "Мяо фа лян хуа цзин" ("Саддхарма пундарика сутра", "Лотосовая сутра", "Сутра лотоса благого закона"), "Вэймо [цзе] цзин" ("Вималакирти [нирдеша] сутра", "Сутра о Вималакирти"), "Амито цзин" ("Амида сутра", "Сутра о [будде] Амида"), "Чжун [гуань] лунь" ("Мадхьямакарика", "Рассуждения о срединном [видении] пути"), "Бай лунь" ("Шата шастра", "Шастра в ста [стихах]"), "Ши эр мэнь лунь" ("Двадша мукха шастра", "Шастра о двенадцати вратах"), "Чэн ши лунь" ("Сатьясиддхи шастра", "Шастра совершенной истины") и др. Поскольку К. принадлежат переводы основополагающих трактатов *Саньлунь школы*, ее последователи считают его одним из своих патриархов. Из учеников К. наибольшую известность получили *Даошэн*, *Сэнчжао*, *Даожун* и *Сэн-жун* - т.н. "четверо мудрецов из школы Шэня" (Шэнь мэнь сы шэн), или "четыре философа" (сы чжэ).

****Ермаков М.Е.** Биография Кумарадживы в "Гао сэн чжуань" и ее версия в офиц. кит. историографии // 9-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1978. См. также лит-ру к ст. *Саньлунь школа. Хэ Чэнсюань*

КУН. Санскр. шунья, шуньята - "пустота", "пустотность", "иллюзорность", "относительность". Основополагающее понятие буд. школы мадхьямиков (см. *Саньлунь школа*) и махаяны в целом. В канонич. лит-ре употребляется в двух осн. значениях: 1) все феномены "пустотны", т.е. относительны, лишены субстанциональности или "истинной реальности"; 2) абсолют есть К. (шунья), поскольку лишен эмпирич. содержания и не существует предиката, к-рый мог бы быть ему приписан. К.- это термин для обозначения того, "что не имеет причины, того, что находится вне мышления или понятия, того, что не рождается, того, что не имеет измерения" ("Даосин цзин", санскр. "Аштасахасрика праджняпарамита сутра", цз. 18). Подразумевается, что феноменальное возникает мгновенно, зарождается и тут же исчезает, не имеет материальной устойчивой природы и независимой сущности, ложно и нереально, потому и называется "пустотой". В "Вэй-мо-цзин" ("Вималакирти [нирдеша] сутра") говорится: "Все дхармы (см. Фа [1], п. 2) в конечном итоге не имеют бытия, в этом смысл пустоты". "Пустота" подразумевает также, что "истинная сущность" всех вещей и явлений изначально "чиста, просветлена и успокоена (пребывает в спокойствии)".

Различают две формы "пустоты": 1. "Аналитич. пустота", выявляемая в процессе анализа причин появления дхарм, их существования и исчезновения, а также из анализа самого факта "составленности", агрегатности всего феноменального и прежде всего индивид, "я", к-рое возникает, согласно буд. теории, из соединения "пяти скандх" (групп дхарм - см. У юнь). 2. "Пустотность индивид, "я" дхарм", или "пустотность дхарм" (фа кун), отсутствие "я" у дхарм. В данном случае говорят о "пустотности данного тела", т.е. независимо от разложения на составные элементы все феномены сами по себе являются "пустотой". Мадхьямика обосновывает К. законом причинности, утверждая, что вещи не имеют своего "я", т.к. они порождены причинной зависимостью (юань ци [2]); йогачара - тем, что "все дхармы есть только сознание". В различных направлениях махаяны из концепции "двух пустот" впоследствии возникли теории "трех пустот", "четырёх пустот", "шести пустот", а также 10, 18, 20 и т.д.

"Чжунго фоцзяо (Кит. буддизм) . Т. 1 - 2. Пекин, 1980; Чжунго фосюэ юаньлю люцзян (Источники по истории буд. учения в Китае). Пекин, 1979. Н.В. Абаев, С.Ю. Лепехов

КУН АНЬГО. 2 в. до н.э. Каноновед (см. *Цзин сюэ*), потомок *Конфуция*. Согласно *"Хань шу"* ("История дин. Хань", 1 в.), К.А. восстановил и записал "новыми письменами" (см. *Цзин сюэ*) текст "Шан шу" ("Книги преданий", или *"Шу цзина"* - "Канона [документ.] писаний"), за что был удостоен звания боши ("д-р"). По преданию, К.А. стал основоположником традиции изучения текста "Шан шу", написанного "старыми письменами" - гувэнь (см. *Цзин сюэ*) и якобы найденного им в стене дома Конфуция. Эта версия подвергалась сомнению уже средневек. кит. учеными. К.А. приписывается также авторство на "Шан шу Кун-ши чжуань" (или "К.А. Шан шу чжуань" - "Коммент. К.А. к "Книге преданий"). Данную версию оспаривали *Чжу Си* (12 в.) и ряд каноноведов 15 - 16 вв.; *Янь Жоцюй* (17 - нач. -18 в.) и *Хуэй Дун* (кон. 17 - 18 в.) доказали, что это произв. сфальсифицировано значительно позднее.

КУН ИНДА. Кун Чунъюань. 574, Хэншуй окр. Цзичжоу (совр. пров. Хэбэй), - 648. Каноновед (см. *Цзин сюэ*). Учился у *Лю Чжо*, имел звание боши ("д-р", "гл. эрудит") окр. Хэнэй, преподавал и занимал различные посты в Гос. академии (Гоцзы). Был гл. ред. составленного по указанию императора Тай-цзуна фундаментального сб. "У цзин чжэн и" ("Правильные толкования "Пяти канонов"), в к-ром сведены в единую систему толкования каноноведов т.н. сев. (бэй сюэ) и южной (нань сюэ) школ 5 - 6 вв. В эпоху Тан (7 - 10 вв.) указ. сб. и др. соч. К. И. использовались в качестве офиц. образцов при подготовке к

экзаменам на ученые степени (кэ цзюй), дающие право на занятие чиновничьих должностей.
Ма Чжэньдо

КУН ФУ. Кун Цзя, Кун Цун-цзы. 264 - 208 до н.э. Конфуцианец, потомок *Конфуция*. Упоминается в "*Хань шу*" ("История дин. Хань", 1 в.) как хранитель ритуальной утвари рода Конфуция. К.Ф. приписывался трактат "Кун Цун-цзы", сфальсифицированный значительно позднее, предположительно *Ван Су* (кон. 2 - 3 в.) или его последователями, для подкрепления их позиций в борьбе различных течений канонovedения (см. *Цзин сюэ*).

КУН-ЦЗЫ. См. *Конфуций*.

КУЧЕРА Станислав Роберт. 5.5.1928, Львов. В 1952 окончил Варшавский ун-т (Ин-т востоковедения), в 1960 аспирантуру Пекинского ун-та. Канд. (1980), д-р ист. наук (1981). С 1967 на науч. работе в ИВАН (ныне ИВ РАН). Гл. направление исследований - древнейшая и древняя история и культура Китая.

*Докт. дис.: Кит. археология 1965- 1974гг.: палеолит - эпоха Инь. Находки и проблемы. М., 1981; Автореф. М., 1981; Этич. основы правового мышления древних китайцев // НК ОГК. Вып. 1. М., 1970; Концепция стабилизации гос. власти в "Гу-ань-цзы" // НК ОГК. Вып. 1. М., 1971; Проблема преемственности кит. культурной традиции при дин. Юань // Роль традиций в истории и культуре Китая. М., 1972; Шу цзин. Ян Чжу. Чжуан-цзы. Гуань-цзы. Вступ. статьи и пер. отд. глав // Древ-некит. философия. Т. 1. М., 1972; "Великий закон" - великая политич. утопия древнего Китая // 3-я НК ОГК. Вып. 1. М., 1972; Конф. философия при дин. Юань // 6-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1975; Нек-рые проблемы экзаменац. системы и образования при дин. Юань // Китай: гос-во и об-во. М., 1977; Кит. археология 1965 - 1974 гг.: палеолит - эпоха Инь. Находки и проблемы. М., 1977; Ранние этапы кит. права: ли и фа (VI в. до н.э.) // Науч. конф. "Гос-во в докапиталистич. об-вах Азии". Тезисы. М., 1984; Из "Ле-цзы" (пер. с кит. Сухорукова В., Кучеры С.) // Из книг мудрецов. М., 1987; Загадка культуры Ся // Восток-Oriens. 1991. №2.

Л

ЛАНЧИОТТИ (Lanciotli) Лионелло. Китаевед-историк и филолог, переводчик. Проф. Римского ун-та (1960), сотрудник Ин-та Среднего и Дальнего Востока, гл. ред. ежегодника "Cina" ("Китай"). Осн. направление исследований - духовные традиции Китая.

*New Historic Contribution to the Person of Bodhidharma // *Artibus Asiae Ascona*. 1949. Vol. 12. №1/2; *The Shan hai ching, a Well Known, but Little Studied Text // East and West*. 1953. Vol. 4. №1; *On Some Religious Beliefs in Ancient China // Ib.* №2; *Religion! della Cina // Civietà delPOriente*. Vol. 3. Rome, 1958; *Testi confuciani*. Torino, 1974; *Sviluppi scientifici, prospettive religiose, movimenti rivoluzionari in Cina*. Firenze, 1975; *Il diritto in China: Teoria applicazioni durante le dinastie imperiali e problematica del diritto cinese contemporaneo*. Firenze, 1978.

ЛАО-ЦЗЫ. "Престарелый мудрец", "Престарелый младенец" - древнекит. философ, к-рому приписывается авторство на классич. даос, филос. трактат "*Дао дэ цзин*". Совр. наука подвергает сомнению историчность Л.-ц., тем не менее в науч. лит-ре он часто определяется как основоположник *даосизма*. Согласно сведениям, сообщаемым *Сыма Цян*ем (2 в. до н.э.) в "*Ши цзи*", Л.-ц. (Ли Эр, Лао Дань, Ли Боян, Лао Лай-цзы?) жил в 6(-5?) в. до н.э. в царстве Чу. Служил хранителем б-ки царства Чжоу, где встречался с *Конфуцием*. Разочаровавшись в возможности осуществления своего учения в Китае, Л.-ц. предпринял путешествие на запад. На по-гранич. заставе по просьбе ее начальника *Инь Си* (Гуань Инь-цзы) Л.-ц. написал "*Дао дэ цзин*", в к-ром изложил свое учение.

Позднее личность Л.-ц. была мифологизирована. При дин. Хань он объявляется воплощением *дао*, существовавшим изначально, "прежде Неба и Земли", и начинает почитаться как высшее даос, божество - Лао-цзюнь ("Престарелый государь"). Возникает учение о его многочисленных воплощениях как мудрого наставника государей древности, в т.ч. мифич. Желтого императора (*Хуан-ди*). Культ Л.-ц. характерен для всех направлений даосизма, а вера в то, что Л.-ц. даровал откровение магу *Чжан Даолину* (2 в.) и назначил его и его потомков своими заместителями на земле, лежит в основе религ. доктрины школы *Чжэнью [дао]*. В пер. проникновения в Китай *буддизма* получила распространение доктрина "хуа ху" ("просвещение варваров"), согласно к-рой буддизм возник вследствие проповеди прибывшего в Индию Л.-ц. ("*Сань го чжи*", "*Ши шо синь юй*"). По одной из легенд, он даже оплодотворил мать царевича Сиддхартхи - будущего Будды Шакьямуни. По-видимому, доктрина "хуа ху" возникла в буд. кругах и использовалась в проповедчески-пропагандистических целях, затем по мере усиления позиций буддизма была забыта в среде своего возникновения и воспринята даосами как оружие против буддистов. Позднее в даос, школах, склонявшихся к синкретизму (см. Сань цзяо), идея "хуа ху" воспринималась как указание на единый (даос.) источник двух учений. В ср. века Л.-ц. было приписано авторство на значит. число канонич. текстов "*Дао цзана*".

***Ян Хиншун.* Древнекит. философ Л.-ц. и его учение. М.-Л., 1950; *Васильев Л.С.* Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970; *Seidel A.K.* Le divinisation de Lao-tseu dans taoisme des Han // Publications de PEcole Francaise d'Extreme Orient. Vol. 71. P., 1969. См. также лит-ру к ст. "Дао дэ цзин". *Е.А. Торчинов*

ЛАО[-ЦЗЫ] - ЧЖУАН[-ЦЗЫ] УЧЕНИЕ. Лао Чжуан сюэ пай. Традиц. обозначение древнего филос. *даосизма*.

ЛАПИНА Зинаида Григорьевна. 27.12. 1934. Историк-китаевед. В 1957 окончила ИСАА при МГУ, в 1960 - историч. ф-т Пекинского ун-та. Канд. (1964), д-р (1985) ист. наук. Преподаватель (с 1964), доцент (1976), проф. (1988), зав. кафедрой истории Китая (1990) ИСАА при МГУ. Осн. направление исследований - политич. мысль средневеков. Китая.

*Докт. дис.: Учение об управлении гос-вом в средневеков. Китае. М., 1985; Автореф. М., 1985; Проект реформ Фань Чжунъяня. 1043 - 1044 гг. // Краткие сообщения Ин-та народов Азии АН СССР. Средневеков. и новая история. Вып. 66. М., 1963; Политич. борьба в средневеков. Китае (40 - 70-е годы XI в.). М., 1970; Историография КНР о проблемах реформаторского движения в Китае XI в. // Историография, наука в КНР. М., 1971; Традиц. политич. доктрины Китая и военная мысль средневековья (на примере трактата Ли Гоу) // Китай: гос-во и об-во. М., 1977; Функционирование механизма традиции и проблемы идеалов в политич. мысли средневековья (на материалах трактата Ли Гоу, 1039 г.) // Конфуцианство в Китае. Проблемы теории и практики. М., 1981; Учение об управлении гос-вом в средневеков. Китае. М., 1985; Совм. с Симоновской Л.В. Китай в пер. раннего средневековья // История стран Азии и Африки в ср. века. Учебник. Ч. 1. М., 1987; Совм. с Симоновской Л.В., Стужиной Э.П. Китай в пер. сложившихся феод. отношений // Там же; Совм. с Симоновской Л.В. Китай в позднее средневековье // Там же. Ч. 2; Шин цзи - учение об "управлении об-вом и вспомоществовании народу" // Гос-во в докапиталистич. об-вах в Азии. М., 1987; "Пять дел" (у ши) в политич. культуре традиц. Китая // 19-я ПК ОГК. Ч. 1. М., 1988; Проблема самосовершенствования человека в традиц. кит. культуре // 20-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1989; История древнего Востока: исследование и преподавание (в связи с 2-м изд. учебника для вузов) [рец.] // НАА. М., 1990. №2; Экологичность традиц. культуры Востока // ВМУ. Сер. 13. Востоковедение. М., 1991. №3; Ритуал как способ орг-ции жизни в традиц. кит. культуре // Там же; ***Смолин Г.Я.* Рец. на кн. З.Г. Лапиной "Политич. борьба..." // НАА. 1973. №2; *Пак М.Н.* Рец. на кн. З.Г. Лапиной "Учение об управлении гос-вом..." // ВМУ. 1986. №4.

ЛЕВЕНСОН (Levenson) Джозеф Ричмонд. 1920 - 1969. Америк. синолог, проф. Калифорнийского ун-та. Исследовал проблемы взаимосвязи процессов становления нового об-ва в Китае с изменениями его положения в совр. мире, соотношения кит. современности с классич. наследием кит. цивилизации. Л. выработал собственную историко-филос. концепцию, наиболее полно отраженную в трилогии "Конф. Китай и его совр. судьба" (1965, т. 1 не опубликован). Рассматривая прошлое Китая как особую форму цивилизации, независимую от остального культурного мира, Л. считал, что активное вхождение страны в мировую историю принципиально меняет ценностные установки народа, создает предпосылки для новых направлений и форм духовного и социально-политич. развития, когда прежние ценности и установки теряют свой абсолютный регулятивный характер, становясь лишь признаками безвозвратно утраченного прошлого. Л. полагал, что включение в поток мировой цивилизации превращает Китай в ее периферийную область. В границах этой области космополитич. процессы экуменического развития действуют на фоне партикуляристских тенденций, вследствие чего развитие Китая приобретает крайне противоречивый характер, колеблющийся между провинциализмом и космополитизмом (под

последним понимается следование всеобщим социально-политич. законам). Следуя своей теории историч. относительности ценностей, Л. пришел к выводу о различном значении *конфуцианства*, с одной стороны, в "век кит. цивилизации", когда оно являлось для этой самобытной цивилизации организующей космополитич. силой, и с др. стороны - в период вхождения Китая в мировое сообщество, когда "конфуцианство становится провинциальным фактором в том широком мире, к-рый населен китайцами".

'Confucian China and its Modern Fate. Berk., 1965; The Genesis of "Confucian China and its Modern Fate" // The Historian's Workshop. N.Y., 1970, Revolution and Cosmopolitanism. The Western Stage and the Chinese Stages. Berk., 1971. П.М. Кожин

ЛЕВИ-БРЮЛЬ (Levy-Bruhl) Люсьен. 1857 - 1939. Франц. философ-позитивист, этнолог. Осн. обл. науч. интересов - развитие духовной культуры человечества. Подход Л.-Б. к этой теме складывался в известной мере под впечатлением от "Историч. записок" *Сыма Цяня* (в пер. Э. Шаванна). Там он обнаружил отличные от совр. законы логич. построений и установления причинно-следственных связей. Создал концепцию "пралогич." (или "дологич.") мышления как определенного этапа в развитии мыслительной деятельности человека. Такое мышление управляется не логич. законами (прежде всего законом противоречия), но "законом сопричастия": один и тот же предмет может восприниматься как находящийся одновременно в разных местах, изображение - как тождественное оригиналу и т.п. Ныне этот тип ментальности присущ, "отсталым" народам и проявляется в нек-рых обл. совр. жизни (религия, мораль и т.п.). Под воздействием школы Э. Дюркгейма Л.-Б. разработал в подкрепление своей концепции ряд методологич. положений и схем для применения преимущественно в обл. этнологии и социологии (напр., понятия духовной "коллективной сопричастности", "коллективных представлений" и др. обозначения факторов, формирующих этнич. характер на разных уровнях развития об-ва).

*Первобытное мышление. М., 1930; Сверхъестественное и природа в первобытном мышлении. М., 1937; "Токарев С.А. История зарубеж. этнографии. М., 1978. П.М. Кожин

ЛЕГГ (Legge) Джемс. 20.12.1815., Хантли, Сев. Шотландия,-29.11.1897, Оксфорд. Англ. переводчик и комментатор классич. произведений древнекит. философии. Получил образование по классич. программе в ун-те г. Абердина (Шотландия), после окончания к-рого поступил в теологич. высшее учебное заведение. С 1837 - на службе Лондонского миссионерского об-ва. В 1840 послан на миссионерскую работу в Малакку, возглавил Англо-кит. колледж, предназначенный для подготовки христианских священников из числа китайцев, изучал кит. яз. В 1843 - 68 жил в Сянгане (Гонконге), куда был переведен колледж. Основал первую протестантскую церковь в Сянгане, миссионерские школы для кит. детей. В 1876г. во многом усилиями Л. в Оксфорде была создана кафедра китаеведческих дисциплин, первым проф. к-рой он стал.

Л. пришел к выводу, что в основе прочности кит. цивилизации, единств, уцелевшей из крупнейших древних мировых культур, лежали "моральные и социальные принципы высокого достоинства и мощи" - филос. и политич. доктрины, изложенные гл. обр. в конф. 13 классич. книгах (см. "*Ши сань цзин*") и сформировавшие нормы социального поведения и морали, верований, образа жизни и форм гос. управления. В учении *Конфуция* и его школы Л. усматривал ключ к пониманию психологии китайцев и считал *конфуцианство* не антагонистичным христианству, полагал, что для успешной пропаганды последнего в Китае миссионерам необходимо основательное знакомство с кит. культурой. В 50-х гг. 19 в. приступил к гл. труду своей жизни - переводу кит. классич. книг, исходя вначале из задач развития миссионерской деятельности. Первый том его работы "Кит. классики" вышел в Сянгане в 1861, последний - в 1895. Помимо текстов "*Ши сань цзин*" ("*Дунь юй*", "*Да сюэ*",

"Чжун юн", "Сяо цзин", "Шу цзин", "Ши цзин", "И цзин" ["Чжоу и"], "Ми цзи") Л. осуществил пер. ряда памятников даосизма (Дао дэ цзин", "Чжуан-цзы" и др.). Переводы Л., снабженные подробными коммент. и обширн. науч. аппаратом, сохраняют свое науч. значение и переиздаются до наст. времени. Труд Л. явился поворотным пунктом в изучении Китая и его философии, открыв для зап. науки филос. памятники, сосредоточившие в себе духовные основы кит. культуры.

*The Chinese Classics. Vol. I - VIII. L., 1865 - 95; The Chinese Classics. Hong Kong, 1861; Oxf., 1895; Hong Kong, 1960; The Religions of China. L., 1880; The Texts of Taoism. Oxf., 1891; "Колоколов В.С. О Джемсе Л. и его воззрениях на кн. "Да с ю Ъ // НАА. 1969. №6. Е.А. Петрова

ЛЕГИЗМ (legisme, legalism). Принятое в зап. науке обозначение школы фа цзя - "законников", одного из осн. направлений древнекит. этико-политич. мысли (от лат. lex, род. падеж legis - закон). Основоположниками теории и практики Л. считаются Гуань Чжун (кон. 8 - 7 в. до н.э.), Цзы Чань (6 в. до н.э.), а также Ли Куй, Ли Кэ (возможно, это одно лицо), У Ци (4 в. до н.э.). Крупнейшими теоретиками Л. признаны Шан Ян, Шэнь Дао, Шэнь Бухай (4 в. до н.э.) и Хань Фэй (3 в. до н.э.).

В основе доктрины Л. лежит учение о главенстве единого юридич. закона (фа [1]) в жизни гос-ва. Создателем закона может быть только самодержавный правитель. В отличие от ли [2] ("ритуала", норм "[ритуальной) благопристойности") законы могут изменяться и пересматриваться в соответствии с потребностями момента. Др. важнейшие аспекты Л.-учения о шу [2] - "искусстве" политич. маневрирования, прежде всего контроля за чиновниками, и о ши [5] - "власти/насилии" как гаранте управления на основе закона. Этико-политич. построения легистов нередко подкреплялись натурфилос. идеями даос, характера.

Теоретики Л. создали стройную концепцию деспотич. гос-ва, функционирующего при условии неограниченной власти правителя, единолично руководящего унифицированным администр. аппаратом; предложили идею гос. регулирования экономики посредством гл. обр. мер по поощрению земледелия и упорядочения фискальной системы; систему централизованного управления гос-вом по принципу регулярного ад-министр. деления; назначение чиновников правителем вместо традиц. наследования должностей; принцип присвоения рангов знатности, пожалований и привилегий за конкретные заслуги, прежде всего в ратном деле; контроль за образом мыслей подданных, цензорский надзор за чиновниками; систему круговой поруки и групповой ответственности. Объективно политич. практика в русле Л. вела к ограничению влияния наследств, знати и разрушению нек-рых механизмов функционирования традиц. патронимии, к-рые препятствовали реализации единоличной власти монарха, а также к усилению роли регулярной администрации.

Согласно доктрине Л., отношения правителя с народом м.б. только антагонистич. Задача государя - "ослабление народа". Для этого следует ограничивать его образование и ставить благосостояние подданных в зависимость от самодержавной власти. Залог мощи гос-ва и укрепления власти правителя - концентрация усилий на развитии земледелия и ведении войн. Моральные нормы, традиции и культура должны быть внеположны сознанию подданного, т.к. отвлекают его от выполнения осн. обязанностей перед государем. Управление народом и чиновничеством должно строиться на гл. императиве челоуеч. активности - "стремлении к выгоде (ли [3])". Поэтому осн. методы управления - награды и наказания, причем последние доминируют и должны быть максимально строгими даже за малые проступки. Гл. мерило челоуеч. достоинств - преданность государю, беспрекословное подчинение закону и военные заслуги. Это должно быть основанием для назначения на должности и присвоения рангов знатности. Однако правитель не должен доверять и самым

достойным: следует поощрять доноительство, быть бдительным и безжалостным, не передавать подчиненным ни толики своей власти.

В то же время в вопросах управления учение Л. предписывает руководствоваться не личными капризами, а только "большой выгодой" для гос-ва, учитывать интересы подданных, прежде всего материальные. Осн. идеологич. соперником Л. было *конфуцианство*. Борьба с ним пронизывает все этапы становления и эволюции Л. в качестве самост. идеологич. направления. Первый этап (7 - 5 вв. до н.э.) знаменуется реформами Гуань Чжуна в царстве Ци, направленными на введение единого законодательства, ограничение прав наследств, аристократии. В 6 в. до н.э. подобные реформы в царстве Чжэн провел первый советник государя Цзы Чань. В этот пер. (6 - 5 вв. до н.э.) было создано учение *Конфуция*, объективно направленное против практики Л., к-рый еще не оформился в целостную доктрину. Это произошло на 2-м этапе его эволюции - 4- 1-й пол. 3 в. до н.э., когда были созданы учения Шан Яна, Шэнь Бухая и Хань Фэя, завершившего детальную разработку доктрины Л. В тот же период впервые отчетливо проявилась тенденция к теоретич. синтезу конф. и легистских доктрин, реализовавшаяся в учении *Сюнь Куана*.

Третий этап истории Л. был самым значительным, несмотря на краткость: в 221 - 207 до н.э. Л. стал офиц. идеологией централизованной империи Цинь и теоретич. основанием системы гос. управления. Страна была разделена на округа и уезды под управлением доверенных чиновников. Должности и ранги знатности не передавались по наследству. Вся полнота политич. власти сосредоточилась в руках императора Цинь Шихуана, на памятной стеле зафиксировавшего "установление син мин", т.е. объявившего о реализации осн. положений учения Шэнь Бухая "о формах и именах". Была введена система взаимной ответственности чиновников: наказанию подвергался не только провинившийся, но и тот, кто рекомендовал его на должность; за недоноительство должностное лицо несло то же наказание, что и преступник. За действиями каждого начальника округа наблюдал неподотчетный ему эмиссар императора. В соответствии с доктриной Шан Яна о примате наказаний в качестве средства мотивации была разработана широкая их шкала: только видов смертной казни насчитывалось двенадцать, в т.ч. уничтожение патронимии преступника или трех родственных патронимии. Осн. занятием считалось земледелие, за освоение целинных и вновь завоеванных земель присваивались ранги знатности, дававшие существенные льготы.

Цинь Шихуан проводил целенаправленную политику ограничения тех сфер культуры, к-рые угрожали господству легистской идеологии. В 213 до н.э. был осуществлен имп. указ о сожжении гуманитарной лит-ры, хранившейся в частных собраниях, за исключением гадательных текстов, книг по медицине, фармакологии и земледелию (литра в гос. архивах была сохранена). 460 ученых-конфуцианцев были живыми закопаны в землю, большое число их единомышленников сослано в приграничные районы.

В русле рекомендаций Шан Яна была введена имп. монополия на разработку рудных и соляных богатств. Специальное ведомство двора руководило "сбором налогов с гор, морей, искусств, водоемов и озер", к-рые шли в личный доход императора. Внеш. политика Цинь основывалась на ведении завоевательных походов.

Созд. Цинь Шихуаном система управления не смогла после его смерти обеспечить сохранение империи Цинь. Ее опыт был заимствован императорами дин. Хань, в пер. правления к-рой (3 в. до н.э.- 3 в. н.э.) завершился последний - четвертый - период относительно самост. существования Л. (3 - 1 вв. до н.э.). Он потерпел поражение и постепенно ассимилировался с идеологич. победителем - конфуцианством. Практич. опыт империи Цинь был во многом использован ханьскими императорами: напр., принципы круговой поруки, групповых наказаний, кары за критику императора и т.п. Неоднократно

восстанавливалась ханьскими государями и монополия гос-ва на добычу соли и руды. В нач. эпохи Хань при дворе процветали учения даос, толка, но интерес к Л. не был полностью утрачен: труды легистов изучали даже в конф. школах, легистская доктрина управления гос. аппаратом привлекала внимание императора Вэнь-ди (1-я пол. 2 в. до н.э.). К сер. 2 в. до н.э. по мере усиления влияния бюрократии, нуждавшейся в идеологич. обосновании своего места в об-ве, при дворе возрождается интерес к конфуцианству. Конфуциански ориентированные мыслители искали пути идеологам, синтеза с Л., невиданно повысившим социальную роль бюрократич. ин-тов, но жестко ограничившим статус и права чиновничества в пользу самодержца. В соч. *Лу Цзя, Цзя И* (2 в. до н.э.) и др. мыслителей проявилась тенденция к легистскому утилитаризму, сознательно умерявшаяся пиететом к нормам обычного права и этич. императивам. В трудах "отца" ортодоксального имперского конфуцианства *Дун Чжуншу* (2 в. до н.э.) на легистов возлагается ответственность за все беды, постигшие страну, в т.ч. разорение земледельцев, рост количества земель в частной собственности, увеличение налогов, произвол чиновников и т.п. Однако политич. программа самого Дун Чжуншу испытала сильное влияние идеологов Л. Он считал возможным применение насилия в целях управления, использование легистской системы наград и наказаний. Ханьское конфуцианство заимствовало у Шан Яна и идею социальной мобильности, заменив преданность исключительно правителю верой во всемогущество конф. учения.

В ср. века к легистским доктринам неоднократно обращались авторы проектов реформ, нацеленных на укрепление гос. орг-ции. Напр., *Ван Аньши* (11 в.) предлагал ввести систему наказаний, суть к-рой сводилась к "суровым наказаниям за малые проступки", ввел систему взаимной ответственности в среде чиновничества и т.п. В сер. 13 в. от чиновников, претендовавших на нек-рые юридич. должности, требовалось знание легистского трактата "*Шан цзюнь шу*". Однако в целом отношение конфуцианцев к древним идеологам Л. оставалось негативным.

В кон. 19 - нач. 20 в. Л. привлек внимание отд. деятелей реформаторского движения. Напр., Май Мэнхуа, ученик *Кан Ювэя*, усматривал в учении Шан Яна идею ограничения власти императора рамками закона. По его мнению, причина отсталости Китая - отсутствие управления на основе закона. В 20 - 40-е гг. проповедниками идей Л. стали этатисты (гоцзячжуй пай), ставившие целью усиление структур нац. гос-ва. Так, *Чэнь Цитянь* считал необходимыми прямые заимствования у теоретиков легизма с целью создания "новой легистской теории". В первую очередь ему импонировали идеи сильной власти, сильного правителя и круговой поруки. К экономич. учениям Гуань Чжуна и Шан Яна неоднократно обращались лидеры Гоминьдана, в т.ч. *Чан Кайши*, доказывавший, что легистская доктрина вмешательства гос-ва в экономич. жизнь положила начало экономич. планированию и политике "народного благоденствия".

В 1972 - 6 апология идеалов Л. была использована КПК в ходе идеологич. кампании "критики Линь Бяо и Конфуция". Легисты объявлялись сторонниками "современности" и реформ, конфуцианцы - поборниками "древности", под к-рой подразумевалась практика и теория "строительства социализма" до "культурной революции" 1966 - 9; противостояние конфуцианства и Л. интерпретировалось как столкновение идеологий соответственно рабовладельческого и шедшего ему на смену феод, общества.

*Лидай фа цзя чжуцзо сюаньчжу (Избр. произв. с коммент. легистов различных эпох). Пекин, 1974; ***Рубин В.А.* Проблемы развития политич. мысли древнего Китая в кн. Л. Вандермерша "Формирование легизма" // НАА. 1968. №2; *Васильев Л.С.* Гос-во и частный собственник в теории и практике Л. // 5-я НК ОГК. Вып. 1. М., 1974; *Переломов Л.С.* Конфуцианство и Л. в политич. истории Китая. М., 1981; *Рубин В.А.* Личность и власть в древн. Китае (избр. труды). М., 1993; *Ци Ли.* Фа цзя жэньу цзи ци чжуцзо цзяньцзе (Краткое

знакомство с представителями легизма и их произведениями). Пекин, 1976; *Creel H.G. Fa-chia: Legalists or Administrators // The Bulletin of the Institute of History and Philology Academia Sinica. Vol. 4. Taipei, 1961; Tung-Tsu Ch'u. Law and Society in Traditional China. P., 1961; Wu T.C.H. Chinese Legal and Political Philosophy // Philosophy and Culture East and West. Honolulu, 1962; Vandermeersch L. La Formation du legisme. Recherche zur la constitution d'une philosophic politique caracteristique de la Chine ancienne. P., 1965; Creel H.G. The Origins of Statecraft in China. Chic., 1970; Rubin V. Ancient Chinese Cosmology and Fa-chia Theory // Explorations in Early Chinese Cosmology. L., 1984. См. также лит-пу к ст. "Гуань-цзы", "Хонь Фэй-цзы", "Шань цзюнь шу", Шан Ян. Л.С. Переломов*

ЛЕЙБНИЦ (Leibniz) Готфрид Вильгельм. 1.7.1646, Лейпциг,-14.11.1716, Ганновер. Нем. философ и математик. Служил у ганноверских герцогов, был придворным историографом, тайным советником юстиции. До И. Канта считался крупнейшим филос. авторитетом в Германии. Широко использовал синологич. материал для подтверждения своих науч. концепций, а собств. концептуальные схемы - для толкования реалий кит. культуры. Разработал двоичную систему счисления, сформулировал ряд законов формальной логики, предвосхитил постановку нек-рых проблем совр. математич. логики. Создал филос. систему, исходящую из представления о физич. мире как чувственном выражении мира монад - неделимых психич. первоэлементов истинно сущего (умопостигаемого) мира. Деятельность монады есть развертывание некоей заложенной в ней программы, изначально гармонизированной Творцом с программами др. монад. Вопрос о прямом влиянии кит. филос. мысли на построения Л. остается открытым, но на ее восприятии Л. очевидно сказались его учение о предустановленной гармонии, логич. и математич. идеи.

Осн. источник сведений Л. о Китае - труды и отчеты католич. миссионеров: иезуитов М. Мартини, Н. Лангобарди, А. Курхера, П. Куплэ, Э. Диас а Т. Спицелиус а и др., францисканца А. де Сент-Мари, переписка с иезуитами Гримальди, Буве и др. Л. отдавал дань признания популярной у иезуитов идее *М. Риччи* о близости положений древнейших кит. филос. соч. и христианского учения (эта идея вызвала резкие возражения со стороны иерархии Римско-католич. церкви и орденских орг-ций, боровшихся с влиянием иезуитов; см. также *Просвещение, Дю Альд, Ле Конт*). В 1697 с предисл. Л. был издан свод миссионерских сообщений о Китае. Осн. его работа о кит. духовной культуре завершена в 1716 в форме писем к его постоянному корреспонденту Н. Ремону ("Два письма по поводу бинарной системы счисления и кит. философии" изд. лишь в 1968). В трактате высказана сформулированная Л. еще в 1703 мысль о том, что суть графич. структур "И цзина" ("Чжоу и")- гексаграмм и триграмм есть выражение закономерностей бинарной арифметики, известной еще легендарному создателю кит. цивилизации *Фуси* и заново открытой Л. Эти закономерности - знак единства Божьего промысла для всего мира. Восемь триграмм "Чжоу и" Л. толковал как отражение процесса сотворения мира по Библии. В порядке сводного отзыва на миссионерские соч. он дал характеристику нек-рых идей кит. философии (в интерпретированной миссионерами неоконф. версии). Как наиболее авторитетные Л. рассматривал суждения *Чжу Си* в изложении Н. Лангобарди (§14). В категории *ли* 11 он видел "исходный, изначальный принцип", "порядок" - "перводвигатель и причину всех вещей", синоним зап. понятия "Божество" (§2). Следующее по важности понятие кит. философии, согласно Л.,- *ци* [1], "воздух первотворения", аналог понятия "материя" (§24). *Ли* [1]-не только природный "принцип", но и моральный, основа добродетелей (§ 5). Категория *тай цзи* ("Великий предел") истолкована Л. как субстантивированный "принцип" - *ли* (1) (§ 25); с помощью двоичного кода *инь ян*, выраженного соответственно прерванной и сплошной чертами, раскрывается гармоничный порядок и единство мироздания в триграммах и

гексаграммах "И цзина". Текст трактата содержит ссылки на "Чжун юн", "Лунь юй", "Ши цзин", упоминания "Пяти канонов" (см. "У цзин"). Особый разд. (III, § 57 - 67) посвящен представлениям китайцев о "душе", культу предков: его наличие позволило Л. заключить, что китайцы верят в посмертную жизнь (§ 66).

Интерпретированный Л. синологич. материал подкреплял его учение об "универсальной культуре" человечества, подчиняющейся единым закономерностям. В кн. "Новости из Китая" он сделал вывод о превосходстве кит. культуры в обл. "практич. философии" - "правил этики и политики, установленных для блага человека". Л. строил планы создания китайско-европ. академии наук, в к-рой бы наравне с зап. дисциплинами преподавалась "кит. миссионерами" "практика естеств. религии" (см. *Просвещение*) и "практич. философия".

*Zwei Briefe iiber das binare Zahlensystem und die chinesische Philosophie. Stuttg., 1968; Соч. в 4-х томах. Т. 1. М., 1982; ***Шуцкий Ю.К.* Кит. классич. "Книга перемен". М., 1960. С. 28, 29, 47; *Фишман О.Л.* Кит. сатирич. роман (эпоха Просвещения). М., 1966. С. 150 - 3; *Швырев Ю.А.* Письма Л. о двоичной системе счисления и ее кит. истоках // 18-я НК ОКГ. Ч. 1. М., 1987; *Lach D.F.* Contribution of China to German Civilization. 1648 - 1740. Chic., 1944; *Id.* Leibniz and China // Journal of the History of Ideas. Vol. VI. Oct. 1945. №4. *П.М. Кожин, А.Г. Юркевич*

ЛЕ КОНТ (Le Comte) Луи. 1655 - 1728. Франц. священник-иезуит. В 1685 - 92 находился в Китае с посольством, в 1696 издал "Новые сообщения о совр. состоянии Китая" (т. 1 -2), в 1697 переведенные на англ. яз. Это соч. наряду с обобщающим трудом *Дю Альда* сыграло значительную роль в развитии европ. политич. мысли 18 в., прежде всего идеологии *Просвещения*. Оценки, данные Л.К. политич. и гос. истории Китая, учению *Конфуция*, вызвали волну критики в адрес ордена иезуитов. Последние стремились повлиять на миссионерскую политику папского престола в отношении Китая, убедить церковную иерархию пойти в обл. религ. практики на уступки сложившимся в Китае обычаям и представлениям. Для этого религия и философия китайцев изображались как чрезвычайно близкие христианской традиции. Объективно соч., подобные труду Л.К., создавали представление о возможности нехристианского пути развития человеч. культуры, ориентации обществ, морали не на христианские императивы, а на идеалы гос. власти. По мнению Л.К., подкрепленному ссылками на кит. источники, она строилась на принципах семейной структуры и была лишена религ. ореола. Данные, приведенные Л.К., наводили на мысль о существовании общечеловеч. духовных ценностей, о равноценности языческой и христианской культур. Это было отмечено и осуждено в спец. послании франц. кардиналов Людовику XIV в 1700. Тогда же теологич. ф-т Сорбонны принял постановление о сожжении этой книги как пропагандирующей атеизм. Сочувственно изображая идеологию *конфуцианства*, Л.К., как и его предшественники, рассматривал *даосизм* и *буддизм* (фо) как шарлатанство, осн. на невежестве и примитивной магии, хотя и признавал политику кит. властей по отношению к ним разумной, учитывающей интересы невежественных масс.

*Nouveaux memories sur Petal present de la Chine. P., 1696; ***Фишман О.Л.* Кит. сатирич. роман (эпоха Просвещения). М., 1966. С. 140 - 2, 178; *Maverick A.* China, a Model for Europe. S.A. (Texas), 1946; *Guy B.* The French Image of China before and after Voltaire // Studies on Voltaire and the XVIII th Centure. Vol. XXI. Gen., 1963. P. 47 - 55, 93 - 103. *П.М. Кожин*

ЛЕОНТЬЕВ Алексей Леонтьевич. 1716, Москва, - 12.5.1786, С.- Петербург. Один из первых рус. китаеведов. Родился в семье церковного служителя. Окончил Славяно-греко-лат. академию в Москве. В 1743 - 55 ученик-практикант Рос. духовной миссии в Пекине. По возвращении служил переводчиком кит. и маньчж. яз. в Азиатском департаменте Коллегии иностр. дел. Л. перевел на рус. яз. более 20 кит. и маньчж. книг. Ему принадлежит первый

рус. пер. двух книг "Сы шу"- "Да сюэ" и "Чжун юн", а также частично "И цзина" ("Чжоу и") под назв. "О двойственных действиях духа Инь Ян из кит. книги, И Гин называемой". Наибольшей популярностью пользовались переводы Л. совр. ему соч.: "Кит. мысли", "Кит. поучения" - пер. соч. императора Юнчжэна, "Ге янь, то есть умные речи", "Депей китаец" (ориг. названия сейчас трудно установить). Переводы Л. публиковались, в части., в журналах просветителя Н.И. Новикова, напр. "Чэнзыя, кит. философа, совет, данный его государю" ("Трутень", 1770, февраль) и "Завещание Юнджэна, кит. хана к его сыну" ("Пустомеля", 1770, июль). Содержавшиеся в этих соч. поучения перекликались с рус. действительностью пер. работы Комиссии по уложению законов и звучали как призыв к императрице Екатерине II осуществить реформы, соблюсти закон о престолонаследии и т.п. В 1778 в Веймаре был издан пер. "Кит. мыслей" на нем. яз., а в 1807 в Дрездене - на франц. яз.

В примеч. к переводам Л. знакомил рус. читателя с осн. категориями кит. философии и культуры. Интерпретации Л. конф. филос. представлений сближают ценностные и догматич. установки *конфуцианства* и христианства. Так, высшие ("небесные") и низшие ("человеч.") критерии блага обозначал соответственно как "небесный венец" и "человеч. венец". "Небесный венец", по Л., есть "честь и богатство тела великого" (последнее понятие - да ти у Мэн Кэ [4 - 3 вв. до н.э.] означает единство подлинно великого мужа с универсумом, а у чжусианцев (см. Чжу Си)- "сердце", *синь* [1] как сознание и психику; "малое тело" подразумевает соответственно чувственную низость и органы чувств как орудия эгоистич. ограниченности). Л. трактует эти понятия в русле христианской антропологии: да ти - "душа человек." и в то же время "разумное естество", а "малое тело" - "тело человек.". Понятие "син [1]" ("природа", у Л.- "натура") в тексте Л. оставлял без перевода. Ложное понимание благополучия как заботы о "малом теле", "находящемся у Инь Яна в заключении", т.е. в плену природных ограничений, интерпретировал как благополучие "в мире" (т.е. в греховном "мире сем"). Независимость "тела великого" от этих ограничений в его передаче кит. текста сближена с христианским понятием свободы в Боге: толкуется как "святость", непознаваемая плотски ("Инь Яном святости знать не можно"), представляющая собой "существо не двойственное", т.е. в высшей степени цельное (ср. христианское представление об абсолютной личностной целостности Бога) и не подверженное закономерностям дуальных космич. сил. В то же время силы *инь ян* Л. толковал как "дух двойкой", т.е. "дух" в противоположных его проявлениях, субстанциально не делимых ("всякая вещь имеет Инь Ян") и противостоящих функционально. Отличал "двойкой дух" от духа в человек. теле как одной из составляющих человек. природы, к-рый является ян [1] по отношению к крови, воплощающей инь [1]. Переводческие интерпретации Л. навязывают неоконф. философии представления о дихотомии "бесплотной" души и тела: душа, "превосходнейшая Инь Яна", т.е. стоящая выше плотских законов, подобна 'Туй Шыню' - духовным силам гуй шэнь (см. *Шэнь* [1]). Подобного рода интерпретацию являют и пассажи в переводах Л. о подчиненности "разумной природы" (син [1]) не "Инь Яну", а "всея твари Творцу" - Небу, "надзирающему и проникающему вся оком нам непонятным" (Небо в кит. философии не "творит", а "рождает", см. *Тянь*). В том же духе Л. трактовал тексты классич. памятников (напр., цитировал "*Ши цзин*": "не криви сердца своего, вышний Царь над тобою"). Категорию *тай цзи* ("Великий предел", у Л.- Тайги) толковал как "великую крайность то, чего далее или выше нет; то, на чем вся протчая зависит точка, от к-рой все начертания проведены", или *materia prima*, первичная онтологич. реальность; "виною действия Тайги должно быть средине" (по Л.- справедливости, равновесию). Восемь триграмм (*гуа*) "*Чжоу и*" Л. именовал "осмью начертаниями", положенными древним императором Фуси "к разбиранию и к познанию всех вещей в мире, как происходят и превращаются" (см. *Сян шу чжи сюэ*).

Л. переводил на рус. яз. также анонимные труды зап. миссионеров. Выбор материалов для перевода свидетельствует о его доброжелательном отношении к кит. культуре, стремлении отыскать в ней положительные примеры и точки соприкосновения с христианским учением.

*Депей китаец. СПб., 1771; Кит. мысли. СПб., 1772; Ге янь, то есть умные речи. СПб., 1776; Да Хио, то есть учение Великое. СПб., 1780; Сы-Шугеы, то есть четыре книги с толкованиями. Книга первая философа Конфуция. СПб., 1780; Джун-юн, то есть закон непреложный. СПб., 1784; Опыт древней китайцев философии о их нравоучении и правлении, с приложением проповеди. Переведен с лат. яз. в Александро-Невской семинарии. СПб., 1794; **Скачков П.Е. Очерки истории рус. китаеведения. М., 1977 (по Указателю). А.Ф. Михайлов, А.Г. Юркевич

ЛЕТОПИСЬ ВЕСЕН И ОСЕНЕЙ. См. "Чунь цю".

ЛЕ-ЦЗЫ. Даос, трактат (см. *Даосизм*) из восьми пяней (глав), приписываемый Ле-цзы (*Ле Юйкоу*, 4 в. до н.э.?). Впервые упоминается *Лю Синем* (1 в. до н.э. - 1 в. н.э.). Был утерян во время завоевания севера Китая племенами сюнну в нач. 4 в., в том же столетии восстановлен по памяти, а частично дописан мыслителем школы *сюань сюэ Чжан Чжанем* - первым и наиболее авторитетным комментатором "Л.-ц.". О неаутентичности совр. текста свидетельствуют особенности языка памятника и определенное влияние буддизма. С 8 в. "Л.-ц." именуется также "Чун суй чжэнь цзин" ("Истинная канонич. книга прорыва в пустоту"). Является эклектич. филос. соч., в основном выдержанным в духе ранней даос, мысли. Особенно велико влияние "*Чжуан-цзы*", целые фрагменты и сюжеты к-рого включены в "Л.-ц.". Как и "*Чжуан-цзы*", "Л.-ц." содержит много притч и легенд. Определенное воздействие на учение "Л.-ц." оказали религ. даос, представления о "святых-бессмертных" (шэнь сянь), политически ориентированная ханьская школа даосизма (*Хуан[-ди]- Лао[-цзы] учение*), а также философия сюань сюэ.

В трактате излагаются положения даос. натурфилософии и космологии, в части. учение о постепенном развертывании единого первоначала - "Великих перемен" (тай и) в мир "тьмы вещей" (вань у). В гл. 7 представлены взгляды философа *Ян Чжу* (4 в. до н.э.): единств, ценностью для человека является его собств. материальное благополучие и процветание, тогда как следование иным этич. нормам означает лишь стремление приукрасить себя в глазах др. людей. Однако встречающиеся в этой части текста анахронизмы, напр. беседа между *Гуань Чжуном* (7 в. до н.э.) и Янь-цзы (*Янь Ин*, 6 - 5 вв. до н.э.), определенные несовпадения во взглядах, атрибутируемых Ян Чжу в "Л.-ц." и в аутентичных ранних текстах ("*Мэн-цзы*", "*Чжуан-цзы*"), позволяют предположить, что данная глава является позднейшей интерполяцией.

В "Л.-ц." нашли отражение и даос. утопич. идеи (см. "*Дао дэ цзин*", "*Тай пин цзин*"). Текст трактата неоднократно переводился на европ. языки.

*Ле-цзы чжу (Л.-ц. с коммент.) // ЧЦЦЧ. Т. 3. Шанхай, 1954; Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая. Пер., вступ. статья и коммент. Л.Д. Позднеевой. М., 1967; Древнекит. философия. Т. 1. М., 1972. С. 212 -24; "*Шуцкий Ю.К.* Осн. проблемы к истории текста Л.-ц. // Записки коллегии востоковедов. 1928. Вып. 2; *Graham A.C.* The Date and Composition of Liehtzu // *Asia Major*. 1961. Vol. 8. №2. *Е.А. Терминов*

ЛЕ ЮЙКОУ. Ле-цзы, Юйкоу. 4 в. до н.э. (?). Предполагаемый автор трактата "*Ле-цзы*", одного из основополагающих памятников *даосизма*. Выходец из царства Чжэн. Согласно "*Чжуан-цзы*", был бедным отшельником, достигшим сверхестеств. мудрости; придерживался "чис юты и покоя", "недеяния" (у вэй [1], см *Вэй* [1]). В "*Люй-ши чунь цю*" (3 в. до н.э.)

утверждалось, что осн. доктрина Л.Ю. - "ценить пустотность" (гуй суй, см. *Суй*). Лю Сян (кон. 1 в. до н.э. - нач. 1 в.) оценил учение Л.Ю. как восходящее в своей основе к *Хуан-ди* и *Лао-цзы* ("Ле-цзы суй" - "Послесловие к Ле-цзы"). В эпоху Тан (7 - нач. 10 в.) Л.Ю. титулован как "Прорвавшийся в пустоту истинный человек" (Чун суй чжэнь жэнь, см. *Чжэнь*), его личность мифологизирована. См. лит-ру к ст. "*Ле-цзы*".

ЛИ [1]. "Принцип/закон" (закон, принцип, атрибут, основание, порядок, мотив, резон, теория, истина, правда, идеал, разум). Одна из основополагающих категорий классич. кит. философии. Этимологически восходит к обозначению разметки и размежевания полей (правая часть иероглифа состоит из знаков "поле" и "почва") или прожилок на яшме, пучков волокон растений ("узорной фактуры") и процедуры обработки драгоценных камней. Исходные значения Л. обусловили его терминологич. смысл: упорядочивающее, структурирующее и индивидуализирующее начало, атрибут, неотъемлемое свойство, присущее отд. вещи и всему существу, в т.ч. явлениям духовной жизни.

В филос. контексте Л. употребляется по крайней мере с 4 в. до н.э.: так, в "*Ли цзи*" и "*Си цы чжуани*" "небесные письма" (тянь вэнь) коррелируют с "принципами Земли" (ди Л.) (см. *Тянь*). Важным этапом терминологизации Л. стали в 5 - 3 вв. до н.э. учения *Мо Ди*, поздних моистов, *Мэн Кэ*, *Сюнь Куана* и *Хань Фэя*. У Мо Ди понятие Л. связано с понятием гу [1] ("причина") и означает разумное основание для действий человека, а также правила различения истины и не истины. Поздние монеты трактовали Л. как свод правил логич. обоснования отношений понятий и действительности (мин - ши, см. *Мин* [2]). Мэн Кэ употреблял Л. как этич. понятие - критерий, правило, основание нравственности. Сюнь Куан сблизил значение Л. с "ритуалом" (*ли* [2]): воздействием норм ритуала "обрабатывается", "обтесывается" исходно злая природа человека, после чего возможно постижение и соблюдение истинных "принципов" сущего. Хань Фэй указывал на вселенскую универсальность Л. как "культуры (вэнь) формирования вещей". Дальнейшая разработка данного термина связана с философией *сюань сюэ*, особенно с учением *Ван Би* (3 в.), к-рый отождествил Л. с изначальной, лишённой качественной определенности и оформленности субстанцией - "*небытием/отсутствием*" и ввел оппозицию Л. - у ("принцип" - "вещи"), сводящуюся к противопоставлению: "субстанциональное отсутствие - акцидентальное наличие" (у - ю, см. *Ю* - у; см. также *Ти* - юн). Л. рассматривалось Ван Би в качестве совершенного единства и "покоя" (*цзин* [2]), обусловливающего, однако, множественность и движение явленного мира.

Значит, роль в утверждении окончательной интерпретации категории Л. сыграли буд. мыслители. В учении *Хуаянь школы* Л. как изнач. абс. субстанция, "истинная сущность" всех дхарм (см. *Фа* [11]), составляющая внутр. основу и регулирующую природу всех вещей феноменального мира, отождествляется с универсальным "телом Будды" (санскр. дхармакайя, кит. фа шэнь, Л. фо) - Абсолютом и с "природой будды" (фо син, Л. фо син) - исходной сущностью любого живого существа и мира в целом, и противопоставляется "мирским делам" (ши [3]), т.е. предметному миру, что терминологич. обозначается оппозицией Л.- ши.

Буд. интерпретация повлияла на доктрины *неоконфуцианства*, в к-ром Л. стало осн. категорией, давшей назв. "учению о принципе" (*Л. сюэ*). В филос. систему неоконфуцианства Л. в данном качестве ввели братья *Чэн Хао* и *Чэн И* (11 в.), а разработку этой категории завершил *Чжу Си* (12 в.). Под Л. стало пониматься исходное субстанциональное начало, составляющее природу вещей и определяющее их структуру. Совокупность бесконечного множества "принципов" отд. вещей образует "Великий предел" (*тай цзи*) как универсальную тотальность Л., оформляющих аморфную "пневму" (*ци* [1]), вызывая процесс космогенеза и формирования мира. Л. рассматривалось как логически первичное по отношению к *ци* [1]

начало, хотя его онтологич. первичность отрицалась, поскольку, по учению Чжу Си, Л. и ци [1] неотделимы и вне взаимной корреляции не существуют. Неоконфуцианцы считали Л. также этич. началом, содержащим пять осн. нравственных норм ("пять постоянств", у чан; см. *Сань ган у чан*): "гуманность" (*жэнь* [2]), "долг/справедливость" (и [1]), ритуальную "благопристойность" (*ли* [2]), "мудрость" (*чжи* [1]) и "искренность" (*чэн* [1]). Данный тезис и толкование Л. как изнач. и первичной природы всех вещей и живых существ обуславливают этич. наполнение онтологии и космологии неоконфуцианства, согласно учению к-рого цель человека - выявить в себе исходно благую природу, "небесные принципы" (*тянь* Л.) и избавиться от пагубных "человеч. страстей" (*жэнь юй*, см. *Тянь*). В философии др. ведущего мыслителя средневеков. конфуцианства - Ван Янмина (кон. 15 - нач. 16 в.) Л. считается принадлежащим сфере психики, сознания - "сердца" так же целостно, как объективному миру. В более поздних течениях конфуцианства, оппозиционных чжусианской ортодоксии, Л. считалось производным от ци [1] (*Ван Чуаньшинь; Дай Чжэнь; Янь Юань* [21; *Ли Гун* и др.).

Ряд ученых трактуют противопоставление Л.- ци как оппозицию соответственно идеального и материального. В совр. кит. науч. терминологии иероглиф Л. используется для передачи таких понятий, как физика (*ули-сюэ* - "учение о принципах вещей"), география (*дили* - "принципы земли") и психология (*синьлисюэ* - "учение о принципах сознания").

Антология мировой философии. М., 1969. С. 196 - 204, 206 - 39, 251 - 59; *Феоктистов В.Ф.* Филос. и общественно-политич. взгляды Сюнь-цзы. М., 1976; *Янгутов Л.Е.* Категория "ли" в философии кит. буддизма // 12-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1981; *Торчинов Е.А.* К характеристике этич. доктрины неоконфуцианства // Социально-филос. аспекты критики религии. Л., 1982; *Краснов А.Б.* Учение Чжу Си о природе человека // Конфуцианство в Китае. М., 1982; *Кобзев А.И.* Учение Ван Янмина и классич. кит. философия. М., 1983; *Титаренко М.Л.* Древнекит. философ Мо Ди, его школа и учение. М., 1985. С. 172 - 96; *Игнатович А.Н.* Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М., 1987. С. 239 - 41; *Тан Цзюньи.* Лунь чжунго чжэ-сюэ сысян ши чжун "ли" чжй лю и (О шести значениях "ли" в истории кит. филос. мысли) // Синь я сюэбао. 1955. Т. 1. №1; *Вэй Чжэнтун.* Чжунго чжэсюэ цыдянь дацюань (Поли, словарь кит. философии). Тайбэй, 1989. С. 479 - 86; *Chan Wing-tsit.* The Evolution of the Neo-Confucian Concept *Li* as Principle // *Tsing Hua Journal of Chinese Studies.* 1964. Vol. 4. №2; *Wittenborn A. U.* Revisited and Explorations // *The Bulletin of Sung - Yuan Studies.* 1981. №17 (N.Y., 1982). *А.И. Кобзев, Е.А. Торчинов*

ЛИ [2]. "Благопристойность" ("этико-ритуальные нормы", "этикет", "этика", "ритуал", "церемонии"). Одна из центр. категорий кит. философии, гл. обр. *конфуцианства*, сочетающая два осн. смысла - "этика" и "ритуал". Этимологич. значение - "культовое действие с сосудом". Начертание иероглифа Л. роднит его с он-тологич. понятием ти [1] ("тело", "строй", "сущность", "субстанция")- графич. основу обоих иероглифов составляет изображение ритуального сосуда. Их этимологич. родство, видимо, во многом предопределило онтологизацию понятия Л., к-рое стало мыслиться как выражение важнейшего фактора не только культуросозидания, но и космоупорядочения. До сер. 1-го тыс. до н.э. воздействие Л. считалось основывающимся на религ. ритуале, а впоследствии получило преимущественно этич. истолкование.

В древнейших памятниках ("*Шу цзин*" и "*Ши цзин*") категория Л. обозначала обряды, дающие возможность преодолеть политич. конфликты и отражающие единство мира, а также храмовые и дворцовые ритуалы, формы поведения сановников по отношению к народу. *Конфуций* (6 - 5 вв.), теоретически осмыслив понятие Л., превратил его в самую общую характеристику правильного обществ. устройства и поведения человека по отношению к другим и к себе: "Правитель [должен] руководить подданными посредством Л.". "Преодоление себя и обращение к Л. составляет гуманность (*жэнь* [2])... Не следует

смотреть на несоответствующее Л., не следует слушать несоответствующее Л., не следует говорить несоответствующее Л." ("Лунь юй"). Распространение подобного контроля на чувственную сферу стало у Конфуция основой для придания Л. статуса общегносеологич. норматива: "Расширяя [свои] познания в культуре (вэнь) и стягивая их с помощью Л., можно избежать нарушений" ("Лунь юй").

Став одним из важнейших символов конфуцианства, в 5 - 3 вв. до н.э. концепция Л. превратилась в центр, мишень антиконф. выпадов со стороны конкурировавших с ним филос. школ. Даосы подчеркивали искусственность и бесплодный ригоризм конф. "благопристойности" с позиций гедонистич. следования природному естеству (напр., "Чжуан-цзы"). В раннем даосизме Л. представлено как результат последовательной деградации дао, затем "благодати/добродетели" (дэ [1]), "гуманности", "должной справедливости" (и [1]), источник утраты "верности" (чжун [2], см. Чжун шу) и "благонадежности" (синь [2]) ("Дао дэ цзин"). Монеты (см. Мо цзя) с позиций социально-экономич. утилитаризма и понимания Л. как "почтительной осторожности" (цзин [4]) подвергли критике чрезмерное увлечение конфуцианцев обрядово-церемониальной стороной Л., ее усложнение до крайне изощренных и трудновыполнимых форм ("Мо-цзы"). Легисты (см. Легизм), также отвергая Л. как высший принцип социальной регуляции, в качестве альтернативы выдвинули администр. правила и юридич. законы (фа [1]) (напр., "Шан цзюнь шу").

Двузначность Л. как "этики" и "ритуала" позволила двум гл. последователям Конфуция и основателям противоположных течений в конфуцианстве - Мэн Кэ (Мэн-цзы, 4 - нач. 3 в. до н.э.) и Сюнь Куану (Сюнь-цзы, кон. 4 - 3 в. до н.э.) по-разному истолковать эту категорию: соответственно как внутр. моральное качество человека и как налагаемую на него извне социальную форму. Исходя из признания врожденной "доброты" человек. "природы" (син [1]) и полагая определяющим фактором специфики человека "отказывающее [себе] и уступающее [другому] сердце (синь [1])", Мэн Кэ назвал этот фактор "началом Л.", а само Л. определил как "благоговеющее и почтительно-осторожное сердце", "исконно присущее" человеку. Сюнь Куан же ссылаясь на то, что человеку от рождения присущи любовь к выгоде и плотские страсти, губящие Л., правила к-рого были установлены в об-ве древними "совершенномудрыми" (шэн [1]) для обуздания "злой" Человеч. "природы"; эти правила являются источником "культуры" (вэнь).

В собр. основополагающих текстов конфуцианства - "Ши сань цзин" ("Тринадцатиканоние") входят три специально посвященных Л. произведения: "Чжоу Л." ("Этико-ритуальные нормы [эпохи] Чжоу"), "И Л." ("Образцовые церемонии и этико-ритуальные нормы"), "Л. цзи" ("Записки об этико-ритуальных нормах"). В последнем из них категории Л. придан универсальный регулятивный смысл посредством определения с помощью омонимичного термина ли [1] ("принцип").

Сформулированное в "Л. цзи" учение о Л. образовало фундамент конф. и вообще традиц. для Китая представлений о культуре. Категория Л., войдя в один ряд с такими основополагающими и филос. понятиями, как "гуманность", "должная справедливость", "разумность" (чжи [1]) и "благонадежность", стала выражать идею социального, этич., религ. и общекультурного норматива.

Универсальность понятия Л. давала возможность толковать его в весьма широкой смысловой амплитуде. Напр., Ли Гоу (11 в.) определял Л. как "фокус человек. дао", "основу научения [молодого] поколения", а назв. выше четыре категории - как "другие имена Л.". Гл. создатель доктрины "учения о принципе" (ли сюэ) Чжу Си (12 в.) назвал Л. "ограничительным узором" (цзе вэнь) "небесного принципа" (тянь ли): здесь иероглиф вэнь, выражающий понятие "письменность/культура", несет также исходное значение "узор". Этот "[культурный] узор этико-ритуальных норм (Л. вэнь) рисует небесный принцип", с тем чтобы его могли "видеть люди" и использовать в качестве надежного "мерила" при "научении".

Представитель альтернативного "учению о принципе" "учения о сердце" (*синь сюэ* [1]) *Ван Янмин* (кон. 15 - нач. 16 в.) еще более определенно заявил о тождестве Л. и "принципа": последний недоступен наблюдению, но находит проявление в "культуре", являясь с ней "единой вещью" (у [3]).

****Кобзев А.И.** Особенности филос. и науч. методологии в традиц. Китае // *Этика и ритуал в традиц. Китае*. М., 1988. С. 25 - 9; *Кычанов Е.И.* Л. и право // Там же. С. 299 - 308; *Tu Wei-ming*. The Creative Tension between Jen and Li // PEW. 1968. Vol. 18. №1 -2; *Gua A.S.* Dimensions of Li (Propriety): Reflections on an Aspect of Hsun Tzu's Ethics // PEW. 1979. Vol. 29. №4; *Id.* Li and Moral Justification: A Study in the Li Chi // PEW. Honolulu, 1983. Vol. 33. №1. См. также лит-ру к ст. "*Ли цзи*". *А.И. Кобзев*

ЛИ АО [1]. Ли Сичжи. 772, Чэнцзи обл. Лунси (к востоку от совр. Циньаня пров. Ганьсу) или обл. Чжао,- 841. Философ, литератор. Имел высшую ученую степень цзиньши, был чл. ("д-ром"- боши) импер. Гос. академии (Гоцзы), дослужился до поста правителя области. Испытал сильное влияние *буддизма*. Осн. соч.- "Фу син шу" ("Кн. о возрождении [индивид.] природы"), "Ли Вэнь-гун цзи" (Собр. произв. Ли - князя Культуры). Стремился к синтезу конф. и буд. концепций на основе идей "*Чжун юна*". Пытался применять буд. понятийный аппарат для анализа конф. учения о соотношении "сердца" (*синь* [1]-сознания и психики) и человек. "[индивид.] природы" (син [1]). Считал "коренную природу" (бэнь син) - исконное природное начало у всех людей в равной степени "добрым" (шань). Соприкосновение ее с вещами внеш. мира рождает чувства (цин [2]) и неизбежные чувственные заблуждения. Лишь отбросив их, можно восстановить "дао [индивид.] природы", выражающееся в подчинении зрения, слуха, речи и действий правилам этико-ритуальной "благопристойности" (*ли* [2]). Тот, кто способен т.о. "довести до предела собств. природу", может "довести до предела" и "природу" др. людей, а также вещей, т.е. привести мир к абсолютной гармонии "срединности и постоянства". "Возрождение" и "доведение до предела собств. природы" требует поэтапного совершенствования сознания и психики. Прежде всего следует исключить "рождение чувств", "освящая размышления и помыслы", т.е. сосредоточиваясь на высоких духовных ценностях. Следующий этап "возрождения природы" - познание такого состояния, при к-ром "мысль отсутствует и присутствует" одновременно и к-рое "отделено от движения и покоя" (см. *Дун - цзин*). Завершает этот процесс "достижение искренности" (чжи чэн, см. *Чэн* [1]), некоей границы "совершенной мудрости" (см. *Шэн* [1]), дающей возможность, внутренне пребывая в "тишине и бездвижности", "обозреть Небо и Землю", "ощущением пронизать всю Поднебесную", в к-рой не остается ничего невидимого и непостижимого. Отрицал возможность познания мира за счет изучения внеш. вещей и их свойств. Политич. учение Л.А. представляет собой интерпретацию положений *Конфуция* (6 - 5 вв. до н.э.) и *Мэн Кэ* (4 - 3 вв. до н.э.) о незыблемости социальных ролей (см. *Чжэн мин*). Основой обществ. порядка считал учение "Шести канонов" ("*Лю цзин*"). Был активным сторонником идеи "возрождения древности" (фу гу) и развития лит. стиля гувэнь (см. *Хань Юй*).

*Ли Вэнь-гун цзи. Л.А. чжуань (Собр. произв. Ли - князя Культуры. (С приложением] биографии Л.А.). Цз. 1 - 18. Шанхай. Б.г. // СБЦК. П. 134. Т. 1525 - 26.

ЛИБЕНТАЛЬ (Liebenthal) Вальтер. 1886- 1966. Китаевед-буддолог. Д-р филологии. В 1934 - 6 работал в Китае (Индокиит. ин-т, Пекин), с 1952 проф. Ун-та Висва-Бхарати (Индия). Осн. труды по буддизму (в т.ч. пер. и исслед. трактата *Сэнчжао* "Чжао лунь", 1946), по истории кит. обществ, мысли и религий.

*The Version of the Vimsatika by I-ching and It's Relation to that by Hsuan-tsang // *Yenching Journal of the Chinese Studies*. Peiping, 1934, №17; Bhalshajyaguru Vaiduryprabha tathagata. The Sutra of the Lord of Healing. Tr. from the Version of Hsuan Ts'ang. Peiping, 1936; With T'ang

Yung-t'ung. Wane Pi's New Interpretation of the I-ching and Lunyu /7 Harvard Journal of Asiatic Studies. 1947. Vol. 10. Sept.; The Book of Chao. Peking, 1948; The Immortality of the Soul in Chinese Thought // Monumenta Nipponica. Tokyo, 1952. Vol.8. №1/2; The Concept of God in the Chinese Religion // Journal of the Asiatic Society. Calcutta, 1957.

ЛИ ГОУ. Ли Тайбо. 1009, Наньчэн уезда Наньцзян обл. Цзяньчан (юг совр. пров. Цзянси), - 1059. Философ, политич. мыслитель. Родился в бедной неродовитой семье (называл себя "простолудином из Наньчэна"). Потерпев неудачу на столичных (г. Кайфын) экзаменах на высшую ученую степень цзиньши, основал академию на родине, в окр. Ганьцзян, добился известности как эрудит и талантливый педагог. По рекомендации *Фань Чжунъяня* получил в 1049 преподавательскую должность при дворе, в конце жизни занимал высокий пост в столичной Высшей школе (Тайсюэ). Осн. соч. - "Фу го цэ, цян бин цэ, ань мин цэ" ("План обогащения гос-ва, план усиления армии, план успокоения народа"), "Цинли минь янь" ("Высказывания [представителя] народа в пер. Цинли"), "Тань дин и ту сю й лунь" ("Сокращенное введение в план "[Чжоуских] перемен") и др. сведены в сб. "Чжи цзян Ли сяньшэн взнь цзи" ("Собр. непосредственных поучений учителя Ли", др. назв. - "Ганьцзян цзи", "Собр. [произв. учителя из] Ганьцзяна").

В обл. натурфилософии исходил из учения о мировой материалообразующей "пневме" (*ци* [1]) как едином субстанциальном начале; рассматривал универсум как результат соединения двух полярных ипостасей этой субстанции - "пневм" инь ян. Вследствие такого соединения возникают "образы", "символы" (*сян* [1], см. *Сян шу сюэ*), а за ними появляются "[телесные] формы" (*сил* [2]), в к-рые облечено все упорядоченно взаимодействующее множество вещей ("Шань дин и ту...", гл. "Лунь и" - "О Едином"). Выдвинул положение о "власти/праве" (*цюань*) как некоей противоположности "[пяти] постоянствам" (*ю*) чан, см. *Сань ган у чан*)- этич. нормам, являющимся "напоминанием" о дао в челоуеч. жизни, и "постоянству" дао вообще, т.к. дао не пользуется "властью/правом". Вместе с тем "власть/право" и "постоянства" не исключают друг друга, ибо реакция "власти/силы" (*ши* [5]), пользующейся "властью/правом", на изменения ситуации в свою очередь исходит из указанных "постоянств" ("И лунь ди ба" - "Восьмой тезис по поводу перемен"). В сфере учения о познании Л.Г. подчеркивал значение упорядоченного чувственного восприятия для формирования интеллекта и образа мыслей. Отсюда его педагогич. идеи, акцентирующие роль обучения как исключительного средства формирования всех челоуеч. достоинств.

В политич. учении Л.Г. выражены осн. черты средневек. конф. системы представлений о единстве всех управленческих функций гос-ва в его упорядочивающем воздействии на об-во (см. *Цзин цзи*). В основе этой системы лежала древнекит. доктрина мироустроительных функций правителя, проявления активности к-рого исходят от Неба (*тянь*). Вместе с тем у Л.Г. заметна тенденция к снижению уровня конф. авторитаризма: Небо в его построениях присутствует лишь как указание на высшую санкцию деяний императора, а высказывания древних "совершенноумудрых" (*шэн* [1]) объявляются хотя и важным, но далеко не решающим фактором принятия управленческого решения. Критерием оценки предложений советников, программ, методов и их результата у Л.Г. выступали понятия "счастье гос-ва", "благо правителя", интересы казны. Личность советника растворялась в созидательном творчестве на благо гос-ва. Считая земледелие основой материального благополучия гос-ва, Л.Г. объявлял землю "основой", "стволом" (*бэнь*), а обработку ее - "ветвями" (*мо*), чем-то второстепенным, ибо частное землевладение является важнейшим фактором заинтересованности земледельца в своем труде.

Идеальной формой соединения земли и рабочих рук он считал якобы существовавшую в древности систему "колодезных полей" (*цзин тянь*). Особенность

трактовки Л.Г. этой утопии состояла в том, что гл. достоинством системы цзин тянь он считал не столько обеспечение благополучия земледельцев, сколько гарантию полного использования земельных фондов и обогащение т.о. казны. Земледельцам (нун), заслуживающим заботы гос-ва, Л.Г. противопоставлял торговцев и ремесленников (шан), активность к-рых для блага гос-ва требует ограничений и жесткого контроля (ср. положения *легизма*, в т.ч. учение "*Хань Фэй-цзы*"). Еще больший ущерб гос-ву наносят "дармоеды" (жун чжэ)- буд. и даос, монахи, корыстолюбивые чиновники, бродяги, шаманы, гадатели, лекари, бродячие артисты. Поэтому Л.Г. предложил приобщение неземледельческого населения к "осн. занятию" - проект "подавления второстепенного" (и лю чжи шу): в администр. порядке "запретить мотовство", что лишит прибылей торговцев и ремесленников, установить норму частного землевладения, запретить пострижение в монахи, провести чистку ад-министр. аппарата, запретить деятельность бродячих артистов, лекарей, магов и т.п., что вынудит "находящихся в безвыходном положении" пойти на держание земли на условиях феодальной ренты. В то же время следует поощрять освоение целинных и залежных земель, не устанавливая лимиты на них, жалую инициативных землевладельцев должностями и рангами знатности. Л.Г. призывал также к жесткому гос. контролю за финансовой сферой, т.к. "богатство - кормило власти правителя". В фискальных интересах гос-ва следует поощрять торговлю по гос. лицензиям, систему откупов. "Обогащению гос-ва" как гл. задаче должно служить и повышение его обороноспособности. Она обеспечивается за счет орг-ции военных поселений как средства охраны социального мира внутри страны и обеспечения безопасности границ. Условием и предпосылкой усиления гос-ва во всех отношениях является "успокоение народа" (ань минь). Оно обеспечивается: 1) "наставлением" ("наставлением улучшать [нравы народа]"; "выбирать наставников [ученых чиновников]"; "обретать достойных" - обсуждать и проверять достоинства кандидатов на выдвижение; "наставлять к соблюдению меры в потреблении"); 2) "повелеванием" (соблюдать собств. законы и указы; отменить амнистии и право откупа наказаний); 3) "управлением" ("назначать верных сановников"; "определять на места хороших чиновников"); 4) "обеспечением" ("делать регулярные накопления"; "поощрять землевладельцев") ("Фу то цэ...").

Учение Л.Г. подкрепляло реформаторские устремления определенных слоев правящих кругов империи Сун, стремившихся ограничить влияние высшего чиновничества и бесконтрольное расширение крупного феодального землевладения в ущерб интересам гос-ва, средних и низших слоев бюрократии. Политико-экономич. взгляды Л.Г. получили развитие в учении *Ван Аньши*.

В нач. 20 в. интерес кит. интеллигенции к учению Л.Г. был стимулирован ростом влияния концепций *Ху Ши*, усмотревшего в построениях Л.Г. прагматистский настрой и объявившего его крупнейшим кит. мыслителем сер. 11 в.

*Л.Г. цзи (Собр. соч. Л.Г.). Пекин, 1981; *Лапина З.Г.* Учение об управлении гос-вом в средне-век. Китае. М., 1985. Прилож. С. 259 - 307; ***Ху Ши*. Ши Л.Г. да сюэшо (Записки об учении Л.Г.) // *Ху Ши вэнь цунь* (Собр. соч. Ху Ши). Т. 1. Шанхай, 1921; Т. 2 Шанхай, 1925; *Мэй Гочжу*. Л.Г. сысян яньцзю (Исслед. идей Л.Г.). Пекин, 1984; *Морохаси Тэцудзи*. Когакусидзё ни окэру судзюн хаку-но токусю тип (Особое положение Ли Тайбо в истории конфуцианства) // *Сибун*. 1926. №8; *Тэ-радзи Дзюн*. Ри ко-но кёсисо то соно рэкиситэки иги (Историч. значение учения Л.Г. о ритуале) // *Сигаку кэнкюдзё*. 1973. №118, 119; *Tillman H.C.* Utilitarian Confucianism Ch'en Liang's Challenge to Chu Hsi. Camb. (Mass.)- L., 1982. *З.Г. Лапина*

ЛИ ГУАНДИ. Пуцин, прозе. Жунь Цунк. 1642, Аньси (пров. Фуцзянь), - 1718. Ученый, библиограф. Имел высшую ученую степень цзиньши. Состоял на гос. службе, сыграл

важную роль в подавлении антиманьчж. мятежа на Тайване. Занимал пост гл. зрителя имп. книгохранилища. Известен как приверженец и проповедник неконф. "учения о принципе" (*ли сюэ*). Являлся гл. ред. сб-ков "Син ли цзин ги" ("Суть вечных законов мироздания"), "Чжу-цзы да цюань" ("Однотомник собр. соч. Чжу-цзы [Чжу Си]") и др. Соч. Л.Г. сведены в сб-ки "Жунь Цунь цюань шу" ("Собр. соч. Жунь Цуня"); "Ли Вэньч-жэнь-гун цюань цзи" ("Поли. собр. соч. Ли - князя Истинной Культуры").

ЛИ ГУН. Ганчжу, прозе. Шугу. 1659, Баодин, уезд Лисянь (совр. пров. Хэбэй), - 1733. Ученик и последователь *Янь Юаня* [2]. В последние годы жизни основал школу имени Сичжая (Янь Юаня), где большую часть учащихся составляли вольнослушатели. Развивал взгляды Янь Юаня на образование, впоследствии получившие известность как "учение Яня и Ли". Составил труд "Да сюэ бянь е" ("В защиту "Великого учения") - коммент. к трактату "Да сюэ", одной из книг конф. "Четверокнижия" ("*Си шу*"). Подвергал критике "учение о принципе" (*ли сюэ*) *Чэн Хао*, *Чэн И* (11 в.), *Чжу Си* (12 в.), особенно постулат о первичности "принципов" (*ли* [1]) по отношению ко всему сущему. Выдвинул филос. формулу "истина в делах", подчеркивая взаимозависимость знания и действия. Вместе с тем в выборе методов обучения Л.Г. отчасти расходился со своим учителем Янь Юанем: значит, внимание уделял изучению древних текстов и составлению коммент. к ним. Соч. Л.Г. сведены в сборники "Шугу вэнь цзи" ("Собр. соч. Шугу"); "Янь Ли и шу" ("Лит. наследие Янь [Юаня] и Л. [Г.]"); "Янь Ли цун шу" ("Собр. соч. Янь [Юаня] и Л. [Г.]").

ЛИ ДА. 1890, уезд Линлин пров. Хунань, - 1966. Цзян Цунь (псевд.), Хэмин (прозе.). Философ-марксист, теоретик и один из основателей КПК. В 1913 - 20 находился на учебе в Японии. Вместе с *Чэнь Дусю* являлся инициатором создания коммунистич. кружка в Шанхае. Ред. журн. "Гунчаньдан" ("Коммунист") (1920-1). Чл. КПК (1921-3, 1949 - 66), делегат 1-го и 8-го съездов КПК, зав. отд. пропаганды и агитации ЦК КПК (1921), директор Хунаньского провинциального ин-та повышения квалификации, ред. журн. "Синь шидай" (1922), преподаватель Гуйлиньского ун-та и Ун-та Сунь Ятсена (1937 - 47), проф. юридич. ф-та Хунаньского ун-та (1947). После 1949 ректор Хунаньского унта, чл. президиума Отд. философии и обществ, наук АН Китая, пред. Кит. об-ва изучения философии. Чл. НПКСК 1-го и 2-го созывов, депутат ВСНП 1 - 3-го созывов, чл. ПК ВСНП 3-го созыва. Во время "культурной революции" репрессирован.

Осн. темы работ Л.Д.- историч. и диалектич. материализм. В 20-е годы принимал активное участие в "*дискуссии о социализме*", пропаганде идей науч. социализма, борьбе с антимарксистскими идейными течениями. Подвергал критике представления *Лян Цицао* о возможности посредством законодательных актов и морального воспитания изменить эксплуататорскую сущность буржуазии, о различии кит. и иностр. буржуазии, а также утверждения *Чжан Дунсуна* о "бесклассовости" кит. об-ва. Критиковал анархистов, признавая в то же время точки соприкосновения в их взглядах с коммунистами. Указывал на несостоятельность использования П. Кропоткиным биологич. законов для объяснения социальных явлений. Считал, что ни парламентская борьба, ни профсоюзное движение не могут привести к победе социалистич. революции, необходимо как можно быстрее поднять пролетариат и захватить власть, не дожидаясь созревания объективных и субъективных предпосылок.

После 1949 Л.Д. осн. внимание уделял проблемам диалектич. материализма (роль видов обществ, практики, формы чувственного и рационального познания, процесс познания форм движения материи), а также истории философии, филос. вопросам естествознания и др. Разделяя социальные противоречия на антагонистич. и неантагонистич., Л.Д. отмечал, что при социализме остаются лишь свойственные ему неантагонистич. Таковыми в

переходный пер. он считал противоречия между нац. буржуазией и рабочим классом (впоследствии пересмотрел это мнение). Л.Д. отвергал положение о чувственной природе знаний индивида, подчеркивал роль косвенного опыта в получении знания. По целому ряду филос. проблем Л.Д. стоял на противоположных или иных позициях, чем Мао Цзэдун.

*Сяньдай шэхуэйсюэ (Совр. социология). Чанша, 1926; Миньцзу вэньти (Нац. вопрос). Б.м., 1929; Чжунго чанье гэмин гайгуань (Общий взгляд на промышленный переворот в Китае). Б.м., 1929; Шэхуэйчжи цзичу чжиши (Элементарные знания об об-ве). Б.м., 1929; Цзинцзисюэ даган (Осн. положения политич. экономики). Б.м., 1935; Шэхуэйсюэ даган (Осн. положения социологии). Б.м., 1937; Фалисюэ даган (Осн. положения теории права). Б.м., 1947; Хобисюэ гайлунь (Введение в финансовую науку). Шанхай, 1949; "Маодунь лунь" цзешо (Коммент. к работе "Относительно противоречия"). Пекин, 1953; "Шицзянь лунь" цзешо (Коммент. к работе "Относительно практики"). Пекин, 1953; Л.Д. вэньцзи (Собр. соч. Л.Д.). Т. 1 - 4. Пекин, 1980 - 83; ** Буров В.Г. Совр. кит. философия. М., 1980. С. 93 - 4, 194 - 95, 203 и др.; Делюсин Л. П. Спор о социализме в Китае. М., 1980. С. 99- 101, 107-11, 118 - 19 и др.; Чжунгун-дан ши жэньу чжуань (Биографии видных деятелей КПК). Т. 13. Сиань, 1984. А. В. Виноградов, Тун Юйкунь

ЛИ ДАЧЖАО. Ли Шоучан. 6.10.1889, уезд Лэтин, пров. Хэбэй, - 28.4.1927, Пекин. Ученый, публицист, политич. и обществ. деятель, один из первых пропагандистов и сторонников марксизма в Китае, организатор революц. движения. Получил образование в Китае и Японии (Ун-т Васэда). Сотрудничал с Социалистич. партией Китая (1912 - 13), Прогрессивной партией и Исследовательской группой (1913-16). Гл. ред. журн. "Минь и" (1915), газет "Чэньчжун бао" (1916), "Цзяин бао" (1917), с 1918 - соредатор журналов "Синь циннянь", "Мэйчжоу пинлунь", газеты "Чэнь бао фукань". Проф. Пекинского ун-та (1918 - 27). Организатор Об-ва изучения марксистской теории (Пекин, 1920), чл. ЦК КПК и секретарь Сев. бюро КПК (1922 - 7), член ЦИК Гоминьдана (1924- 6). Казнен по приказу милитариста Чжан Цзолиня.

В эволюции идейно-политич. взглядов Л.Д. можно выделить три этапа. На первом (до 1917) революционно-демократич. настроения переплетались у него с наивными либеральными иллюзиями, материалистич. взгляды - с элементами традиц. идеологии. Отпечаток на мировоззрение Л.Д. наложили некритически воспринятые толстовство (идея "пассивного сопротивления насилию"); бергсонианство (противопоставление идеи "свободной воли" А. Бергсона "пассивному детерминизму" и "пессимизму" А. Шопенгауэра, Э. Гартмана, Ф. Ницше); квазисоциалистич. идеи ("биосоциологич. закон взаимопомощи" П.А. Кропоткина, "стихийной революции" М.А. Бакунина и "собств. свободы" М. Шитцингера); эгалитаристские концепции (тезис "уравнения бедности и богатства" - Цзян Канху); социал-дарвинизм Г. Спенсера (к-рый Л.Д. интерпретировал в свете борьбы Китая "за место под солнцем"). Тем не менее во взглядах Л.Д. преобладала революционно-демократич. тенденция, что подтверждается его решительным антимонархизмом, критикой конф. идеологич. ортодоксии и традиц. морали. Причины стагнации политич. жизни Китая и консервативности его философ, и обществ. мысли он усматривал в слепой приверженности к старым стереотипам. Новая эпоха, по мнению Л.Д., требует новых идей, гл. и наиболее актуальные из к-рых - идеи нац. революции и демократич. республики.

После Октябрьской революции 1917 в России Л.Д. начал рассматривать марксизм как учение, предлагающее действенный путь решения социально-политич. проблем Китая. Он отстаивал положения о междунар. значении опыта рус. революции и о необходимости ликвидации существующего строя в целом, предпосылкой наступления новой эпохи считал пробуждение революц. потенциалов масс, говорил об актуальности внесения элемента сознательности в рабочее движение. Однако революц. события в России Л.Д. воспринял

скорее романтически, увидев, в части., прообраз Февральской революции в Синьхайской революции 1911г. в Китае. Для него по-прежнему были характерны нек-рые анархистские иллюзии (попытки синтезировать теорию взаимопомощи с теорией классовой борьбы), внеклассовая трактовка нац. солидарности, сочувствие идеям социального партнерства. Вместе с тем он критиковал мальтузианство, утверждая, что причина социального неравенства не в перенаселении, но в несовершенстве обществ, отношений. Постепенно "субъективный социализм" Л.Д. приобретал черты марксистского мировоззрения. Л.Д. выделял в учении К. Маркса три составные части: "учение об истории" (историч. материализм), "учение об экономике" (теория прибавочной стоимости) и "учение о политике и социализме", называя связующим звеном между ними и "стержнем" марксизма теорию классовой борьбы.

Заключительный этап духовной эволюции Л.Д. (с 1921) характеризовался целенаправленной пропагандой марксизма, поисками оптимальных путей его адаптации на кит. почве. Он отказался от идеалистич. трактовки историко-филос. науки, анализировал проблемы демократии и политич. власти при социализме, поддерживал идею диктатуры пролетариата. Говоря об эргатократии и пролетарской диктатуре, Л.Д. связывал последнюю непосредственно с преобразованием об-ва путем насильств. захвата власти рабочим классом. В его работах звучит критика теории "героев" как вершителей историч. судеб, развивается идея единства патриотизма и интернационализма как взаимосвязи и взаимообусловленности кит. и мирового революц. движения.

*Л.Д. сюаньцзи (Избр. произв. Л.Д.). Пекин, 1962; Л.Д. вэньцзи (Собр. соч. Л. Д.). Пекин, 1985; Избр. статьи и речи. М., 1965; Избр. произв. М., 1989; ** *Афанасьев А. Г.* Л.Д. и "движение 4 мая" // "Движение 4 мая" 1919 года в Китае. М., 1971; *Фельбер Р.* Отношение Л.Д. к традициям старого Китая // Китай: об-во и гос-во. М., 1973; *Кривцов В.А., Краснова В.А.* Л.Д.: от революц. демократизма к марксизму-ленинизму. М., 1978; *Белоусов С. Р.* Рыцарь кит. революции. М., 1988; *Сенин Н.Г.* Предисл. // Л.Д. Избр. произв. М., 1989; *Meisner M. Li Ta-chao and the Origins of Chinese Marxism.* Camb., 1967. *С.Р. Белоусов*

ЛИ КУАНЪУ. Фулан, прозв. Цзинцзы. 22.12.1917, уезд Фаньюй пров. Гуандун. Философ, логик. Чл. КПК (1980). Закончил миссионерскую школу в Нанкине (1936). Учился на ф-те кит. яз. и на ф-те философии Уханьского ун-та у Вань Чжохэна, Фань Шоукана, Чэн Найи, Лю Юнцзи и др. (1936 - 40). Испытал сильное влияние взглядов *Лу Синя*. В 1937 учился на курсах марксизма-ленинизма у Ли Фаньи, Тао Чжу и Лю Шуньюаня. Преподавал этику и логику в Пед. ин-те Северо-Зап. Китая, Уханьском ун-те и др. учебных заведениях (1942 - 8). С 1949 обучался в Висконсинском ун-те (США), защитил дис. на степень магистра по теме "О трансцендентальной дедукции Канта" (1950) и докт. дис. "Исслед. философии Л.Т. Гобхауса" (1952). С 1952 преподает логику в Пед. ин-те Южн. Китая. Перевел на кит. яз. "Учебник логики" А. Вольфа. Осн. труды по формальной и диалектич. логике, истории логики в Китае и на Западе. Чл. правления Кит. об-ва логиков, зам. председателя правления Об-ва изучения истории логики в Китае.

*Синши лоцзи (Формальная логика). Гуандун, 1962; Синши лоцзи хэ бяньчжэн лоцзи дэ гуанси хэ цюйбе (Связь и отличие формальной и диалектич. логики) // Сюэшу яньцзю. 1962. №4; Цзяоюй чжун дэ шиюнчжун (Прагматизм в просвещении) // Сяньдай мэйго чжэсюэ. 1963; Сяньдай лоц-зисюэ (Совр. логика). Гуандун, 1977; Шилунь син-ши лоцзи дэ фачжань (Коротко о развитии формальной логики) // Лоцзи луньвэнь цзи (Сб. работ по логике). Цзилинь, 1979; Шилунь чжунго лоцзи ши дэ яньцзю дуйсян хэ фанфа (Коротко об объекте и методах исслед. истории логики в Китае) // Чжунго лоцзи ши яньцзю (Изучение истории логики в Китае). Б.м., 1981; Лунь лоцзи мюу (О логич. ошибках) // Хуанань шифань сюэюань сюэбао. 1982. №2. *А. В. Виноградов*

ЛИ КУЙ. Ли-цзы. 455-395 до н.э. Гл. советник (сян (2)) правителя царства Вэй - Вэнь-хоу, один из основоположников теории и практики *легизма*. Выступал за правление на основе законов (*фа* [1]). Осуществлял реформу юридич. системы, в частн. ликвидировал порядок наследования сановных постов и титулов. В экономич. обл. придерживался принципа "максимального использования сил земли", т.е. всемерного поощрения земледелия. По его инициативе проводились "[закупки] зерна по выравненным [ценам]" (пин ди), с тем чтобы в неурожайные годы, продавая его по твердой цене, не допускать разорения крестьян и ухода их с земли. Поощрял культивирование возможно большего числа видов зерновых, чтобы уменьшить потери от засух. Юридич. кодексы различных царств объединил в сб. "Фа цзин" ("Канон законов"), не дошедший до наших дней. Рассуждения Л.К. представлены гл. обр. в "Хань шу" (1 в.) и "Цзинь шу" ("История дин. Цзинь", 5 в.). В библиографии, разд. "Хань шу" упомянут текст "Ли-цзы" из 32 пяней (глав), ныне утраченный. *Цуй Ши* [2] принадлежит предположение, что Л.К. и *Ли Кэ* - одно и то же лицо.

ЛИ КЭ. 5 в. до н.э. Гос. деятель царства Вэй, ученик Цзы Ся, ученика *Конфуция*. Биографич. сведения и высказывания изложены гл. обр. в "*Люй-ши чунь цю*", "*Хань Фэй-цзы*" (3 в. до н.э.) и "*Хань шу*" (1 в.) После захвата царством Вэй княжества Чжуншань назначен гл. советником при дворе правителя этого удела. Предлагал государю руководствоваться принципами: "пищу имеет тот, кто работает, а титулы получает тот, кто заслужил; способный чиновник должен быть поощрен, а совершивший проступок - наказан"; "лишать титулов тех, кто их незаслуженно получил, отовсюду привлекать способных людей". Предостерегал правителя от "пустых мудрствований", не поверяемых "долгом" (*и* [1]) и не связанных с практич. задачами управления, а также от соблазна легких приобретений: увлечение государя военными победами привело к "истощению народа" и гибели царства У (5 в. до н.э.). Разработал критерии отбора кандидатов на пост. гл. министра. В библиографич. разд. "Хань шу" упоминается ныне утраченный текст "Л.К." из семи пяней (глав), в к-рый в пер. правления дин. Цинь (221 - 207 до н.э.) были сведены отд. высказывания мыслителя. *Цуй Ши* [21] выдвинул предположение, что Л.К. и легист (см. *Легизм*) *Ли Куй* - одно и то же лицо.

ЛИ ЛИСАНЬ. Ли Миньжань. 1900. Один из первых организаторов рабочего движения в Китае, ставший в 1928 фактич. главой КПК и подвергшийся впоследствии критике за пропаганду и проведение волонтаристского курса, известного как "линия Л.Л.". Получил образование в 1-й провинц. общей школе г. Чанша и Коллеж де Монтаржи во Франции (1919 - 22). Организатор (вместе с Чжао Шиянем, Чжоу Эньлаем, Чэнь Яньнянем и Чэнь Цяонянем) Партии коммунистич. молодежи Китая (Париж, 1921), ред. ее органа газеты "Шаонянь". Организатор забастовочного движения шахтеров на Аньюаньских и Хань-япинских угольных копях (1922 - 4), один из инициаторов "движения 30 мая" 1925. Избран чл. Политбюро КПК на V съезде (Москва, 1928), смещен со всех постов в ноябре 1930, последующие 15 лет провел в ссылке в СССР. В 1945 вновь избран чл. ЦК КПК, чл. Северо-Вост. бюро КПК; вице-президент Всекит. федерации труда (1948 - 53), министр труда в Центр, нар. прав-ве (1949 - 54). В 1962 занимал пост секретаря ЦК Сев. бюро КПК.

Наименование "линия Л.Л." получили теория и практика военно-политич. мероприятий, осуществленных КПК в 1929 - 30 по инициативе Л.Л. Он планировал организовать городской пролетариат на руководство военными восстаниями при поддержке кит. Красной армии, подразумевая, что деревенские советы должны во всем следовать за движением в городах. Политич. программа, принятая в мае 1930 и дополненная в резолюции Политбюро КПК в июне, призывала массы "добиваться предварительных успехов в одной или более

провинций и установить нац. советский режим в возможно более сжатые сроки". В этом документе Л.Л. настаивал на том, что сложившиеся условия благоприятны для развития революции в Китае: широкомасштабные восстания в крупных и наиболее важных городах неизбежно приведут к общенац. революции, а это в свою очередь повлечет за собой "общемировую революцию и последнюю решающую классовую войну во всем мире". Полемизируя с тезисом *Мао Цзэдуна* о решающей роли крестьянских мятежей и партизанских действий Красной армии, Л.Л. выработал политич. линию, отличавшуюся абсолютизацией роли Китая в мировом революц. движении. Он игнорировал объективные условия Китая того времени, когда попытки искусств. оживления революц. движения были обречены на провал. Находясь на посту министра труда после образования КНР, Л.Л. акцентировал необходимость "уделять внимание интересам как труда, так и капитала, поощрять развитие и обществ., и частного интереса".

*Фаньдун тунчжи да дуньяо юй гэмин доучжэн дэ кайчжань (Избавление от реакционного господства и развертывание революц. борьбы). Б.м., б. г.; Гуаньюй фачжань шэнчань лао цзы лян ли чжэнцэ дэ цзи дьянь шомин (Нек-рые разъяснения относительно политики развития производства путем учета интересов труда и капитала). Тяньцзинь, 1949; **Цзинь шигу нянь лай Шанхай чжи багун тинье (Забастовки и локауты в Шанхае за пер. с 1918). Шанхай, 1933; Чжунго лаогун юньдун ши (История рабочего движения в Китае). Тайбэй, 1959; *Schwartz B.I. Chinese Communism and the Rise of Mao. Camb. (Mass.), 1951; North R.C. Moscow and the Chinese Communists. Stanf., 1953; Hsiao Tso-llang. Power Relations within the Chinese Communist Movement, 1930-1934. A Study of Documents. Seattle, 1961; Harrison J.P. The Li Li-san Line and the CCP in 1930 // The China Quarterly. 1963, March-June, July-Sept. С.Р. Белоусов*

ЛИНБАО ШКОЛА. Линбао пай. "Школа Духовной драгоценности". Направление *даосизма*, зародившееся в кон. эпохи Вост. Цзинь (кон. 4 - нач. 5 в.). Назв. восходит к термину лин бао - "духовная драгоценность", обозначающему в даос, трактате "*Тай пин цзин*" высшую духовность, и отражает стремление к полноте совершенства *дао*, "небесным" аспектом к-рого выступает лин ("дух"); бао ("драгоценность") выражает "земное" начало. Основы вероучительной доктрины Л.ш. изложены в соч. Гэ Чаофу (потомка *Гэ Хуна*) "Лин бао цзин" ("Канон Духовной драгоценности"). Окончательное оформление учения Л.ш. связывают с именем *Лу Сюцзина* (5 в.). Гл. объектом поклонения Л.ш. стала триада высших сил, впоследствии получившая назв. *Сань цин* ("Триада чистых"). Испытала сильное влияние *Шанцин школы*, делавшей упор на сложные методы индивид. самосовершенствования, но тяготение к этич. дидактике обеспечило Л.ш. большее число сторонников. Писания Л.ш. стали одним из осн. источников свода даос, лит-ры "*Дао цзан*". В 13 - 14 вв. Л.ш. слилась со школой *Чжэньи [дао]*.

ЛИНЬЦЗИ ЛУ. "Записи бесед Линьцзи". Одно из осн. канонич. произведений *Линьцзи школы* - крупнейшего направления в *Чань школе*. Относится к популярному в чаньской лит-ре жанру юйлу - "записи бесед и высказываний (патриархов)". Представляет собой записи проповедей, бесед с учениками, афористич. высказываний и парадокс, диалогов, а также описание эпизодов из жизни чаньского патриарха Линьцзи (ум. 866 или 867). Записи велись при жизни Линьцзи и были завершены после его смерти ближайшим учеником Хуэйжанем. Текст был опубликован др. учеником - Цуньцяном, впоследствии неоднократно переиздавался с коммент. в Китае и сопредельных странах (Корея, Япония, Вьетнам). В "Л.л." получила развитие центр, концепция чань-буддизма - "внезапного просветления" (дунь у) и спонтанной реализации "природы будды" (фо син), имманентно присущей человеку и идентичной "истинной реальности" (*чжэнь жу*). Линьцзи делал акцент на мгновенной и

полной реализации "природы будды" "здесь и сейчас", утверждая, что если человек не сможет сделать это в данный момент, не допуская ни малейшего промедления, то он не сможет сделать это никогда и будет обречен на вечные страдания в бесконечной цепи перерождений в мире сансары (*луньхуэй*). Линьцзи призывал единым волевым усилием уничтожить все психологич. преграды, стоящие на пути к "просветлению", и решительно отбросить все привязанности, в т.ч. к идеям "будды", "просветления", "нирваны" и т.д. Развивая иконоборческие тенденции раннего чань-буддизма, он называл будду "куском засохшего дерьма", нирвану и "просветление" - "невольничьи колодки", "дырой в отхожем месте" и утверждал, что для достижения истинного и окончат, "просветления" необходимо совершить "пять смертных грехов", "убить будду, убить патриарха", имея в виду не букв, убийство или осквернение буд. святынь, а необходимость освобождения сознания человека от всех внутр. препятствий к сугубо непосредств. переживанию своей тождественности с "истинной реальностью", не опосредуемой понятиями "будда", "нирвана" и т.д. Особенно важное значение для достижения "просветления" Линьцзи придавал преодолению зависимости от чужого авторитета и привязанности к внеш. условиям, что позволяет не искать "просветления" вне собств. сознания. В "Л.л." проявился максималистский подход школы Линьцзи к решению проблемы "просветления", обусловивший особую жесткость методов психотренинга, в т.ч. применение "шокового" психофизич. воздействия.

Дав детальное изложение осн. принципов теории и практики школы Линьцзи, "Л.л." сыграл важную роль в ее дальнейшем развитии. Фрагменты "Л.л." широко использовались в чаньской практике психотренинга в качестве объектов для медитации и как исходный материал для парадокс, загадок и диалогов. Нек-рые ключевые эпизоды "Л.л." вошли в различные антологии чаньских притч и историй, а также в сб. парадокс, задач и диалогов, напр. "У мэнь гуань" ("Врата без входа").

*Чжэньчжоу Линьцзи Хуэйчжао чань ши юйлу (Записи бесед чаньского наставника Линьцзи Хуэйчжао из Чжэньчжоу). Чань сюэ дачэн (Большое собр. чаньских текстов). Кн. 2. Тайбэй, 1967; Рин-дзай-року (Линьцзи лу) // Дзэн-но гороку (Записи бесед дзэнских патриархов). Т. 10. Токио, 1972; ***Гуревич И.С.* Записи бесед Линьцзи (фрагмент пер.) // 19-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1988; *Demieville P.* Les entretiens de Lin-tsi // *Hermes. P.*, 1970. Vol. 7. *Н.В. Абаев*

ЛИНЬЦЗИ ШКОЛА. Одно из пяти направлений буд. *Чань школы*, выделившихся из южн. ветви (нань цзун) Чань в кон. пер. правления дин. Тан (618 - 907) и в пер. Пяти дин. (907 - 960). Основателем Л.ш. является монах Исюань (ум. 866 или 867), получивший известность под именем Линьцзи - по назв. монастыря в Чжэньчжоу (совр. Чжэньдин, пров. Хэбэй), где находилась его школа. Л.ш. начинает приобретать популярность в 8 - 9 вв., а с сер. 10 в. становится ведущим направлением в чань-буддизме. Сохранилась до наст. времени в Китае, Японии (школа Риндзай сю), Вьетнаме и Корее. При патриархе Чуюане (986 - 1039) в пер. правления дин. Сев. Сун (960-1127) разделилась на две гл. ветви - Хуанлун и Янци.

Канонич. тексты Л.ш. - "*Линьцзи лу*", "*Лю цзу тань цзин*", а также осн. трактаты буддизма махаяны в традиции школ мадхьямиком (см. *Саньлунь шкала*) и йогачаров. Опиралась на фундамент, положения философско-психологич. учения буддизма махаяны, интерпретируя их в русле учения о "внезапном просветлении" (дунь у) южн. ветви Чань и делая акцент на "внезапном" выявлении "природы будды" в сознании человека "здесь и сейчас". Теоретич. это обосновывалось концепцией "истинного человека без места" (у вэй чжэнь жэнь), тождественного "истинному сознанию" (чжэнь ши) всех будд и чаньских патриархов и всегда пребывающего, как утверждал Линьцзи, в любом человеке, поэтому для

актуализации "истинного человека" необходимо в едином порыве спонтанного озарения отбросить все внутр. преграды на пути к "истинно-правильному просветлению", в т.ч. привязанность к таким сакральным понятиям, как "будда", "нирвана", "просветление" и др., не стремясь обрести нечто вне своего "первородного сознания" (бэнь синь) и не совершая никаких искусств, усилий, направленных на "исправление" собств. природы. Применительно к практике психотренинга адептов Л.ш. это обусловило крайне жесткие и динамичные формы "шокового" воздействия на психику ученика, напр. внезапные удары палкой или кулаком и оглушительные восклицания "хэ!". Поэтому Л.ш. получила также известность как "школа кулака и палки", "школа палочных ударов и восклицаний "хэ!". Характерной особенностью практики психотренинга Л.ш. было также решение парадокс, задач (см. *Гунъань*), получившее широкое распространение при патриархах Юань (11 - 12 вв.) и Дахуэй (кон. 11 - 12 в.). Л.ш. оказала сильное влияние не только на др. направления в чань-буддизме, но и на идеологию и культуру средневеков. Китая и др. стран Вост. Азии, сыграв особенно заметную роль в формировании культуры психич. деятельности дальневост. народов. *См. лит-ру к ст. "*Линьцзи лу*". Н.В. Абеев

ЛИНЬ ЦЗЭСЮЙ. 30.8.1785, уезд Хоугуань пров. Фуцзянь (совр. г. Фучжоу) - 22.11.1850, пров. Гуандун. Гос. деятель, мыслитель. В 1811 получил высшее ученое звание цзиньши и был причислен к *Ханьлин академии*. С 1820 находился на гос. службе, занимал ряд высоких постов. В 1838 назначен эmissаром центр, власти в южн. провинциях страны, где вел борьбу с опиумоторговлей и опиумокурением, принимал решительные меры к сопротивлению иностр. экспансии. В 1840, после захвата англичанами архипелага Чжоушань, был смещен с гос. постов, в 1842 направлен в отдаленную пров. Синьцзян. С 1845 снова на гос. службе, в 1850 послан на подавление тайнинского восстания, в дороге умер. Являясь последователем "школы текстов новых писем" (см. *Цзин сюэ*), к числу сторонников к-рой относились также *Гун Цзыч-жэнь*, *Вэй Юань* и др., Л. Ц. ратовал за практич. применение учения *Конфуция* (6 - 5 вв. до н.э.) в совр. ему политике и экономике, пропагандировал тезис *Гу Яньу* (17 в.) о "практич. управлении", подчеркивавший значение практич. опыта, знания, исходящего из жизни, а не схоластич. философствования. Взгляды Л. Ц. выражены гл. обр. в работе "Сы чжоу чжи" ("Описание четырех материков") - сб. офиц. документов, где он предлагал программу практич. мер по изучению достижений Запада, к-рая впоследствии легла в основу доктрины "усвоения заморских дел" (см. *Яньу Юньдун*).

*Сы чжоу чжи. Б.м., 1840 - 41; Линь Вэньч-жун гун чжэншу (Док-ты по делам управления Л.Ц.) Цз. 1 - 37. Фучжоу, 1885; Л.Ц. цзи (Собр. соч. Л. Ц.). Пекин, 1962 - 65; "*Лай Синься*. Л.Ц. няньпу (Хроника жизни Л. Ц.). Шанхай, 1981; *Overdijkink G.W. Lin Tse-Hsu. Een Biographische Schets. Leiden, 1938; Chang Hsin-pao. Commissioner Lin and the Opium War. Camb. (Mass.), 1964. С.Ю. В радиий*

ЛИНЬ ЧЖАОЭНЬ. 1517, Пу-тянь пров. Фуцзянь, - 1598. Мыслитель, предпринявший попытку филос. синтеза *конфуцианства*, *даосизма* и *буддизма* (доктрина сань цзяо хэ и - "единство трех учений", см. *Сань цзяо*). Родился в родовитой чиновничьей семье, получил начальную ученую степень сюцай. Учился у *Ло Хунсяня*, изучал даос, и буд. доктрины, психотехнику, даос, медицину. Возможность теоретич. синтеза "трех учений" выводил из троичности структуры мироздания: "трем началам" (сань цай) - Небо, Земля и человек, лежащим в его основе, подобны "три первоосновы" (сань цзун) человека - конф. первооснова (жу цзун), даос, (дао цзун) и буд. (ши цзун). "Три учения" имеют целью постижение единого *дао* и различаются функционально: посредством конфуцианства "закладывается основа" (ли бэнь), даосизма - осуществляется "вхождение во врата" (жу мэнь), буддизма - "достижение высшего образца" (цзи цзэ). Продолжая традицию даос,

реформаторов 12 в. (см. *Цюаньчжэнь [цзяо]*), доказывал возможность достижения "совершенной мудрости" (*шэн* [1]) независимо от обществ, положения и рода занятий, ориентируясь гл. обр. на индивид, постижение дао, обнаружение доброй основы своего сознания и постепенного "одухотворения" (хуа шэнь, см. *Шэнь* [1]). Отождествлял "совершенную мудрость" и сознание ("сердце", *синь* [1]). Идеальная политич. ситуация, по Л. Ч., - спонтанное "недеяние" (у вэй [1], см. *Вэй* [1]) правителя, к-рое не ощущается народом, как и вообще воздействие со стороны правителя. В эпоху Цин (1644- 1911) соч. Л. Ч. были запрещены как "еретич.". Храмы "религии Трех учений" ("Сань цзяо чжэн цзун") Л. Ч. сохранились в Юго-Вост. Азии (Сингапур, Малайзия). Доктрина Л. Ч. теоретически подкрепила идеологию религ. синкретизма. См. также ст. *Сань цзяо, п. 1; Л о Цин.*

*Сань цзяо чжэн цзун тун лунь (Подлинная традиция доктрины "трех учений"). Б.м., б.г.; "Мартынов А.С. Минская культура и даос, темы Л.Ч. (1517 - 1598) // Дао и даосизм в Китае. М., 1982; *Жуп Чжаоцзу*. Тичан сань цзя хэ и дэ Л.Ч. (Л.Ч., создатель доктрины "единства трех учений"). Пекин, 1948; *Uu Ts'un-yan*. Lin Chao-en (1517 - 1598), the Master of the Three Teachings // T'P. 1967. Vol. 53. Livr. 4 - 5; *Franke W.* Some Remarks on Lin Chao-en (1517 - 1598) // *Orient Extremus*. 1973. 20 th. №2; *Berling J.A.* The Syncretic Religion of Lin Chao-en. N.Y., 1980. *По материалам А.С. Мартынова*

ЛИНЬ ШУ. Линь Цюньюй, Линь Циньнань, прозе. Вэйлу. 1852, уезд Минсянь пров. Фуцзянь (территория совр. г. Фучжоу), - 1924. Литератор, переводчик, идеолог традиционализма. В 1882 получил ученую степень цзюйжэнь. В 1900 начал преподавать в пекинской ср. школе кит. лит-ру, затем преподавал на Пекинских педагогич. высших курсах (предшественник Пекинского ун-та). Принадлежал к *Тунчэнской школе* "текстов старых писем" (см. *Цзин сюэ*). Осн. соч. сведены в сб-ки "Вэйлу вэнь цзи" ("Собр. соч. Вэйлу"), "Вэйлу ши сунь" ("Собр. стихов Вэйлу"), "Вэйлу би цзи" ("Заметки Вэйлу") и др. В молодости выступал за обновление Китая, впоследствии встал на жестко консервативные монархич. позиции. После провозглашения Китая республикой подчеркнул выражал свою преданность покойному императору Гуансюю. Был в рядах противников "*движения за новую культуру*". Переложил на древний лит. яз. гувэнь более 180 лит. произв. европ. и амер. авторов, воспринимая их "с голоса", в устном переводе на совр. кит. яз. "Переводы" Л.Ш. оказали значительное влияние на становление совр. кит. лит-ры. *Хэ Чэнсюань*

ЛИСЕВИЧ Игорь Самойлович. 26.5.1932. Филолог-китаевед. В 1955 окончил МГИМО МИД СССР. Канд. (1965), д-р (1981) филол. наук, проф. Преподаватель ИВЯ при МГУ (1956 - 59). С 1963 на науч. работе в ИВАН (ныне ИВ РАН). Осн. направление исследований - мировоззренческие основы традиц. кит. словесности.

*Докт. дис.: Лит. мысль Китая на р-же древности и ср. веков. М., 1980; Автореф. М., 1980; Юэфу и их место в истории кит. лит-ры // *Вестник истории мировой культуры*. 1961. №4; Из истории лит. мысли в древнем Китае ("три категории") // *НАА*. 1962. №4; Вопросы формы и содержания в ранних кит. поэтиках // Там же. 1968. №1; Древняя кит. поэзия и нар. песня (юэфу кон. III в. до н.э. - нач. III в. н.э.). М., 1969; Лит-ра древнего Китая. М., 1969. Сост., автор статей; Моделирование мира в кит. мифологии и учение о пяти первоэлементах // *Теоретич. проблемы вост. литератур*. М., 1969; "Великое введение" к "Книге песен" // *Историко-филологич. исследования*. М., 1974; Лит. взгляды Ван Чуна (27 - 100?) и Цао Пи (187 - 226) // *ТПИЛДВ*. М., 1976; К проблеме интерпретации древних триграмм ба гуа (предварительные замечания) // 10-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1979; Лит. мысль Китая на р-же древности и ср. веков. М., 1979; То же на сербо-хорват. яз. Белград, 1983; Древние мифы глазами человека космич. эры // *Проблема поиска внеземных цивилизаций*. М., 1981; Поэты золотого века: Ли Бо и Ду Фу // *Лит. учеба*. 1984. №6; Слово мудрости. Вступ. ст., коммент. //

Из книг мудрецов. М., 1987; У истоков кит. летописания // ПДВ. 1988. №6; "Весны и осени" - памятники кит. филос. мысли // Там же. 1989. №5; Предисл. и коммент. к пер. с древнекит. Рифтина Б.Л.: *Лю Сян. Жизнеописания знаменитых женщин (фрагменты)* // Там же. 1990. №6; ***Кроль Ю.Л.* Рец. на кн. И. С. Лисевича "Лит. мысль Китая..." // НАА. 1980. №5.

ЛИ СЮЭ. "Учение о принципе". Др. назв. - дао сюэ ("учение о дао"). Направление в *неоконфуцианстве* эпох Сун (10- 13 вв.) и Мин (кон. 14 -17 в.), видевшее путь к постижению мира в познании "принципов" (ли [1]) как объективной реальности. Его предтечами считаются *Ху Юань*, *Сунь Фу* (кон. 10 - 11 в.) и *Ши Цзе* (11 в.), основоположниками - *Чжоу Дуньши*, *Шао Юн*, *Чжан Цзай* (11 в.), братья *Чэн И* и *Чэн Хао* (11 - нач. 12 в.) и гл. создатель Л. с. *Чжу Си* (12 в.). Современник Чжу Си - *Лу Цзююань* положил начало оппозиционной Л. с. доктрине - *синь сюэ* [1] ("учение о сердце"), согласно к-рой человек. "сердце" (синь [1]) содержит в себе все "принципы" мироздания, поэтому познание должно быть направлено на субъективную реальность. Соперничество Л. с. и синь сюэ [1] выражается также противопоставлением школ *Чэн [братьев]* - *Чжу [Си]* и *Лу [Цзююаня]* - *Ван [Янмина]*.

ЛИ ТУН. Ли Юаньчжун, Янь-пин. 1093, Цзяньфу, округ Наньцзяньчжоу (ныне Нанкин пров. Фуцзянь). Философ, последователь *Чэн И* (учился у одного из учеников этого мыслителя). К ученикам Л.Т. причислял себя *Чжу Си*. Л.Т. не смог пробиться на гос. службу, но получил известность как ученый и педагог. Высказывания Л.Т. были сведены Чжу Си в сб. "Яньпин да взнь" ("Ответы Яньпина на вопросы"). Считал признание выдвинутого Чэн И положения о "делении единства принципа (*ли* [1]) на особенное" (ли и фэнь шу) критерием различения истинно конф. учения и "ересей". По Л.Т., "единство принципа" (ли и) тождественно "Великому пределу" (*тай цзи*) как источнику всего сущего. В ходе развертывания мировых трансформаций "единство принципа" делится на "частное/особенное" (шу [5]) - частные проявления всеобъемлющего "небесного принципа" (тянь ли). Полагал, что человек выделяется из мира живой природы благодаря особому качеству присущей ему "пневмы" (*ци* [1]), гармонизированной и "одухотворенной" этич. "пятью постоянствами" (у чан, см. *Сань ган у чан*). Учение Л.Т. о познании основано на тезисе о "единстве принципа и сердца (синь [11])" (ли юй синь и), достигаемом посредством "телесного постижения" (ти жэнь) "небесного принципа" с помощью "подвижнического сидения в покое" (*цзин цзо гунфу*), т.е. совершенствования в медитации.

ЛИ ХУАН. 1895. Ученый, деятель просвещения, сторонник зап. методов образования, обществ. и политич. деятель; сторонник идеологии "этатизма" (гоцзяч-жуи). Получил начальное образование в традиц. классич. духе, затем учился в Правительств. школе иностр. языков в Чэнду (1908- 12), Ун-те Аврора в Шанхае (1913 - 15), Ун-те Сорбонна (Париж, 1919 - 24). Преподавал в Учанском (1924 -5), Пекинском (1925 - 6), Сычуаньском (1926 - 7) и Фуданьском (1929 - 32) ун-тах, читал курсы лекций по европ. истории, социологии, образованию, компаративистскому религиоведению и франц. лит-ре. Основатель (вместе с Цзэн Ци) "Об-ва молодого Китая" (Шанхай, 1918) и Партии молодого Китая (Париж, 1923), впоследствии переименованной в Младокит. партию (Чэнду, 1927). Один из лидеров движения "третьей силы" Китая ("промежуточной" между КПК и Гоминьданом), с 1940 - зам. пред. ЦК Лиги демократии. политич. орг-ций Китая (с 1941 - Демократич. лиги Китая), пред. ее филиала в пров. Сычуань, сопред. Нац. политич. совета в Чунцине (1938 - 45).

Филос. и общественно-политич. взгляды Л.Х. отражали осн. положения политич. платформы Младокит. партии, или "этатистской группировки" (*гоцзячжуи пай*): в качестве гарантии "культурного омоложения" и "экономич. расцвета" страны рассматривалось

претворение в жизнь идеи "этатизма", или нац. государственности на основе идеи социального партнерства и духовного сплочения всех китайцев как членов одной "семьи-нации". Л.Х. искал пути синтеза этатистских элементов теории нем. философа И.Г. Фихте с нек-рыми этноцентристскими элементами традиц. отечеств. идеологии, разрабатывая концепцию нации как коллективной личности, существующей в условиях духовного, социально-политич., экономич. консенсуса и играющей мессианскую роль в истории каждого об-ва. В сфере политич. философии Л.Х., отстаивая теорию "третьего пути" развития страны и ее конкр. отечеств, модель - концепцию "среднего политич. курса" (чжунцзянь лу-сянь), до конца оставался решительным оппонентом как гоминьдановской, так и, в еще большей степени, коммунистич. альтернативы обществ, развития Китая.

*Фаго вэньсюэ гуи (История франц. лит-ры). Шанхай, 1920; *Л.Х., Юй Цзяцзюй*. Гоцзячжуи дэ цзяоюй (Образование в духе этатизма). Шанхай, 1923; Гоцзячжуи луньвэнь цзи (Сб. статей по теории этатизма). Шанхай, 1925 (1926); Лишисюэ юй шэжуэй кэсюэ (История и обществ, науки). Шанхай, 1932; Чжунго циннянь дан чжэнган (Политич. программа Младокит. партии). Б.м., б.г.; Игэ минь-цзу да фаньсин (Прозрение некой нации). Тайбэй, 1955. ***Белоусов С.Р.* Буржуазный либерализм в Китае: Политич. история и идеология "третьего пути" развития (20 - 40-е годы XX в.) // ПДВ. 1985. №2; *Шао Чжунъи*. Чжунго га данпай цюаньмао (Общий облик кит. партий и группировок). Фучжоу, 1946; Чжунго циннянь дан (Младокит. партия). Пекин, 1982; Чжунго цзиньсяньдай чжэндан ши (История политич. партий и группировок Китая в новую и новейшую эпохи). Харбин, 1984; *Линь Маошэн, Ван Вэйли, Ван Гуйлинь*. Чжунго сяньдай чжэнчжи сысян ши, 1919 - 1949 (История политич. мысли Китая в новейшую эпоху, 1919 - 1949). Харбин, 1984; *Chow Tse-tsung*. The May Fourth Movement: Intellectual Revolution In Modern China. Camb. (Mass.), 1960; "Free China Weekly". Vol. III. №12 (May 6, 1965); *TanCh.C.* Chinese Political Thought In the Twentieth Century. Garden City (N.Y.), 1971. *С.Р. Белоусов*

ЛИ ХУНЧЖАН. Ли Шаоцюань. 1823, Хэфэй (пров. Аньхой),- 1901. Гос. деятель, политич. мыслитель, представитель "группировки заморских дел" (янью пай). Имел высшую ученую степень цзиньши. В 1853 принял участие в создании отрядов для подавления восстания тайпинов (см. *Хун Сюцюань, Хун Жэньган*), затем командовал войсками, участвовавшими в боевых действиях. Назначался губернатором пров. Хубэй, Гуандун и др. В 1870 сменил *Цзэн Гофаня* на постах губернатора столичной пров. Чжили и главы гос. Бэйянской торговой компании, фактически сосредоточив в своих руках руководство внеш. сношениями, военными делами, экономикой страны и став лидером т.н. бэйянской клики - сев. помещичье-бюрократич. группировки. Основал целый ряд военных и гражданских пром. предприятий, создал т.н. Бэйянский (Сев.) военный флот, принял участие в формировании т.н. войск нового типа по зап. образцу. В отношении зап. держав проводил соглашательскую политику. Придерживался доктрины: "китайское в качестве основы, западное - для применения" (чжун ти си юн, см. также *Ти - юн*), считая необходимым заимствование лишь зап. технич. достижений и ни в коем случае - элементов политико-экономич. строя. Политич. строй Китая считал более совершенным, чем политич. строй стран Запада. Объективно деятельность возглавляемой Л.Х. Бэйянской компании способствовала развитию совр. промышленности в Китае, но феодально-компрадорский характер этой орг-ции препятствовал становлению нац. капиталистич. индустрии.

*Л.Х. цюань цзи (Поли. собр. соч. Л.Х.) Т. 1 - 2. Шанхай. 1985; ***Ли Шучунь*. Ли Вэньчжун-гун Хунчжан няньпу (Погодим, хроника Л.Х.- князя Культуры и Преданности). Тайбэй, 1971. *Хэ Чэнсюань*

ЛИ ЦЗИ. "Записки о правилах благопристойности", "Книга ритуалов", "Книга установлений", "Книга обрядов", "Трактат о правилах поведения", "Записки о нормах поведения". Одно из главных произв. конф. канонич. лит-ры. Текст составлялся в основном в 4 - 1 вв. до н.э. В 1 в. до н.э. трактат "Л.ц." наряду с "Чжоу и", "Шу цзином", "Ши цзином" и "Чунь цю" включен в состав конф. "Пятикнижия" ("Пятиканония"- "У цзин"). В 12 в. две главы "Л.ц."- "Да сюэ" ("Великое учение") и "Чжун юн" ("Срединность и постоянство") - в качестве самостоятельных произв. вошли в "Четверокнижие" ("Си шу")- базовый конф. канонич. свод.

Согласно "Хань шу" (1 в.), в 1 в. до н.э. Лю Сян редактировал текст "Л.ц." из 130 пяней (глав). Основываясь на этом корпусе, Дай Дэ, младший современник Лю Сяна, вычленил и отредактировал 85 пяней, известных как "Да Дай Л.ц." ("Записки о правилах благопристойности старшего Дая"). Его племянник Дай Шэн сформировал на этой основе текст из 49 пяней, получивший впоследствии назв. "Сяо Дай [Л.] ц." ("Записки [о правилах благопристойности] младшего Дая"). Текст не сохранился, но считается основой совр. корпуса "Л.ц." из 49 пяней. Большинство из них приписывается ученикам Конфуция (непосредственным, а также во втором и третьем поколениях): Цзы Сы ("Чжун юн"), Цзэн-цзы ("Да сюэ"), Янь Юаню [1] ("Ли юнь" - "Действенность ритуала", "Распространение ритуала") и др. Авторство на сохранившуюся часть гл. 19 "Юэ цзи" ("Записок о музыке") приписывается Гунсунь Ни-цзы, по др. традиц. версии - Сюнь-цзы. Гл.41 "Жу син" ("Поведение ученого") нек-рыми конф. комментаторами признавалась недостоверной. В целом в "Л.ц." очерчивается идеальная конф. модель социального механизма - от основ политич. администрации, включая номенклатуру чиновничества и функций ведомств, протокольных церемониальных форм до норм взаимоотношений в рамках семьи и ритуалов в осн. жизненных ситуациях, в т.ч. траурных обрядов. Основа указ, механизма - нормы ритуальной "благопристойности" (ли [2]), освещению разных аспектов к-рых с проекцией на типизированные жизненные ситуации посвящены главы "Л.ц."

Конкретизацией ли [2] применительно к социальной жизни индивида выступает принцип сяо [1] ("сыновней почтительности") - основа семейной жизни и эталон отношения подданных к правителю. Структура семьи (цзя), патронимии (цзун) и соответствующая система взаимоотношений накладывались на всю Поднебесную (Тянь ся) - социум с занимаемой им территорией, подлежащие регулируемому воздействию ритуальной "благопристойности". Идея универсальности этого воздействия наиболее последовательно выражена в гл. 9 "Ли юнь" - наиболее филос. и теоретизирующей главе "Л.ц.". Основу предложенных в ней типов устройства об-ва составляют две модели: идеальная *Да тун* [1] ("Великое единение") и приемлемая Сяо кан ("Малое процветание"), описание к-рых вложено в уста Конфуция.

Идея соотнесенности функционирования социума и космоса наиболее отчетливо выражена в гл. 6 "Юэ лин" ("Полунные указы"), содержащей наставления по поводу гармонизации человек. об-ва и природы через их взаимокоординацию посредством медиатора - личности правителя, Сына Неба. Гармонизация осуществляется и посредством ритуала, согласованного с календарным циклом, и с помощью прагматич. указов, ограничивающих вмешательство в природную среду (охоту, рубку деревьев и т.п.) и поощряющих своевременную хозяйств, и иную деятельность. Т.о. Сын Неба осуществляет правление посредством "недеяния" (у вэй [1], см. *Вэй* [1]) - невмешательства в единственно возможный естеств. ход событий при безусловности регулирующей роли личности государя.

Главная роль в овладении буквой и духом ритуальной "благопристойности", согласно гл. 8 "Вэнь-ван ши цзы" ("Наследники Вэнь-вана") и гл. 18 "Сюэ цзи" ("Записки об учении"), принадлежит "учению" (сюэ). Этот термин совмещает значения "учение", "учеба", "изучение", "наука", "философия" и "научение". Процесс "учения" со ссылкой на основателей дин. Чжоу - Вэнь-вана и Чжоу-гуна (Ив. до н.э.) предписывалось согласовывать с природным ритмом:

весной и летом следовало осн. внимание уделять военной подготовке - сфере "воинственности" (у (2)), осенью и зимой - изучать правила поведения, церемониал, тексты, историю, музыку, относящиеся к сфере "письменности/культуры" (вэнь). Каждый населенный пункт должен иметь учебное заведение, где основу "учения" составляло бы почитание древних "совершенномудрых" (*шэн* [11]), а учебный процесс контролировался регулярными экзаменами. Успех обучения зависит как от способностей ученика, так и, гл. обр., от учителя: он открывает ученику дорогу к мудрости, но не ведет по ней, а помогает обучаемому идти самому. Хороший учитель способен стать администратором.

Пиетет к "ученым" (жу) - носителям и хранителям "письменности/культуры", их особая роль в об-ве подчеркивается в гл. "Жу син". "Ученого" отличает понимание недостаточности своих знаний и недовольство отсутствием возможности для их реализации в политико-администр. и неотделимой от нее ритуально-церемониальной сфере. Возможность такой реализации не всегда дается предложенным администр. постом. В таком случае от него следует отказаться, приняв же его - твердо следовать нормам ли [2].

Парную "благопристойности" категорию составляет в "Л. ц." понятие юэ - музыка. Ее функции как внутр. упорядочивающего начала параллельны внеш. регулятивным функциям "благопристойности". Музыка м.б. нравственной (такова древняя ритуальная музыка, умеряющая страсти и пробуждающая благородные чувства) и аморальной, способствующей распушенности ("новая" музыка).

"Л.ц." как историч. источник содержит информацию о политико-администр. и социальном устройстве древнего Китая, ритуалах и обычаях, правовых нормах и идеологич. ценностях, мировоззренческих установках. Наиболее авторитетные коммент. на "Л. ц." - "Л.ц. чжу" ("Коммент. к "Запискам о правилах благопристойности") *Чжэн Сюаня* (2 в.), "Л.ц. чжэн и" ("Правильное толкование "Записок...") *Кун Инда* (6 - нач. 7 в.), "Л. ц. сюнь цзуань" ("Компиляция из исследований "Записок...") *Чжу Бяо* (19 в.) и "Л. ц. цзи цзе" ("Сб. толкований "Записок...") *Сунь Сиданя* (19 в.).

*Ши сань цзин чжу шу (Тринадцать канонов с коммент.). Т. 19 - 26. Пекин, 1957; Л. ц. (пер. отд. глав И. С. Лисевича, Р. В. Вяткина, В.Г. Бурова) // *Древнекит. философия*. Т. 2. М., 1973; Из "Л. ц." (пер. с кит. В. Сухорукова) // *Из книг мудрецов*. М., 1987; *Couvreur S. Li Ki*. Vol. 1-2. Ho Kien Fu, 1913; *The Sacred Books of China. The Texts of Confucianism*. P. 3-4. The Li Ki. Tr. by J. Legge. Vol. 27- 28. Delhi, etc., 1966; ** *Васильев Л.С.* Этика и ритуал в трактате "Л.ц." // *Этика и ритуал в традиц. Китае*. М., 1987; *Лапина З. Г.* Ритуал как способ орг-ции жизни в традиц. кит. культуре // *ВМУ. Сер. 13. Востоковедение*. М., 1991. А. Г. *Юрквич*

ЛИ ЦЗИНЬЦЮАНЬ. 1926, Дунвань пров. Гуандун. Историк кит. философии. В 1951 окончил ист. ф-т Ун-та Сунь Ятсена, с 1954 преподавал там же. С 1960 на филос. ф-те, проф. (1983), декан ф-та, зав. аспирантурой. Чл. ученого совета ун-та, чл. правления Об-ва изучения истории кит. философии, чл. правления Кит. фонда Конфуция, чл. ученого совета фонда, чл. ПК Ассоциации обществ, наук пров. Гуандун, зам. пред. Филос. об-ва пров. Гуандун. Участвовал в написании "Краткой истории кит. мысли" ("Цзяньмин чжунго сысян ши", 1962), зам. гл. ред. "Истории кит. философии" ("Чжунго чжэсюэ ши", т. 1 - 2, 1982). Осн. направления исследований - трансформация и развитие идей доциньских (до кон. 3 в. до н.э.) *конфуцианства* и *даосизма*, проблемы преемственности традиц. наследия в совр. кит. мысли.

*Совм. с У Ичжао. Цзяньмин чжунго чжэсюэ ши ("Краткая история кит. философии"). Пекин, 1973; Гуаньюй Чжуан-цзы дэ чжэсюэ синчжи цзи ци пинцзя (О характере и оценках философии Чжуан-цзы) // *Чжэсюэ яньцзю*. 1981. №12; Ши си-цзюй цзунцзяо дэ чжэли, хай ши жусюэ дэ цзунц-зюауа (Восприятие высшей мудрости религии или религизация конфуцианства) // *Чжунго шэхуэй кэ-сюэ*. 1983. №3; Шилунь цзиньдай чжунго цзычань цзецзи

чжэсюэ маодунь дэ лян чжун с жи (О двух основных видах противоречий совр. кит. бурж. философии) // Шэхуэй кэсюэ чжаньсянь. 1986. №2; **Чжунго чжэсюэ няньцзянь (Филос. ежегодник Китая), 1988. Шанхай, 1988. С. 333 - 4.

ЛИ ЦЗЭХОУ. 6.1930, Чанша пров. Хунань. Специалист по эстетике, историк философии. В 1954 окончил филос. ф-т Пекинского ун-та. Науч. сотрудник Ин-та философии АОН Китая, зам. пред. Всекит. об-ва изучения эстетики, чл. комиссии по присуждению степеней по филос. наукам при Госсовете КНР. С нач. 80-х гг. активно участвовал в междунар. науч. обмене, в 1983 - 4 работал в Висконсинском ун-те (США). После 1989 подвергался критике в кит. печати за причастность к течению "бурж. либерализации".

В 50-е гг. придерживался мнения о единстве объективности и социальности прекрасного. Прекрасное материально и существует вне зависимости от индивид, субъекта, но является порождением практич. деятельности "макросубъекта" - человечества - по преобразованию мира природы. В 80-е гг., развивая "практич." истолкование прекрасного, Л.Ц. определял его как единство истины и добра, или единство закономерности и целенаправленности. Человеч. чувство красоты опосредуется социальной практикой, связывающей человека с природой и в то же время дающей ему известную свободу, одной из форм которой является прекрасное. Выступая в 50 - 60-е гг. по проблеме предмета эстетики, Л.Ц. определял эстетику как "науку, исследующую закономерности красоты", включая филос. осмысление красоты как объективного и реального, конкр. изучение психологии прекрасного, а также социологии и истории искусства.

В сфере истории философии Л.Ц. выступает за отказ от таких, с его т.зр., сомнительных шаблонов, как деление мыслителей на противостоящих друг другу материалистов и идеалистов, или примитивное толкование гегелевской спирали, подразумевающей превосходство последующих филос. систем над предыдущими. Считая в учении *Конфуция* стержневой категорией "гуманность" (*жэнь* [2]), а не "ритуал" (*ли* [2]), Л.Ц. выделяет в понятии "гуманность" четыре стороны - "кровнородств. основу", "психологич. принцип", "гуманизм" и "индивид, человек. характер", которые образуют единое целое, имеющее своим духовным признаком "практич. разум". Касаясь истоков кит. диалектики, Л.Ц. возвел их к "военной школе" (*бин цзя*), которая сформировала традицию трезвого рационального подхода к объекту, быстрого определения двуединства его ключевых качеств, соответствующих бинарной оппозиции *инь ян*, и прикладной конкретизации теоретич. принципов. Эта традиция была впоследствии развита *Лао-цзы*. В *неоконфуцианстве* 10 - 17 вв. Л.Ц. видит прежде всего не гносеологию или космологию, а "попытку радикальной реконструкции конф. теории человека", выводящей этику на онтологич. уровень. Считает конф. ядро неким инвариантным психокультурным конструктом, присущим вплоть до наст. времени кит. крестьянину в той же мере, что и интеллигенту. Выделяет в качестве особенностей совр. конфуцианства (см. *Постконфуцианство*) акцент на восприятии и развитии линии Конфуция - *Мэн-цзы* - *Чэн И* и *Чэн Хао* - *Чжу Си* - *Лу Цзююаня* - *Ван Янмина*, переработку на основе этой традиции зап. идей ("наука", "демократия") или зап. философии (А. Бергсон, Б. Рассел, И. Кант, М. Хайдеггер) с целью поиска путей к решению стоящих перед Китаем социальных, политич., культурных и прочих проблем. В качестве осн. фигур постконфуцианства, определивших специфику отд. этапов развития этого течения, Л.Ц. выделяет *Сюн Шили*, *Лян Шумана*, *Фэн Юланя* и *Моу Цзунсяня*. Вторые роли он отвел *Цянь Му* и *Сюй Фугуаню* как историкам, а *Чжан Цзюньмаю* и *Тан Цзюнью* - как философам с чрезмерно "запутанными" и не очень самостоятельными системами.

*Чжунго цзиньдай сысян ши лунь (Очерки по истории кит. мысли нового времени). Пекин, 1982; Л.Ц. чжэсюэ мэисюэ вэньсюань (Избр. статьи Л.Ц. по философии и эстетике). Чанша, 1985; Чжунго гудай сысян ши лунь (Очерки по истории древнекит. мысли). Пекин,

1986; Чжунго сяньдай сысян ши лунь (Очерки по истории кит. мысли новейшего времени). Пекин, 1987; Сысян чжэсюэ мэйсюэ жэнь (Мысль, философия, эстетика, человек). Харбин, 1988; Хуася мэйсюэ (Кит. эстетика). Пекин, 1989. *А.В. Ломаное*

ЛИ - ЦИ. "Принцип - пневма". Терминология, выражение одной из гл. проблем классич. кит. философии со времени возникновения *неоконфуцианства* (11 - 12 вв.): соотношения двух начал - структурообразующего, статичного, рационально и морально окрашенного "принципа" и материалообразующей, динамичной, чувственной и морально индифферентной "пневмы". См. *Ли* [1], *Ци* [1].

ЛИ ЧАНЧЖИ. 1910, пров. Шаньдун - 1978. Лит. критик, ученый, литератор. Чл. КПК с 1950. В 1928 вступил в Гомиьндан. Получил образование на биологич. и филос. Фак-тах Политехнич. ин-та Цинхуа. В 30 - 40-х гг. написал ряд ли-тературно-критич. статей и работ о *Лу Сине*, *Ван Говэе*, совр. писателе Лао Шэ, поэтах Ли Бо (10 в.), Тао Юаньмине (3 в.), в нач. 50-х гг. - о *Конфуции* и *Сыма Цяне*. Перевел на кит. яз. "Критику способности суждения" И.Канта (1943). В 1954 участвовал в кампании критики *Ху Ши*. В 1958 причислен к "антипартийным и антисоциалистич. правым элементам".

*Сыма Цянь чжи жэньгэ юй фэнгэ (Сыма Цянь как историч. личность и художеств, стиль его произв.). Шанхай, 1949; Ли Бо. Б.м., 1952; Тао Юань-мин чжуань (Биография Тао Юаньмина). Б.м., 1952; Кун-цзы чжуань (Жизнеописание Конфуция). Б.м., 1955; Чжунго вэньсюэ ши люэчао (Краткая история кит. лит-ры). Т. 1 - 3. Пекин, 1955; Кун-цзы дэ гуши (Рассказы о Конфуции). Шанхай, 1956; Ши цзин ши и (Пробный пер. глав из "Ши цзина" в совр. стихотворн. форме). Шанхай, 1957.

ЛИ ЧЖИ. Линь Цзай, прозе. Чжоу, Хунфу, Вэньлин цзюйши ("отшельник из Вэньлина"). 1527, Цзиньцзян окр. Цюань-чжоу пров. Фучжоу, - 1602. Мыслитель-вольнодумец. Происходил из обедневшей ку-печ. семьи китайцев-мусульман. Учился у Ван Би [2], сына *Ван Гэня*. Имел звание боши ("д-ра") нанкинской и пекинской гос. академий (Гоцзы), занимал высокие посты по ведомству ритуалов и ведомству наказаний. За вольнодумство и "введение народа в соблазн" заключен в тюрьму, где покончил с собой. Осн. соч. - "Ли-ши фэнь шу" ("Сжигаемая книга г-на Ли"), "Сюй фэнь шу" ("Продолжение сжигаемой книги"), "Цзан шу" ("Береженная книга"), "Сюй цзан шу" ("Продолжение береженной книги"), "Ли Вэньлин цзи" ("Собр. соч. Ли из Вэньлина"). Рассматривая конф. канонич. книги - "Шесть канонов" ("*Лю цзин*"), "*Лунь юй*" и "*Мэн-цзы*" как "записи высказываний учителей, сделанные по памяти бестолковыми учениками" и "расхваленные чиновными историографами", отрицал их значимость как универсального источника истины ("Фэнь шу"); отвергал непогрешимость *Конфуция* ("Цзан шу"). В филос. построениях Л.Ч. ощущается влияние *Ван Янмина* (кон. 15 - нач. 16 в.) и буд. *Чань школы*, но фундаментальные заключения носят оригинальный характер. Оспаривал общую для *неоконфуцианства* идею отождествления "Единого" (и [2]), структурообразующего вселенского "принципа" (*ли* 11|) и "Великого предела" (*тай цзи*) как источника "вещей" феноменального мира; считал таким источником "двоицу" (лянь), т.е. дуальные космич. силы *инь ян* ("Фэнь шу"). Развивая положение Ван Янмина о "благосмыслии" (лянь чжи)- врожденном "знании блага", Л.Ч. делал акцент на идее "сердца ребенка" (тун с инь) как "истинного с ъдца" (чжэнь с инь, см. *Чжэнь*)- глубинной основы "благосмыслия", потенции различения блага. В чань-буд. духе отрицал наличие вещей "вне сердца (*синь* [1])", т.е. вне сознания и психики индивидуума (там же). Доказывал, что истина и ложь не отрицают, а дополняют и обуславливают друг друга подобно вселенским дуальным силам. Исходя из той же доктрины взаимодействия противоположностей как условия функционирования природы и об-ва, выступал против чрезмерной социальной

приниженности женщин. Оспаривал необходимость следования исключительно древним образцам в лит-ре и искусстве, ратовал за повышение культурного статуса романа и драмы, считавшихся "низкими" жанрами.

*Цзан шу. Т. 1 - 4. Пекин, 1974; Сюй цзан шу. Т. 1 - 2. Пекин, 1974; Фэнь шу. Сюй фэнь шу. Пекин, 1975; **Манухин В.С. Взгляды Л.Ч. и творчество его современников // Труды межвузовской науч. конф. по истории литератур зарубеж. Востока. М., 1970; Кобзев А.И. Рец. на кн.: J.-F. Billeter. Li Zhi, philosophe maudit (1527 - 1602) // НАА. 1981. №3; Чжу Цяньчжи. Л.Ч. Ухань, 1957; Чжан Цзянь. Л.Ч. пинчжуань (Биография Л.Ч. с коммент.). Фучжоу, 1981; De Vaz W.T. Li Chih: A Chinese Individualist // Asia. 1969. Vol. 14; Billeter J.-F. Li Zhi, philosophe maudit (1527 - 1602). Gen.-P., 1979; Chan Hok-Lam. Li Chih, 1527 - 1602, in Contemporary Chinese Historiography. White Plains. N.Y., 1980. *Ли Си*

ЛИ -ШИ. "Принципы - дела/вещи". Понятийная оппозиция, введенная мыслителем школы *сюань сюэ Ван Би* (3 в.) и впоследствии обозначившая осн. положение философии буд. *Хуаянь школы* о сущностном единстве абс. и феноменального бытия.

В философии Хуаянь под "принципами" (*ли* [1]) понимается абс. субстанция, составляющая сущность всех дхарм (см. *Фа* [1], п. 2). *Ли* [1] отождествляется с универсальным "телом будды" (санскр. дхар-макайа, кит. фа шэнь), к-рое именуется также "принципом-телом будды" (*ли фо шэнь*), а восходящая к нему природа всех живых существ и мира в целом - "основанной на принципе природой будды" (*ли фо син*). Под "делами/вещами" (*ши* [3]) подразумеваются все вещи и живые существа феноменального мира сансары (*луньхуэй*), т.е. "сущее".

Исходя из махаянской доктрины единства сансары и нирваны (*непань*), философы школы Хуаянь (*Душунь* - 6 - 7 вв., *Фац-зан* - 7 - 8 вв., *Цзунми* - 8 - 9 вв. и др.) выдвинули положение не только о субстанциальной общности *ли* [1] и *ши* [3], но и о "беспрепятственном [взаимопроникновении] принципов и дел/вещей" (*Л.- ш. у ай*), к-рые содержат и обуславливают друг друга, составляя единство двух аспектов "единого сознания [будды]" (*и синь*). Это учение дополняется мыслителями Хуаянь положением о "беспрепятственном [взаимопроникновении] всех дел/вещей" (*ши ши у ай*). Оно обосновывается авторитетом инд. "Гандавьяуха сутры", входящей в "Аватамсака сутру" ("Хуаянь цзин"). Гл. "О вхождении в дхармадхату" (кит. "Жу фа цзе пинь") этой сутры гласит, что мир подобен волшебной сети из драгоценных камней, каждый из к-рых отражает в себе все прочие камни и сам бесконечно отражается в них. Доктрины "беспрепятственного [взаимопроникновения]" определяют специфику философии школы Хуаянь, постулирующей духовное единство мира как упорядоченного множества, каждый элемент к-рого включает в себя мир в целом.

Учение о Л.- ш., содержащее элементы идеалистически понятой диалектики части и целого, единого и многого, является примером осмысления доктрин инд. буддизма в категориях традиц. кит. философии.

***Янгутов Л.Е.* Филос. учение школы Хуаянь. Новосибир., 1982; *Игнатович А.Н.* Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М., 1987. С. 238 - 45; *Chang G.C.C.* The Buddhist Teaching of Totality. The Philosophy of Hwa-Yen Buddhism. University Park, 1971. *Е.А. Торчинов*

ЛИ ЮЙ. Ли Юаньчунь. Пер. правления императоров Мин-ди (58 - 75) и Чжан-ди (76 - 88) дин. Вост. Хань. Каноновед. Уроженец Ци обл. Фуфэн (совр. уезд Бяосянь пров. Шэньси). Служил секретарем (шичжун) при первом министре. Занимался изучением и пропагандой "[Чунь цю] Гунъян чжуани" ("Коммент. Гунъяна [к "Веснам и осеням]", см. "*Чунь цю*"). Осн. соч.- "Нань Цзо-ши и" ("Ущербность [версии] г-на Цзо")- утрачено. Доказывал приоритетность "[Чунь цю] Гунъян чжуани" перед "[Чунь цю] *Цзо чжуанью*" ("Коммент. Цзо [Цюмина к "Веснам и осеням]"). Дискуссия между Л.Ю. и сторонником "*Цзо чжуани*" *Цзя Куем*, состоявшаяся в 79

при обсуждении разночтений в "Пяти [конф.] канонах" ("У цзин"), описана в "Бо ху туне" ("Дискуссия в зале Белого тигра") Бань Гу (1 в.). *Ма Чжэньдо*

ЛИ ЮН. Чжунфу, прозв. Эр Цю. 1627, Чжоучжи (совр. пров. Шэньси)- 1705. Философ-неоконфуцианец, педагог. Происходил из бедной семьи, учился по книгам, одолженным на время, увлекался конф. канонич. трактатами и историч. хрониками, а также буд. и даос. соч. Преподавал в р-не нижнего течения Янцзы (южн. часть пров. Цзянсу), где приобрел много последователей, затем в Гуаньчжунской школе (совр. пров. Хэнань). Вместе с Сунь Цифэном и Хуан Цзунси отнесен к "трем великим конфуцианцам" своего времени. После прихода к власти маньж. дин. Цин (1644- 1911) в знак протеста против принуждения к гос. службе прибег к голодовке. Пытался примирить принципы двух школ неоконфуцианства - Чжу Си и Лу Цзююаня (12 в.).

Смыкаясь с Гу Яньу в положении о необходимости практич. применения знания, полемизировал с ним по поводу критериев практич. пользы, перенося акцент на "присутствие в сердце пресветлого дао", трактовавшееся как овладение мудростью и моральными нормами *конфуцианства*. Считал это "основой" (ти [1], см. *Ти - юн*), "проявление/применение" (юн [2]) к-рой делает возможным успешное "управление и распоряжение вещами". Понятие "вещи" (у [3]) Л.Ю. истолковывал как всю совокупность гос. дел - от "церемониала, музыки, военного дела, судебной практики, налогообложения" и т.п. до "усмирения западных земель и водного закона", ставя "доведение знания вещей до предела" в зависимость от органичного усвоения конф. мудрости.

Отстаивал право на свободное преподавание, что противоречило проводившейся цинским двором политике жесткого идеологич. контроля. Гл. произв. - "Эрцю цюань цзи" ("Поли. собр. соч. Эрцю"). См. лит-ру к ст. *Неоконфуцианство*.

ЛО ЖУФАН. Ло Вэйда, Цзиньси. 1515, Наньчэн (на территории совр. пров. Цзянси), - 1588. Представитель *Тай-чжоуской школы* последователей *Ван Ян-мина*. Имел высшую ученую степень цзинь-ши. Служил нач. уезда, в ведомстве уголовных дел. Учился у *Янь Цзюня*, ученика *Ван Гэня*. Источником "гуманности" (*жэнь* [2]), из "семян" к-рой произрастают "долг/справедливость" (*и* [1]), "благопристойность" (*ли* [2]), "мудрость" (*чжи* [1]) и "чистосердечие" (*синь* [2]), считал "сердце младенца" (чи цзы чжи синь), "объемлющее небесный принцип" (тянь ли), т.е. совокупный высший закон всего сущего. Исходя из тезиса о том, что "сердце младенца не нуждается в обучении и размышлении", различал "человеч. знание" (*жэнь чжи* [2]), повседневно используемое и являющееся плодом размышлений, и "небесное знание" (тянь чжи [2]), "спонтанно возникающее" и являющееся условием обретения "человеч. знания". Постулировал нерасчленимое единство индивид, "тела/личности" (*шэнь* [2]) и всего сущего ("Неба, Земли и тьмы вещей"). Подчеркивал "нескончаемость порождения порождающего" (*шэн шэн бу и*), т.е. вечность мировых трансформаций, теснейшую взаимосвязь и "взаимопроникновение" противоположных начал в природе, субъекта и объекта. Отрицал возможность разделения людей по моральным и интеллектуальным признакам, полагая, что в поведении любого человека проявляются "форма и плоть, небесная и природная сущность", т.е. полярные качества. Противники Тайчжоуской школы обвиняли Л.Ж. в проповеди "хаоса и вседозволенности", "приравнении порока к добродетели" и близости к учению буд. *Чань школы*. Соч. Л.Ж. сведены в сб. "Цзиньси-цзы вэнь цзи" ("Сб. произв. учителя Цзиньси"). См. лит-ру к ст. *Ван Янмин, [Ван] Янмина школа*.

ЛО КЭТИН. 1921 - философ и преподаватель философии. Окончил ф-т социального просвещения Гуандунского филологич. ин-та, с 1945 читал лекции по философии в Чунцине.

Подвергся аресту за участие в студенческой демонстрации протеста и два года (1947 - 9) провел в тюремном заключении; в марте 1949 переехал в Сянган (Гонконг), где работал ред. прилож. "Идеи и жизнь" к газете "Дагун бао" и приложения "Науч. мысль" к газете "Вэньхуэй бао". С 1950 преподавал в Ун-те Юга пров. Гуандун, с 1953 - проф. Ун-та Сунь Ятсена, ст. науч. сотр. Ин-та философии АОН Китая. Автор ряда книг и учебников по философии: "О причинах стагнации феод. об-ва в Китае" (1942); в соавт. с Хоу Вайлу издал "Учебник новой философии" (1946), выпустил кн. "Место и роль практики в познании" (1954), работы "Осн. материалистич. положения марксистской философии" (1954), "Диалектич. материализм и наука" (1955). Подвергся критике в пер. "борьбы с правыми" (1956 - 7), а также в годы "культурной революции" (1966 - 76).

*Л.К., Хоу Вайлу. Синь чжэсюэ цзячэн (Учебник новой философии). Шанхай, 1936. С.Р. Белоусов

ЛОМАНОВ Александр Владимирович. 11.2.1968, Москва. Историк кит. философии. Окончил филос. ф-т МГУ (1989). Канд. филос. наук (1994), науч. сотр. ИДВ РАН. Осн. направление исследований - совр. *конфуцианство*, влияние зап. философии на формирование кит. неотрадиционалистской мысли 20 в.

Канд. дис.: Интерпретация и развитие кит. филос. традиции в работах Фэн Юланя 20 - 40-х годов XX в. М., 1993; Автор. М., 1993; Кит. контекст и философия Запада // ФН. 1990. №12; "Новое рассуждение о делах" Фэн Юланя - взгляд философа на проблемы Китая // 23-я НК ОГК. Ч. 2. М., 1991; К вопросу о понятии "совр. нового конфуцианства" // 3-я междунар. науч. конф. "Китай и мир". Ч. 2. М., 1992; "Путь высшей просветленности и следования середине" - Фэн Юлань и его филос. наследие (предисл. М.Л. Титаренко) // ПДВ. 1992. №6; Постконф. филос. мысль Тайваня и Гонконга (50 -70-е годы XX в.) // ПДВ. 1993. №5; Место метафизики в философии периода Кит. Республики // 4-я междунар. науч. конф. "Китай и мир". Ч. 2. М., 1993; Кит. измерение Всемирного филос. конгресса // ПДВ. 1993. №6.

ЛОТОСА ШКОЛА. См. *Цзинту школа*.

ЛО ХУНСЯНЬ. Ло Дафу, Няньань. 1504, Цзишуй (на территории совр. пров. Цзянси),- 1564. Имел высшую ученую степень цзиньши, служил в *Хань-лин академии*. Учился у *Ван Янмина*. В отличие от своего учителя, рассматривавшего "благое (врожденное) знание" ("благосмыслие"- *ляп чжи*) как коррелят "действия" (син [31, см. *Чжи* - сын), тождественного "обретению [истинного] знания" (чжи чжи), Л.Х. полагал "благое знание" "наивысшим благом" (чжи шань) в самом общем смысле, к-рое не может быть проявлено само по себе. Его выявление возможно лишь при условии выхода "за пределы [человеч.] страстей" посредством "погружения в покой" (чжу цзин), т.е. медитации. Занимался медитативной практикой в пещерах и фотах, в даос. традиции символизирующих первоизданную "Великую пустоту" (тай сюй, см. *Сюй*), стремясь к растворению в ней собств. личности. Известен также как географ-путешественник и картограф, дополнил "Картографич. атлас" ("Юй ди ту") Чжу Сыбэня (13-14 вв.), составил "Расширенный картографич. атлас" ("Гуан юй ту") территории Китая с пояснениями относительно администр. деления. Соч. Л.Х. сведены в сб. "Няньань цзи" ("Записки Няньаня").

ЛО ЦИН. Ло Хуэй, Ло-цзу ("патриарх Ло"). 1443 - 1527. Религ. мыслитель, основоположник синкретич. секты Ло цзяо ("Учение Ло"), или Увэй цзяо ("Учение о недеянии"). Осн. соч. - "Пятикнижие Л.Ц." ("Л.Ц. у бу цзин") - представляет собой переход от традиции передачи ортодоксальных буд. текстов на нар. языке к синкретич. лит-ре нар. сект. Учение Л.Ц. нацелено на соединение идей буд. *Цзинту школы*, *Чань школы*, конф.

императивов и религ. космологии даос, толка, а также неоконф. форм филос. синтеза. Свои построения он посвящает задаче спасения в чань-буд. трактовке - возвращения к состоянию изначальной нерасчлененности сознания на субъект и объект, к его первородной целостности и избавления т.о. от мирских заблуждений. "Чистая земля" и завет будды Амитабхи (см. *Цзинту школа*) для высших ступеней посвящений, по учению Л.Ц., обретают значение символа, к-рый следует наполнить психозомоциональным содержанием, обеспечивающим прорыв в собственное "первородное сознание" - обетованную "Чистую землю". В духе чаньского парадокса Л.Ц. отрицал абсолютное значение религ. благочестия и религ. практики, в т.ч. медитации. основополагающая категория в построениях Л.Ц.- у цзи ("Беспредельное", см. *Тай цзи*), первоисточник сущего, в т.ч. людей и будд, упорядочивающее начало, определяемое апофатически ("не то и не это"). Л.Ц. отождествляет у цзи то с одним из "трех тел Будды" (дхармакая, см. *Фацзан, Фа цзе*), то с шуньятай (*кун*), иногда придает этому понятию оттенок персонификации - У цзи Шэн-цзу ("Святой патриарх Беспредельного"); атрибутика у цзи напоминает чань-буд. характеристики идеального состояния сознания. В русле предшествующей кит. буд. апологетики Л.Ц. отождествлял пять буд. заповедей с пятью конф. добродетелями (см. *Ли [2]*): "не убий" - с "гуманностью" (жэнь [2]), "не прелюбодействуй" - с "благопристойностью" (*ли [2]*) и т.д.; "сыновняя почтительность" (сяо [1], см. *Сяо ти*) трактовалась как побудитель к заботе о спасении родителей, а одухотворяющее прочие добродетели начало виделось в стремлении освободить от сансары (см. *Луньхуэй*) все живые существа. Путь к спасению сопровождается упразднением различий и противопоставлений, в т.ч. между "тремя учениями" (см. *Сань цзяо*, п. 1). Вместе с тем сам Л. Ц. считал свою доктрину буд., относя, напр., секту *Байлянь цзяо* к "еретич. учениям" (*се цзяо*). Учение Л. Ц. вошло в осн. комплекс представлений нар. сект по преимуществу буд. толка, в т.ч. *Байлянь цзяо*. Особое значение для нар. сектантства имело утверждение Л. Ц. равенства социальных категорий, монахов и мирян.

*Чжэн синь чу и у сю чжэн цзы цзай баоцзю ань (Баоцзюань о том, как с помощью истинной веры изгнать сомнения, и о достижении отрешения от мирской суеты). Б.м., 1968; ***Абаев Н.В., Поршнева Е.Б.* О влиянии чань-буддизма на учение Л. Ц. (XVI в.) // Филос. вопросы буддизма. Новосибир., 1984; *Поршнева Е. Б.* Религ. движения позднесредневеков. Китая. Проблемы идеологии. М., 1991. С. 61 - 8; *Overmyer D.* Folk Buddhist Religion. Dissenting Sects in Late Traditional China. Camb.-L., 1976. По материалам *И. В. Абаева и Е.Б. Поршневой*

ЛО ЦИНЬШУНЬ. Ло Юньшэн, Чжэнъянь. 1465, Тайхэ (на территории совр. пров. Цзянси), - 1547. Философ-неоконфуцианец. Имел высшую ученую степень цзиньши, служил в ведомстве ритуалов. Уйдя в отставку, посвятил себя науч. деятельности. В юности увлекался буддизмом. Осн. соч. - "Кунь чжи цзи" ("Записи о связанном [воедино] знании"), "Чжэнъянь цунь гао" ("Сб. соч. Чжэнъяня").

Отрицал положение *Чжу Си* (12 в.) о том, что "принципы (*ли* 11|) и пневма (*ци* [1]) суть две [разные] вещи", считая "пневму" источником и основой всего сущего, а неотчленимые от нее "принципы" - упорядочивающими структурами, регулирующими движение и трансформации "пневмы". Подвергал критике тезис *Ван Янмипа* (кон. 15 - нач. 16 в.) о том, что "Небо, Земля и тьма вещей суть изменения моего сердца (*синь* [1], т.е. сознания)", отстаивая объективность существования "принципов и пневмы". Оспаривал популярный в его время тезис буд. *Чань школы* о "мгновенном просветлении" (*дунь у*), доказывал неизбежность многоступенчатого процесса познания: преемствование и накопление предыдущего знания (эрудии); формулирование вопросов, требующих ответа; обдумывание и размышление; прояснение спорных моментов; претворение полученного т.о.

знания в действие, т.е. проверка его практикой. Развивал тезис учения Чэн [братьев] - Чжу [Си] школы о "делении единства принципов на особенное" (ли и фэнь шу), подтверждая "единство принципа" субстанциональной общностью людей, животных и вещей, а "разделение на особенное" - различиями между человеком и миром природы по форме и существу, индивид, различиями между людьми. Социально-политич. воззрения Л. Ц. основаны на признании улучшения нравственности гл. условием любых реформ. *Lo Ch'in-shun. The K'un-chih chi. Tr., ed. and with an Introd. by I. Bloom. N.Y., 1987. См. также лит-пу к ст. *Неоконфуцианство*.

ЛО ШУ. "Письмена из реки Ло", см. *Хэ ту*.

ЛОЯНСКАЯ ШКОЛА. Ло сюэ. Филос. течение, объединявшее ближайших последователей Чэн И и Чэн Хао.

ЛУ ДЭМИН. Лу Юаньлан. 550, обл. У окр. Сучжоу (совр. уезд Усянь пров. Цзянсу). Каноновед, филолог. Имел звание боши ("д-р", "гл. эрудит") Гос. академии (Гоцзы). Осн. соч. - "Цзин дянъ цзэ вэнь" ("Лексич. разбор канонич. классики") представляет собой ценный справочный материал по кит. письменности 1 - 6 вв., фонетике и т.п. Соч. "Лао-цзы шу" ("Коммент. к "Лао-цзы" с разрядкой в текст ь"), "И шу" ("Коммент. к "[Канону] перемен" с разрядкой в тексте") утрачены. *Ма Чжэньдо*

ЛУКЪЯНОВ Анатолий Евгеньевич. 28.10.1948, Иваново. Философ-китаевед. В 1975 окончил филос. ф-т МГУ. Канд. (1979), д-р (1991) филос. наук. С 1978 на преподавательской работе. Доцент (1988), проф. (1991) Рос. ун-та дружбы народов. Осн. направление исследований - проблема генезиса зап. и вост. философии.

*Докт. дис.: Дао и дэ: философия раннего даосизма (Хуанди, Лаоцзы, Чжуанцзы). М., 1991; Автореф. М., 1991; Возникновение философии в древнем Китае (к постановке проблемы) // Из истории кит. философии: становление и осн. направления (даосизм, буддизм, неоконфуцианство). М., 1978; Дао-лифа: к вопросу становления древнекит. философии // Актуальные проблемы филос. и обществ. мысли зарубеж. Востока. Душанбе, 1983; Раннее конфуцианство - культура ритуального общения // ГУ Всесоюз. филос. чтения молодых ученых. М., 1984; Филос. и религ. разработка понятий Ди и Шэнь ("Предок" и "Дух") в мировоззрении древних китайцев // Методологии, и мировоззренческие проблемы истории философии стран Востока. М., 1986; Человек и "очеловеченный" мир в древнекит. философии // Философия зарубеж. Востока о социальной сущности человека. М., 1986; Первый философ Китая. Фрагмент филос. автобиографии Лаоцзы // ВМУ. Сер. 7. Философия. 1989. №5; Дао дэ цзин: предфилософия и философия // ФН. М., 1989; Становление философии на Востоке: древний Китай и Индия. М., 1989; От родового субъекта к "совершен-

номудрому человеку" и "сыну правителя" // Человек как филос. проблема: Восток - Запад. М., 1991; Лаоцзы (философия раннего даосизма). М., 1991; Истоки дао (древнекит. миф). М., 1992.

ЛУ ЛУНЦИ. Цзяшу, Лу-цзы. 1630, Пинху (совр. пров. Чжэцзян),- 1692. Философ-неоконфуцианец. Имел высшую ученую степень цзиньши. Служил начальником уезда, затем временно исполнял обязанности придворного летописца. Последователь Чэн [братьев]-Чжу [Си] школы (ли сюэ). Выступал против "учения о сердце" (синь сюэ [Ц]) Лу Цзююаня (12 в.) и его последователей. Подвергал острой критике тезис Ван Янмина (15- 16 вв.) о "врожденном (благом) знании" (лян чжи). Называл учение Ван Янмина "по сути чань-

буддийским", лишь "прикрывающимся конф. [постулатами]", "ведущим к утрате ритуалов (ли [2]) и законов". Развивая положения Чжу Си о "принципах" (ли [1]) и "Великом пределе" (тай цзи), осн. внимание уделил этим, аспектам этих категорий. Соч. Л.Л. сведены в сб. "Лу-цзы цюань цзи" ("Поли. собр. соч. Лу-цзы").

ЛУНЬХУЭЙ. Санскр. сансара - "круговращение". Религиозно-филос. доктрина буддизма, присущая всем его направлениям. Учение о сансаре начало складываться в древнеинд. брахманизме.

Доктрина Л. имеет два осн. аспекта: 1) негативная оценка мира как места бессмысленных страданий; 2) вера в перевоплощения и карму (см. Е), т.е. в то, что каждое действие человека приносит положительный или отрицательный для него результат в данной жизни или в одной из будущих. В зависимости от своих деяний человек после смерти перевоплощается в одном из шести миров: аду (ди юй), мире "голодных духов" (э гуй), животных, людей, воинственных демонов-асуров (асюло) или богов-дэва (тянь жэнь). Все эти состояния также временны и предполагают смерть и новые рождения. "Колесо бытия" безначально и бесконечно; единств, выход из круговращения рождений-смертей - принятие буддизма и достижение нирваны (см. *Непань*). В буддизме махаяны сансара рассматривается как тождественное нирване бытие, отличия же ее от нирваны провозглашаются следствием неведения, устраняемого посредством "просветления" (санскр. бодхи, самадхи, кит. пути, *саньмэй*). В школах кит. буддизма на основе данной интерпретации сложилось учение о том, что мир Л. представляет собой форму проявления "истинного бытия" (будды, нирваны) и един с ним (см. *Фа цзе*).

****Кочетов А.Н.** Буддизм. М., 1983. См. также лит-ру к ст. *Фа цзе*. *Е.А. Торчинов*

ЛУНЬ ХЭН. "Критич. рассуждения", "Взвешивание рассуждений". Единств, сохранившийся трактат мыслителя-материалиста *Ван Чуна* (27 - ок. 97). Имеет подчеркнута полемич. характер, акцентирует "естественность" (*цзы жань*) природных процессов и обусловленность ими человек. существования, выступает против веры в духов, культ предков и идеи физич. бессмертия (см. *С янь сюэ*). Состоит из 85 глав. Перевод на англ. яз. выполнил *А Форке*, на чешский - *Т. Покори*, на рус. яз. частично переведен *АА Петровым* и *Т.В. Степугиной*. См. лит-ру к ст. *Ван Чун*.

ЛУНЬ ЮЙ. "Суждения и беседы", "Беседы и высказывания", "Рассуждения и высказывания", "Аналекты", "Изречения". Сб. высказываний *Конфуция* (6 - 5 вв. до н.э.), сост. его учениками. Во 2 в. до н.э. были известны три осн. редакции текста "Л.ю.": т.н. "Цискакая версия" ("Ци Л.ю.", 20 пяней - глав), "Лускакая версия" ("Лу Л.ю.", 22 пяня) и "Древний текст [из царства] Лу" ("Гувэнь Л.ю.", 21 пянь), якобы найденный *Кун Аньго* (2 в. до н.э.) в доме Конфуция. Версии различались и объемом (числом иероглифов), и стилистикой. "Л.ю." вошли в свод конф. канонов ("*Ши сань цзин*"), а в 11 - 12 вв. вместе с "*Мэн-цзы*", "*Да сюэ*" и "*Чжун юн*" - в базовый конф. канонич. сб. "Четверокнижие" ("*Сы шу*"). В тот пер. была подготовлена офиц. редакция текста "Л.ю.", наряду с к-рой сохранились и др. его варианты. Вопрос о том, какая из трех древних версий "Л.ю." легла в основу офиц. редакции, остался нерешенным. Известно лишь, что она базируется на варианте *Чжан Юя* (1 в. до н.э.), канонизированном уже в 1 в. н.э.

Разрозненные афоризмы "Л.ю." объединены темой создания идеального человек. об-ва, возможного в рез-те самосовершенствования человека - приобщения его к "культуре" (*вэнь*). Этот процесс сопряжен с постижением дао, "человеч." ипостась к-рого подразумевает весь комплекс идей, принципов и методов, предлагаемых Конфуцием для реализации в человек. жизни. Их осуществление формирует личность *цзюнь цзы* ("благородного мужа").

Этот термин имеет и этич., и социальное наполнение: в гл. 20 образ цзюнь цзы ассоциируется с правителем царства. "Благородный муж" должен отвечать всем требованиям, предъявляемым в идеале к носителю "гуманности" (*жэнь* [2]) и "культуры".

Двойную - социальную и этич. коннотацию имеет и антонимичное цзюнь цзы понятие сяо жэнь ("маленький человек"): "Благородный муж помышляет лишь о долге/справедливости (*и* [11]), маленький человек помышляет лишь о выгоде" (гл. 4). Отсутствие стремления к высшим ценностям и учению чревато личностным падением до уровня сяо жэня. Высшая добродетель - "сыновняя почтительность и почитание старшего брата" (сяо ти) предусматривает перенесение норм внутрисемейных отношений на социальную сферу в целом. Основа управления об-вом и гос-вом - нормы "[ритуальной] благопристойности", а основа устойчивости обществ, порядка - "доверие" (синь [2]) народа по отношению к государю. См. ст. *Конфуций, Конфуцианство*.

**Ян Боцзюнь*. Л.ю. и чжу ("Л.ю." с пер. и коммент.). Пекин, 1958; *Попов П.С.* Изречения Конфуция, учеников его и др. лиц. СПб., 1910; Из кн. "Л.ю." ("Суждения и беседы"). Пер. и вступ. ст. Н.И. Конрада // Кит. лит-ра. Хрестоматия. Т. 1. М., 1959; Из "Изречений" (Л.ю.). Пер. Л.Д. Позднеевой // Хрестоматия по истории Древнего Востока. М., 1963; Л.ю. Гл. 1 - 9, 11 - 17, 20. Пер. В.Л. Кривцова // Древнекит. философия. Т. 1. М., 1973; «Конфуцианство в Китае. М., 1982. С. 11-45; *Семенов И.И.* Афоризмы Конфуция. М., 1987; *Переломов Л.С.* Конфуций: жизнь, учение, судьба. М., 1993.

ЛУ СИНЬ. Чжоу Шужэнь, 1881 - 1936 - писатель, мыслитель, обществ, деятель, основоположник новой кит. литературы. Получил образование в Японии (1902 -09), изучал медицину, затем занялся лит. деятельностью. Преподавал в Ханчжоу и Шаосине (1909- 11), в Пекинском ун-те и Женском педагогич. ун-те (после Синьхайской революции 1911), Ун-те Сунь Ятсена в Гуанчжоу (1927). С 1930 принимал участие в создании и деятельности Лиги движения за свободу Китая, Лиги левых писателей, Лиги защиты демократич. прав, участвовал в орг-ции единого нац. фронта сопротивления Японии. По своим общественно-политич. взглядам Л.С. был близок к революционно-демократич. крылу кит. интеллигенции, решительно критиковал феод, стереотипы ("Записки сумасшедшего", 1918), в ходе "движения 4 мая" 1919 сотрудничал с журн. "Новая молодежь" ("Синь циннянь"). В пер. с 1927 по 1936 воспринял нек-рые марксистские положения, считая, что развитие объективного мира обладает своими закономерностями, история об-ва - необратимый поступательный процесс; выступал в равной степени как против концепции "презрения к древности" (ме гу), так и концепции "возвращения к древности" (фу гу), отдавая предпочтение синтезу традиционализма и модернизма. Эволюция взглядов Л.С. на историю завершилась признанием приоритетной роли нар. масс в развитии об-ва, что сопровождалось критикой теории "гениев", "талантливых одиночек" как единств, субъектов истории.

*Л.С. Собр. соч. в 4-х томах. М., 1954 - 6; Ивэнь цзи (Собрание переводов). Т. 1 - 10. Пекин, 1958; Жицзи (Дневники). Т. 1 - 2. Пекин, 1959; Л.С. цюаньцзи (Поли. собр. соч.). Т. 1 - 20. Пекин, 1973; Л.С. яньцзян цзыляо гоучэнь (Тексты малоизвестных выступлений Л.С. Сб. материалов). Сост. Чжу Цзиньшунь. Чанша, 1980; Л.С. цюаньцзи (Поли. собр. соч.). Т. 1 - 16. Пекин, 1981; Избранное. М., 1989; ***Позднеева Л.Д.* Л.С. М., 1957; *Петров В.* Л.С. Очерк жизни и творчества. М., 1960. С. Р. Белоусов

ЛУСКИЙ ГУН-ВАН. Лю Юй, Хуайян-ван. Сын Цзин-ди, императора (156-140 до н.э.) дин. Зап. Хань, правитель удела Лу. По преданию, изложенному в "Хань шу" ("История дин. Хань", 1 в.), цз. 53, в пер. его правления при расширении дворца была разрушена стена дома *Конфуция*, в к-рой обнаружены тексты конф. канонов (см. "Ши сань цзин"), написанные

иероглифами древнего стиля (гувэнь), в т.ч. "Шан шу" ("Шу цзин"), "Лунь юй", "Сяо цзин" и др. Этот факт не зафиксирован в "Ши цзи" (2 - 1 вв. до н.э.), что впоследствии дало основания для сомнений в его достоверности, высказывавшихся сторонниками "школы текстов новых писем" (цзиньвэнь цзин сюэ, см. *Цзин сюэ*). *Ма Чжэньдо*

ЛУ СЮЦЗИН. Лу Юаньдэ. 406, Усиндунцянь (совр. Усиндун пров. Чжэцзян), - 477. Ученый-даос из гос-ва Лю Сун. С его именем связывают оформление доктрины даос. *Линбао школы* и начало создания свода даос, лит-ры "*Дао цзан*". Л.С. собрал 1128 цзюаней ("свитков") даос, соч., распределенных им по трем разделам - "трем местилищам" (сань дун), создал "Сань дун цзин шу му лу" ("Каталог канонов и книг трех местилищ"). Пять соч. Л.С. вошли в "*Дао цзан*", в т.ч. "Тай шан ду н с ю вь лин бао чжун цзянь вэнь" ("Собр. доступных писем о духовной драгоценности Наивысшего сокровенного").

ЛУ СЯНШАНЬ. См. *Лу Цзююань*.

ЛУ ЦЗЮЛИН. Лу Цзышоу, прозе. Фучжай сяньиэн ("учитель из Фучжая"). 1132, Цзиньси окр. Фучжоу (на территории совр. пров. Цзянси), - 1180. Философ-неоконфуцианец. Систему взглядов Л.Ц. вместе с учениями его старшего брата *Лу Цзюшао* и младшего - *Лу Цзююаня* принято относить к теоретич. Комплексу "учения трех братьев Лу" (сань Лу-цзы чжи сюэ). Занимался в осн. преподавательской деятельностью. Осн. соч. - "Фучжай вэнь цзи" ("Собр. соч. [учителя из] Фучжая"). В центре его системы - толкование человек. "сердца" (*синь* [1]) - сознания и психики как синонима "передачи традиции [совершенномудрых]" (*дао тун*) и одновременно - источника всего сущего для человека. Внеэмпирич. "сердечный опыт" (*синь янь*) индивидуума побуждает его "сердце" откликаться на "речи совершенных мудрецов" и выбирать из них то, что необходимо для совершения должного действия. Этот отклик имеет взаимный характер: "совершенная мудрость" (*шэн сянь*, см. *Шэн* [1]) подвергается обогащающему воздействию человек. "сердца". Управление людьми, по Л. Ц., требует в первую очередь управления самим собой. Эта способность достигается в результате "подвига" (*гунфу*) нравств. самосовершенствования в процессе научения и претворения его результатов в практику. Последняя требует постоянного самоанализа (*син ча*), итогом к-рого становится "озарение" (*у* [4]); оно проявляет "исконное сердце" (*бэнь синь*) - центр сознания, объединяющий человека со всем сущим. Подвергал критике представителей "учения о принципе" (*ли сюэ*) за небрежение проблемами повседневной жизни, прежде всего касающимися управления об-вом, и увлечение отвлеченной этич. проблематикой. *Ма Чжэньдо*

ЛУ ЦЗЮШАО. Лу Цзымэй, прозе. Сошань цзюйши ("отшельник с горы Сошань"). 12 в. Философ-неоконфуцианец. Систему взглядов Л. Ц. вместе с учениями его мл. братьев *Лу Цзюлина* и *Лу Цзююаня* принято относить к теоретич. комплексу "учения трех братьев Лу" (сань Лу-цзы чжи сюэ). Занимался исключительно частной педагогич. практикой. Осн. соч. - "Сошань жи цзи" ("Повседневные записи (отшельника из] Сошаня"), "Сошань вэнь цзи" ("Собр. соч. [отшельника из] Сошаня"). Суть своего учения выражал формулой: "важно все то, что предназначено для повседневного применения", имея в виду прежде всего "уяснение разграничений между отцом и сыном, государем и сановником, мужем и женой, старшим и младшим братьями, друзьями; познание пути к выправлению сердца (*синь* [1]) и совершенствованию тела/личности (*сю шэнь*), упорядочению семьи, управлению гос-вом и умиротворению Поднебесной" ("Сошань жи цзи"). Оспаривал мнение *Чжу Си* о фактич. тождестве "Великого предела" (*тай цзи*) и "Беспредельного" (*у цзи*) и в то же время о причинной первичности "Беспредельного" по отношению к "Великому пределу". Отрицал

авторство *Чжоу Дуньши* (11 в.) на "Тай цзи ту шо" ("Изъяснение плана Великого предела"), утверждая, что в "Тун шу" ("Книга проникновения") Чжоу Дуньши вообще отсутствует термин "у цзи", являющийся следствием порочного акцентирования космологич. значения "пустотности" (*сюй*) и "отсутствия/небытия" (у [1], см. Ю - у). *Ма Чжэньдо*

ЛУ ЦЗЮЮАНЬ. Лу Сяншань, Лу Цзыцзин. 26.3.1139, Цзиньси пров. Цзянси, - 10.1.1193, Цзинмэнь пров. Хубэй. Основоположник одного из двух гл. направлений в неоконфуцианстве - *Л. [Ц.]-Ван [Янмина] школы*, или неточно, *синь сюэ* [1] ("учение о сердце"). Происходил из образованной и родовитой семьи, находился на гос. службе. В 1530 был офиц. включен в число наиболее выдающихся конфуцианцев. Л.Ц. был другом и одновременно осн. оппонентом *Чжу Си*, ведущего представителя др. гл. направления в неоконфуцианстве - *Ч ян [братьев]- Чжу [Си] школы*. Философско-лит. наследие Л.Ц. невелико, он не создал систематич. учения. Малопопулярный при жизни, Л.Ц. прославился благодаря тому, что через четыре столетия его идеи нашли продолжение в доктрине *Ван Янмина*, доминировавшей в духовной жизни интеллектуальной элиты Китая в 16 - 17 вв. Примечательно, однако, что офиц. признание Л.Ц. произошло в пер., когда на *[Ван] Янмина школу* из-за дворцовых интриг был наложен запрет (1529 -67). Сам Ван Янмин был склонен преувеличивать свою близость к Чжу Си и преуменьшать - к Л.Ц. Поэтому внешне парадоксальное совпадение гонений на Ван Янмина с возвеличиванием Л.Ц. отразило конкретно-историч. ситуацию идейного торжества их школы, к-рое во второй пол. 16 в. было подтверждено и офиц. признанием выдающихся заслуг Ван Янмина.

Все рассуждения Л.Ц. пронизаны общей мыслью о таком изоморфном единстве субъекта и объекта, в к-ром каждый из них является полным аналогом др.: "Вселенная - это мое сердце, мое сердце - это вселенная". Поскольку "сердце" (*синь* [1]), т.е. психика любого человека, по Л.Ц., содержит в себе все "принципы" (*ли* [1]) мироздания, всякое познание может и должно быть интроспективным, а нравственность - автономной. Представление об абс. самодостаточности каждой личности обуславливало и пренебрежение Л.Ц. доктринальной ученостью: "Шесть канонов должны комментировать меня. Зачем мне комментировать шесть канонов?" Конф. Ортодоксы критиковали эти взгляды как замаскированный чань-буддизм (см. *Чань школа*). Со своей стороны Л. Ц. усматривал даосско-буд. влияние в осуществленной Чжу Си идентификации конф. трактовки "Великого предела" (*тай цзи*) с даос. доктриной "Беспредельного/предела отсутствия" (у цзи).

*Сяншань цюань цзи (Поли. собр. соч. Л. Ц.) // СЕБЯ. Цзы. №59. Шанхай, 1 934; Лу Сяншань вэнь цзи (Собр. лит. творений Л. Ц.). Ред. Фукуда Си-гэру. Токио, 1972; Л.Ц. цзи (Собр. соч. Л. Ц.). Пекин, 1 980; ***Кобзев А.И.* Учение Ван Янмина и классич. кит. философия. М., 1983. С. 73 - 81 и др.; *Ху Чжэфу.* Лу Ван чжэсюэбянь вэй (О тонких различиях между философиями Л. [Ц. и] Ван [Янмина]). Тайбэй, 1966; *Чжан Ливэнь.* Л.Ц. // Чжун-го гудай чжумин чжэсюэцзя пинчжуань (Критич. биографии знаменитых философов древнего Китая). Т. 3. Кн. 1. Цзинань, 1981; *Ся Чжэньпао.* Л.Ц. дэ "синь сюэ" поуси (Разъяснение "учения о сердце" Л.Ц.) // Чжунго чжэсюэ ши яньцзю. 1981. №4; *Инь Сели.* Лунь Л.Ц. юйчжоугу ань дэ тэдянь (Об особенностях космологии Л.Ц.) // Там же. 1982. №2; *Чэнь Гоохуа.* Лу сюэцзай Юань дай (Учение Л. [Ц], в эпоху Юань) // Чжунго чжэсюэ (Кит. философия). Вып. 9. Пекин, 1983; *Cady L.V.L.* The Philosophy of Lu Hsiang-shan, a Neo-Confucian Monistic Idealist. Union Theological Seminary D.Th. (typescript). Vol. 1, 2. N.Y., 1939; *Huang Shu-chi.* Lu Hsiang-shan: a Twelfth Century Chinese Idealist Philosopher. New Haven, 1944. *А.И. Кобзев*

ЛУ [ЦЗЮЮАНЯ]- ВАН [ЯНМИНА] ШКОЛА. См. *Лу Цзююань, Синь сюэ* [1] .

ЛУ ЦЗЯ. 216 до н.э., царство Чу, - 172 до н.э. Историк, литератор, мыслитель, положивший начало поискам путей синтеза доктрин древнекит. филос. школ, нацеленного на создание идеологич. системы централизованной империи. Сановник (тай-чжун дафу) при дворе нескольких императоров дин. Зап. Хань (206 до н.э. - 8 н.э.), в т.ч. ее основателя Лю Бана (Гао-цзу). Сопровождал его в военных походах, выступал посредником в переговорах с удельными владетелями (чжухоу). Дважды благодаря его усилиям правитель гос. образования Наньюэ (территория совр. пров. Гуандун) признавал сюзеренитет ханьских императоров. Осн. филос. и социально-политич. соч. - "Синь юй" ("Новые речи").

Само назв. выражает идею активного новаторства в противовес конф. абсолютизации подражания "древности" (зу [2]). Этимология графич. элементов иероглифа синь [3] ("новый", "новшество") - "топор", "дерево", "ставить" метафоризирована Л.Ц. в образе рубки деревьев: поверженные, они "принесли пользу десяти тыс. поколений", "явив красоту узора (вэнь)" своей древесины. Эта метафора подкрепляет тезис Л.Ц. о "единстве древнего и совр." (гу цзинь. тун и), к-рый подразумевает связь обновления с восприятием сущности древних традиций, выраженной в "письменности/культуре" (вэнь). Однако указ, тезис у Л.Ц. камуфлирует фактич. приоритет современности и опыта недавнего прошлого: т.к. "дао близко", т.е. пронизывает все сущее, для его познания "нет нужды углубляться в древнее и далекое". Выступая против воплотившегося в теории и практике циньского *легизма* положения школы *бин цзя* об "опоре ясных законов и строгих указов на сильное войско" (см. У Ци), Л.Ц. считал "предельную воинственность" (цзи у) Шихуана - властителя империи Цинь (221-207 до н.э.) одной из осн. причин гибели Цинь наряду с "неизменностью законов и наказаний". Не отрицая необходимости закона (*фа* [1]), ибо "учреждение тюрем и определение преступлений, утверждение наград и установление наказаний" нацелено на "выявление истинного и ложного, уяснение хорошего и дурного", Л.Ц. предлагал "[взаимное] дополнение культуры (вэнь) и воинственности (у [2])", трактуемое как "искусство (шу [2]) долголетия [гос. власти]". Гордыне, эгоизму и корысти (стремлению к частной "выгоде" - ли [3]) Шихуана Л.Ц. противопоставлял пример государей древности, следовавших принципам "гуманности" (*жэнь* [2]), "долга/справедливости" (*и* [1]), "искавших [в помощь себе] талантливых и мудрых". Выполнение этих конф. требований, по Л.Ц., характеризует метод правления, обозначаемый даос, термином "у вэй [1]" ("недеяние", см. *Вэй* [1]) и обеспечивающий органичное функционирование об-ва, не исключаящее обусловленных ситуацией нововведений.

Поиск Л.Ц. идеологич. средств поддержки централизованной власти и осуществляемых в ее интересах преобразований продолжили *Цзя И* (2 в. до н.э.) и *Дун Чжуншу* (2 в. до н.э.). Концепция "обновления" нашла отклик у *Лю Сяна* (1 в. до н.э. - нач. 1 в. н.э.), назвавшего сб-ки соч. *Сюнь Куана* (4 - 3 вв. до н.э.) и Цзя И "Синь шу" ("Новые писания"); отразилась в соч. *Хуань Таня* (1 в. до н.э. - 1 в.) "Синь лунь" ("Новые суждения"), а также в "новом учении" (синь сюэ [2], п. 1) *Ван Аньши* (11 в.). Высказывания Л.Ц. о примате эмпирич. опыта ("близкое", "увиденное") по отношению к традициям ("далекое", "услышанное") перефразированы в трудах мыслителей и теоретиков лит-ры *Ван Чуна* (1 в.) и *Цао Пи* (2 - 3 вв.). Сопоставление Л.Ц. оппозиционных социально-политич. категорий, исходящее из даос, антиномики взаимопорождения противоположностей (см. "*Дао дэ цзин*") и доктрины "Единого" (*и* [2], см. *Инь ян, Дао*), получило развитие и обоснование в построениях Цзя И, Дун Чжуншу, Хуань Таня, Ван Чуна, *Ван Фу* (1 - 2 вв.), *Чжун-чан Туна* (2 - 3 вв.) и др. мыслителей.

Соч. Л.Ц. "Чу Хань чунь цю" ("Весны и осени [царств] Чу и Хань") послужило одним из источников для "*Ши цзи*" *Сыма Цяня* (2 - 1 вв. до н.э.). В 20 в. философия Л.Ц. привлекла внимание Ху Ши, стремившегося найти в кит. мысли тенденции, отвечающие его прагматистским воззрениям.

«Синь юй // ЧЦЦЧ. Т. 7. Шанхай, 1956; "Синь юй" Л.Ц. (гл. 1, 4, 8, 10). Вступ. ст. и пер. Е.П. Сеницына // Древнекит. философия. Эпоха Хань. М., 1990; **Кроль Ю.Л. Весна и осень княжеств Чу и Хань // НАА. 1961. №4; Лисевич И.С. Лит. мысль Китая на р-же древности и ср. веков. М., 1979. С. 201 - 203; Гэ Жунцзинь. Л.Ц. // Чжунго гудай чжумин дэ чжэсюэцзя пинчжуань. Сюй бянь (Критич. биографии знаменитых философов древнего Китая. Дополнение). Кн. 1. Цзинань, 1982; Gabain A. von Bin Furstenspiegel: das Sin-yu des Lu KJa // Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen. Vol. 33. 1930. А.Г. Юркевич

ЛУ ШИИ. Лу Даовэй, прозв. Ганчжай, Футин. 1611, Тайцан (территория совр. пров. Цзянсу), - 1672. Мыслитель, педагог. Учился у Лю Цзунчжоу. После падения дин. Мин занимался нелегальной преподавательской деятельностью, возглавлял учебные заведения в Дунлине (см. *Дунлинская школа*), Пилине, Тайцане. Близость взглядов Л.Ш. и Лу Лунци дала основание прозвать их "два Лу". Последователь учения Чэн [братьев]- Чжу [Си] школы. Проповедовал самоограничение, моральный ригоризм и духовное самосовершенствование. Развивая гносеологич. идеи Чжу Си (12 в.), различал "постижение какого-то отдельного события, какой-то одной вещи" и "полное и всеобъемлющее постижение". Первое подразумевает "своевременное тщательное наблюдение", второе - "последовательную работу", требующую "длительных усилий", венчающихся "внезапным озарением". Гл. соч. - "Сы бянь лу цзи яо" ("Важнейшее из записей о размышлениях и суждениях"), "Фу шэ цзи люэ" ("Хроника Об-ва возрождения").

ЛУ ШЭН. Лу Шуши. Зв. Ученый из гос-ва Зап. Цзинь. Уроженец обл. Дай (к юго-западу от совр. Янгао пров. Шаньси). Состоял на гос. службе. В центре его построений - проблема соотношения "форм" (*син* [2]) и "имен" (*мин* [2]). Опирался гл. обр. на учения мыслителей древнекит. школы *мин цзя*. Соч. Л.Ш. "Чжэн Тянь лунь" ("Рассуждения об истинно небесном" - по астрономии/астрологии и календарному счислению), "Син мин" ("Формы и имена") утрачены, сохранился лишь включенный в "Цзинь шу" ("Историю дин. Цзинь", 7 в.) труд "Мо бянь чжу сюй" ("Изложение резюмирующих коммент. [к рассуждениям] моистов-спорщиков"). В нем доказывается обусловленность проблемы "форм и имен" задачами управления. Подлинную перспективу "учения об именах" (мин сюэ) раскрыл *Конфуций* своей доктриной "выправления имен" (*чжэн мин*), *Мо Ди* заложил основы этого учения, а *Хуэй Ши* и *Гунсунь Лун* развили его. Утверждал, что каждому "имени" соответствует реальная, определенная "(телесная) форма", требующая исследования на предмет "сходства и отличия" ее от др. "форм" и уточнения т.о. самого "имени" для фиксации "истинного и ложного". *Ма Чжэньдо*

ЛУ ЮЙСАНЬ. 10.1926, уезд Танхэ пров. Хэнань. Историк кит. философии. В 1953 окончил ист. ф-т Пекинского ун-та, в 1956 - аспирантуру по специальности философия марксизма-ленинизма при филос. ф-те, остался работать на кафедре истории кит. философии. С 1962 преподавал на филос. ф-те Хэбэйского ун-та. С 1982 - в Ин-те философии Тяньцзиньского отд. АОН, науч. сотр., по совместительству - проф. Нанькайского и Хэбэйского ун-тов. Принимал участие в составлении примеч. и коммент. к "Чжунго чжэсюэ ши цзяосюэ цзыляо хуэйбянь" ("Свод материалов для преподавания истории кит. философии". Пекин, 1963); в редактировании и написании "Чжунго чжэсюэ ши" ("История кит. философии". Пекин, 1963); в составлении и редактировании "Чжунго чжэсюэ мин чжу цзянь цзе" ("Краткое ознакомление со знаменитыми кит. филос. произв.". Чжэнчжоу, 1985). Осн. направления исследований - древнекит. философия (*даосизм, мо цзя*), неоконф. мысль 11 - 19 вв.

*Сянь Цинь вэйучжуи чжэсюэ дэ цзида чжижэ - Сюнь-цзы (Крупнейший из создателей доциньской материалистич. философии - Сюнь-цзы) // Хэбэй дасюэ сюэбао. 1979. №1; Мо-

цзы сысян пин цзя (Критич. оценка идей Мо-цзы) // Там же. №2; Чэнь Лян чжэс ю эши вэйучжуи хайши вэйсиньчжуи (Философия Чэнь Ляна является материалистич. или идеалистич.) // Там же. №4; Фань чжэ дао чжи дун чу и (Нек-рые соображения по поводу "обратного движения дао") // Чжунго чжэсюэ ши яньцзю. 1987. №1; Лао-цзы ши и (Толкование "Лао-цзы"). Тяньцзинь, 1987; "Чжунго чжэсюэ няньцзянь (Филос. ежегодник Китая), 1988. Шанхай, 1988. С. 329.

ЛЭ ШОУМИН. 7.1935, уезд Яньчэн пров. Цзянсу. Историк кит. философии. В 1962 окончил филос. ф-т Кит. нар. ун-та. Проф. (1986), зам. декана филос. ф-та Аньхойского ун-та, по совместительству зав. кафедрой истории кит. философии. Ред. сб. "Дай Чжэнь чжэсюэ чжуцзо сюань" ("Избр. филос. произв. Дай Чжэня". Пекин, 1979), участвовал в составлении и редактировании "Чжунго фоцзяо сысян цзыляо сюаньбянь" ("Избр. материалы по буд. мысли Китая". Т. 1-2. Пекин, 1980). Осн. направления исследований - история кит. философии, кит. этич. мысли, буддизма в Китае, его влияние на философию неоконфуцианства.

*Лунь Сунь Чжуншань дэ "чжи нань син и" сюэ шо (Об учении Сунь Ятсена "знание трудно, действие легко") // Цзиньдай ши яньцзю. 1980. №4; Лунь Дай Чжэнь дэ ли юй гуань (По поводу взглядов Дай Чжэня на соотношение "принципов" - ли [1] и "страстей") // Чжунго чжэс ю.э 1980. №5; Фоцзяо дэ ли ши шо ю й Чжу Си дэ ли ци гуань (Буд. учение о соотношении "принципов" - ли [1] и дел и взгляды Чжу Си на соотношение "принципов" и "пневмы" - ци [1]) // Чжэсюэ яньцзю. 1989. №9; Лунь Фань Чжэнь дэ син шэнь гуань (О взглядах Фань Чжэня на соотношение форм - син [2] и духа-шэнь [1]) // Чжунго чжэсюэ ши яньцзю цзикань. 1989. Вып. 2; Фофа юй мин цзяо гуаньси дэ янь бянь (Изменения отношений буд. "закона" и "почитания имен") // Аньхой дасюэ сюэбао. 1986. №4; **Чжунго чжэсюэ няньцзянь (Филос. ежегодник Китая), 1988. Шанхай, 1988. С. 331.

ЛЮ АНЬ. Хуайнань-цзы. 179 до н.э., Фэн обл. Фэй (на территории совр. уезда Фэнсянь пров. Цзянсу), - 122 до н.э. Мыслитель, литератор, правитель обл. Хуайнань. Внук Гаоцзу - первого императора дин. Хань (206 - 195 до н.э.). Славился как книжник, знаток музыки, мастер игры на цине (лютне), тонкий стилист. После провала организованного им заговора покончил с собой. По преданию, привлек несколько тыс. "гостей-приживальщиков" (бинь кэ) - ученых, живших на его содержании, для написания трактата "Хуайнань-цзы" и сам принял участие в его создании в качестве одного из авторов. В библиографич. разд. "Хань шу" ("История дин. Хань", 1 в.) это произв. отнесено к разряду "эклетич." (цза цзя). В нем преобладают идеи даос, характера в синтезе с положениями *конфуцианства*, *легизма* и натурфилософии *иньян цзя*. Небо (*тянь*), Земля и "десять тыс. вещей" объявляются порождением всеобъемлющего *дао*, к-рое "покрывает Небо и заполняет Землю". Цель существования - "обретение дао", единение с ним, приводящее к "недеянию" (у вэй [1], см. *Вэй* [1]), к-рое является и гл. инструментом управления. Цель челоуеч. существования - само дао, задача - "обретение" его посредством "возвращения" изначальной миру гармонии внешнего и внутреннего, освобождения от страстей, соизмерения своих желаний с реальными потребностями и установления контроля "сердца" (*синь* [1]) - сознательно-психич. сферы - над "[телесной] формой" (сим [2]). Т.о. можно стать "совершенномудрым" (шэн жэнь, см. *Шэн* [1]), естественно следующим глубинным законам мировых процессов, и потому - идеальным правителем, способным соблюдать принцип "недеяния", являющийся гл. инструментом управления Поднебесной. Высшей степени отрешенности от преходящих земных процессов достигает вышедший из их круговорота "истинный человек" (чжэнь жэнь, см. *Чжэнь*), не просто приобщенный к всеединству и всемогуществу дао, но принципиально не отчлняемый от него; хотя он и "покрывается Небом и кормится Землей", т.е. связан с

"(телесным] оформлением" природы, "но не зависит от них", а его внутр. сущность настолько "пустотна" (*сюй*), что вмещает все "Великое единое" - нерасчленимость Вселенной.

Познание в "Хуайнань-цзы" рассматривается как "отклик" (ин) человек. "духа" (*шэнь* [1]), неотделимого от вселенского, субстантивированного "духа", на соприкосновение субъекта познания, выступающего в качестве одной из "вещей" (*у* [3]), с др. "вещами". В результате взаимного "отклика" "вещей" рождаются "благоволение" или "ненависть" между ними, реализуемые в реакциях субъекта. Контроль "сердца" над "формой" и усмирение страстей, являющиеся условием "обретения дао", достигаются в процессе упорядочения познания, опирающегося на "разум" (*цзин шэнь*).

Политич. идеи, выраженные в "Хуайнань-цзы", осн. на положении о необязательности следования древним законам и подражания "совершенномудрым" правителям древности, а также на трактовке "недеяния" как результата подавления "эгоистич. воли" (*цзы чжи*) и страстей, к-рые могли бы помешать овладению "искусством выправления [управления]" (*чжэн шу*, см. *Чжэн мин*).

Ломеранцева Л.Е.* Историч. биография хуайнаньского князя Лю Аня и ее житийный вариант // ТПИЛДВ. М., 1970; *Ее же.* Поздние даосы о природе, об-ве и искусстве ("Хуайнань-цзы" - II в. до н.э.). М., 1979 (пер. гл. 1, 2, 6, 9, 21); *Гу Фон. Л.А.* // Чжунго гудай чжумин чжэсюэцзя пинчжу-ань. Сюй бянь (Критич. биографии знаменитых философов древнего Китая. Дополнение). Кн. 1. Цзинань, 1982. *Ма Чжэньдо*

ЛЮ БАОНАНЬ. Лю Чучжэнь, Няньлоу. 1791, Баоин пров. Цзянсу, - 1855. Канонвед (см. *Цзин сюэ*). Как ученый почитался современниками наравне с канонведом Лю Вэньци - их называли "двумя Лю из Янчжоу". Служил нач. уезда в пров. Чжили. Редактировал "Мао ши" ("Канон стихов" в передаче Мао"), "книги о ритуале" ("*Чжоу ли*", "*Ли цзи*", "*И ли*") в версиях *Чжэн Сюаня* (2 в.). Участвовал в коллективной работе по редактированию и комментированию конф. канонич. книг наряду с Лю Вэньци, Мэй Чжичжи, Бао Шэньянем, Лю Синьэнем и Чэнь Лисяном. Взяв за основу "Лунь юй цзи цзе" ("Сводные разъяснения к "Суждениям и беседам") *Хэ Яня* (3 в.) и используя коммент. периодов Хань (3 в. до н.э. - 3 в. н.э.), Сун (10 - 13 вв.) и 17-19 вв., составил коммент. труд "Лунь юй чжэн и" ("Подлинный смысл "Суждений и бесед"), заверченный и подготовленный к печати после его смерти. Из др. работ Л.Б. известны "Хань ши ли" ("Образцы петроглифов пер. Хань"), "Ши гу" ("Толкования названий знаков"), "Юй оу лу" ("Записки о преодолении невежества"), "Няньлоу цзи" ("Сб. произв. Няньлоу").

ЛЮ ВЭНЬИН. 2.1939, уезд Цянь-сянь пров. Шэньси. Философ, историк философии. В 1962 окончил филос. ф-т Нар. ун-та Китая. С 1986 - проф. филос. ф-та Ланьчжоуского ун-та, чл. Учебно-методич. совета, зам. пред. Ученого совета, зав. кабинетом философии филос. ф-та, зав. кафедрой кит. философии. Осн. направления исследований - история развития мышления, история кит. философии.

*Чжунго гудай ши-кун гуаньянь дэ чаньшэн хэ фачжань (Появление и развитие представлений о пространстве-времени в древнем Китае). Шанхай, 1980; Гуаньюй бицзяо чжэсюэ ши дэ цигэ вэньти (О нек-рых вопросах сравнительной истории философии) // Ланьчжоу дас ю эс ю бао. 1982. №3; Вэй Цзинь дэ янь и чжи бянь хэ вэньсю эпилунь (Дискуссия о вербализуемости смысла в эпохи Вэй и Цзинь и теория словесности) // Сюэшу юэкань. 1982. №8; Чжунго гудай иши гуаньянь дэ чаньшэн хэ фачжань (Появление и развитие представлений о сознании в древнем Китае). Шанхай, 1985; Лю-элунь Сыма Цянь дэ ушэньлунь сысян (Об атеистич. идеях Сыма Цяня) // Чжунго ушэньлунь ши яньцзю. Ланьчжоу, 1986; Юаньши сывэй цзэньян цзоу сян лоцзихуа (Как осуществляется переход от

первобытного мышления к логич.) // Чжэсюэ яньцзю. 1987. №7; "Чжунго чжэсюэ нянь-цзянь (Филос. ежегодник Китая), 1988. Шанхай, 1988. С. 331 -2.

ЛЮ ИНЬ. Лю Мэнци, Цзинсю. 1249, Жунчэн, округ Сюнчжоу (совр. Сюйшуй пров. Хэбэй), - 1293. Ученый, канонист, пропагандист учения Чэн [братьев]- Чжу [Си] школы. Особо почитал Чжоу Дуньши, Чэн И, Чэн Хао, Чжан Цзая, Шао Юна, Чжу Си и Люй Цзюцзя. Настаивал на необходимости сохранения социальных отношений, "существующих с древнейших времен", прежде всего между государем и подданными. Соч. Л.И. сведены в "Цзинсю вэнь цзи" ("Сб. произв. Цзинсю").

ЛЮЙ ДАЛИНЬ. Люй Юйшу. 1040, Ланьтянь (совр. пров. Шэньси),- 1092. Ученый-неоконфуцианец, палеограф. Имел высшую ученую степень цзиньши, звание "д-ра" (боши) имп. Высшей школы (Тайсюэ). Учился сначала у Чжан Цзая, затем у Чэн Хао и Чэн И. Вместе с Ю Цзо, Ян Ши и Се Лянцзо причислялся почитателями к "четырем [великим] учителям школы [братьев] Чэн". Стоял в оппозиции двору дин. Сев. Сун, обвиняя его в корыстолюбии и нравств. разложении. Осн. филос. соч. - "Ли цзи чжуань" ("Коммент, к "Запискам о правилах благопристойности"), "Кэ цзи мин" ("Надписи о преодолении себя") и др. Разрабатывал прагматич. концепцию "управления миром как реального упорядочения" (цзин ши ши цзи, см. Цзин цзи). Предлагал систему отбора кандидатов на чиновничьи должности, альтернативную существовавшей экзаменац. системе. По Л.Д., экзаменац. испытания должны иметь в виду некие конкр. стандарты, к-рым обязана соответствовать личность чиновника, исполняющего специфич. функции. Рассматривал структурообразующий "принцип" (ли [1]) как сущностную основу Вселенной, а "пневму" (ци [1]) как предпосылку и условие существования космоса. "Небесный принцип" (тянь ли), по Л.Д., есть "пустотно-просветленное чистое Единое", пребывающее в безмолвии и неподвижности. В человец. "сердце" (синь [1]) оно формирует "небесную благодать/добродетель" (тянь дэ, см. Дэ [1]) или "благое сердце" (лян синь), эманация к-рого свидетельствует о присутствии дао. Оспаривал концепцию "срединной гармонии" (чжун хэ, см. Хэ [1], "Чжун юн"), разработанную Чэн И. Последний отождествлял "срединность" (чжун [1]) с дао и эманацией (и фа) "сердца младенца" (чи цзы чжи синь) - глубинной благой основы собственно человец. сущности. Л.Д. предложил отождествлять "срединность" с "индивид, природой" (син [1]) в том ее состоянии, когда "сердце младенца" еще не начало эманировать (вэй фа). Т.о. Л.Д. положил начало дискуссии в среде последователей неоконф. "учения о принципе" (ли сюэ) о "преддверии эманации [сердца младенца] и собственно эманации" (вэй фа и фа). Ему принадлежит также самый ранний в Китае палеографич. сборник, содержащий комментированные описания древних ритуальных бронзовых сосудов и текстов на них. Сюй Юаньхэ

ЛЮЙ КУНЬ. Люй Шуцзянь, прозе. Синьшю. 1536, Нинлин (на территории совр. пров. Хэнань), - 1618. Имел высшую ученую степень цзиньши. В возрасте 38 лет поступил на гос. службу, последние 20 с лишним лет жизни посвятил уединенным ученым занятиям. Осн. соч. - "Цюй вэй чжай цзи" ("Собр. [рассуждений] об очищении от лжи"), "Шэнь инь юй" ("Стенания"), "Инь фу цзин чжу" ("Резюмирующий коммент. на "Канон сокрытых знаков"), "Си ли и" [1] ("Сомнения в четырех правилах благопристойности"), "Си ли и" [2] ("Отклонения от четырех правил благопристойности"), "Ши чжэн лу" ("Записи о действенном управлении").

Натурфилос. построения Л.К. осн. на идее единой "пневмы" (ци [1]), сгущение и рассеивание к-рой в ходе непрерывных и бесконечных трансформаций образуют "Небо, Землю и десять тыс. вещей" ("Шэнь инь юй"). Отрицал господствовавшую в рамках неоконф. "учения о принципе" (ли сюэ) постановку проблем соотношения дао и "орудий" (ци [2]),

"принципа" (*ли* [1]) и "пневмы" как членов неких дихотомий. Эти понятия не м.б. расчленены: напр., структурообразующий "принцип" представляет собой "спонтанность пневмы" (ци чжи цзы жань, см. *Цзы жань*), а дао и его "орудия" - единство функций и проявлений дао в мире "[телесных] форм" (*син* [2]). Это единство объемлется общим "сувереном" (чжу цзай), "порождающим все сущее" началом - "изнач. пневмой" (юань ци [1]). Решал проблему соотношения Неба и человека (см. *Тянь*), развивая тезис *Сюнь Куана* (4 - 3 вв. до н.э.) о "создании небесного предопределения и использовании его [человеком]" (см. *Мин* [1]). Выступал против положения о "взаимном реагировании Неба и человека". По Л.К., "человек определяет [условия] победы над Небом" (жэнь дин шэн тянь), т.е. способен на творческое преобразование природы путем использования ее законов в своих целях. *Ма Чжэньдо*

ЛЮЙ ЛЮЛЯН. Люй Чжуан-шэн, Люй Гуанлунь, Люй Юн, прозе. Вань-цзунь. 1629, Чундэ (совр. Тунсян пров. Чжэцзян),- 1683. Мыслитель-неоконфуцианец. Творчески был связан с кругом *Хуан Цзунси*. После падения кит. дин. Мин (1644) и воцарения маньчж. дин. Цин скитался по стране, строя планы реставрации Минов. Провал его предприятий и угроза насильств. привлечения на службу к маньчжурам побудили Л.Л. постричься в буд. монахи под именем Найкэ (второе имя - Бумэй, прозе.- Хэцю лаожэнь, "старик Хэцю"). По приказу императора Ши-цзуна (1723 - 36) гроб с телом Л.Л. был вскрыт, останки подвергнуты символич. "казни", а найденные произведения сожжены. Гл. соч. - "Люй Ваньцунь вэнь цзи" ("Собр. лит. произв. Люй Ваньцуня"), "Дун Чжуан инь гао" ("Стенания Чжуан [шэна] с Востока"), "И гуань" ("Проникновение в медицину"). Стихи Л.Л. были популярны у современников (напр., вышедший незадолго до его кончины сб. "Ци сы ши"- "Мольбы о смерти"). Рассматривал учение *Чэн [братьев]- Чжу [Си] школы* как раскрытие взглядов *Конфуция* (6 - 5 вв. до н.э.) и *Мэн Кэ* (4 - 3 вв. до н.э.), выражал возмущение переходом представителей этой школы на службу цинскому двору. Особое внимание уделял этнологич. учению *Чжу Си* (12 в.), развивал его доктрину о различии хуася (предполагаемых традицией предков китайцев; у Чжу Си - собственно китайцев) и "варваров", считая это различие более важной этико-политич. задачей, чем разграничение между государем и подданными. *Сюй Юаньхэ*

ЛЮЙ ЦАЙ. 600(7), Цинпин окр. Бочжоу (совр. Ляочэн пров. Шань-дун),- 665. Ученый-рационалист. Занимался историей, географией, теорией музыки, был сведущ в натурфилософии. Имп. указом был назначен в числе более чем десяти ученых для составления натурфилос. свода "Инь ян шу" ("Кн. инь ян") в 100 цзюанях ("свитках"). Создатель ряда картографич. работ, в т.ч. спец. военных карт с оценкой возможностей местности для использования конницы. Осн. соч. - "Сюй чжай цзин" ("Канон описаний жилища"), "Сюй лу мин" ("Описание щедрот судьбы"), "Сюй цзан шу" ("Книга описаний погребений"). В "*Да цзан цзин*" вошел труд Л.Ц. "Инь мин чжу ши ли по и ту с ю" ("Иллюстрированное послесловие к раскрытию принципов буд. логики"). Сведения о жизни и творчестве Л.Ц. содержатся в "Цзю Тан шу" ("Старая история дин. Тан", цз. 79) и "Синь Тан шу" ("Новая история дин. Тан", цз. 107). Выступал против суеверий, применения мантики, геомантии (фэн шуй) при выборе жилищ, места захоронения, для определения судьбы и т.п., указывал на моральную ущербность такого рода расчетов. Отрицал незыблемость системы мировых соответствий, разработанной в рамках учения об *инь ян* (см. также *Сян шу чжи сюэ*). Канонич. книги (см. "*Ши сань цзин*"), по Л.Ц., не содержат, в частн. указаний на то, чтобы имена и фамилии людей, географич. названия могли иметь влияние на человек. судьбы. Подобным образом историч. события не дают свидетельств о том, что Небо "награждает" чем-либо угодных ему - оно беспристрастно и "не имеет родни [среди людей]". Постулировал естеств. происхождение этич. норм, к-рые являются следствием различия

осн. природных начал - Неба и Земли, обусловивших появление полов и соответственно инта семьи, отцов и детей, где неизбежно возникают понятия "добродетели" (дэ [1]) и "долга/справедливости" (и [1]), затем правила "благопристойности" (ли [2]) и законы (фа [1]), к-рые служат задачам "умиротворения" (ань [1]), упорядочения вечногo мира ("десяти тыс. вещей"). *Ма Чжэньдо*

ЛЮЙ ЦЗУЦЯНЬ. Люй Богун, прозе. Дунлай сяньшэн ("учитель из Дун-лая"). 1137, Учжоу (совр. Цзиньхуа пров. Чжэцзян), - 1181. Философ-неоконфуцианец, предтеча *Чжэдуанской школы*. Состоял на гос. службе, в т.ч. был редактором канцелярии гос. историографии, "д-ром" (боши) имп. Высшей школы (Тайсюэ). Имел высшую ученую степень цзиньши. Причислялся почитателями к "трем [великим] мудрецам Юго-Востока" наряду с *Чжу Си* и *Чжан Ши*. Стремился к примирению идейных разногласий между Чжу Си и *Лу Цзююанем*, прежде всего в обл. учения об управлении, даже устроил в 1175 их встречу. Натурфилос. взгляды Л. Ц., отождествлявшего "сердце" (синь [1]) и *дао*, были близки воззрениям Лу Цзююаня. Решал проблему дихотомии "знание - действие" (см. *Чжи - син*), оценивая ее компоненты как взаимообусловленные. В обл. историч. науки интересовался гл. обр. происхождением древнейших памятников письменности. Осн. соч. - "Дунлай цзи" ("Собр. произв. (учителя из) Дунлая"), "Дунлай Цзи-ши бо и" ("Науч. взгляды [учителя из] Дунлая на [учение] г-на Цзо [Цюмина]"), "Дунлай шу шо" ("Писания и высказывания [учителя из] Дунлая"), "Да ши цзи" ("Записки о великих делах"), "Гу Чжоу и" ("Древние [версии] Чжоуских перемен"), подготовленные вместе с Чжу Си "Цзинь сы лу" ("Записи размышлений о близком") и др.

****Пань Фуэнь, Сюй Юйцин.** Л. Ц. сысян чу тань (Предварит, опыт изучения взглядов Л. Ц.). Ханчжоу, 1984. *Сюй Юаньхэ*

ЛЮЙ ЧЖЭНЬЮЙ. Люй Ицин. 1900, Уган пров. Хунань (в черте совр. г. Шаоян), - 17.7.1980, Пекин. Историк. В пер. "движения 4 мая" (1919) был пред. Ассоциации учащихся Угана, в 1921 поступил в Хунаньское высшее инженерное училище (Чанша), во внеучебное время посещал лекции *Ли Да* и др. обществоведов в юридич. ин-те Хунаньского ун-та. В 1930 вместе с Чжэн Канем и др. начал издавать в Бэйпине (Пекине) журн. "Синь Дунфан" ("Новый Восток"), основал Об-во исследования проблем Востока. С 1933 на экономич. ф-те Ун-та Китая в Бэйпине читал лекции по истории кит. экономики, проблемам планирования и сельского хоз-ва, впоследствии - по истории политич. мысли Китая. В 1936 вступил в КПК. В пер. Войны сопротивления Японии (1937 - 45) возглавлял Хунаньское об-во тыловой поддержки отпора врагу в обл. культуры, вместе с Цзянь Боцзанем издавал журн. "Чжун Су вэньхуа" ("Кит. и сов. культура"). С 1939 преподавал в Фуданьском ун-те (Чунцин), в 1942 переехал в Яньань - ставку руководящих органов КПК. С 1945 занимал руководящие партийные и администр. посты в Северо-Вост. Китае, был ректором и по совместительству секретарем парткомов Даляньского ун-та и Нар. ун-та Северо-Востока. В 1954 стал проф. Высшей парт. школы. Чл. отд. философии и обществ. наук АН Китая, депутат ВСНП 1-го созыва, чл. НПКСК 3-го созыва. Осн. соч. - по истории политич. мысли Китая, кит. об-ва, экономим., этнич. и общей истории Китая.

Чжунго чжэнчжи сысян ши** (История политич. мысли Китая). Пекин, 1949; **Цзяньмин Чжунго тун ши** (Краткая общая история Китая). Пекин, 1959; **Ши лунь цзи** (Собр. историч. соч.). Пекин, 1 960; **Л. Ч. ши лунь сюань цзи** (Избр. историч. соч. Л.Ч.). Шанхай, 1981; *Шэхуэй кэсюэ жэньу цыдянь** (Словарь обществоведов). Шанхай, 1988; **Макэсы чжуи жэньу цыдянь** (Словарь кит. марксистов). Пекин, 1989. *Ань Циминь*

"ЛЮЙ-ШИ ЧУНЬ ЦЮ". "Весны и осени г-на Люя". Филос. сборник сер. 3 в. до н.э. Др. назв. - "Обозрение Люя" ("Люй лань"). По свидетельству *"Ши цзи"* (2 - 1 вв. до н.э.), "Л.-ш.ч.ц." написан по заказу Люй Бувэя, первого министра царства Цинь, содержащимися при его дворе учеными - "гостями-приживальщиками" (бинь кэ). Книга была призвана "объять Небо, Землю и тьму вещей, дела древности и нынешних дней", т.е. стать компендиумом по осн. сферам знания и обоснованию практич. деятельности, входящей в компетенцию правителя и его администр. аппарата. *Бань Гу* (1 в.) в "И вэнь чжи" (библиографич. разд. *"Хань шу"*) квалифицирует "Л.-ш.ч.ц." как произведение "эклечич." (цза) направления. В книге отражены взгляды гл. обр. последователей *конфуцианства* и *даодэ цзя*, а также воззрения *иньян цзя*, *мо цзя*, *легизма*, *мин цзя*, *нун цзя* и *бин цзя*, причем протодаос. позиции заметно доминируют над конф. Как и др. "эклечич." сборникам, "Л.-ш.ч.ц." присущ акцент на рациональное натурфилос. осмысление окружающего мира и утилитарные аспекты идеологич. доктрин (принципы политич. и социального устройства, экономим, жизни, воспитания и т.д.).

Книга закончена в 241 и обнародована в 239 до н.э. Ее список был якобы помещен на воротах столичного г. Сяньяна вместе со связкой из тысячи золотых монет, обещанных тому, кто сумеет добавить или убрать из рукописи хотя бы один иероглиф, что подразумевало совершенство произведения. Совр. текст состоит из 26 цзюаней ("свитков"), включающих 160 пяней (глав) и сведенных в три раздела: "Ши эр цзи" ("Двенадцать описаний"), "Ба лань" ("Восемь обозрений") и "Лю лунь" ("Шесть рассуждений").

Композиционной основой "Двенадцати описаний" послужил текст из конф. трактата *"Ли цзи"* (5 - 2 вв. до н.э.), впоследствии получивший назв. "Юэ лин" ("Полунные указы") и содержащий наставления по приведению человеч. действий (обществ, отношений, хозяйств, практики, ритуалов и т.п.) в соответствие с космич. и земными природными закономерностями. Первые главы каждого "описания", состоящего из пяти глав, близки по содержанию "Полунным указам" "Ли цзи". Они отражают натурфилос. представления иньян цзя, древние астрономич. знания и очерчивают календарную систему. Следующие четыре главы каждого "Описания" соотнесены с началом, серединой и концом соответствующего времени года. 12 глав, корреспондирующих с весенним сезоном, выражают гл. обр. взгляды даодэ цзя, в т.ч. учение о возможности достижения физич. бессмертия (см. *Сянь сюэ*). Четыре главы "Начала лета" ("Мэн ся цзи") излагают гл. обр. конф. учение о воспитании, а восемь глав "Середины лета" ("Чжун ся цзи") и "Конца лета" ("Цзи ся цзи") - конф. взгляды на воспитательные и социально-регулятивные функции музыки. Главы "Начала осени" ("Мэн цю цзи") и "Середины осени" ("Чжун цю цзи") содержат рассуждения представителей "военной школы" (бин цзя), к-рые присутствуют и в главах "Конца осени" ("Цзи цю цзи"). Главы, относящиеся к зиме, носят собственно эклечич. характер и посвящены проблемам ритуальных установлений (праздники, траур, погребение и т.п.), а также моральных норм. Завершает "Описания" дополнит. глава - "Послесловие" ("Сюй и"), служащая послесловием ко всему разделу.

Каждое из "обозрений" делится на восемь глав. Поскольку одна из них была утеряна, весь разд. насчитывает 63 главы. Он начинается с "Обозрения начала наличия" ("Ю ши лань"), в к-ром говорится о космогенезе. Далее "обозрения" идут в следующем порядке: "Обозрение исполнения сыновнего долга" ("Сяо син лань") - о социальном долге; "Обозрение осмотрительности" ("Шэнь да лань") - о проблемах гос. управления; "Обозрение прозорливости" ("Сянь ши лань") - о проблемах познания; "Обозрение контроля и разделения" ("Шэнь фэнь лань") - о взаимосоответствии "имен" (*мин* [2]) и "реальности" (*ши* [2]); "Обозрение контроля за должным" ("Шэнь ин лань") - критика софизмов, противоречащих гл. обр. конф. мировоззрению; "Обозрение возвышенного" ("Ли су лань") - об отношении к

народу (минь); "Обозрение власти государя" ("Чи цзюнь лань") - о принципах "добродетельного" правления.

Разд. "Шесть рассуждений" состоит из шести подразделов по шесть глав в каждом: "О начале весны" ("Кай чунь лунь"), "Об осторожности в поступках" ("Шэнь синь лунь"), "О ценности прямоты" ("Гуй чжи лунь"), "Об отсутствии почтительной осторожности" ("Бу цзин лунь"), "Об уподоблении и послушании" ("Сы шунь лунь"), "Об облике служилого" ("Ши жун лунь").

Нек-рые главы "Л.-ш.ч.ц." выражают взгляды конкр. мыслителей. Напр., "Ценить жизнь" ("Гуй шэн"), "Знание меры" ("Чжи ду"), "Уяснение принципа" ("Мин ли"), "Предшествующее и свершившееся" ("Сянь и"), "Лжепоследователи" ("У ту") представляют высказывания *Цзы Хуа-цзы*; "Проверка и действие" ("Шэнь вэй") - *Чжань Хэ*; "Осуществлять единое" - *Чжань Хэ* и *Тянь Пяня*. Главы "Послесловие", "Отклик одинаков" ("Ин тун"), "Встреча и соединение" ("Юй хэ"), "Уход от эгоистичности" ("Цюй сы"), "Небесное дао" ("Юань дао"), "Своевременность" ("Шэнь ши") содержат высказывания даос, характера, приписываемые мифич. императору *Хуан-ди*. В главах "Почитание земледелия" ("Шан нун"), "Пользование землей" ("Жэнь ди"), "Ораторы" ("Бянь ши"), "Своевременность" ("Шэнь ши") излагается учение "агров" (нун цзя). В "Л.-ш.ч.ц." представлены также взгляды и высказывания *Сун Цзяня* и *Инь Вэня*, *Дэн Си*, *Хуэй Ши*.

"Л.-ш.ч.ц.", как и др. "эклетич." сб-ки (напр., "*Гуань-цзы*"), отражает тенденцию к взаимодействию доктрин конкурировавших филос. учений и осознание образованными слоями населения различных древнекит. царств своей принадлежности к единой культурной общности. Создание "Л.-ш.ч.ц." отвечало политич. потребностям объединения страны и выражало притязания правящих кругов гос-ва Цинь на роль объединителя. Книга содержит сведения об историч. событиях, письменных памятниках, филос. и социально-политич. учениях, обществ. отношениях, обрядах и ритуалах, календаре, медицине, сельском хозяйстве, музыке, различных преданиях и служит ценным источником по истории многих областей древнекит. культуры.

Из коммент. соч. самыми фундаментальными считаются "Л.-ш.ч.ц. чжу" ("Коммент, к "Веснам и осеням г-на Люя") *Гао Ю* (кон. 2 - 3 в.) и "Л.-ш.ч.ц. цзи цзе" ("Собр. толкований "Весен и осеней г-на Люя") совр. исследователя Сюй Вэйюя. Наиболее авторитетные редакции текста - "Л.-ш.ч.ц. синь цзяо чжэн" ("Новая редакция "Весен и осеней г-на Люя") Хуа Юаня (18 в.) и совр. сб. "Л.-ш.ч.ц. хуэй цзяо" ("Собр. редакций "Весен и осеней г-на Люя"), подготовленный *Цзян Вэйцяо* и Ян Куанем.

*Из "Весны и осени Люя". Пер. Л.Д. Позднеевой // Хрестоматия по истории Древнего Востока. М., 1963; Л.-ш.ч.ц. (из глав "Великая музыка" и "Соответствие мелодий"). Предисл. и пер. Ф.С. Быкова // Музыкальная эстетика стран Востока. М., 1967; Л.-ш.ч.ц. (гл. 4, 13, 15, 25, 26 - пер. Р.В. Вяткина, гл. 1, 2, 3, 5-пер. Ян Хиншуна) // Древнекит. философия. Т. 2. М., 1973; Три гл. из "Весен и осеней" Люй Бувэя. Пер. и коммент. Г.А. Ткаченко // Проблемы вост. филологии. М., 1979; Л.-ш.ч.ц. // ЧЦЦЧ. Т. 6. Шанхай, 1956; *Ткаченко Г.А.* Человек и природа в "Л.-ш.ч.ц." // Проблема человека в традиц. кит. учениях. М., 1983; *Его же.* Космос, музыка, ритуал. Миф и эстетика в "Л.-ш.ч.ц.". М., 1990; *Хэ Линсюй.* Л.-ш.ч.ц. дэ чжэнчжи лилунь (Политич. теория "Весен и осеней г-на Люя"). Тайбэй, 1970. *Пань Фуэнь*

ЛЮЙ ШКОЛА. Виная, "школа Устава". Др. назв. Наньшань люй (цзун) ("школа Уложений с Южн. гор"), Наньшань [цзун] ("школа с Южн. гор"). Течение в буддизме, считающее гл. путем достижения "просветления" и освобождения от мирской грязи строгое соблюдение предписаний. Имела самый разработанный среди буд. школ дисциплинарный устав. Практически до 10 в. под назв. Л.ш. фигурировал ряд не связанных между собой сект.

Начало апологетике дисциплинарных предписаний было положено в сер. 3 в. инд. миссионером Дхармакалой, переведшим на кит. яз. трактат "Бдительность в соблюдении обетов для множества монахов" ("Сэн ци цзе синь"), толкующий о смысле соблюдения нравств. и гигиенич. норм, дисциплинарных уложений, обетов веры. В традиции Л.ш. Дхармакала считается первопатриархом, хотя в нек-рых ответвлениях Л.ш. ему предшествует инд. монах Дхаруда, чьи труды использовались в школе. Благодаря Дхармакале и др. инд. миссионеру, Дхармашастье, широкое хождение в Китае получили трактаты "Десять речений винаи" ("Ши тун люй") в пер. *Кумарадживы*,

"Четыре части винаи" ("Сы фэнь люй") Дхаруны, "Великое множество монашеских обетов" ("Мохэ сэн ци люй"), "Пять частей винаи" ("У бу люй"), составившие в дальнейшем канон Л.ш. - "Четыре заповеди винаи" ("Сы люй"). В кон. 5 в. активную проповедь монашеских обетов предпринял Фасун, а его последователь Даошу написал коммент. к основополагающему трактату "Сы фэнь люй". Хуэйгуан (2-я пол. 5 в.) продолжил традицию кит. коммент. на инд. тексты по винае, а также скомпилировал трактат "Основа кармич. обетов" ("Цзе мо цзе фа"), к-рый стал чисто кит. базой Л.ш. В 6 в. Чжишоу, считающийся восьмым патриархом Л.ш., стал обучать последователей уже по кит. комментариям-шастрам на инд. трактаты. Его проповедь монашеских уложений, осмысленных в русле кит. традиции, оказала значительное влияние на кит. буддизм 6 - 9 вв. Девятый патриарх Л. Даосюань (кон. 6 - 7 в.), ученик Чжишоу, крупнейший теоретик за всю историю школы, завершил ее доктринальное оформление. Ряд его трудов был причислен к канону Л.ш. Однако нек-рые его постулаты входят в противоречие с классикой винаи, находившейся под инд. влиянием. Приглашение Даосюаня ко двору вместе с *Сю-аньцзаном* для перевода инд. буд. сутр фактически означало офиц. признание его патриархом самостоятельной школы, к-рая с того времени начала называться Наньшань люй, или Наньшань. Параллельно существовали др. школы традиции винаи, в части. Сянбу [цзун] (Лакшана, "школа Проявления", она же Сыфэньлюй [цзун] - "школа Четырех частей винаи") патриарха Фали (у к-рого также учился Даосюань) и школа его ученика Хуайсу - Дунта [цзун] ("школа Вост. пагоды"). Между последними двумя школами шла борьба по поводу различий в коммент. на "Сы фэнь люй". Попытка примирения школ Сянбу, Дунта и Наньшань была предпринята в 778, когда в монастыре Аньгосы собрались четырнадцать их представителей для устранения наиболее явных противоречий. Однако в новом, сводном каноне вновь возобладали тенденции "нового коммент." Хуайсу. Противостояние продолжалось и привело к упадку Дунта и Сянбу, а канонич. традиция повела прямую линию учения Л.ш. от Дхармакалы через Хуэйгуана к Даосюаню, игнорируя разрыв Даосюаня с классич. винаей. В дальнейшем наиболее известными представителями Л.ш. были Чжоусюй, Вэньган, Дацы, Цзиньчжэнь, ученик Вэньгана *Даоань* (7 - нач. 8 в.). Современник последнего, Ичжэн, привез из Индии ряд новых сутр о правилах винаи, но они уже не могли оказать на кит. традицию Л.ш. существ. влияния. Юаньчжао (11 -нач. 12 в.), к-рый от учения *Тяньтай школы* обратился к Л.ш., предпринял усилия к совмещению канонов этих двух школ, даже составил коммент. на труды Даосюаня для адептов Тяньтай.

В основе доктрины Л.ш. лежат "учение о запретах" (чжи цзяо) и "учение о метаморфозах" (хуа цзяо). Первое постигается через соблюдение правил винаи, второе - посредством системы медитации и благочестивых размышлений, разработанной Даосюанем. "Учение о метаморфозах" подразделяется на три более частных учения: о "пустотности" (син кун, см. *Кун*), о "проявлениях пустоты" (сян кун) и о "сострадании и милосердии" (цы эн). "Учение о запретах" также делится на учения: об "истинности Дхармы"- о необходимости соблюдать обеты; о "ложности имен/названий" - о безатрибутности "тела обетов"; о "совершенном учении" - об исключительно интериоризованном смысле "тела обетов", понимаемого как момент передачи от учителя к

ученику смысла уложений Л.ш. Они должны восприниматься как трансцендентная сущность, неотличная от абсолютного "тела Будды"; эта сущность называлась "неделанное" (у цзо), а в совр. школах кит. буддизма - "неявленное" (у бяо). На формирование данной концепции большое влияние оказала доктрина школы Дхарма-лакшаны (*Фасян школа*), гл. обр. тезис о "сознании-сокровищнице" (алайя-виджняна, см. *У юнь*).

Характерной чертой Л.ш. стало учение о "предписаниях, чего надо избегать" (чжи тэ цзе) и "предписаниях, чего следует придерживаться" (цзо тэ цзе). Оба разряда предписаний касаются четырех областей: "предписания о Дхарме" - правила, установленные самим Буддой для последователей; "предписания о теле" - внутр. нравств. установки; "предписания о поступках" - основы практич. деятельности монаха; "предписания о проявлениях" - несколько десятков внеш. свидетельств духовного состояния. "Предписания о том, чего надо избегать" означают прежде всего "несовершенство злых дел" и реализуются в виде запретов, число к-рых возрастает с каждым этапом послушничества - 250, 380 и т.д. "Предписания о том, чего следует придерживаться" предусматривают "спокойную жизнь", покаяние, а также целый ряд указаний по поводу того, как надо спать, сидеть, какую одежду носить, какие лекарства принимать, чем питаться и т.д. Особый упор делается на Объяснение смысла основополагающих буд. правил ахимсы - непричинения зла живым существам, ибо все они дети Будды.

Л.ш. оказала большое влияние на кит. буддизм 7 - 13 вв. Монашеские уставы, разработанные в Л.ш., использовались школами Тяньтай, *Хуянь*, *Цзинту* и др. Теоретич. споры между разными направлениями Л.ш. позволили кит. буддизму во многом отойти от инд. традиции и дали толчок к развитию в нем вероучительных положений о в несущности обетов, безатрибутности передачи учения и т.д. В 7 в. Л.ш. утвердилась в Корее (школа Юльчон), в 8 в. - в Японии (школа Риссю).

В 20 в. Л.ш. - одна из ведущих школ кит. буддизма, ее уставы приняты в крупнейших монастырях Китая. Подразделяется на два гл. направления: одно делает упор на внеш. соблюдение дисциплинарных правил, второе - на медитативную практику и постижение через нее "внутр." предписаний, при этом внеш. правила играют второстепенную роль.

****Дэ Тяньминь.** Л.ш. гайлунь (Очерк учения Л.ш.). Бакхуафань, 1969; Чжунго фоцзяо (Кит. буддизм). Т. 1. Шанхай, 1980. С. 285 - 91; Цзянь-минь фоцзяо ши (Краткая история буддизма в Китае). Шанхай, 1986. А. А. Маслов

ЛЮ СИНЬ. Лю Цзыцзюнь, Лю Сю, Лю Иншу. ?, удел Фэй (совр. уезд Фэйсянь пров. Цзянсу), - 23. Каноновед, основатель "школы текстов старых письмен" (гувэнь цзин сюэ, см. *Цзин сюэ*), библиограф, астроном. Сын и продолжатель дела *Лю Сяна*. От узурпатора трона после падения дин. Зап. Хань (206 до н.э. - 8 н.э.) Ван Мана (9 - 23 н.э.) получил титул "наставника государя" (гоши) и звание боши ("д-р", "гл. эрудит"), учрежденное за знание "текстов старых письмен". Участвовал в заговоре против Ван Мана, после раскрытия заговора покончил с собой. Объявил об обнаружении им начертанных древними письменами текстов "*Чжоу ли*", "*Цзо чжу-ани*" (см. *Чунь цю*), "*Мао ши*" (см. "*Ши цзин*") и "*Шу цзина*", предложил ввести эти тексты в программу подготовки чиновников. Утверждал, что все "тексты старых письмен" абсолютно аутентичны в отличие от "текстов новых письмен", содержащих многочисленные лакуны и искажения. Опровергал распространенное в его время мнение о "Цзо чжуани" как недостоверной версии "Чунь цю". Осн. соч. - библиографич. труд "Ци люэ" ("Семь сводов"), в к-рый помимо сб. обобщающих аннотаций вошли аннотированные перечни книг о "шести искусствах" (осн. конф. образовательных дисциплинах, см. *Конфуци*), филос. трудов, стихотворных произв., книг по военному искусству, мантич. книг (по "искусству чисел" - шу шу, см. *Сян шу чжи сюэ*) и соч. о магии и знахарстве. Осн. содержание "Ци люэ" вошло в библиография, разд. "*Хань шу*" ("Истории

дин. Хань"). Др. крупное соч. Л. С. - "Сань тун ли пу" ("Календарь трех поколений") - было посвящено историософии. Он известен также как создатель инструмента для измерения круглых цилиндрич. предметов с использованием значения числа $\pi = 3,1547$ (т.н. "число Л.С."). В эпоху Мин (14 - 17 вв.) имел хождение сб. "Лю Цзыцзюнь цзи" ("Собр. произв. Лю Цзыцзюня"). *Ли Си*

ЛЮ СЮАНЬ. Лю Гуанбо. 2-я пол. 6 в., Цзинчэн (в совр. уезде Сяньсянь пров. Хэбэй), - 1-я пол. 7 в. Канонвед. Упоминается в соч. Ма Гоханя "Юйхань-шань фан цзи и шу" (18 в.). Потомок *Лю Сяньчжи* в третьем поколении. Учился в среднем имп. училище, где овладел методами составления историч. текстов. Участвовал в подготовке реформы ритуальных установлений, получил звание боши ("д-р") Высшего (имп.) училища (Тайсюэ). Ему приписывается фальсификация "Шан шу Кун-ши чжуань" ("Книга преданий" с коммент. г-на Куна"); "Лянь шань и" ("Перемены соединяющихся гор") - версии "*Чжоу и*", утраченной до *Конфуция* или вообще не существовавшей в записанном виде; "Лу Ши цзи" ("Луская [версия] "Историч. записок"). Коммент. соч. Л. С. не сохранились.

ЛЮ СЯН. Лю Гэншэн, Лю Цзы-чжэн. 77 до н.э., Ши (совр. уезд Шисянь пров. Цзянсу), - 6 до н.э. Канонвед (см. *Цзин сюэ*), библиограф, литератор. Принадлежал к имп. фамилии дин. Хань, потомок Чуского Юань-вана в четвертом поколении. Занимал придворные посты, был хранителем имп. б-ки, имел сановный титул дафу ("великий муж"). Отредактировал ряд древних текстов, в т.ч. "*Чжань го цэ*". Начал составление каталога древней и совр. ему лит-ры. Эта работа, продолженная его сыном *Лю Синем*, была затем положена *Бань Гу* в основу библиографич. разд. ("И вэнь чжи" - "Трактат о лит-ре и искусствах") "*Хань шу*" ("История дин. Хань", 1 в.). Жизнеописание Л. С. содержится в "Хань шу". Осн. соч. - "Хун фань у син чжуань" ("Коммент. к [воплощению учения о] пяти элементах в "Великом плане" - толкование на гл. "Хун фань" "*Ши цзина*"), "Синь сюй" ("Новое введение"), "Шо юань" ("Хранилище учений"), библиографич. труд "Бе лу" ("Отдельные записи"), "Ле ньюй чжуань" ("Жизнеописания знаменитых женщин"). Считал необходимым использование в делах управления сведений о добрых и дурных предзнаменованиях (знамениях), содержащихся в конф. канонич. лит-ре (см. "*Ши сань цзин*"). Обилие добрых предзнаменований свидетельствует о "гармонии пневм" (хэ ци, см. *Ци* [1]) - энергетичных материалообразующих субстанций мироздания и, т.о., о благополучии гос-ва, тогда как зловещие предзнаменования говорят о "дисгармонии пневм" (гуай ци) и об угрозе для страны. "Канонич." (цзин [1], см. *Цзин вэй*) регулярность всех природных процессов выражает "пронизанность" (тун [2]) прошлого и современного бытия социума общим принципом "должной справедливости" (*и* [1]). Изучение знамений необходимо для "расчета изменений в жизни нынешнего поколения", дабы правитель мог "затворить врата к всеобщему безумию и открыть для масс [подданных] верный путь", тем самым "заложив основу Великого равновесия (*Тай пин*)". Выступал против облечения властью недостойных на основании родственных связей. Подвергал критике обычай пышных похорон как показатель моральной и интеллектуальной деградации.

*Ле ньюй чжуань // СББЯ. Тао 121. Шанхай, 1936; Синь сюй. Л.С. чжуань (Жизнеописание Л.С.). Цз. 1 - 10 // СБЦК. П. 98. Т. 1145 - 6. Шанхай, б.г.; Шо юань. Л.С. чжуань. Цз. 1 - 20 // СБЦК. Шанхай, б.г.; Жизнеописания знаменитых женщин (фрагменты). Пер. Б.Л. Рифтина // ПДВ. 1990. №6; "Синь сюй тун цзянь (Указатель к "Новому введению"). Тайбэй, 1968; Чжань го цэ тун цзянь (Указатель к "Планам сражающихся гос-в"). Тайбэй, 1968; *Кроль Ю.Л.* Сыма Цянь - историк. М., 1970 (по Указателю). *А.Г. Юркевич*

ЛЮ СЯНЬЧЖИ. 5 в. Каноновед из гос-ва Сев. Вэй. Уроженец Жаояна окр. Болин (совр. уезд Сяньсянь пров. Хэбэй). За эрудицию получил у современников прозу, "наставника в принципах конфуцианства" (жу цзун). Приказом императора Сяо Вэнь-ди (471 - 99), к-рый, по преданию, завидовал славе Л.С., назначен в имп. б-ку на скромную должность для сверки канонич. текстов. Осн. соч.- "Мао ши суй и" ("Предисловие с комментариями к "[Канону] песен" в версии Мао"); др. труды - "Сань ли да и" ("Великий смысл трех трактатов о правилах благопристойности"), "Сань чжуань люэ ли" ("Краткие замечания относительно трех версий ("Весен и осеней")")- утрачены. Сведения о жизни и творчестве Л.С. содержатся в "Вэй ши" ("Истории дин. Вэй", 7 в.). Учениками Л.С. считаются все исследователи "Мао ши" ("[Канона] песен" в версии Мао") пер. Сев. Вэй (кон. 4 - нач. 6 в.). *Ма Чжэньдо*

ЛЮ ФЭНЛУ. Лю Шэньшоу. 1776, Чанчжоу пров. Цзянсу,- 1829. Каноновед (см. *Цзин сюэ*), основатель каноноведческой Чанчжоуской школы. Учился у деда по материнской линии, известного каноника *Чжуан Цунъюя*. Имел высшую ученую степень цзиньши, совершенствовал знания в *Ханьлин академии*, служил в ведомстве ритуалов. Редактировал "Чунь цю Гуньян чжуань" ("Весны и осени" с коммент. Гуньяна), руководствуясь учениями особо почитавшихся им *Дун Чжуншу* (2 в. до н.э.) и *Хэ Сю* (2 в.). Подвергал критике коммент. соч. *Суй Шэня* (1 -2 вв.) и *Чжэн Сюаня* (2 в.) как основанные на толковании разрозненных суждений и не учитывающие целостного учения, содержащегося в канонах. В коммент. соч. "Чунь цю Гуньян цзин Хэ-ши ши ли" ("Принципы толкования г-ном Хэ канона "Весны и осени" с коммент. Гуньяна"), отталкиваясь от труда Хэ Сю "Гуньян цзе гу" ("Разъяснение и толкование [версии] Гуньяна"), изложил нек-рые идеи относительно приведения гос. структур в соответствие с текущими требованиями, оказавшие влияние на реформаторов кон. 19 в. В соч. "Цзо-ши Чунь цю као чжэн" ("Критич. исследование [коммент.] г-на Цзо к "Веснам и осеням") оценил содержание "*Цзо чжуани*" ("Коммент. Цзо", 4 в. до н.э.) как искажение смысла конф. канона "*Чунь цю*" и подверг критике коммент. традицию 18 в. Труды Л.Ф. впоследствии навели *Кан Ювэя* на мысль о создании "Синь сюэ вэй цзин као" ("Нового учения об исследовании ложных канонов"), где обосновывалась пагубность неверного толкования конф. канонов для гос. управления, к-рое получает т.о. ложные этико-политич. основания. В соч. "Лунь юй шу Хэ" ("Суждения и беседы" в изложении Хэ (Сю)) Л.Ф. предпринял попытку восстановить толкование указ, канона Хэ Сю, коммент. к-рого к "*Лунь юю*" был утрачен. Для этого Л.Ф. использовал сохранившиеся труды Хэ Сю и *Дун Чжуншу*. Из др. работ Л.Ф. известны "Гуньян Чунь цю Хэ-ши цзе гу цзянь" ("Толкование и коммент. г-на Хэ к "Веснам и осеням" [в передаче] Гуньяна"), "Гуньян Чунь цю Хэ-ши да нань" ("Ответы г-на Хэ на темные места "Весен и осеней" [в передаче] Гуньяна"), "Шэнь Хэ нань Чжэн" ("Апелляция к Хэ [Сю] и неприятие Чжэн [Сю аня]"), "Лю ли бу цзи" ("Собр. соч. Л.[Ф.] из ведомства ритуалов").

ЛЮ ЦЗИ. Лю Бовэнь. 1311, Цинтянь пров. Чжэцзян,- 1375. Ученый, крупный сановник. Имел высшую ученую степень цзиньши. Активный соратник Чжу Юаньчжана, свергнувшего монг. дин. Юань (1271 - 1368) и основавшего кит. дин. Мин (1368-1644). В памфлете "Юй ли цзы" ("Муж, в тоске удалившийся [от дел]", написанном в последние гг. правления дин. Юань, резко выступил против тирании. Осн. филос. соч. - "Тянь шо" ("Учение о Небе"), "Лэй шо" ("Учение о громае"), "Тянь ди чжи дао" ("Ограбление Неба и Земли"), "Чэн и Бовэнь цзи" ("Сб. соч. искреннего помыслами Бовэня"). Утверждал неуничтожимость и вечность "изнач. пневмы" (юань ци [1], см. *Ци* [1]), выступал против веры в духов и гадательной практики: духовные явления, как и раскаты грома, являются порождением объективной "пневмы" и не могут быть орудием сверхъестеств. сил. Доказывал способность человека самому восполнить, что "недодает" ему Небо: напр., болезнь (телесная и социальная) имеет

причиной определенное состояние "пневмы", изменить к-рое под силу "совершенномудрому" (шэн [1]).

ЛЮ ЦЗИН. "Шесть канонов", "Шестиканоние", "Шестикнижие". Обозначение шести канонич. памятников конфуцианства: "*Ши [цзин]*" ("Канон песен"), "*Шу [цзин]*" ("Канон историч.] писаний"), "*Ли [цзи]*" ("Записки о] правилах благопристойности"), "*[Чжоу] и*" ("Чжоуские] перемены"), "*Чунь цю*" ("Весны и осени")- т.н. "Пять канонов", а также утраченный "Юэ цзин" ("Канон музыки"). По одной из версий, "Юэ цзин" был уничтожен в пер. империи Цинь (221 - 207 до н.э.), по др. - это выделявшиеся некогда в отд. книгу части "Ши цзина" и "Ли цзи". Впервые назв. "Л.ц." встречается в протодаос. трактате "*Чжуан-цзы*" (гл. "Тянь юнь"- "Небесные циркуляции", 4 - 3 вв. до н.э.). В "*Ши цзи.*" (2 - 1 вв. до н.э.) в качестве синонима "Л.ц." применен биним "Лю и" ("Шесть искусств").

ЛЮ ЦЗУНЧЖОУ. Лю Цидуң, Лю-цзы, прозе. Нянтай, Цзишань сяньиэн ("учитель с горы Цзишань"). 1578, Шаньинь (совр. Шаосин пров. Чжэцзян),- 1645. Философ-неоконфуцианец. Имел высшую ученую степень цзиньши. Дослужился до поста начальника контрольного ведомства в Нанкине, ставшем после сдачи Пекина в 1644 и воцарения маньчж. дин. Цин резиденцией импер. двора дин. Мин. Учредил высшую школу, студентами к-рой были Хуан Цзунси, Чэнь Цюэ и др. известные ученые. После падения т.н. дин. Южная Мин покончил с собой, отказываясь от еды. Осн. соч. сведены в сб. "Лю-цзы цюань шу" ("Поли. собр. книг Лю-цзы"), "Лю-цзы цюань шу и пянь" ("Сохранившиеся главы из поли. собр. книг Лю-цзы").

Филос. построения Л.Ц. в целом укладываются в русло учения *Ван Янмина* (кон. 15 - нач. 16 в.). Вместе с тем отрицал тезис о том, что "принцип (*ли* [1]) предшествует пневме (*ци* [1])", обосновывая имманентность "принципа" "пневме". Доказывал исконную "единотелесность" (и ти) человека "Небу (*тянь*). Земле и десяти тыс. вещей", соединяющимся посредством органов чувств в человек. "сердце" (*синь* [1])-сознанию и психике. Последнее отождествлял с "[индивид.] природой" (*син* [1]) человека. Его "сердце" составляет единство с вселенским "сердцем *дао*" - общеприродным разумно-чувственным началом, к-рое одновременно является "исконным сердцем" (бэнь синь)- сущностной основой "сердца" человека. Подобным же образом человек. "природа" представляет собой единство двух компонентов - т.н. "природы сущности пневмы" (*ци чжи чжи син*), определяемой совокупностью свойств "пневмы", образующей конкр. личность-организм, и "природы должествующего принципа" (и ли чжи син, см. *И* [1]), к-рая является сутью вселенской и конкр. человек. "природы". Тожество "двухкомпонентных" "сердца" и "природы" субстанциально обеспечивается пронизывающей их единой вселенской "пневмой". Но это тождество осуществляется не автоматически, а посредством медитативной "работы/подвига" (*гунфу*) - "размышления в одиночестве", или "размышления об одиночном" (*шэнь ду*). "Одиночное" у Л.Ц.- "исконное сердце", универсальная суть человек. сознания и психики, для актуализации к-рой необходимо постоянное сосредоточение на ней. Совершение этого "подвига" требует воспитания в себе "искренности" ("он [1]) и "почтительной осторожности" (цзин [4]), к-рые достигаются посредством "самопреодоления" (кэ цзи), "взыскания добра" (цзэ шань) и необходимы для обучения вообще. *Ма Чжэньдо*

ЛЮ ЦЗУНЪЮАНЬ. Лю Цзыхоу, прозе. Лю Хэдун ("Лю из Хэдуна"). 773, уезд Цзесянь обл. Хэдун (совр. Цзеч-жоучжэнь уезда Юньчэн пров. Шаньси),- 819. Литератор, философ. Имел высшую ученую степень цзиньши. Состоял на гос. службе по ведомству ритуалов. Вместе с *Лю Юйси* входил в дворцовую реформаторскую группировку Ван Шувэня, после ее поражения сослан в провинцию, где занимал различные чиновничьи должности. Осн. соч. -

"Тянь дуй" ("Обращение к Небу"), "Тянь шо" ("Слово о Небе"), "Да Лю Юйси тянь лунь шу" ("Книга ответов на вопросы Лю Юйси о Небе"), "Фэй Го юй" ("Против "Речей царств") и др. вошли в сб. "Хэдун сяньшэн цзи" ("Собр. соч. г-на [Лю из] Хэдуна").

В обл. натурфилософии исходил из существования предвечной мировой субстанции - "изнач. пневмы" (юань ци [1], см. Ци [1]), из к-рой рождается все сущее. Отрицал существование какого-либо "суверена" (чжу цзай), господствующего над "изнач. пневмой". Полемизируя с Хань Юем, доказывал, что Небо (*тянь*) - безграничный универсум, к-рый никого не наказывает и не награждает. Небо и Земля, "изнач. пневма", силы *инь ян* суть природные начала, не обладающие волей; и достижениями, и неудачами человек обязан себе ("Тянь шо"). Небо представляет только природные процессы (рождение, рост, разрушение, гибель), тогда как человек - социальные (законодательное упорядочение и смуты) ("Да Лю Юйси..."). Л.Ц. отрицал зависимость человек. судьбы ("предопределения" - *мин* [1]) от Неба и каких-либо высших существ: "Имеющий достаточно сил надеется на людей; не имеющий достаточно сил надеется на духов" ("Фэй Го юй").

Утверждал, что развитие человек. об-ва не следовало "замыслам совершенномудрых" (*шэн* [1]), но шло в русле человек. потребностей, регулируемых "властью/силой" (*ши* [5]). Взгляды Л.Ц. на историч. процесс подразумевали некое прогрессивное развитие социума: в глубокой древности для того, чтобы пища и вещи "собирались для [распределения] на всех" и не было столкновений между людьми, появились "войска и добродетель (*дэ* [1])", т.е. аппарат насилия и моральные нормы, и Сын Неба (правитель) стал самолично раздавать уделы. Считая восстановление удельной системы нецелесообразным, Л.Ц. вместе с тем полагал, что только "совершенномудрый" правитель может наладить обществ. порядок, соединив "канонич. [управление]" (*цзин* [1]), "власть" (*цюань*) с "гуманностью" (*жэнь* [2]) и "мудростью" (*чжи* [1]). Активно поддерживая движение за "возрождение" древнего лит. стиля (подражание ему), в отличие от зачинателя этого движения Хань Юя рассматривал "три учения" - *конфуцианство*, *даосизм* и *буддизм* как не противоречащие друг другу. Тезис Л.Ц. об "объединении конфуцианства и буддизма" выглядел необычно для мыслителя его круга. В совр. науч. лит-ре высказываются преимущественно три т.зр. о соотношении идей Л.Ц. и буддизма: 1) буд. идеи не оказали заметного влияния на материалистич. в целом взгляды Л. Ц.; 2) его воззрения в принципе эклектичны; 3) Л. Ц. - адепт буддизма, а его философия носит идеалистич. характер.

*Л.Ц. цзи (Собр. соч. Л.Ц.). Пекин, 1979; Хань Юй, Л.Ц. Избр. Пер. с кит. И. Соколовой. М., 1979; Федорук В.Ф. Трактат Неба в лит. творчестве Л.Ц. ("Слово о Небе") // Проблемы вост. филологии. М., 1979; **Желуховцев А.Н. Лит. взгляды Хань Юя и Л.Ц. // Историко-филологич. исследования. М., 1974. По материалам Фу Юньлуна

ЛЮ Цзу Тань Цзин

"Сутра помоста шестого патриарха". Известна также под назв. "Сутра Хуэйцзэна" ("Хуэйцзэн цзин"). Один из осн. канонич. текстов буд. Чань школы, излагающий центр. положения философско-психологич. учения южн. ветви (нань цзун) Чань, основанной шестым чаньским патриархом Хуэйцзэном (7 - нач. 8 в.) и после его смерти занявшей доминирующее положение в кит. чань-буддизме. Единств. из ориг. произведений кит. буддистов, к-рое было названо "сутрой" (*цзин* [1]), хотя к разряду сутр в буд. каноне относятся тексты, содержащие слова самого Будды. Помимо проповедей, включает записи бесед Хуэйцзэна с учениками и светскими последователями, гатхи (стихи религ. содержания) и нек-рые эпизоды из жизни патриарха. Первый вариант текста был составлен ближайшим учеником Хуэйцзэна Фахаем в 714, впоследствии были составлены и изданы несколько др. версий.

Центр, место в "Л.ц.т.ц." занимает детальное обоснование концепции "внезапного просветления" (дунь у), к-рая была направлена против учения сев. ветви (бэй цзун) Чань, возглавляемой Шэньсю (7 - нач. 8 в.), придерживавшегося концепции "постепенного просветления" (цзянь у). Во 2-й пол. 8 в. "Л.ц.т.ц." была канонизирована чань-буддистами. Дальнейшая история учения школы Чань в значит. степени связана с развитием доктрин, содержащихся в "Л.ц.т.ц."

""Л.ц.т.ц." // Тайсё синёу Дайдзюкё. Т. 48. Б.м., б.г.; *Yampotsky Ph. The Platform Sutra of Sixth Patriarch. N.Y., 1969*; "Заводская Е.В. Эстетич. проблемы живописи старого Китая. М., 1975. Н.В. Абаев

ЛЮ ЦЗЮНЬ. Лю Сяобяо, Фа У. 462, Пинъюань (на территории совр. пров. Шаньдун), - 521. Ученый, литератор из царства Лян. Осн. соч. - "Вянь мин лунь" ("О распознавании судьбы"). Утверждал "естественность" (*цзы жань*) миропорядка и всего сущего, порождаемых *дао*. Отрицал влияние сверхъестеств. сил на человек. судьбу, буд. учение о воздаянии за деяния (см. *Луньхуэй, Е*). Соч. Л. Ц. в 15 - 16 вв. сведены в сб. "Лю Хуцао цзи" ("Сб. соч. Лю из Хуцао").

ЛЮ ЧАН. Лю Юаньфу. Ок. 1008, Синьюй, обл. Линьцзян (совр. Синьюй, пров. Цзянси), - 1069. Ученый, канонист (см. *Цзин сюэ*). Получил от современников прозвище Гунши сяньшэн ("учитель Универсальных истин"). Знаток "*Чунь цю*" ("Весен и осеней") - летописи, приписываемой *Конфуцию*. Один из первых критиков традиц. толкований этого памятника, идущих от канонистов эпохи Хань (3 в. до н.э. - 3 в. н.э.), и взглядов ханьских конфуцианцев. Осн. соч. - "Ци цзин сяо чжуань" ("Малый коммент. к семи канонам"), "Чунь цю цюань хэн" ("Всесторонняя оценка "Весен и осеней"), "Гунши цзи" ("Сб. соч. [учителя] Универсальных истин").

ЛЮ ЧЖИ. Лю Цзелянь, Ичжай. 1660, Шанъюань пров. Цзянсу (совр. Нанкин), - 1730. Апологет ислама. Сын известного богослова Лю Ханьина. Изучал конф. историографию, труды буд., даос, и др. мыслителей, получил энциклопедич. образование. Владел араб. яз. и фарси, был искушен в мусульманском богословии. Много путешествовал в поисках богословских трудов. Последние 10 лет жизни провел в Цзиньлине (территория совр. Нанкина), занимаясь лит. трудом и переводами.

Из соч. Л. Ч. сохранились 50 цюаней ("свитков"), в т.ч. "Тянь фан син ли" ("Горние природа и принцип"), "Тянь фан дянь ли" ("Горние образцы благопристойности"), "Тянь фан цзы му це и" ("Разъяснение смысла горней азбуки"), "Тянь фан чжи шэн ши лу" ("Записи [о пути] от горних сфер к реальной святости"), "У гун ши и" ("Разъяснение смысла пяти деяний [веры]"). Разъяснял осн. догматы ислама в конф. понятиях. Предпринял попытку описания сотворения мира и человека в терминах кит. традиц. космогонии и неоконф. учения о "природе" (*син* [1]) и "принципе" (*ли* [1]). Полагал, что вся совокупность структурообразующих "принципов" и материалообразующих "пневм" (*ци* [1]) восходит к "коренной спонтанности (бэнь жань) единств, истинного Владыки" - Бога. Она существует с тем, чтобы можно было "знать главное для созерцательного сосредоточения [на нем]", "уважительно относиться к [выполняемому] делу, дабы явить [пример] подвижничества (*гунфу*)", "давать доскональный отчет [в исполнении] предопределения, дабы дойти в нем до конца". Т.о., цель существования этого мира - дать человеку возможность самореализации в осуществлении божеств, промысла о себе. Ряд работ Л. Ч. содержит библиографич. приложения, включающие перечни мусульманской лит-ры, в т.ч. на кит. яз. Соч. "Тянь фан дянь ли" вошло в собр. "*Си ку цюань шу*".

**Палладий*, архимандрит . Кит. лит-ра магометан. СПб., 1887. С. 43 - 145, 205 - 10; Тянь фан дьянь ли цзяо цзе (Разъяснение учения о горних образцах благопристойности). Т. 1 - 4. Цз. 1 -20. Шанхай, 1911.

ЛЮ ЧЖО. Лю Шиюань. 544, Синьдучантин (на территории совр. пров. Хэбэй), - 610. Каноновед (см. *Цзин сюэ*), астроном. Потомок *Лю Сяньчжи* (5 в.) в третьем поколении. Специализировался на изучении "Мао ши" ("Канона стихов" в версии Мао"), а также учения о "ритуальной благопристойности" (*ли* [2]) в передаче *Сюн Аньшэна* (6 в.). Современники ставили Л. Ч. в один ряд с *Лю Сюанем*, называя их "два Лю". Вместе с ним Л. Ч. по высочайшему указанию устанавливал аутентичность высеченных на камне текстов конф. канонов, найденных в р-не Лояна. За неуступчивость при обсуждении различных версий аутентичности Л. Ч. был отстранен от службы и возвращен только после воцарения нового императора. В докладах на высочайшее имя подвергал критике существовавшую календарную систему и предлагал проекты ее реформы. Одним из первых среди кит. астрономов выявил неравномерность наблюдаемого движения Солнца и предложил методику коррекции вычислений скорости движения Солнца и Луны с учетом ее изменений. Соч. Л. Ч. "У цзин и шу" ("Описание принципов "Пяти канонов") и др. утеряны. В сб Ма Гоханя "Юйханьшань фан цзи и шу" ("Оставленные [потомкам] книги, собранные в обители Юйханьшань", 18 в.) включено соч. Л. Ч. "Шан шу Лю-ши и шу" ("Толкование г-ном Лю смысла "Книги преданий") в одном цзюане ("свитке").

ЛЮ ЧЭНЬ. "Шесть нечистых", "шесть гун". Термин буд. философии. Санскр. слово "гуна" (кит. "чэнь") подразумевает атрибут, качественную определенность, "загрязняющую" сознание и увеличивающую т.о. потенцию продолжения цепи рождений и смертей (см. *Луньхуэй*). Л. ч. - шесть типов "загрязнения": вид, звук, запах, вкус, тактильные ощущения, представления, т.е. сфера восприятия и эмпирич. осознания объективного (лю цзин - "шесть сфер"). Синонимы Л. ч. - лю ван ("шесть заблуждений"), лю шуай ("шесть немощей"), лю цзэй ("шесть воров").

ЛЮ ШАО. 3 в., уезд Хань-дань, обл. Гуанпин (на территории совр. пров. Хэбэй). Ученый, литератор, сановник из царства Вэй. Составил сб. различных вариантов "Пятиканония" ("*У цзин*")- "*Хуан лань*" ("Хрестоматию, [сост. по] высочайшему [повелению!]", вместе с Гоу Си разрабатывал правила сдачи экзаменов на право замещения чиновничьих должностей, обоснованные им в соч. "*Синь люй*" ("Новые уставы") и "*Люй люэ лунь*" ("Краткие суждения об уставах"). Составил "*Ду гуань као кэ*" ("Программа столичных экзаменов для чиновников") из 72 статей и приложение к ней - "*Шо люэ*" ("Краткие пояснения"). В соч. "*Жэнь у чжи*" ("Записки о персоналиях") изложил требования к отбору "талантов" на гос. службу, основанные на принципах традиц. физиогномики и исходящие из разработанной Л.Ш. нормативной схемы "трех категорий таланта" и "12 видов способностей". Данная схема подкреплялась натурфилос. идеями взаимодействия полярных сил *инь ян* в становлении внутр. "индивид, природы" (си [1]) человека и проявления закономерностей "пяти элементов" (*у син* [1]) в формировании его внешности и особенностей поведения. Внутр. "срединность и гармонию" (чжун хэ), проявленную во внеш. неброскости и безыскусности, считал условием сбалансированности необходимых гос. мужу "пяти дарований" (*у цай*): "мужества" (юн [1]), "мудрости" (чжи [1]), "гуманности" (жэнь [2]), "благонадежности" (*синь* [2]), "верности" (чжун [2], см. *Чжун шу*). Предлагал оценивать достоинства человека исходя не из субъективного представления об их "величине или малости", но из конкр. дарований, каждое из к-рых может найти должное применение. Из соч. Л.Ш. известны также "*Фа лунь*" ("Суждения о законе") и "*Юэ лунь*" ("Суждения о

музыке"), сохранившиеся отрывки к-рых включены в "Цюань Саньго вэнь" ("Поли. собр. соч. периода Троецарствия").

*Жэнь у чжи // СБЦК. Шанхай, б.г.; *Shryock T.K.* The Study of Human Abilities, the "Jen Wu Chin" of Liu Shao. New Haven, 1937; *Малявин В.В.* Человек в культуре раннеимп. Китая // Проблема человека в традиц. кит. учениях. М., 1983.

ЛЮ ШИПЭЙ. Гуанхань, Шэньшу. 24.6.1884, Ичжэн, пров. Цзянсу,- 20.11.1919, Пекин. Мыслитель, публицист, обществ. деятель, один из первых пропагандистов *анархизма в Китае*. В 1902 получил ученую степень цзюйжэнь. Специализировался на изучении "[Чунь цю] *Цзо чжуани*". В юности воспринял антиманьчж. и антиавторитарные идеи из соч. *Ван Фучжи* и *Хуан Цзунси* (17 в.). В 1903 в Шанхае сблизился с радикально настроенными *Чжан Тайянем* и *Цай Юаньпэем*, стал гл. ред. газеты "Цзинчжун" ("Набат"), познакомился с зап. общественно-политич. мыслью. Находился под впечатлением взглядов Ж.Ж. Руссо, утверждал, что "тема обществ. договора" содержится в 62 произв. конф. (см. *Конфуцианство*) классики. В 1905 участвовал в создании "Об-ва сохранения нац. наук" (Госюэ баоцуньхуэй), ратовавшего за сохранение и "очищение" кит. культурного наследия. В 1907 эмигрировал в Японию, где вступил в Тунмэн-хуэй ("Объединенный союз"), был одним из ред. журн. "Минь бао" ("Народ"). Являясь сторонником революц. борьбы с маньчж. дин. Цин, в целом оставался на идеологич. позициях ортодокс. конфуцианства. Начало идейной переориентации Л.Ш. связано с возникновением у него интереса к *буддизму*. С позиций буд. релятивизма он выступил против конф. доктрины "исправления имен" (*чжэн мин*). По Л.Ш., абсолютна лишь "пустота" (*кун*), лежащая в основе мироздания, а "имена" (*мин* [2]), обозначающие различные явления, относительны. Абсолютизируя их, люди возводят искусств, границы, через к-рые потом не в силах переступить. Т.о., "дух наименований" мешает революц. творчеству. В Японии Л.Ш. познакомился с идеями анархизма. С июня 1907 со своими единомышленниками начал издавать анархистский журн. "Тяньи бао" ("Естеств. закон"), открыл "курсы по изучению социализма". Подтверждение теорий зап. социалистов и анархистов искал во взглядах мыслителя школы *нун цзя Сюй Сина* (4 в. до н.э.?) и даос. (см. *Даосизм*) философа *Бао Цзинъяня* (4 в.?). Полностью изменил свое отношение к конфуцианцам Ван Фучжи и Хуан Цзунси, обвиняя их в том, что они скрывали безнравственность власти. Идею абс. свободы Л.Ш. подчинял положению о всеобщем и полном равенстве. В 1908, разочаровавшись в анархизме, вернулся в Китай и поступил на гос. службу. В кон. 1911 арестован революционерами, освобожден благодаря заступничеству *Сунь Ятсена*. В 1915 вошел в Чоуаньхуэй ("Общество по изучению благополучия [гос-ва]") - монархич. орг-цию, добивавшуюся реставрации имп. правления во главе с Юань Шикаем, к-рому Сунь Ятсен уступил пост президента Кит. Республики. После смерти Юань Шикая в 1916 приглашен ректором Пекинского ун-та *Цай Юаньпэем* на преподавательскую работу. В последние годы жизни писал труды по вопросам истории, филологии, философии Китая в традиц. конф. манере.

*Лю Шэньшу сяньшэн ишу (Посмертное собр. соч. г-на Лю Шэньшу). Т. 1 - 7. Б.м., 1936; ***Onogawa Hidemi.* Liu Shi-p'ei and Anarchism // Acta Asiatica. 1967. №12; Biographical Dictionary of Republican China. Vol. II. N.Y.-L., 1968; *Bernal M.* Liu Shi-p'ei and "National Essence" // The Limits of Change. Camb. (Mass.), 1975; *Кодзима Юма.* Рю Сибай-но гаку (Учение Л.Ш.) // Гэймон. 1931. Т. 22. №5. См. также лит-ру к ст. *Анархизм в Китае.* Е.Ю. Стабурова

ЛЮ ШИФУ. Лю Сыфу. 27.6.1884, уезд Сяншань (совр. Чжуншань) пров. Гуандун, - 3.1915, Шанхай. Идеолог анархо-коммунизма, синдикализма, интерпретатор социалистич. идей. Получил образование в Японии. Один из учредителей революц. орг-ции Тунмэнхуэй

("Объединенный союз", 1905), участник покушений на цинских сановников, руководитель революц. террористич. об-ва в г. Гуанчжоу.

После первых успехов антимонархич. Синьхайской революции (1911) отходит от насильств. методов борьбы, создает об-во "Синь шэ" ("Сердце"), гл. задачей к-рого провозгласил совершенствование индивид. морали. Под влиянием выходявшего до Синьхайской революции в Париже журн. "Синь шицзи" ("Новый век") переходит на позиции анархо-коммунизма П. А. Кропоткина. С авг. 1913 г. издает журн. "Хуэйминлу" ("Предраассветный крик петуха"), переименованный впоследствии в "Миньшэн" ("Голос народа"), к-рому суждено было сыграть значит. роль в распространении идей социализма, коммунизма и анархизма в годы правления Юань Шикая (1912 - 16). По инициативе Л.Ш. на страницах журн. была развернута дискуссия о социализме. Теоретич. наследие Л.Ш. стало классикой для кит. анархистов.

*Шифу вэньцунь (Собр. соч. (Л.)Ш.). Гуанчжоу, 1927; Миньшэн. Сянган, 1962. №1-33 [факс, изд.); ***Shaw H.E. A Chinese Revolutionist // Mother Earth. N.Y., 1915. Vol. 10. №8. См. также лит-ру к ст. Анархизм в Китае. Е.Ю. Стабурова*

ЛЮ ЮЙСИ. Лю Мэндэ, прозе. Лю Бинькэ. 772, Чжуншань (на территории совр. уезда Динсянь пров. Хэнань), - 842. Литератор, мыслитель. Воспитывался в столичном г. Лояне. Имел высшую ученую степень цзиньши. Примкнул к группировке сановника Ван Шувэня, выступавшего против засилья при дворе фаворитов-евнухов и сепаратизма провинциальных властей. После падения Ван Шувэня сослан в провинцию. Впоследствии входил в свиту наследника престола (отсюда прозе. Бинькэ - "гость-приживальщик", "свитский"), занимал высокую должность в ведомстве ритуалов. Был дружен с *Лю Цзунъюанем*. Осн. филос. соч. - "Тянь лунь" ("О Небе"). Проза и стихи сведены в сб. "Л.Ю. цзи" ("Собр. произв. Л.Ю.").

Считал Небо (*тянь*) относящимся к сфере "наличия форм" (ю син, см. *Син* [2]), в к-рую включил также "пустоту" (*кун*) и "отсутствие/небытие" (у [1], см. *Ю* - у). Все сущее, по Л.Ю., "одухотворено и разумно" (шэнь мин чжэ), а человек - "совершеннейшее из живых существ", "с самым большим разумом (*чжи* [1])". Закономерностями содержащего разумное начало космоса, объединенного общей субстанцией - "изнач. пневмой" (юань ци [1], см. *Ци* [1]), являются: "принцип" (ли Ми) как некий "расчет", пронизывающий все сущее и определяющий структурные соотношения внутри его; "числа" (шу [1], см. *Сян шу чжи сюэ*)- выражение меры этих соотношений, "форма/положение [в пространстве]" (ши [5]- тот же иероглиф, что имеет значение "власть/могущество", см. *Легизм*). Эти закономерности определяются "числами" и присущи всем вещам: любые их "трансформации" не могут "избежать чисел и выйти за пределы формы/положения [в пространстве]". Рассматривал Небо и человека как "взаимопобеждающие" начала (см. *Тянь*), "использующие друг друга". "Природа" (син [1]) Неба, в отличие от "природы" человека, бессознательна; она определяет закономерности "рождения и смерти", тогда как "природа" человека позволяет сознательно использовать эти закономерности, к-рым он вынужден подчиняться, в сельскохоз. и ремесленном производстве, в установлении обществ. порядка, на что не способно Небо. Т.о., Небо и человек выступают как мировые регулирующие начала с разными сферами компетенции (природа и социум). В поздний пер. творчества на взглядах Л.Ю. сказалось влияние *буддизма*. Как поэт Л.Ю. оценивался современниками наравне с великим стихотворцем Бо Цзюйи, с к-рым обменивался поэтич. посланиями. *Ма Чжэньдо*

ЛЯКУПРИ (Lacouperie) Террьер де. 1844 - 1894. Франц. синолог. Учился в Сянгане (Гонконге), специализировался по кит. историч. и филос. классике. В 70-х гг. поселился в Англии, основал и стал издателем и науч. ред. журн. сравнит. исследований "Бэбилониен энд Ориентал Стадиз" (Лондон). Выдвинул теорию общего происхождения европ. и кит.

культур из района Ближнего Востока. Согласно этой теории, народ баки (назв. к-рого было потом передано в кит. транскрипции как бай), т.е. бактрийцы, "получившие цивилизованные

белокожие, голубоглазые люди" покинули Месопотамию и переселились в Центр. Азию, откуда в 3-м тысячелетии до н.э. вторглись в Китай. Вождем их был *Хуан-ди* (кит. от Нахунди, родового титула царей Сузианы). Хуан-ди разбил местное войско, к-рым руководил вождь Чию. Часть населения бежала на юг, где составила основу нынешней народности мяо, др. часть осталась в качестве рабов завоевателей. Л. опирался на собств. интерпретации морфологич. исследований древнего кит. яз. и свидетельства кит. историч. традиции. Культурного героя и мифич. правителя Шэньнуна ("Божеств, земледельца") идентифицировал с Саргоном, а "*Чжоу и*" истолковал как бактрийско-кит. словарь. Л. доказывал подлинность классич. филос. памятников доконф. пер., отводя *Конфуцию* роль только передатчика, а не создателя традиции. Подлинная сущность кит. культуры отражена, по его мнению, в филос. *даосизме* и учении *Лао-цзы*. Интерес к теории Л. был особенно широк в нач. 20 в.

*Languages of China before the Chinese. L., 1887; Western Origin of Chinese Civilization. L., 1889; The Oldest Book of the Chinese: The Yi King and Its Authors. Vol. 7. History and Method. L., 1892; ***Шуцкий Ю.К.* Кит. классич. "Книга перемен". М., 1993. *Е.А. Петрова*

ЛЯНСКИЙ У-ДИ. Сяо Янь, Сяо Шуда. 464, Наньланьлин (совр. пров. Цзянсу), - 549 (гг. правления - 502 - 49). Основатель и первый государь дин. Лян (502 - 57) эпохи Лючао ("Шесть династий", 3 - 6 вв.). Выходец из клана Сяо, изначально принадлежавшего к военному чиновничеству и ставшему правящим домом дин. Южн. Ци (479 - 501). Первый из собственно кит. (по происхождению) монархов, официально принявший будд. вероисповедание, что нашло отражение в его титулатуре - Хуанди-пуса ("Император-бодхисаттва") и Пуса-тяньцзы ("Бодхисаттва - сын Неба"). Пройдя через увлечение магико-религ. традицией *даосизма* и став будд. адептом, одновременно признавал обществ. ценность этич. идеалов *конфуцианства*. Дважды, в 527 и 529, выражал намерение отречься от власти и принять монашеский обет. В будд. историографии пер. его правления единодушно признается "золотым веком" кит. *буддизма*. Являлся приверженцем идеи "неуничтожимости духа" (*шэнь бу ме*) и организатором полемики с философом-материалистом *Фань Чжэнем*. Взгляды Л.У-д. изложены в офиц. декретах, филос. соч. и поэтич. произведениях, вошедших в будд. антологии "*Хун мин цзи*" и "*Гуан хун мин цзи*". Его деятельность способствовала адаптации будд. идеологии к традиц. для Китая представлениям о верховной власти и ее носителе (см. *Ван дао*), распространению буддизма и становлению религ. синкретизма (см. *Сань цзяо*). ***Ермаков М.Е.* "Гао сэн чжуань" как лит. памятник. Автореф. канд. дисс. Л., 1983; *Жэнь Цзюй*. Чжунго чжэсюэ ши (История кит. философии). Пекин, 1979. *М.Е. Кравцова*

ЛЯН ЦИЧАО. Лян Чжожу, Лян Жэньгун, прозе. Инь бин ши чжужэнь (Хозяин кабинета Глотания льда). 23.2.1873, Синьхуэй пров. Гуандун, - 19.1.1923, Пекин. Представитель либеральной реформистской политич. мысли Китая нового времени, философ, историк философии, литератор. Ученик и сподвижник *Кан Ювэя*, активно участвовал в разработке идеологии реформаторского толка в рамках развернутого Кан Ювэем и *Тань Сытуном* политич. движения. В 1896 издавал в Шанхае газету "Ши у бао", в к-рой пропагандировал идеи конституц. реформации гос-ва, демократии и равенства. После поражения политики "Ста дней реформ" в 1898 эмигрировал в Японию, был гл. ред. изданий "Цин и бао" и "Синь мин цун бао", перейдя на конституционно-монархич. позиции. Совместно с Кан Ювэем создал в Японии "Союз защиты императора" (Баохуанхуэй). В нач. 20 в. выступал против революционно-демократич. движения, возглавляемого *Сунь Ятсеном*, отвергал

установление республики путем насильств. революции, призывал остановиться на "просвещенной монархии". После Синьхайской революции входил в прав-во Юань Шикая, в 1916 выступил против его планов реставрации имп. правления, был министром финансов в прав-ве Дуань Цижуня (1917).

В 1898-1911 деятельность Л.Ц. сосредоточена на пропаганде зап. теорий либерализма, попытках синтеза идеи свободы у Дж. Милля, Ж.Ж. Руссо и И. Канта с эволюционизмом Ч.Дарвина и Г. Спенсера, что сближает Л.Ц. с *Янь Фу*. Принципы эволюции он распространял на политич. устройство об-ва и на историч. процесс, отказываясь от традиц. для кит. мысли теории циклизма в обществ. развитии. Подчеркивал важность для Китая свобод в области интеллектуального творчества, слова и печати, критиковал Кан Ювэя за его осуждение либерализма на основании печальных уроков Франц. революции. В своей полемике со сторонниками буржуазно-демократич. революции Л.Ц. исходил из опасений, что свержение маньчж. династии может вызвать иностр. вмешательство, к-рое еще больше ослабит страну.

В 1912 - 14 Л.Ц., возглавлявший в Тянь-цзине журн. "Юн янь", с близился с *Чжан Цзюньмаем* и *Чжан Дунсунем*. К тому времени он сформулировал идею специфики Китая в сфере политич. устройства: отсюда вытекала необходимость разработки форм народовластия, соответствующих уровню экономич. развития страны. В 1920 поддержал выступления Чжан Дунсуна против распространения марксизма в Китае. Полагал, что подлинная идея социализма состоит в улучшении жизни рабочих; это возможно на Западе, в Китае же следует еще поработать над созданием самого рабочего класса. Призывал контролировать отношения труда и капитала, развивать гос. сектор в экономике, создать условия для возникновения сильного нац. капитализма. Морально-этич. факторы Л.Ц. считал детерминантами историч. развития об-ва. Выступал за "непрерывность морального духа" об-ва, т.е. преемственность этич. императивов. Движение истории, по Л.Ц., реализуется через "героев", возвышающихся над массами и ведущими их вперед.

Синьхайская революция 1911 и "движение 4 мая" побудили Л.Ц. изменить подход к традиц. мысли. Ранее он осуждал *конфуцианство* как орудие имп. власти и апологию порабощения. К нач. 20-х гг. он пришел к трактовке традиц. об-ва, сложившегося после дин. Цинь (221 - 207 до н.э.), как единого и неклассового, обладающего достаточными элементами равенства и справедливости, возможностями вертикальных перемещений по социальной лестнице. Духовной скрепой такого обществ. организма было конфуцианство, выражавшее идеи равенства и справедливости. Л.Ц. выступал за легитимизацию конф. религии в качестве конституц. нормы Кит. Республики. После поездки в Европу на Парижскую мирную конф. в 1918 - 20 он констатировал крах "зап. мечты" о всемогуществе науки, противопоставив "материалистич." культуре Запада "духовную" культуру конф. Китая. Л.Ц. не только поставил вопрос о недопустимости односторонней ориентации на зап. культуру, но и призвал кит. молодежь спасать "тысячи и тысячи людей по ту сторону Великого океана", сокрушенных банкротством материальной цивилизации. Синтетич. подход Л.Ц. к зап. и отечеств. традиции повлиял на формирование позиций *Лян Шумана* и дает основания причислить Л.Ц. к предшественникам *постконфуцианства*.

Филос. построения Л.Ц. имели идеалистич. окраску, сближались с идеями буддизма и неоконф. школы *Лу [Цзююаня]- Ван [Янмина]*. Л.Ц. считал, что "среда" создается "духом" ("сердцем"-*синь* [1]), а "идея есть мать реальности". Истинной он считал сферу духовную, сферу материальную - иллюзорной; лежащую в основе мироздания "изнач. пневму" (юань ци [1], см. *Ци* [1]) трактовал как духовное объективное начало. Присущая человеку "сила духа" (*синь ли*) несет в себе "немыслимое" и "сокровенное" - глубинную онтологич. реальность, выдвигая человека на особое место в мире. Центр, понятие гносеологии Л.Ц.- "умозрение" (*хуэй гуань*) означает обнаружение истины посредством нахождения объективных фактов,

раскрывающих идеи, уже содержащиеся до этого в сознании человека, что близко идее "благого знания" (лян чжи, см. *Ван Янмин*).

Л.Ц. принадлежат работы по истории кит. мысли эпохи Цин ("Цин дай сюэшу гайлунь"- "Очерк учений эпохи Цин", 1921; "Чжунго цзинь с ань бай нянь сюэ шу ши" - "История кит. учений трех последних столетий", 1923). Специфику цинской мысли он видел в "освобождении через возвращение к древности": обращение к произв. мыслителей все более удаленных эпох помогало снять догматич. напластования коммент, традиции. Л.Ц. высоко оценил деятельность критич. направления в *неоконфуцианстве* кон. эпохи Мин - нач. эпохи Цин (17 - нач. 18 в.), охарактеризовал *Дай Чжэня*, обратившегося от субъективных озарений к наблюдениям за реальностью, как "поворотную фигуру в кит. культуре", поддержал антитрадиционалистский реформаторский пафос "школы текстов новых писем" (см. *Цзин сюэ*). В трактовку историч. процессов Л.Ц. привносил идеи эволюционистского толка.

*Инь бин ши хэ цзи (Свод соч. из кабинета Глотания льда). Т. 1 - 40. Шанхай, 1936; ***Борох Л.Н.* Обществ, мысль Китая и социализм (нач. XX в.). М., 1984; *Белоусов С.Р.* Кит. версия "гос. социализма". М., 1989; Чжунго цзиньдай чжунмин чжэ-сюэцзя пинчжуань (Критич. биографии знаменитых кит. философов нового времени). Т. 1. Цзи-нань, 1982. С. 635 - 70; *Levcnson T.K.* Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China. Camb. (Mass.), 1959; *Huang Ph. C.* Liang Ch'i-ch'ao and Modern Chinese Liberalism. Seattle - L., 1978. См. также лит-пу к ст. *Борох Л.Н. А. В. Ломаное*

ЛЯНЦЮ ХЭ. Лянцю Чжан-вэн. 1 в. до н.э. Канонвед, основоположник школы "учения Лянцю о переменах" (Лянцю и сюэ). Уроженец Чжу окр. Ланье (совр. уезд Чжучэн пров. Шаньдун). Изучал "Чжоу и" под руководством *Цзин Фона* и, вместе с *Ши Чоу*, *Мэн Си* - под руководством Тянь Вансуня (ученика *Тянь Хэ*). Занимал должности цензора, контролирующего правильность и законность постановлений центр, учреждений, дослужился до поста хранителя имп. одежд и драгоценностей.

При императоре Сюань-ди (73 - 48 до н.э.) получил звание боши ("д-ра", "гл. эрудита"!). Соч. утеряны. В сб. Ма Гоханя (18 в.) "Юйханьшань фан цзи и шу" ("Оставленные [потомкам] книги, собранные в обители Юйханьшань") включен один цзю-ань ("свиток") текста "Чжоу и Лянцю-ши чжан цзюй" ("Разметка "Чжоуских перемен" по фразам, выполненная г-ном Лян-цю"). *Ли Си*

ЛЯН ШУМИН. 1893-1988. Философ, представитель концепции духовного превосходства Востока над Западом, обществ, деятель. Получил образование в спец. политико-юридич. школе Чжикан. Преподаватель филос. ф-та Пекинского ун-та (1917 - 24), читал гл. обр. курс инд. философии. Занимался изучением вопросов образования и просветительской деятельностью в рамках движения "за возрождение деревни" (фусин нунцунь) и курса на "строительство деревни" (сянцунь цзяньшэ) (пров. Шаньдун, 1924 - 9). С 1929 - организатор и руководитель Хэнаньского политич. ин-та управления деревней, основатель Ин-та аграрного строительства (пров. Шаньдун), гл. ред. ежемесячного журн. "Цуньчжи юэкань" (1929 - 30) и журн. "Сянцунь цзяньшэ" (30-е годы). Создатель и руководитель "Об-ва аграрной реконструкции Китая" (Чжунго сянцунь цзяньшэ сюэхуэй, 1930) и (вместе с Лян Чжунхуа, Чжан Юаньшанем, Янь Янчу и Ян Кай дао) "Группы аграрной реконструкции" (Сянцунь цзяньшэ пай), один из инициаторов создания и лидеров Демократич. лиги Китая (1939 - 49), первый ред. первого органа Лиги - газеты "Гуанмин бао" (Гонконг). После образования КНР - чл. НПКСК. В ходе кампании "борьбы против правых" (1956 - 8) был объектом критики.

Филос. воззрения Л.Ш. сформировались под влиянием идей Лу [Цзююаня]-Ван [Янмина] школы, буддизма и бергсонизма. Весь окружающий мир (космос) Л.Ш. рассматривал как процесс жизни человека, непрерывного удовлетворения его помыслов и желаний: "Мир воплощен в жизни; он существует благодаря жизни"; "жизнь - это процесс бесконечного удовлетворения непрерывно возникающих желаний; прекращение этого процесса равнозначно прекращению жизни"; лишь при наличии "уже данного я" (материальное) и противостоящего ему относительного "теперешнего я" (разум, дух) может идти речь о реальности сущего. Гносеологич. воззрения Л.Ш. характеризовались апологией интуитивного восприятия, прямого постижения истины без обоснования с помощью доказательств, мистич. состояния полного единства (слияния) "я" с др. "я" и окружающим миром: в моменте интуитивного познания жизнь и интуиция сливаются воедино без деления на субъективное и объективное, и это единство можно назвать абсолютным.

Гл. детерминантом социально-историч. развития Л.Ш. считал духовную культуру, отдавая ей приоритет над экономич. и политич. факторами. Приняв за критерий направленность человеч. помыслов и желаний, Л.Ш. выделял в культуре всего человечества три типа: кит., зап. (европ.) и инд., отводя последней наиболее высокое место в системе ценностей мировой цивилизации. Вместе с тем он настаивал на безусловном превосходстве кит. культуры над зап. Первая всегда видела подлинный смысл бытия индивидуума в нравств. самосовершенствовании (цзы сю), "облагораживании нац. духа" и моральной консолидации об-ва, т.е. ставила (как и инд. цивилизация) духовные ценности выше низменных материальных. Вторая, напротив, привержена утилитарному подходу к вопросам человеч. бытия.

С т.зр. Л.Ш., Запад должен определить свой "жизненный путь" в соответствии с приоритетами вост. системы ценностей, в части., кит. мысли, поскольку она являет собой пример счастливого равновесия между человеком и природой (субъектом и объектом, микрокосмом и макрокосмом). Вслед за Янь Фу, Лян Цичао, Тао Мэнхо и др. Л.Ш. утверждал, что в деле возрождения нарушенных нравств. устоев европейцы могут использовать теории Р. Эйкана, А. Бергсона, П.А. Кропоткина и Б. Рассела, в меньшей степени - Дж. Дьюи, У. Джемса, Р. Тагора и А. Эйнштейна, т.к. все они "обращали свои взоры на Восток". В то же время он соглашался, что Китаю полезно заимствовать отд. элементы зап. институтов науки (как экономич. фактора) и демократии (как фактора политич.), но только при условии сохранения "преимуществ, сторон кит. цивилизации", таких, как духовность, гуманистич. направленность и интуитивность мышления, естественность.

Гл. формантом самобытного нац. сознания Л.Ш. полагал конфуцианство, без возрождения к-рого, пусть и в несколько ином качестве, невозможно преодолеть отсталость Китая. Конфуцианство считало структурообразующим элементом всех обществ, отношений семью, к-рая была гл. объектом гос. политики по созданию и укреплению "духа свободного сотрудничества и равноправия". Поэтому развитие личности (как члена "семьи") и прогресс об-ва (как одной нац. семьи) всегда представляли собой взаимосвязанные процессы.

Л.Ш. подвергал последовательной критике зап. социально-экономич. и политич. системы. Отрицание коммунистам, доктрины обуславливалось неприятием классовой борьбы, насильств. методов захвата власти, авторитарных методов правления и "коммунистич. коллективизма", подразумевающего подавление личности, принесение ее в жертву ложно понятым обществ. интересам, выразителями к-рых объявляет себя малочисленная группа "вождей". В сосредоточении власти в руках меньшинства Л.Ш. усматривал и гл. причину осн. противоречия капитализма - несоответствия между высоким уровнем развития производительных сил и низким уровнем жизни части населения; другую причину - в бурж. индивидуализме, ориентирующем на удовлетворение в первую очередь своих материальных интересов. Л.Ш. полагал неприемлемым для Китая "путь

промышленной революции", т.к. в стране отсутствовали для этого как политич. (демократич. традиции, многопартийность), так и материальные (индустриальная инфраструктура, машины и механизмы) предпосылки. В то же время в стране есть все условия (обширная территория, многочисленное трудолюбивое население) для развития аграрного сектора экономики. Теория аграрного строительства (сян-цунь цзяньшэ) Л.Ш., суммированная в лозунгах развития Китая по пути "созерцательного аграрианизма" ("Деревня - опора государства", "Сельское хоз-во - основа экономики"), подразумевала возрождение системы доверительного сотрудничества всех соц. слоев, придачу руководящей роли в решении обществ. проблем "творческим умам", интеллектуальной элите как посреднику между властями и народом, аккумулирующему в себе ценности духовного наследия прошлого, камертону обществ. мнения. Сторонники "аграрной реконструкции" считали, что она является неизбежной предпосылкой нац. реконструкции Китая в целом. С т. зр. Л.Ш., руководимое им движение должно было находиться в стороне от непосредств. борьбы за власть, а "Группа аграрной реконструкции" - представлять собой не политич. партию, но скорее "социальную силу", способную оказывать давление на прав-во, используя обществ. мнение. Однако медленный прогресс движения заставил Л.Ш. и его единомышленников принять участие в создании Демократич. лиги, политич. коалиции "промежуточных сил".

Если *Чжан Цзюньма* называли "неоконфуцианцем 20 века", то Л.Ш. - "последним конфуцианцем". Эволюция его взглядов типична для большинства кит. традиционалистов: увлечение зап. мыслью - возвращение к апологии ценностей отечеств. наследия. Л.Ш. считал, что в конечном итоге подобная эволюция неизбежна для всех кит. интеллектуалов и обществ. деятелей, в т.ч. и сторонников марксизма.

[Ред.]. Инду чжэсюэ гайлунь (Очерк инд. философии) // Дун Си вэньхуа цзи ци чжэсюэ (Культуры Востока и Запада и их философии). Шанхай, 1922; Шумин саныши цянъ вэньлу (Произведения [Л.]Ш., написанные в возрасте до 30 лет). Шанхай, 1926; Чжунго миньцзу цзыцзю юньдун чжи цзуй хоу цзюсу (Последнее осмысление движения за самоспасение кит. нации). Бэйпин, 1932; Чжунго чжи дифан цзычжи вэньти (Проблемы местного самоуправления в Китае). Цзоупин [Шаньдун], 1935; Сянцунь цзяньшэ лилунь (Теория строительства деревни). Цзоупин [Шаньдун], 1937; Жухэ кан ди (Как противостоять врагу). Учан, 1938; Цзяюйлунь вэньцзи (Собр. произв. по теории просвещения). Чунцин, 1945; Чжунго вэньхуа (Квинтэссенция кит. культуры). Шанхай, 1946. ****Баталов Э.Я.** Критика осн. направлений кит. реакционной бурж. философии новейшего времени (1919 - 1949). [Канд. дис.]. М., 1964; *Буров В.Г.* Совр. кит. философия. М., 1980. С. 57 - 62, 174 - 7, 183 - 5; *Цверганишвили А.Г.* Л.Ш. и Ху Ши о культурах Востока и Запада // 15-я НК ОГК. Ч. 3. М., 1984; *Его же.* Л.Ш. и Бертран Рассел о кит. и зап. культурах // Развивающиеся страны. Политика и идеология. М., 1985; *Краснов А.Б.* Категория "лисин" в философии Л.Ш. // 21-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1990; *Ай Сыци.* Пипань Л.Ш. чжэсюэ сысян (Критика филос. взглядов Л.Ш.). Пекин, 1956; Л.Ш. сысян пипань (Критика взглядов Л.Ш.). Т. 1 - 2. Пекин, 1955; *Van Slyke, Lyman P.* Liang Sou-ming and the Problem of Alternatives in Modern Chinese History. Univ. of Calif., 1958; *Id.* Liang Sou-ming and the Rural Reconstruction Movement // The Journal of Asian Studies. XVIII-4 (Aug., 1959). *С.Р. Белоусов*

ЛЯО ПИН. Ляо Дэнтин, Ань Суйгай, Ляо Цзипин, Суйхай, Суньчжай, прозе. Уи, Люи лаожэнь ("Старец шести толкований"). 1852, уезд Цзиньянь пров. Сычуань, - 2.5.1932, Чэнду. Каноновед, филолог. Имел высшую ученую степень цзиньши. С 1898 - директор школы искусств в Цзычжоу пров. Сычуань. После антимонархич. Синьхайской революции 1911 возглавил Тайный совет Сычуаньского военного прав-ва. В августе 1912 принимал участие в 1-й Всекит. конференции по *конфуцианству*. В 1914 - 22 занимал должности директора Сычуаньского гос. ин-та, проф. Ин-та Зап. Китая и Высшей педагогич. школы в Чэнду.

В первом крупном соч. "Цзинь гу вэнь као" ("Испытание текстов новых и старых письмен", 1885) доказывал, что тексты конф. канонов "старых письмен" (см. *Цзинь сюэ*) берут за основу ритуализм (ли чжи) "*Чжоу ли*", тексты "новых письмен" - "режим царя" (ван чжи), т.е. реформаторские нормы практич. правления; полагал, что это разграничение восходит к акцентам соответственно в раннем и позднем творчестве *Конфуция*. Распространенной в 19 в. доктрине "смешения и объединения канонов новых и старых письмен" (хунь хэ цзинь гу) противопоставил тезис об их "равноценности и разграничении" (пин фэнь цзинь гу). В 1887 - 97 пришел к выводу, что тексты "старых письмен" подделаны *Лю Синем* (1 в. до н.э. - 1 в. н.э.) в политич. интересах узурпатора трона Ван Мана.

В 1898- 1901 отмежевался от идеологии *Кан Ювэйя*, реабилитировал "великую традицию" (да тун [2]) текстов "старых письмен" как трактующую об "управлении миром" и противопоставленную "малой традиции" (сяо тун) текстов "новых письмен", посвященных управлению страной ("Ди цю синь и" - "Новое о принципах [устроения] земли"). В 1902-12 отошел от канонovedческой традиции, осн. на различении текстов "старых" и "новых письмен", под влиянием идей *буддизма* развивал тезис о наличии в канонах "старых" и "новых письмен" лишь посюстороннего "человеч. учения" (жэнь сюэ) "совершенномудрых" (*шэнь* [1]), выше к-рого стоит трансцендентное "небесное учение" (тянь сюэ), заключенное в "*Ши цзине*" и "*Чжоу и*".

В 1912-18 обосновывал положение о непротиворечивом взаимодополнении "человеч." и "небесного учения"; к первому относил "*Ли цзи*", "*Чунь цю*", "*Шу цзин*", ко второму - помимо двух указ, выше соч. также "Юэ цзин" (см. "*Ши сань цзин*"), в к-ром сочетались "великая" и "малая" традиции (напр., "Кун цзин чжэсюэ фа вэй" - "Раскрытие сокровенного в философии канонов Конфуция", 1913). Последние годы жизни, отойдя от педагогич. работы, посвятил толкованию принципов "небесного учения" с помощью "Хуан-ди нэй цзина" ("Ши цзин цзин и" - "Канонич. толкование "Канона песен", "И цзин цзин и" - "Канонич. толкование "Канона перемен").

Л.П.- последний из крупнейших знатоков текстов "старых" и "новых письмен", его изыскания оказали значительное влияние на кит. гуманитарную науку, их высоко ценили *Чжан Чжидун*, *Юй Юэ*, *Кан Ювэй*.

*Л.П. сюэ шу лунь чжу сюань цзи (Избр. соч. Л.П. по науке и искусствам). Ч. 1. Чэнду, 1989; **Чжунго цзиньдай чжумин чжэсюэцзя пинчжуань (Биографии знаменитых кит. философов современности). Т. 1. Цзинань, 1982. *Ван Сяоци*

ЛЯО ЧЖУНКАЙ. Ляо Энь-сюй. 10.3.1878, Сан-Франциско, 20.8.1925, Гуанчжоу. Политич. деятель, публицист. Соратник и популяризатор взглядов *Сунь Ятсена*. Выходец из обеспеченной семьи кит. эмигрантов. Учился в США, в сянганском (гонконгском) Куинз колледже, в токийском Ун-те Васэда, изучал политич. и экономич. науки. В 1905 вступил в организованный Сунь Ятсеном Тунмэнхуэй ("Объединенный союз"), впоследствии сотрудничал в поддерживающей Сунь Ятсена прессе, выполнял его спец. задания (орг-ция и поддержание контактов с зап. кругами, имеющими политич. и экономич. интересы в Китае, с руководителями военно-политич. группировок внутри страны, в нач. 20-х гг. с представителями Сов. России и Коминтерна и т.п.). Когда Сунь Ятсен в 1921 в качестве президента Кит. Республики возглавил прав-во в Гуанчжоу, Л.Ч. стал товарищем министра финансов, в марте - мае 1923 был министром финансов, в 1924 - политкомиссаром Военной школы Хуанпу, губернатором пров. Гуандун. В окт. 1923 Сунь Ятсен назначил Л.Ч. одним из уполномоченных по реорг-ции Гоминьдана вместе с Ван Цзинвэем, Чжан Цзи, *Дай Цзитао* и *Ли Дачжао*. После I съезда Гоминьдана (январь 1924) Л.Ч. стал чл. ПК ЦИК, зав. рабочим отделом ЦИК. Погиб в рез-те покушения, в орг-ции к-рого левогоминьдановские круги и КПК обвинили правых гоминьдановцев, в т.ч. *Ху Ханьминя*.

Л.Ч. активно отстаивал идею парт. контроля над армией и создание первич. парторганов Гоминьдана. Осн. задачу кит. революции усматривал в спасении гос-ва, требующем выполнения трех осн. условий: 1) единая орг-ция, достигаемая посредством укрепления дисциплины с ориентацией на Германию, где обществ. дисциплина стала чертой нац. характера; 2) единая воля, воплощенная в деятельности Сунь Ятсена и в руководстве революцией с его стороны; 3) единый дух, образец к-рого являет Сов. Россия. Выступал против распространения в Китае христианства как "орудия империалистич. агрессии". Различал империализм старого типа, к к-рому относил проявления имперской политики вообще, и нового типа - политику капиталистич. стран. Первый тип характеризуется проведением политич. агрессии, второй - агрессии экономич., обусловленной машинным производством: империалистич. державы вынуждают Китай потреблять их дешевые товары, что спасает эти страны от революц. ситуации, но тормозит экономич. развитие Китая. Л.Ч. предпринял попытку воплощения суньятсеновских принципов "нар. благосостояния" и "уравнивания прав на землю", разработав "Проект устава земельного налога для городов пров. Гуандун", но этот проект не удалось осуществить. Поддерживал курс на сотрудничество Гоминьдана с КПК в нац. революции.

*Л.Ч. цзи (Сб. соч. Л.Ч.). Пекин, 1963; *Семенов А.И.* Л.Ч. Политич. деятельность кит. революционера. М., 1985.

М

МА ИФУ. 1883-1967. Философ. С 1903 изучал историю зап. лит-ры в США, с 1907 - историю зап. философии в Японии. В 1938 преподавал в Чжэцзянском ун-те, с 1939 - в академии Фусин в Сычуани. В 1953 возглавил в пров. Чжэцзян литературно-историч. палату (вэньшигуань). Соч. М.И. объединены в сб-ки "Тайм хуэй юй" ("Собр. речей из Тайхэ"), "Ишань хуэй юй" ("Собр. речей из Ишаня"), "Фусин шуюань цзян лу" ("Записи и лекций из академии Фусин", вып. 1 - 9).

Стремился сохранять классич. стиль и форму философствования. В творчестве М.И. отсутствуют тенденции к модернизации *конфуцианства* за счет усвоения зап. мысли, поэтому он не м.б. отнесен в полной мере к *постконфуцианству*. Взгляды М.И. близки неоконф. школам *ли сюэ* и *синь сюэ* [1]. Считал, что "невяленность" "пневмы" (*ци* [1]) не есть "небытие" (у Трудовой кодекс РФ, см. *Ю - у*), но представляет собой "чистый принцип"- *ли* [1]. Выс тупал против дуализма *ли* [1] и *ци* [1], т.к. они "восходят к одному источнику" и в реальном бытии неразделимы. Если человек. органы - это "орудия" (*ци* [2]), их действия суть "пневма"-*ци* [1], то принципы этих действий - *ли* [1]. В трактовке соотношения "основы" - *ти* [1] и "функции" - *юн* [2] (см. *Ти - юн*) близок *Сюн Шили* (так же испытал влияние буд. традиции). Хотя в логич. аспекте первично *ти* [1], а *юн* [2] им порождается, в реальности они "недвойственны" и не существуют помимо друг друга. Обратное движение идет в рамках "отражения" *юн* [2] с одновременным возвращением к *ти* [1].

Полагал, что в универсальном смысле древние "Шесть канонов" ("*Лю цзин*") образуют "шесть искусств" (*лю и*), охватывающих всю (в т.ч. зап.) духовность и естественно проистекающих из человек. природы. Учения "*Чжоу и*" о "переменах" (*и* [4]) и доктрина "*Чунь цю*" соответствуют модусу "истины"; "стихи" (*ши* [6]) и "писания" (*шу* [4]) как духовное выражение "*Ши цзина*" и "*Шу цзина*" дают модус "добра", а "ритуал" (*ли* [2]) и "музыка" (*юэ*) "*Ли цзи*" и "*Юэ цзина*" - модус "красоты".

Считал "принцип" *ли* [1] тождественным "духу" ("сердцу") *синь* [1].

Известный совр. конфуцианец *Сюй Фу-гуань* считал М.И. одним из четырех великих конфуцианцев наших дней наряду с *Лян Шумином*, *Сюн Шили* и *Чжан Цзюньмаем*.

***Хэ Линь*. Уши нянь лай дэ чжунго чжэсюэ (Кит. философия за 50 лет). Шэньян, 1989; *Чэнь Лай*. М.И. дэ ли ци ти юн лу нь (Учение М.И. о "принципе", "пневме", "осюве" и "функции") // Чжэсюэ яньцзю. 1993. №2.

А. В. Ломаное

МАЙЯ (de Mailla) Жозеф-Франсуа-Ма-ри-Анн де Мойриак, де. 1669-1748. Священник-иезуит, переводчик. Создатель наиболее полной для своего времени "Всеобщей истории Китая" (т. 1 - 13, написана в 1731 -37, опубликована в 1777 - 85). В ее основу положил историч. свод, созданный гл. основоположником *неоконфуцианства* *Чжу Си* и его учениками: "Цзы чжи тун цзянь ган му" ("Осн содержание "Всеобщего зеркала в помощь

управлению", 12 в.) в маньчж. ред. 1692, а также док-ты эпох Мин и Цин (с кон. 14 в.). Авторитет *П. Демьевиля*, высоко оценившего труд М., способствовал тому, что он стал первоисточником по истории Китая для нескольких поколений зап. синологов. Его материалы использованы в "Историч. источниках" *Л. Вигера* (1903 - 5), во "Всеобщей истории Китая" *А. Кордые* (1920 - 21), в "Истории Дальнего Востока" *Р. Груссе* (1929), соответственно повторивших ошибки и односторонние трактовки историч. фактов, политич. и идеологич. реалий, содержащиеся в маньчжуро-кит. оригинале.

**Histoire generale de la Chine. Vol. 1 - 13. P., 1777 - 85; **Demieville P. Choix d'etudes sinologiques. Leiden, 1973. P. 447 - 8. П.М. Кожин*

МАЛЬБРАНШ (Malebranche) Никола. 6.8.1638, Париж - 13.10.1715, там же. Франц. религ. философ, один из гл. представителей окказионализма, священник-ораторианец (с 1660). В русле своего учения о существовании "мира в Боге" и о возможности взаимодействия материи и мыслящего духа лишь при участии божеств, воли (о "видении всех вещей в Боге") создал по заказу апостолич. викария в Китае де Лионна небольшой трактат "Собеседование философа-христианина и философа-китайца". Это соч. продолжает лит. традицию средневеков. диалогов, предназначенных для обращения язычников в христианство. Трактат построен на обсуждении кит. филос. понятия ли [11 ("принцип", структурообразующее начало). В итоге христианский философ рассматривает ли [I] как форму проявления творческого божеств, начала.

«Entretien d'un philosophic chretien et d'un philosophic chinois // Oeuvres de Malebranche. Vol. 1. P., 1842; Беседа христианского философа с философом кит. // Православный собеседник. Казань, 1914; *Ершов М.Н.* Проблема богопознания в философии Мальбранша. Казань, 1914; *Локк Дж.* Исслед. мнения о Мальбранша о видении всех вещей в Боге // Соч.: В 3 т. Т. 2. М., 1985. *П.М. Кожин*

МАЛЯВИН Владимир Вячеславович. 13.9.1950, Москва. Историк-китаевед. В 1972 окончил Ин-т вост. яз. при МГУ. Канд. (1977), д-р (1988) ист. наук. В 1973 - 86 преподавал в ИСАА при МГУ; в 1986 - 90 на науч. работе в ИЭтн АН СССР, с 1991 - в ИДВ АН СССР (ныне РАН), ведущий науч. сотр. Осн. направление исследований - история кит. цивилизации.

*Докт. дис.: Формирование раннефеод. идеологии в Китае. М., 1988; Автореф. М., 1988; Даосизм как философия и поэзия в раннесредневеков. Китае // Гос-во и об-во в Китае. М., 1978; Жуань Цзи. М., 1978; Сонм, с Крюковым М.В., Софроновым М.В. Кит. этнос на пороге ср. веков. М., 1979; "Чистые суждения"- страница социальной истории и культуры раннесредневеков. Китая (II - III вв.) // Вопросы истории Китая. М., 1981; Гибель древней империи. М., 1983; Человек в культуре раннеимп. Китая (II в. до н.э.-VI в.) // Проблема человека в традиц. кит. учениях. М., 1983; Совм. с Крюковым М.В., Софроновым М.В. Кит. этнос в ср. века (VII- XIII вв.). М., 1984; Чжуан-цзы. М., 1985; Театр Востока Антонена Арто // Восток - Запад. Вып. 2. М., 1985; Совм. с Крюковым М.В., Софроновым М.В. Этнич. история китайцев на р-же средневековья и нового времени. М., 1987; К определению понятия нар. религии в традиц. цивилизации // СЭ. 1988. №1; Буддизм и кит. традиция (к проблеме формирования идеологич. синкретизма в Китае) // Этика и ритуал в традиц. Китае. М., 1988; В поисках традиции // Восток - Запад. Вып. 3. М., 1988; Идеологич. течения в Китае в V - III вв. до н.э. // История древнего мира. Кн. 2. М., 1989; Культура и идеология в древнекит. империи // Там же. Кн. 3; Синкретич. религии в Китае в XX в.: традиционное и посттрадиционное // Религии мира: история и современность. Ежегодник. М., 1989; Предметная среда и эстетич. ценность в художеств, традиции Китая // Городская художеств, традиция Востока. М., 1990; Символизм кит. традиции и его историч. судьба // Китай и мир: актуальные проблемы изучения экономики, политики, истории и культуры Китая. 4.2. М.,

1991; Конфуций. М., 1992; ****Рашковский Е.Б.** "Восток - Запад" как проблема истории культуры // НАА. 1986. №3; **Крюков В.М., Мартынов А.С.** Рец. на кн. В.В. Малявина "Чжуан-цзы" // Там же. 1988. №1.

МАНИФЕСТ КИТАЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ ЛЮДЯМ МИРА. Опубликовано в 1958 в журналах "Миньчжу пиньлунь" и "Цзайшэн" (Тайвань) с подзаголовком: "Наше общее понимание перспектив кит. и мировой культуры и исследования кит. мысли". основополагающий программный документ представителей *постконфуцианства* Тайваня и Гонконга послевоенного периода - *Моу Цзунсаня, Чжан Цзюньмая, Сюй Фугуаня и Тан Цзюньи*. Придавая проблеме кит. культуры мировое значение, авторы Манифеста отметили значительное внимание к ней со стороны Запада и отвергли трактовку кит. культуры как "мертвой". Она тяжело больна, но еще жива. В ней - будущее трети населения земного шара. Она не историко-археологич. памятник и, помимо изучения, требует сочувствия и уважения. Считая кит. философию ключом к пониманию духовной культуры Китая, авторы Манифеста подчеркивали ее "однокоренной характер" (и бэнь син), т.е. гомогенность, контрастирующую с множественностью культурных истоков зап. традиции (древняя Греция, Иудея, Рим, араб, мир и т.д.). Идущие от миссионеров оценки кит. культуры как нерелиг. и обращающей внимание лишь на внеш. отношения между людьми в целях поддержания социально-политич. порядка отвергаются авторами Манифеста. Они считают лежащую в основе традиц. кит. этики идею единства человека и Неба (см. *Тянь*) глубинным основанием внутр. духовной жизни. Для понимания кит. культуры необходимо уяснение моральной метафизики "учения о сердце и природе" (синь син сюэ, см. *Синь* [1]), к-рое недопустимо трактовать в чисто рационалистич., атеистически-натуралистич. духе. Авторы особо настаивали на важности для кит. духовности неоконф. "учения о сердце" (*синь сюэ* [1]) и присущем "сердцу" (*синь* [1]) "благом знании" (лян чжи, см. *Ван Янмин*). Констатируя необходимость заимствования достижений науки и демократии, создатели Манифеста отвергли идею принципиальной несовместимости кит. культуры с этими ценностями, считая необходимым всестороннее развитие человека как субъекта не только морали, но и познания и практики. Нет необходимости избавляться от традиц. культуры, надо лишь заполнить лакуну между понятиями об истинной добродетели и о практике теоретич. науч. знанием. Несмотря на политич. практику республиканского Китая и КНР, авторы Манифеста считают демократия, развитие кит. культуры определенным. По их мнению, успеху марксизма в КНР способствовали прежде всего национально-освободительные аспекты идеологии КПК, ее вклад в борьбу с Японией, тактика единого фронта с демократия, партиями, а не мифич. антидемократичность кит. нац. сознания. Западу стоит оставить холодно-отстраненную позицию в изучении Китая и попытаться принять присущий кит. мысли дух "восприятия существующего как истинного", полноту и духовность сознания, чувство "мягкой доброты и печали, грустного сожаления" по поводу язв мира, переживание "Поднебесной как одной семьи".

В целом Манифест ориентирован на преодоление чувства несостоятельности кит. культуры как у китайцев, так и у представителей иных культур.

*Дандай синь жу цзя (Совр. новое конфуцианство). Пекин, 1989. С. 1 - 52; ****Чэнь Шаомин.** Вэньхуа баошоучжуи дэ сюаньянь (Манифест культурного консерватизма) // Гуандун шэхуэй кэсюэ. 1990. №2. А. В. Ломаное

МАНРО (Munro) Дональд Джеке. 1931, США. Специалист в обл. философии Китая древности и новейшего времени. Ассистент, проф. философии Стэнфордского ун-та (Калифорния, 1964 - 72). С 1972 - проф. философии Мичиганского ун-та. Чл. Ассоциации изучения Азии, Азиат, и Филос. об-в.

Считает единство связи "человек - природа" основой кит. филос. мышления. Рассматривает идею естеств. равенства людей в качестве детерминанты всех филос. учений Китая. По его мнению, эта идея в *конфуцианстве* базируется на положениях о равенстве всех людей от рождения и о наличии у каждого человека "врожденного знания". Представление о равенстве от рождения исходит, по утверждению М., из факта обладания людьми от природы одинаковыми реакциями на одни и те же ситуации. Принцип естеств. равенства в конфуцианстве сочетается с идеей социального неравенства. По М., конфуцианство в качестве факторов формирования социального порядка как эквивалента природных связей рассматривает специфич. набор ролевых позиций, иерархич. связь между ними и кодекс поведения, охраняющий эту связь. Конфуцианство утверждает зависимость социального статуса от образования и воспитания: неодинаковый их уровень обуславливает различия в степени развития врожденных качеств и приобщения к эталонным нормам и моделям поведения. Отсюда, считает М., вытекает конф. концепция социальной дифференциации. В *даосизме* доктрина естеств. равенства носит эгалитаристский характер. Она основана на положении о том, что в каждом человеке пребывает вневременной универсальный закон - *дао*, к-рого не может быть больше или меньше, соответственно не может быть и неравенства между людьми. М. усматривает в даос, концепции противоречие: с одной стороны, дао всеобщее и не поддается количеств. оценке, с др. - оно присутствует в отд., отличных друг от друга вещах. Полагает, что этот "парадокс" принцип "размещения одного во многом" при сохранении "одного" в качестве единого целого в значит. степени обуславливает содержание религ. даосизма и *буддизма*.

Прослеживает влияние конф. и даос, концепций естеств. равенства на формирование марксизма в Китае. В качестве осн. ценностей в системе доктринальных установок кит. марксизма рассматривает равенство прав, возможностей, распределения и социальное равенство. В то же время отмечает, что кит. марксизм, начиная с *Ли Дачжао*, опирался гл. обр. на доктрину обусловленности этич. идей системой экономич. отношений, к-рой прямо противоречит, в части., конф. концепция "врожденного знания".

Специфически кит. методом построения филос. схем, базирующимся на ассоциативном мышлении и преодолевающим нек-рую ограниченность зап. образного мышления, М. считает аналогии. В кач-ве примеров приводит теоретич. представления об иерархизированном об-ве, структурно и функционально идентичном семье и клану, а также соотносит филос. установку: "принцип (*ли* [1]) один, его проявлений много" с динамикой водного потока, перетекающего из одного источника в русла взаимодействующих каналов. Подчеркивает прикладной характер кит. философии: в отличие от зап. для нее был несущественен вопрос об абс. или относит. характере знания, но первостепенное значение имело практич. использование филос. построений.

*The Concept of Man in Early China. Stanf. (Calif.), 1969; The Concept of Man in Contemporary China. Ann Arbor, 1979; The Family Network, the Stream of Water, and the Plant: Picturing Persons in Sung Confucianism // Munro D.J., ed. Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values. Ann Arbor, 1985. *А.М. Телешевская*

МАНТРЫ ШКОЛА. См. *Ми школа*.

МАОШАНЬ ШКОЛА. См. *Шанцин школа*.

МАО ХЭН. Прозе. Да Мао-гун ("старший гун Мао"). 2 в. до н.э. Каноновед. Уроженец удела Лу (р-н совр. Цюйфу пров. Шаньдун), по др. источникам - окр. Хэцзянь (юго-восток совр. уезда Сяньсянь пров. Хэбэй). Основоположник "учения о "[Каноне] стихов" [в версии] Мао" ("Мао ши" сюэ) - традиции толкования "*Ши цзина*" в русле "школы текстов старых

письмен" (гувэнь цзин сюэ, см. *Цзин сюэ*). В "*Хань шу*" ("Истории дин. Хань", 1 в.) М.Х. фигурирует как гун Мао (Мао-гун) из царства Чжао, представивший свои коммент. на "Ши цзин" *Хэцзяньскому Сяньвану*. *Чжэн Сюань* (2 в.) в "Ши пу" ("Общие сведения о "[Каноне] стихов") утверждает, что гун Мао из удела Лу представил свой труд "Гу сюнь чжуань" ("Исслед. и коммент. [к "Канону стихов"]") *Хэцзяньскому Сянь-вану* и получил за него звание боши ("д-р", "гл. эрудит"). Лу Цзя (3 в.) впервые назвал полное имя М.Х. из удела Лу, к-рый якобы получил традицию толкования текстов непосредственно от *Сюнь Куана* (и, т.о., жил не позднее 3 в. до н.э.), затем передал ее *Мао Чану*. *Лу Дэмин* (6 - нач. 7 в.) выразил недоверие точности сведений Лу Цзя, что впоследствии дало основание *Вэй Юаню* (кон. 18 - 19 в.) поставить под сомнение саму традицию "школы текстов старых письмен". *Ли Си*

МАО ЦЗЭДУН. Мао Жуньчжи. 26.12.1893, дер. Шаошань уезда Сянгань пров. Хунань, - 9.9.1976, Пекин. Стратег и теоретик пролетарской революции, руководитель Коммунистич. партии Китая, Китайской Народной Республики и Народно-освободительной армии Китая.

Во время антимонархич. Синьхайской революции 1911 - 12 вступил в революц. армию. В 1914 - 18 учился в Педагогич. ин-те пров. Хунань, тогда же организовал науч. об-во "Синьминь", основал "Цзянси-Хунаньское обозрение", Об-во изучения России. В 1920 приступил к орг-ции в пров. Хунань Социалистич. союза молодежи и коммунистич. кружка. В июле 1921 как представитель указ, кружка участвовал в I Всекит. съезде КПК в Шанхае, затем исполнял обязанности секретаря Хунаньского комитета КПК, руководителя Хунаньского бюро секретариата Всекит. конфедерации труда и профсоюзной лиги пров. Хунань. В июне 1923 на III Всекит. съезде КПК избран чл. Исполнительного комитета, секретарем Центрального бюро. В 1924 участвовал в деятельности КПК по оказанию помощи *Сунь Ятсену* в реорг-ции Гоминьдана. В 1926 возглавлял курсы по крестьянскому движению в Гуанчжоу. С ноября 1926 исполнял обязанности секретаря Комитета ЦК КПК по крестьянскому движению. 7 авг. 1927 года на чрезвычайном расширенном совещании Политбюро ЦК КПК (Ханькоу) избран кандидатом в чл. Политбюро ЦК. Как уполномоченный ЦК возглавил "восстание осеннего урожая" на границе пров. Хунань и Цзянси, создал 1-ю дивизию Рабоче-Крестьянской революц. армии, в горах Цзинганшань основал первую революц. базу. После соединения в Цзинганшане в апреле 1928 отрядов Наньчанского восстания, руководимых Чжу Дэ и Чэнь И., с Хунаньской крестьянской армией и образования 4-й Рабоче-Крестьянской армии выполнял обязанности представителя партии, секретаря фронтового комитета. После образования в 1930 1-го фронта Красной армии стал его политкомиссаром. В 1931 в Жуйцзине (пров. Цзянси) стал секретарем Центр, бюро Центр, советского района и пред. Временного центр, прав-ва. В 1933 вошел в Политбюро ЦК КПК. В нояб. 1930 -марте 1933 вместе с Чжу Дэ руководил действиями Красной армии по отражению походов армии Гоминьдана против революц. базы. Во время Великого похода Красной армии, вынужденной в окт. 1934 оставить революц. базу, в янв. 1935 в Цзуньи (пров. Гуйчжоу) на расширенном заседании Политбюро ЦК КПК избран чл. Политбюро ЦК и фактически возглавил группу по руководству военными действиями в составе Чжоу Эньлая и Ван Цзясяна. В дек. 1936 стал пред. Военно-революц. комитета ЦК. Выступал за создание единого фронта сопротивления япон. агрессии, оказал решающее влияние на определение идеологич. основы Сопротивления Японии. В марте 1943 избран пред. Политбюро ЦК КПК, в 1945 на VII съезде КПК - Пред. ЦК КПК. С сент. 1948 по янв. 1949 принимал личное участие в руководстве Народно-освободительной армией Китая в ходе стратегически решающих операций против войск Гоминьдана. В марте 1949, руководя работой 2-го пленума ЦК КПК 7-го созыва, указал, что после победы демократич. революции на территории всей страны она должна перерасти в социалистич., а центр тяжести работы партии должен переместиться из деревни в город. В сент. 1949 избран пред. Центр, нар. прав-ва, а вскоре - пред. Нар.

политич. консультативного совета Китая (НПКСК). 1 окт. 1949 М.Ц. торжественно провозгласил образование Китайской Народной Республики. В сент. 1954 избран Пред. Китайской Народной Республики. С 1949 по 1956 М.Ц. руководил проведением аграрной реформы, подавлением контрреволюции, оказанием военной помощи Корею, осуществлением социалистич. преобразований. На VIII, IX и X съездах КПК избирался Пред. ЦК и Политбюро ЦК. В 1957 выдвинул тезис о классовой борьбе внутри страны как "главном противоречии", развернул в партии борьбу с "правым уклоном". Был инициатором и руководителем "великой пролетарской культурной революции" - кампании, впоследствии осужденной КПК как ошибочной. В последние годы жизни выдвинул направленную против гегемонизма теорию "трех миров" ("сверхдержав", развитых и развивающихся стран) и положение о том, что Китай никогда не станет "сверхдержавой".

В "Решении по нек-рым вопросам истории Коммунистической партии Китая со времени образования Китайской Народной Республики", принятом на 6-м пленуме ЦК КПК 27 июня 1981, идеи М.Ц. охарактеризованы как "продукт соединения общих положений марксизма-ленинизма с конкретной практикой кит. революции", как "применение и развитие марксизма-ленинизма в Китае", "квинтэссенция коллективной мудрости" КПК, в развитие которой важный вклад внесли многие выдающиеся руководители партии. "Решение..." отмечает шесть осн. аспектов марксизма-ленинизма, применительно к к-рым идеи М.Ц. обогатили и развили это учение: 1. Теория новодемократич. революции. Она стала результатом изучения особенностей и закономерностей кит. революции, а также развития положения марксизма-ленинизма о руководящей роли пролетариата в демократич. революции. М.Ц. определил, что новодемократич. революция направлена против империализма, феодализма и бюрократич. капитала, имеет нар. характер; ее основополагающий принцип - руководство со стороны пролетариата и его союз с крестьянством; указал, что путь новодемократич. революции в Китае - суть использование вооруженного выступления в качестве гл. формы борьбы, создание баз в сельской местности и т.о. "окружение города деревней". 2. Теория социалистич. революции и социалистич. строительства. Исходя из экономич. и политич. условий, созданных в рез-те новодемократич. революции, обосновал курс на одновременное проведение социалистич. индустриализации и социалистич. преобразований (в т.ч. собственности на средства производства в сельском хоз-ве). Выдвинул теорию "демократич. диктатуры народа": в отношении народа осуществляется демократия, в отношении реакционных сил - диктатура. М.Ц. также выдвинул учение о типах обществ, противоречий, о взаимоотношениях обществ, сил в обл. экономики. 3. Теория строительства революц. армии и военная стратегия. Теоретически обосновал и практически решил проблему преобразования революц. вооруженных отрядов, в к-рых большинство составляли крестьяне, в пролетарскую по характеру революц. армию, дисциплинированную и тесно связанную с народом. 4. Политика и тактика. Поднял проблемы выработки политич. линии, соединяющей принципиальность и гибкость, определяемой в соответствии с общей политич. обстановкой, отношениями классов и конкретной ситуацией; разработал целый ряд политич. установок и тактич. идей как относительно борьбы с враждебными политич. силами, так и по поводу единого фронта с естеств. в конкретной ситуации политич. союзниками. 5. Идеино-политич. работа и работа в обл. культуры. Сформулировал положение о том, что идейно-политич. работа - жизненный источник экономич. и иной работы партии; в развитие этого положения выдвинул ряд политич. лозунгов, конкретизирующих курс партии в различных областях жизни об-ва, - "пусть расцветают сто цветов", "поставить старое на службу современному", "на основе старого создавать новое", "и красный, и специалист" и т.д. 6. Теория парт. строительства. Настаивал на укреплении идеологич. основ парт. строительства, определил три принципа стиля работы партии: "взаимосвязь теории и практики", "тесная связь с нар. массами", "осуществление критики и самокритики".

Методологич. принципы, составившие филос. основу социально-экономич. курса КПК, определены в "Решении..." как "позиция, подход и метод" идей М.Ц., их "живая душа" и сформулированы как "реалистич. подход к делу", "линия масс", "независимость, самостоятельность и опора на собств. силы". Важнейшее место среди них занимает "реалистич. подход к делу", содержание к-рого, подчеркивалось в "Решении...", суть необходимость "во всем исходить из реальной действительности, увязывать теорию с практикой, сочетать всеобщие положения марксизма-ленинизма с конкретной практикой революции в Китае". В теоретич. деятельности М.Ц. в обл. философии "Решение..." особо выделило его заслуги в разработке "ядра марксистской диалектики - закона единства противоположностей" и понятия "специфичность". По М.Ц., не упуская из вида всеобщность противоречий, следует особое внимание уделять их своеобразию, выявлять осн. противоречие и его гл. стороны, для разрешения разных по характеру противоречий использовать неодинаковые методы (напр., для разрешения неантагонистич. противоречия "внутри народа" и антагонистич. между классовыми противниками). Тезис о необходимости придерживаться "линии масс" ("во всем руководствоваться интересами масс и во всем опираться на массы, черпать у масс и нести в массы") имел важное методологич. значение для выработки социально-экономич. политики КПК, позволяя учитывать в этом процессе социально-психологич. настрой населения, реальные и субъективные интересы его широких слоев, опыт, полученный в результате апробации экономич. и политич. реформ путем локальных экспериментов. Принцип "независимости, самостоятельности и опоры на собств. силы" в "Решении..." определяется как диалектич. единство нац. усилий в строительстве нового об-ва и передового зарубеж. опыта с акцентом на "опору на собств. силы".

"Решение..." охарактеризовало идеи М.Ц. как "богатейшую духовную сокровищницу" КПК и в то же время призвало к разграничению идей М.Ц. как "науч. теории, выдержавшей длительное испытание историей", и "ошибок товарища М.Ц., допущенных им в последние годы жизни". "Решение..." осудило и догматическо-апологетич. подход к высказываниям М.Ц. ("как к непреложной истине, к-рую остается только копировать и слепо исполнять"), и нигилистич. отношение к ним, обусловленное ошибками М.Ц.

Идейное наследие М.Ц. находится в центре внимания идеологич. органов КПК, лежит в основе ее теоретич. и практич. разработок, входит в методологич. основу ведущих направлений обществоведения КНР.

*Избр. произв. Т. 1 - 4. М., 1952 - 53; Пекин, 1964; Кит. революция и Коммунистическая партия Китая. М., 1960; М.Ц. сюань цзи (Избр. произв. М.Ц.). Т. 1 - 5. Пекин, 1977; "Сань Чжунцюань-хуэй илай и чжунъяо вэньсянь сюань пянь (Важнейшие документы, опубликованные со времени 3-го пленума ЦК КПК). Ч. 2. Пекин, 1982; Шэхуэй кэсюэ жэньу цыдянь (Словарь кит. обществоведов). Шанхай, 1988; Макэсычжуи жэньу цыдянь (Словарь кит. марксистов). Пекин, 1989; Цыхай (Эн-циклопедич. словарь "Море слов"). Т. 2. Шанхай, 1989. *Ань Циминь*

МАО ЧАН. Прозе. Сяо Мао-гун ("мл. гун Мао"). 2 в. до н.э. Каноновед из удела Чжао (юго-запад совр. уезда Хань-дань пров. Хэбэй). Получил звание боши ("д-ра") от *Хэцзяньского Сянь-вана*. По преданию, перенял учение о "*Ши цзине*" у *Мао Хэна* - основоположника традиции толкования данного памятника в русле "школы текстов старых писем" (гувэнь цзин сюэ, см. *Цзин сюэ*). Согласно "*Хань шу*" ("История дин. Хань", 1 в.), идущий от М.Ч. текст "Ши цзина" представляет собой т.н. "Мао ши" - "[Канон] стихов" в версии Мао, на к-рый опирались впоследствии каноноведы *Чжэн Чжун*, *Цзя Куй* (1 в.), *Ма Жун* (кон. 1 - 2 в.), *Чжэн Сюань* (2 в.) и др. Версию М.Ч.- Чжэн Сюаня использовал *Кун Инда* (кон. 6 - 7 в.) при составлении сб. "У цзин чжэн и" ("Правильные толкования "Пяти канонов"). Наиболее фундаментальное исследование "Мао ши" предпринял *Чэнь Хуань* (кон. 18 - 19 в.). *Ми Си*

МАО ШИ. См. "*Ши цзин*".

МАРТЫНОВ Александр Степанович. 2.10. 1933, Ленинград. Историк-китаевед. В 1957 окончил ист. ф-т ЛГУ. Канд. ист. наук (1975). С 1960 на науч. работе в ЛО ИВАН, зав. сектором источниковедения и историографии (1991). Осн. направление исследований - духовная культура традиц. Китая.

*Канд. дис.: Статус Тибета в XVII - XVIII веках в традиц. системе кит. политич. представлений. Л., 1975; Автореф. Л., 1975; Категория "хуа" в системе традиц. кит. политич. представлений // ПП и ПИКНВ. М., 1972; Сила дэ монарха // Письменные памятники Востока. 1971. М., 1974; Статус Тибета в XVII - XVIII веках в традиц. кит. системе политич. представлений. М., 1978; Минская культура и даос, темы Линь Чжаоэня (1517 - 1598) // Дао и даосизм в Китае. М., 1982; Буддизм и конфуцианцы: Су Дунпо (1036- 1101) и Чжу Си (ИЗО - 1200) // Буддизм, гос-во и об-во в странах Центр, и Вост. Азии в ср. века. М., 1982; Конф. личность и природа (танского и послетанского времени) // Проблема человека в традиц. кит. учениях. М., 1983; "Искренность" мудреца, благородного мужа и императора // Из истории традиц. кит. идеологии. М., 1984; Конф. утопия в древности и в средневековье // Кит. социальные утопии. М., 1987; Гос-во и религии на Дальнем Востоке (вместо предисловия) // Буддизм и гос-во на Дальнем Востоке. М., 1987; Государственное и этическое в имп. Китае // Этика и ритуал в традиц. Китае. М., 1988; Доктрина имп. власти и ее место в офиц. идеологии имп. Китая // Всемирная история и Восток. М., 1989; *Prcelomov L., Martynov A. Imperial China: Foreign-policy Conceptions and Methods. Moscow, 1983.*

МАСЛОВ Алексей Александрович. 5.10. 1964, Москва. Окончил ИСАА при МГУ, с 1986 на науч. работе в ИДВ РАН, с 1992 - науч. сотр. Канд. ист. наук (1993). Осн. направления исследований - духовная культура, философско-религ. традиции Китая и этнич. стереотипы поведения.

*Канд. дис.: Тайные об-ва в политич. культуре Китая XX в. (кон. 20-х - 80-е гг.); Автореф. М., 1992; Ушу: традиции духовного и физич. воспитания Китая. М., 1990; Ушу: реальность сквозь призму мифов. М., 1990; Совм. с Долиным А.А. Истоки ушу. М., 1990; Тайные об-ва и КПК: соперники или преемники (к вопросу о традиции еретизма в Китае) // Китай и мир. Актуальные проблемы изучения экономики, политики и культуры Китая. М., 1991; Образы маску линности-феминности и супружеских отношений в традиц. Китае // Этнич. стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1992; У врат ушу: мастера, ученики, школы // ПДВ. 1992. №3 - 4; Гимнастика цигун. М., 1992; Путешествие в Шамбалу. М., 1993; Дао дэ цзин. Пер. и ком. М., 1993.

МАСПЕРО (Maspero) Анри. 15.12.1883, Париж- 17.3.1945, Бухенвальд. Франц. исследователь истории и философии Китая, сын известного египтолога Г. Масперо. Ученик Э. Шаванна (1865-1918). С 1920 - проф. кит. яз. и лит-ры в Коллеж де Франс (Париж); с 1944 - президент франц. Академии эпиграфики и лит-ры. В пер. оккупации Франции гитлеровской Германией был участником франц. Сопротивления. Погиб в лагере смерти.

Науч. деятельность начинал как исследователь языков, этнографии и истории Вьетнама, работал в Ханое. Впоследствии занимался изучением кит. яз. и древней истории Китая. Рассматривал исследования в обл. лингвистики, эпиграфики, текстологии, мифологии, изучение религий, искусства, философии Китая как комплекс средств, необходимых для воссоздания полной картины истории этой страны. Крупнейший историч. труд М.- кн. "Античный Китай" (1927), охватывающая пер. 12 - 3 вв. до н.э. В ней, в части., освещены учения основоположников *даосизма* - полупоупендарного мудреца *Лао-цзы* и

Чжуан Чжоу (4 - 3 вв. до н.э.), к-рые характеризуются как объективные идеалисты и "мистики".

По мнению М., древняя кит. религия, семейно-клановая и основанная на культе сил природы, ок. 5 в. до н.э. пережила кризис. На ее основе возникли два религ. направления, в дальнейшем оформившихся в конф. и даос, религии. Исследования М. опровергли бытовавшее в зап. науке мнение о том, что Китай - "страна без собств. религии". Гл. нац. религиозно-филос. системой Китая М. считал даосизм, полагая, что учения ранних даос, философов и позднейшая даос, религия в филос. плане - аспекты одного явления. М. первым из зап. синологов начал изучать эзотерич. стороны даосизма, а также собр. даос. соч. - *"Дао (ран)"*. Расцвет даосизма как религии М. относил к пер. 3 в. до н.э. - 7 в. Утверждал, что даосизм концептуально противоположен буддизму. *Успех буддизма в Китае* М. рассматривал как результат потребности масс в более простых и понятных формах "спасения", нежели предлагавшиеся даосизмом. Однако буддизм, по М., смог проникнуть в Китай только под видом "варварского даосизма", переняв некоторые даос, понятия, ритуалы и представив свои доктрины с помощью даос, терминов. В результате такого синтеза идей, терминологии и форм, религ. практики появился новый вид буддизма - "кит. буддизм". *Конфуцианство*, по мнению М. представлявшее собой религию правящих слоев и носившее "рационалистическо-политич." характер, уступало даосизму по глубине влияния на об-во и культуру Китая, а после проникновения в эту страну буддизма объединилось с ним в борьбе против даосизма.

На основании работ М., изданных при его жизни, и ряда неопубликованных соч. его учеником *П. Демьевилем* составлена кн. "Даосизм и религия в Китае" (1971). Этот труд приобрел широкую известность в науч. кругах, переведен в США и Японии. Нек-рые концепции М. получили развитие в работах зап. синологов (Демьевиля и др.).

**Le saint et la vie mystique des Lao-tseu et Tchouang-tseu. Avallon, 1922; Notes sur la logique de Mo-tseu et de son ecole. Leiden, 1922; La Chine. Vol. 1 -2. P., 1925; La Chine antique. P., 1927; Le taoisme et les religions chinois. P., 1971; Taoisme and Chinese Religion. Amherst, 1981; СИЭ. Т. 9. М., 1966. С. 169. Е.А. Петрова*

МА ФУЧУ. Ма Дэсинь. 1794, Сигуань уезда Дали пров. Юньнань, - 1874. Кит. ученый-мусульманин. Знаток исламского свящ. писания, мусульманского права (шариата). С 1836 более 10 лет путешествовал в целях изучения богословской литры, посетил пров. Ганьсу, Синьцзян, затем побывал в Египте, Сирии, Турции, Сингапуре и др. местах. По возвращении в пров. Юньнань прославился как светило мусульманской учености, имел множество учеников. В 1856 принял участие в восстании мусульманского населения Юньнани, сдавшись властям, получил ранг знатности бо (граф) и жалованье, назначен и.о. генерал-губернатора провинций Юньнань, Гуйси и Гуйчжоу, стал главой мусульман Южн. Юньнани. Казнен военным губернатором указ, провинций по обвинению в гос. измене. Осн. соч.- "Да хуа цзун гуй" ("Итог великих превращений"), "Си дянью яо хуэй" ("Беседы о главном в четырех образцах") и др. Последнее соч. включает четыре разд., посвященные соответственно проблемам истоков веры, духовного содержания ритуалов, толкованию темных мест Священного писания, определению ортодоксии и ересей. Упор сделан на содержании и значении одного из пяти аспектов мусульманской веры - выполнении обрядов, а также на разъяснении состояния мира до и после грехопадения, духовного содержания мира в его нынешнем и грядущем состояниях - в соответствии с триединой задачей мусульманина: знание о Вседержителе ("суверене" - чжу цзай), знание о себе, знание об этой жизни и жизни по воскресении в конце времен. По М.Ф., "преходящая жизнь подобна сну", тогда как подлинной явью является грядущая "истинно постоянная" жизнь в вечности. М.Ф.

разъясняет также причины "впадения в ересь" и ее греховность. Ему принадлежат работы по астрономии, географии, системе летосчисления, араб, грамматики.

МА ФЭЙБАЙ. Ма Юаньцай. 13.2.1886, уезд Саньхуа пров. Хунань, - 1983. Получил образование в Чаншаском железнодорожном училище (1912- 17). Изучал произв. *Кан Ювэя* и *Лян Цичао*, а также династийные истории и "Цзы чжи тун цзянь" (см. *Сыма Гуан*). В пер. "движения 4 мая" жил в Чанша у Дай Хэсэня, встречался с Мао Цзэдуном. В 1919 поступил на лит. отд. Пекинского ун-та, слушал лекции *Ли Дачжао* и *Чэнь Дусю*, увлекался прагматизмом *Дьюю* и *Ху Ши*. Участвовал в Гуанчжоуском восстании 1927. Читал лекции по истории "трех нар. принципов" в Хэнаньском ун-те (1928 - 9). Преподавал историю во Втором Шаньдунском педучилище в г. Цюйфу (пров. Шаньдун). В 30-х гг. читал лекции по истории экономики в Кайфэне, Пекине, Сиане. В 40-х гг. преподавал историю дин. Цинь в ун-тах пров. Шаньси и Шэньси, историю кит. об-ва в Ун-те пров. Хэнань. После образования КНР работал в Историч. музее Китая в Пекине.

*Цинь цзи ши (Сводная история княжества и дин. Цинь). Пекин, 1982; Цинь Шихуан-ди чжуань (Жизнеописание императора Цинь Шихуана). Ян-чжоу, 1985. А. В. Виноградов

МАХАЯНА ШРАДДПОДХАДА ША СТРА. См. "Да чэн ци синь лунь".

МАЦЗУ. Мацзу Даои. 709, Шэньфан окр. Ханьчжоу (совр. пров. Сычуань),- 788. Буд. монах, ученик *Хуэйжана*, представитель т.н. Наньюэского течения *Чань школы*. После десятилетнего обучения у Хуэйжана, благодаря к-рому получил "мгновенное просветление" (дунь у), проповедовал чань-буддизм на территории совр. провинций Фуцзянь и Цзянси. Из учеников М. наибольшую известность получили *Хуайхай* и Чжицзан. М. и его последователей принято относить к т.н. Хунчжоуской школе (Хун-чжоу цзун), фактически сформировавшейся в 9 в. М. не оставил собственноручно написанных соч., его высказывания были сведены учениками в сб. "Мацзу Даои чаньи юй лу" ("Запись речей чаньского наставника Мацзу Даои"), "Мацзу Даои чаньши гуан лу" ("Расширенная запись [речей] чаньского наставника Мацзу Даои") и др. В основе учения М.- отождествление собств. "сердца" (*синь* [1])-сознания с Буддой, т.е. истинной реальностью: "Вне сердца нет иного Будды, вне Будды нет иного сердца". В соответствии с воспринятой от Хуэйжана доктриной "внезапного просветления" проповедовал возможность озарения в любой момент - во время ходьбы, в положении сидя или лежа, во время надевания одежды или приема пищи, беседы и т.п. - и отсутствие необходимости для "просветления" специальных медитативных упражнений в положении сидя. *Хэ Чэнсюань*

МА ЦЗЯНЬЧЖУН. Ма Мэйшу, 1845, Даньту (совр. Чжэньцзян), пров. Цзянсу, - 1900. Представитель реформаторского движения кон. 19 в., один из теоретиков политики "самоусиления". В юности получил классич. конф. образование, изучал историю конф. канонов (см. "*Ши сань цзин*"). После поражения Китая во второй "опиумной" войне с европ. державами (1856 -60) принял решение заняться изучением наук Запада в целях поиска путей к возрождению могущества Китая. В 1876 направлен одним из фаворитов двора, сторонником политики "самоусиления" *Ли Хунчжаном* во Францию для изучения "совр. писаний и древних повествований", т.е. филос., историч. и науч. лит-ры, в к-рой правители Китая по аналогии с кит. классич. канонами и квазикоммент. трактатами рассчитывали найти теоретич. основания внутр. политики зап. гос-в, приведшей их к процветанию, и соответствующие практич. знания. После возвращения на родину по заданиям Ли Хунчжана участвовал в налаживании дипломатич. и коммерч. контактов с зарубеж. гос-вами, выполнял дипломатич. поручения в Индии и Корее, был управляющим коммерч. фрахтового бюро,

организовывал размещение машиностроительных заводов в Шанхае и торгово-промышленные компании. Осн. соч. М.Ц.- "Шикэчжай цзи янь цзи син" ("Напутствия и путевые записки, сост. в кабинете Приемлемого и Допустимого"), "Фу минь шо" ("Учение об обогащении народа"), "Нань син цзи" ("Записки о путешествии на Юг"), а также филологич. исслед. "Ма-ши вэнь тун" ("Проникновение г-на Ма в филологию"). Полагал, что "основой ведения гос. дел являются обогащение и усиление [гос-ва]", причем "усиление" ставил в зависимость от "обогащения" посредством развития гос. внеш. торговли, что противоречило традиц. т.зр. о "второстепенности" торговли, соотносившейся с земледелием как "ветви" (мо) с "корнями", "основой" (бэнь). Выступал за изучение зап. естеств. наук, строительство горнорудных и машиностроительных предприятий, железных дорог.

*Ма-ши вэнь тун (Проникновение г-на Ма в филологию). Т. 1 - 6. Шанхай, 1934; Шикэчжай цзи янь цзи син (Напутствия и путевые записки, сост. в кабинете Приемлемого и допустимого) // Цзиньдай Чжунго шиляо цункань (Сб. материалов по новой истории Китая). Сб. 16. Вып. 153. Тайбэй, 1968; **Ян Шуда. Ма-ши вэнь тун кань (Опечатки в "Проникновении г-на Ма в филологию"). Шанхай, 1931; Wang Y.C. Chinese Intellectuals and the West. 1872 - 1949. Chapel Hill, 1966. С. 80 - 81. А.Г. Юркевич

МА ЧЖУ. Ма Вэньбин, Чжунсю, Юсуф. 1640, Цзиньлин пров. Юньнань (совр. Баошань), - 1711. Мусульманский ученый, философ. Называл себя потомком пророка Мухаммеда. Был известен среди кит. мусульман как "старый учитель Чжун из рода Ма" (Чжун вэн Ма лаоши). С 18-летнего возраста состоял на службе при дворе дин. Южн. Мин (1644 - 1661). После гибели императора Юнли в 1661 скрывался, жил лит. трудом, изучал буд. лит-ру. С 1665 находился под покровительством влиятельных лиц пров. Юньнань, в 1668 удостоен аудиенции Канси, императора новой, маньчж. дин. Цин. Разработал собств. филос. систему - "учение о сердце и [индивид.] природе" (синь син чжи сюэ). Осн. соч. - "Цин чжэнь чжи нань" ("Руководство ислама"), вопреки его надеждам, не было удостоено высочайшего одобрения, но получило популярность у единоверцев М.Ч. и использовалось при обучении в медресе и мусульманских школах. Ксилограф книги хранится в мечети Баочжэньтан в г. Чэнду. Задачу книги М.Ч. видел в апологии ислама и в том, чтобы отвратить читателей от поучений конфуцианцев, давно утративших "истинное учение". Книга призвана, по мысли М.Ч., объяснить различия между истиной ислама и др. учениями, растолковать мусульманскую доктрину жизни и смерти, источник космич. "творческих превращений" (цзао хуа, см. Хуа), задачу исчерпания своего "срединного пути" в "самосовершенствовании" (сю шэнь), опровергнуть буд. учение о сансаре (см. *Луньхуэй*).

**Палладий, архимандрит. Кит. лит-ра магометан. СПб., 1887. С. 145- 179.

МЕДОУЗ (Meadows) Томас Тейлор. Англ, синолог 19 в. Был переводчиком королевской гражданской службы Великобритании в Китае. С 1841 изучал кит. яз. в Мюнхене, в 1843 - 54 - в Китае. Непосредств. свидетель тайпинского восстания (см.: Хун Сюцюань, Хун Жэньгань). В 1847 издал кн. "Отрывочные заметки о Китае", в к-рой содержатся сведения о кит. традиц. науке, философии, обычаях. В 1856 издал обширную монографию "Китайцы и их восстания, рассмотренные в связи с их нац. философией, этикой, законодательством и администрацией. С приложением эссе о цивилизации и ее совр. состоянии на Востоке и Западе". Осн. часть книги посвящена тайпинскому восстанию. Его события представлены на широком фоне нар. культуры. М. рассматривал роль в культуре страны как "туземных" религиозно-филос. систем - *конфуцианства, даосизма, так и буддизма и ислама*. По М., на становление кит. государственности значительное влияние оказали лит. и устная традиции, способствовавшие утверждению "просвещенного единомыслия". Из спектра нар. религий и верований ("идолопоклонства") М. вычленил

конфуцианство, подчеркивая рациональный характер его философии и ее влияние на все стороны жизни совр. ему китайцев. Он отметил преобладание конф. идеалов, принципов и в тайпинской интерпретации *христианства*. "Кит. политич. пространство" М. оценивает как особую, самостоятельную по происхождению, развитию и жизнедеятельности цивилизацию, отличную от цивилизации зап. мира и породившую самобытную религию, науку и искусство.

*The Chinese and their Rebellions, Viewed in Connection with their National Philosophy, Ethics, Legislation and Administration. L., 1856. П.М. Кожин

МЕНЬШИКОВ Лев Николаевич. 17.2. 1926, Ленинград. Литературовед-синолог. В 1952 окончил вост. ф-т ЛГУ. Канд. (1955), д-р филол. наук. С 1955 на науч. работе в ЛО ИВАН (ныне СПбФ ИВ РАН). Осн. направление исследований - кит. буд. литра.

Бяньвэнь о Вэймоцзе // Бяньвэнь "Десять благих знамений" (изд. текста, предисл., пер. и коммент.). М., 1963; Кит. рукописи из Дуньхуана. Памятники буд. лит-ры сувэньсюэ (изд. текстов и предисл.). М., 1963; Проблемы изучения окружения бяньвэнь // Теоретич. проблемы вост. литератур. М., 1969; К истории жанра бяньвэнь // ПП и ПИКНВ. М., 1970; Ван Го-вэй и исследование кит. классич. драмы // 3-я НК ОГК. Вып. 2. М., 1972; Бяньвэнь о воздаянии за милости (пер. с кит.). Ч. 2. М., 1972; Совм. с Чугуевским Л.И. Китаеведение // Азиат, музей. ЛО ИВАН. М., 1972; Об изучении кит. письменных памятников // Проблемы сов. Китаеведения. М., 1973; Осн. результаты работы в обл. дуньхуановедения в ЛО ИВАН // 5-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1974; В.М. Алексеев - историк кит. лит-ры // Традиц. культура Китая. М., 1983; Кит. док-ты из Дуньхуана. Вып. 1. М., 1983; Бяньвэнь по Лотосовой сутре: факсимиле рукописи (пер. с кит.). М., 1984; Об особенностях транскрипций в переводах Сюань-цзана (602 - 664) // ПП и ПИКНВ. М., 1986; Буд. притчи в кит. лит-ре // Бай юй цзин (Сутра ста притч). М., 1986. МИН [1]. "Предопределение" ("судьба", "жизнь", "жизненность", "веление", "приказ"). Категория кит. философии, сочетающая значения "жизненное предопределение" и "предопределенная жизнь". Этимология, смысл иероглифа М.- "устный приказ" (включает элементы "рот" и "приказ"). Осмысление Неба как "безмолвно" руководящей миром силы ("*Ши цзин*", 11 - 7 вв. до н.э.: "Несомое вышним Небом не имеет ни звучания, ни запаха"; "*Лунь юй*", 5 в. до н.э.: "Учитель сказал: Разве Небо что-нибудь говорит?") привело к филос. истолкованию понятия М. как негласного предписания, судьбы, определяющей и жизнь и смерть. Напр., в "*Лунь юе*" смерть в одном случае определяется как М., в др. случае - как утрата М. (ср. рус. "Не судьба" и "Такова судьба"). В отличие от зап. терминов, выражающих два аксиологич. понятия судьбы - как равно несвободных счастливой случайности и несчастливой необходимости (древнегреч. *tyche* - апапсё, *aisa* - dice и т.п.; лат. *fortuna* - *fatum*; рус. счастье - рок, судьба - участь и т.п.), кит. М. выражает понятие судьбы как предопределения, допускающего возможность свободы (ср. совмещение идей предопределения и свободы воли в христианстве). М. предполагает отсутствие необходимости в двух смыслах: 1) возможность изменения самого предопределения; 2) возможность подчинения ему либо уклонения от него. Осн. корреляты М.- понятия *тянь* (Небо) и *син* [1] ("индивид." природа") отражают представления (гл. обр. конф.) о реализации "предопределения" на уровне космоса (Неба и Земли - *тянь ди*), социума (Поднебесной - *Тянь с я*) и гос-ва, и на уровне отд. "вещи" (см. У [3D, в т.ч. человек. "природы").

Понятие М. появляется в древнейших памятниках ("*Ши цзин*", "*Шу цзин*") гл. обр. как атрибут Неба - "небесное предопределение" (*тянь М.*). Уже в "*Ши цзине*" представлена идея "обновления предопределения" (М. вэй синь), а в "*Чжоу и*" - идея "смены предопределения" (гэ М.). Первоначально понятия "тянь М." и "гэ М." проецировались исключительно на социум и его репрезентанта - правителя (Сына Неба- *тянь цзы*). М. рассматривалось как "повеление", "мандат" высшей регулятивной силы - Неба, адресованный правителю.

Несоблюдение велений Неба могло привести к передаче "мандата" др. лицу. Напр., в "Шу цзине" (6 в. до н.э.) идеей гэ М. как получения кары за порок и награды за добродетель объясняется падение дин. Инь и воцарение дин. Чжоу в I в. до н.э. (в совр. лексике бином гэ М. имеет значение "революция"), основополагающую

теоретич. разработку концепции изменения "[небесного] предопределения" осуществил Мэн Кэ (Мэн-цзы, 4 - 3 вв. до н.э.), хотя и без применения термина гэ М.: передачей власти над Поднебесной распоряжается Небо и при нарушении нормального династийного правления негодный правитель становится узурпатором трона, к-рый передается Небом подлинному Сыну Неба.

Расширение понятия Неба (тянь), ставшего обозначением высшего природного начала, привело к наложению на смысловой спектр понятия "небесное повеление" представлений о некоем импульсе, посредством к-рого Небо наделяет вещи определенными свойствами, - о "предопределении". Это проявилось уже в раннеконф. трактовках бинома тянь М., к-рый отчетливо противопоставляет понятию "тянь чжи" ("небесная воля") у моистов (см. *Моцзя*): М. у конфуцианцев не предполагает конкр. субъекта волеизъявления (см. *Тянь*). Но если сам *Мо Ди* полагал, что любая вера в "предопределение" бессмысленна, т.к. "парализует" человека, судьба к-рого на самом деле зависит лишь от его прилежания и настойчивости в выполнении познаваемой "воли Неба", то *Конфуций* (6 - 5 вв. до н.э.) считал "познание предопределения" (чжи М.) обязательным для "благородного мужа" (*цзюнь цзы*). Последователи Конфуция, основываясь на принципе гомоморфизма макро- и микрокосма, осмыслили возможность познания и изменения человеком собств. "[индивид.] природы" (син [1]) как возможность познания Неба и влияния на него: "Способный исчерпывающе [раскрыть] свою природу... может войти в триединство с Небом и Землей" ("*Чжун юн*", 5 - 2 вв. до н.э.). Под "исчерпывающим [раскрытием]" подразумевается совершенное знание своей истинной природы и адекватное этому знанию поведение. основополагающие для конфуцианства представления о двух видах связей между человек. "природой" и "небесным предопределением" закреплены в "*Чжун юне*": "Предопределяемое (М.) Небом называется природой (син [1])", а также в комментирующей части "*Чжоу и*" ("*Шо гуа чжу-ань*", ок. 4 в. до н.э.): "До истощения [исследуются] принципы, до исчерпания [раскрывается] природа - для того чтобы дойти до конца в том, что предопределено (М.)".

Согласно Мэн Кэ, "если нет доводящих до конца, а нечто доходит до конца - это предопределение". М. у него рационально и нефатально: "Нет ничего, что не было бы не предопределено (фэй М.), но следует воспринимать только правильное [предопределение]. Поэтому знающий предопределение не станет под нависшей [и готовой рухнуть] стеной". Субъект может "утвердить предопределение" (ли М.) либо "устранить" его (фан М.). *Сюнь Куан* (Сюнь-цзы, 4 - 3 вв. до н.э.) фактически развил эти идеи в тезисе о творческом "устроении небесного предопределения" (чжи тянь М.). *Дун Чжуншу* (2 в. до н.э.) компромиссно признал существование двух видов "предопределения": "великого" (да М.), к-рое "телесно" (ти [1]), т.е. природно, и "изменяющегося" (бянь М.), к-рое "политично" (чжэн [2]), т.е. подвержено социально обусловленным изменениям. *Ван Чун* (1 в.) истолковывал М. как воздействие природных ("пневменных" - *ци* [1]) задатков на продолжительность жизни и возможность достичь благосостояния. Он критически изложил концепцию трех видов "предопределения": 1) "правильное" (чжэн М.) - максимальная степень благосостояния, к-рой человек способен достичь при своих природных задатках; 2) "оказиональное" (суй М.) - достижение благосостояния при концентрации усилий на должном действии и бедствие в случае "подчинения чувственности и разгулу страстей" того, на кого это "предопределение" нисходит; 3) "инцидентное" (цао М.) - когда "благие" (шань) действия приводят к пагубным последствиям из-за неизвестных человеку неблагоприятных внеш. факторов. *Синь Юэ* (2 в.) выделял "три категории" (сань линь) "небесного предопределения", связанные с качеством

"природы" человека. Основываясь на положении Конфуция о неизменности высшей мудрости и низшей глупости, он определил высшую и низшую категории "предопределения" как неизменные, а среднюю поставил в зависимость от "человеч. дел" - ее можно изменить в ту или иную сторону.

В средневеков. даосизме М. стало толковаться как "жизнь/судьба", "жизненность". В системе образных установок "внутренне-алхимич." традиции (см. *Сянь сюэ*) "предопределению" соответствует образ алхимич. курильницы (печи), установленной на треножке (образ "[индивид.] природы" - син [1]), женское начало (триграмма Кунь) и функциональный статус "хозяина", "себя" (чжу) - субъекта алхимич. действия по возвращению внутр. "пилюли бессмертия" и (или) главенствующего природного ритма. В 11 в. *Чжан Бодуань* выдвинул принцип "одновременного совершенствования природы и жизненности" (син М. шуан сю) для их слияния в единой "духовной" (*шэнь* [1]) субстанции. М. у Чжан Бодуаня соотносилось с "изнач. пневмой" (юань ци, см. *Ци* [1])-даос, практика "совершенствования жизненности" (сю М.) предусматривала накопление ее в организме. "[Индивид.] природа" и "жизненность" (М.) рассматривались даосами как "пневмы", причем М. мыслилось в качестве жизненных процессов, не связанных непосредственно с мышлением и психикой.

Даос, концепции М. во многом подготовили соответствующие воззрения неоконфуцианства, в т.ч. тезис *Чжан Цзая* и *Чэн И* (11 в.) о необходимости "преодоления" "природы телесной сущности пневмы" (ци чжи чжи син), что должно вести к совершенствованию личности и изменению т.о. ее "предопределения". *Чжу Си* (12 в.) максимально сближал понятия М. (как "предопределение/жизненность" - функционирование общеприродных "пневменных" субстанций) и "[индивид.] природа", отождествляя их с выражениями универсального структурообразующего "принципа" (*ли* [11]). В неоконфуцианстве изменилось традиц. конф. отношение к познанию "предопределения". Если в "Шу цзине" мантич. практика рассматривалась как средство встать в один ряд с божествами и "совершенномудрыми", а Конфуций не мыслил "благородного мужа", не познавшего свое "предопределение", то Чэн И категорически утверждал, что темой, достойной рассуждений "ученого мужа" (жу), м.б. только "дела людей", но не "числа" (шу [1]), т.е. нумерологич. (см. *Сян шу чжи сюэ*) мантич. расчеты. Лишь только если "что-то [ожидаемое] не случилось или что-то [неожиданное] уже произошло", можно "вернуться [к теме] предопределения". По мнению *Ван Янмина* (кон. 15 - нач. 16 в.), гадания нужны лишь низким и эгоистичным людям. Необходимо верить своему "благосмыслию" (лян чжи)-врожденному интуитивному знанию и быть постоянно готовым к должному поступку, не пытаясь с помощью мантики добиться эгоистической выгоды. По *Ван Чуаньшаню* (17 в.), познание объективного хода вещей и следование ему позволяют самому "создать [свое] предопределение" (цао М.).

****Кроль Ю.Л.** Сыма Цянь - историк. М., 1970. С. 122 - 32; *Васильев Л.С.* Идея предопределения в историч. текстах эпохи Чжоу // 10-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1979; *Кобзев А.И.* Учение Ван Янмина и классич. кит. философия. М., 1983. С. 121 -50; *Его же.* Понятийно-теоретич. основы конф. социальной утопии // Кит. социальные утопии. М., 1987. С. 61 - 8; *Гэ Жунизинь.* Чжунго чжэсюэ фаньчоу ши (История категорий кит. философии). Харбин, 1987. С. 184 - 201; *Tang Cfuin-i.* The T'ien Mine (Heavenly Ordinance) in Pre-Ch'in China // PEW. 1961. Vol. 1. N 4; 1962. Vol. 12. N 1; *Creel H.G.* The Origins of Statecraft in China. Vol. 1. The Western Chou Empire. Chic., 1970. P. 81 - 100; *Nikkila P.* Early Confucianism and Inherited Thought in the Light of Some Key Terms of the Confucian Analects. Vol. 1. The Terms in Shu Ching and Shih Ching. Helsinki, 1982. P. 78 - 115 etc. *А.М. Кобзев, А.Г. Юркевич*

МИН [2]. "Имя/понятие", название. Категория кит. философии, наиболее близкая зап. категории "понятие". Его гл. филос. коррелят - "реальность", "действительность" (ши [2]) видимого и невидимого мира, конкр. вещи и явления в совокупности их свойств и отношений. В *"Мо-цзы"* (5 - 3 вв. до н.э.), разд. "Цзин шо шан" ("Изъяснения канона, ч. 1"), М. определяется как "то, чем называется [нечто]", а ши [2]- как "то, что называется [именами]". Проблема соотношения "имен и реалий" может рассматриваться как производная от сформулированной Конфуцием (6 - 5 вв. до н.э.) проблемы "выправления имен" (чжэн М.). По Конфуцию, "когда имена неправильны, суждения несоответственны; когда суждения несоответственны, дела не исполняются" (*"Лунь юй"*). Данный тезис стал результатом рефлексии на изменение социально-политич. ситуации, когда реальное содержание социальных ролей менялось при сохранении прежних наименований: напр., теряла прежнее значение и влияние наследств, знать. Доктрина чжэн М. подразумевала незыблемость содержания социальных ролей с т. зр. социально-политич. и этико-ритуальной: "правитель [должен быть] правителем, сановник - сановником, отец - отцом, сын - сыном". *Мо Ди* (5 в. до н.э.), создавший конкурировавшее с доктриной Конфуция этико-политич. учение, придал терминологич. конкретность проблеме соотношения "имен и реалий" и подвел ее к сфере учения о познании. По Мо Ди, данная проблема относится прежде всего к возможности идентификации того, что относится к плану "имен", с тем, что принадлежит "реальности": напр., слепец знает слова "белое" и "черное", но не может выбрать предмет нужного цвета. Социально-политич. звучание проблемы "имен и реалий" закрепили мыслители "академии" *Цзися* (4 - 3 вв. до н.э.), определяя должное соотношение между членами этой дихотомии как "правление/врачевание", "порядок" (чжи [6]), недолжное - как "беспорядок" (луань). В то же время "имена и реалии порождают друг друга", "реалии" поверяются именами, к-рые, в свою очередь, устанавливаются на основании "реалий".

В 4 - 3 вв. до н.э. для поздних моистов (см. *Мо цзя*) и *мин цзя* проблема "имен и реалий" стала одной из центральных. В школе мин цзя направление, представленное *Хуэй Ши*, акцентировало относительность "имен", их изменчивость, "соединение тождества и различия" в единой подлинной реальности. Направление, ведущим мыслителем к-рого был *Гунсунь Лун*, делало упор на "различение тождества и различий", абсолютизируя самостоятельность "имен" и связь каждого имени с единичной "реалией". Поздние монеты развили тезис Мо Ди о "выборе реалий посредством имен" (цюй ши юй М.), интерпретировав его как "использование имен для выдвижения реалий" (и М. цзюй ши). "Выдвижение" (цзюй) здесь определялось как "уподобление реалии [чему-либо]", т.е. тому, что имеет те же свойства, что и уподобляемая "реалия". Поскольку то, чему уподобляется "реалия", имеет "имя", то это "имя" и становится средством "выдвижения" - соответствующей ему "реалии" для конкр. цели. Монеты предложили классификацию "имен", определив их по степени обобщения "реалии" как да М. ("всеобщее", или "распространенное имя"), лэй М. ("родовое имя"), сы М. ("частное имя"). Понятие "да М." они определяли как "имя, [относящееся ко всем] наличным реалиям, [с к-рыми приходится] иметь дело", напр. "вещь" (у [3]). "Родовое имя" подразумевало "нек-рый ряд реалий, требующий для правдивого [выражения их существа одного] имени", напр. "лошадь". "Частное имя" - такое, к-рое "непосредственно исходит из данной реалии", т.е. выражает предельно конкр. единич. явление: напр., к "частным именам" относятся имена собственные. В 20 в. *Ху Ши* рассматривал соотношение М.- ши у моистов как отношения предиката и субъекта. *А Масперо* оспаривал это мнение, ссылаясь на отсутствие грамматич. различия между субъектом и предикатом в древнекит. яз., в результате чего не м.б. и их логич. различия. Нек-рые исследователи отождествляют "всеобщие имена" с категориями, "родовые имена"- с общими терминами (именами нарицательными), "частные имена"- с единичными терминами. Согласно др. версии,

"родовые имена" как некие классы, т.е. обозначения сходных вещей, противостоят "всеобщему (по Э. Грэму-"неограниченному") имени", не учитывающему принцип сходства.

Сюнь Куан (4 - 3 вв. до н.э.), определив осн. назначение "имен" как способ выражения "тождества и различия" вещей и явлений, предложил свою классификацию "имен" по степени обобщения свойств вещей. Конкр. вещи обозначаются "единичными именами" (дань М.) и "сложными именами" (цзянь М.)- последние применяются в том случае, если "для выражения [смысла] единичного имени недостаточно". Если "единичное" и "сложное" имена не исключают друг друга, они м.б. заменены "общим именем" (гун М.). Наивысшую степень обобщения выражает "большое общее имя" (да гун М., напр., "вещь"). Между "общими именами" и "большими общими именами" Сюнь Куан помещает категорию "различительных (отдельных) имен" (бе М.). Здесь высшая ступень обобщения - "большие различительные имена" (да бе М., напр, "птицы и звери"). "Имена" существуют не изначально, а "устанавливаются людьми по договоренности". В синологич. лит-ре "общее имя" у Сюнь Куана иногда отождествляется с "частным именем" (сы М.) у поздних моистов, а их "всеобщее имя" - с "большим общим именем" Сюнь Куана, "родовые имена" - с "большими различительными именами". Фэн Юлань (20 в.) предпринял попытку пояснить классификацию Сюнь Куана посредством Древа Порфирия - античной схемы иерархии понятий.

Гл. создатель имперской конф. доктрины Дун Чжуншу (2 в. до н.э.) определил "имена" как выражение древними "совершенномудрыми" (*шэн* [1]) "небесного смысла" (тянь и, см. *Тянь*), т.е. глубинной логики мироздания. "Имена рождены истиной", и, т.о., "реалии", зависящие от "истины" (чжэнь), зависят от "имен" и управляются с их помощью. Сюй Гань (2 в.), напротив, объявлял "имена" подчиненными "реалиям" как источнику "имен". Лю Чжоу (5 в.) использовал положение о производности "имен" от "реалий" для интерпретации тезиса Конфуция о "выправлении имен", к-рый в значительной мере утратил социально-политич. наполнение и стал преимущественно обозначением проблемы семантики терминов: чжэн М. есть процесс "изменения реалий посредством имен", с тем чтобы "не позволить именам пагубно воздействовать на реалии, к-рые скрыты в именах". Т.о. проблема соотношения "имен и реалий" стала приобретать методологич. характер. В 17 в. он отчетливо выразился в филос. творчестве Ван Чуаньшаня, к-рый разделил "познание реалий" и "познание имен": по отдельности они суть незнание и лишь в комплексе обеспечивают знание, представая в роли процессов, аналогичных индукции и дедукции.

В 3 - 5 вв. в рамках проблемы "имен и реалий" был поднят вопрос о взаимодействии "имен" и структурообразующих "принципов" (ли [1]) мироздания. Формулировка первоначального решения этого вопроса - "придерживаясь имен, исследовать принципы" (сюнь М. цзю ли)- восходит к даос, трактату "Цзин фа" ("Законы канонов"), созданному, видимо, ок. 3 в. до н.э. Указ, тезис в "Цзин фа" относился к выявлению человек. качеств, а в традиции "чистых бесед" (*цин тань*) ассоциировался с проблемой соотношения "дарований и индивид, природы" (цай син, см. *Сын* [1]), разрабатывавшейся, в части., Чжун Хуэем и Фу Цзя (3 в.). Др. мыслители школы *сюань сюэ* - Ван Би, Го Сян (2 - 3 вв.)-вывели проблему М. ли на онтологич. уровень. Так, Ван Би полагал, что без "различения имен" беспочвенны любые рассуждения о "принципе", так же как без точно установленных "имен" невозможны рассуждения о "реалиях". По Го Сяну, лишь тот, кто способен "различать имена и анализировать принципы", может передать свою мысль, воплощенную в материалообразующей "пневме" (*ци* [1]), последующим поколениям.

В совр. кит. яз. слово "М." имеет, помимо названных выше, также значения "слово", "именной", "заглавие", "титул", "существительное", "субстантивный", "слава", "репутация", "знаменитый", "давать имя", "увековечивать" и т.п. В старом лит. яз. вэньяне М. - счетная частица для исчисления людей.

****Феоктистов В.Ф.** Филос. и общественно-политич. взгляды Сюнь-цзы (исследование и пер.). М., 1976. С. 107- 14; **Кобзев А.И.** Учение Ван Янмина и классич. кит. философия. М., 1983 (по Указателю); **Титаренко М.Л.** Древнекит. философ Мо Ди, его школа и учение. М., 1985 (по Указателю); **Крушинский А.А.** Имена и реалии в древнекит. логике и методологии (обзор) // Совр. историко-науч. исследования: наука в традиц. Китае. Реф. сб. М., 1987; **Fung Yu-lan.** A History of Chinese Philosophy. Vol.1. Princ., 1952; **Graham A.C.** Later Mohist Logic, Ethics and Science. Hong Kong - L., 1978. P. 457 - 68.

"МИН СЯН ЦЗИ". "Вести из потустороннего мира" - наиболее полно сохранившийся (131 сюжет и авторское предисловие) раннесредневек. сб. "малых речений" (сяо шо), популяризирующих буд. религ.-филос. положения и культовую практику. Сост. Ван Янь (2-я пол. 5 в.). Осн. типы сюжетов - загробные видения или хождения в потусторонний мир; жития; о молении бодхисаттве Гуань-ши-инь (Гуань-инь, Авалокитешвара); о буд. вотивных предметах (статуях, сутрах и др.). Содержание "М.с.ц." свидетельствует о том, что в основе популяризованных форм буд. учения в Китае лежат тезисы о "неуничтожимости духа" (*шэнь бу ме*), о потустороннем мире и посмертном воздаянии. Чтобы уберечься от адских мучений и удостоиться райского блаженства, мирянин должен избегать прегрешений (соблюдать "пять обетов" мирянина-упасака, см. *Буддизм*), множить религ. заслуги. Приспособление доктрин буддизма к мировосприятию китайцев в "М.с.ц." осуществлялось гл. обр. путем интерпретации в духе традиц. для Китая представлений о загробном мире, культе предков, моральном долге и т.п.; отвергались лишь отд. традиц. элементы культуры, напр. обряд жертвоприношений. Лит. традиция "М.с.ц." продолжена в соч. 8 в. "Мин бао цзи", а впоследствии в средневек. япон. прозе сэцува.

Ван Янь.** М.с.ц. // *Лу Синь.* Гу сяошо гоучэнь (Извлечения из старинной прозы). Пекин, 1953; *Ермаков М.Е.** Популярныe формы раннего кит. буддизма (предварительное сообщение по материалам буд. "сяошо") // Тезисы Всесоюз. буддологич. конф. М., 1987. *М.Е. Ермаков*

МИН ТАН. "Пресветлый престол", "Зал просветления". Ритуальный зал, служивший в древнем Китае для приема правителем подданных. Именовался также Куньлунь по назв. свящ. горы - обиталища небожителей. В кит. культуре понятие "М.т." осталось символом гармонии, миропорядка. В древности слово "тан" ("зал", "храм") было синонимично понятию "мин [3]" ("ясный", "светлый"); т.о., назв. подчеркивало характер М.т. как места для инициации - "просветления", перехода в иное качество, причем инициация считалась исходящей от высшего начала и транслирующейся через правителя. Вероятно, первоначально М.т. был священным местом моления Небу (*тянь*) и воплощал функцию медиации между Небом и Землей. По легендам, первый М.т., соотносимый в разных источниках либо с архаич. традицией легендарных первоимператоров (см. *Хуан-ди*), либо с пер. Чжоу (11 - 3 вв. до н.э.), представлял собой крытое соломой сооружение без стен, имеющее четыре выхода, с "квадратным основанием и круглым верхом" (символика сторон света, квадратной Земли и круглого Неба). Согласно гл. 31 ("М.т. вэй" - "Позиции, занимаемые в М.т.") конф. канона *"Ли цзи"*, там принимались и помазывались на правление ("вогосударствлялись" - то) правители уделов и вожди племенных союзов. Древнейшие упоминания о М.т. содержатся также в *"Чжоу ли"* и *"Хуай-нань-цзы"*. В комплексе из пяти священных залов, расположенных по принципу девятиричного квадрата (см. *Цзин вэй, Хэ ту, Цзин тянь, Цзю чоу*), М.т. занимал южн. позицию, что по кит. космогонич. представлениям подчеркивало его главенство. Неоднократные попытки соорудить М.т. предпринимались императорами в эпоху Хань (кон. 3 в. до н.э. - 3 в. н.э.), для чего придворные ученые получали задания представить государю проект М.т. Традиция их

построения прослеживается до 6 в., последующие упоминания о них сомнительны. Крупнейшие М.т. размещались в Лояне и Чанъане (совр. Сиань), они неоднократно горели и отстраивались вновь. Остатки предположительно классич. М.т. эпохи Хань найдены в южн. Пригороде Сиани. Сооружение представляло собой ступенчатую прямоугольную постройку, окруженную рвом с водой, со сторонами свыше 200 метров.

В М.т. реализовывалась космогонич. символика *инь ян*, "пяти элементов" (*у син* [1]), слияния небесного и земного начал, к-рые передавались с помощью особенностей архитектуры М.т., и нумерологич. конструкции (см. *Сян шу чжи сюэ*); последние содержались в текстах, посвященных М.т. Вероятно также, что построение М.т. соотносилось с астрономией, в части, с созвездием Большой Медведицы. В зале М.т. правитель, чей образ соплагался с небесным началом, должен был осуществлять стяжение Неба и Земли, мира сакрального и людского, приводя вещи т.о. к гармонии (см. также *Ван дао*). Мироустроительная функция М.т. символически проявлялась, напр., в особом порядке размещения гостей-подданных в зале. В М.т. съезжались правители уделов (хоу, бо, цзы, нань), а также "варвары четырех сторон света", к-рые занимали строго определенные места в зале, соответственно "сторонам", откуда прибыли, лицом к правителю. В центре зала находился сам правитель и три гуна (князя, гун [2], см. *Да тун* [1], *Гун* [1]).

Мироустроительная символика М.т. оказала влияние на разработку ряда текстологич. нумерологич. схем, воплощавших гармонию Поднебесной, на теорию акупунктуры, а также схемологию *тай цзи* ("Великого предела"), "пяти элементов".

***Блинова Е.А.* "Пресветлый престол" (М.т.) как пространственно-администр. (землеустроительная) схема // 19-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1988; *Ван Шижэнь*. Хань Чанъань чэн наньцзяо личжи цзянь чжу (Ритуальная постройка эпохи Хань в южн. предместье Чанъаня) // *Kaory*. 1963. №9; *Maspero H.* Le Ming-T'ang et la crise religieuse chinoise avail I les Han // *Melange chinoise et bouddhiques*. Vol. 9, 1948 - 51. Brux., 1951. *Е.А. Блинова*

МИН ЦЗЯ. "Школа имен", "номиналисты", "софисты", "диалектики". Филос. направление 5 - 3 вв. до н.э. В *"Ши цзи"* (2 - 1 вв. до н.э.) фигурирует как одна из девяти, в *"Хань шу"* ("История дин. Хань", 1 в.) - одна из шести ведущих древнекит. филос. школ. Проблематика М.ц. включала преимущественно вопросы форм, способов, закономерностей мышления и познания. Одна из гл. проблем, вокруг к-рой складывались построения М.ц., - соотношение "имен и реалий" (мин ши, см. *Мин* [2]). М.ц. наряду со школой *мо цзя* и *Сюнь Куаном* принадлежит заслуга формирования в кит. мысли зачатков логики как теоретич. дисциплины, не получившей, однако, дальнейшего развития. Взгляды М.ц. выражены гл. обр. в соч. 4 - 3 вв. до н.э. *"Гунсунь Лун-цзы"*, *"Хуэй-цзы"*, а также в *"Дэн Си-цзы"* (см. *Дэн Си*), *"Инь Вэнь-цзы"* (см. *Сун [Цзяня] - Инь [Вэня] школа*) и др. За исключением трактата *"Гунсунь Лун-цзы"*, произв. М.ц. утрачены, известные ныне тексты *"Дэн Си-цзы"* и *"Инь Вэнь-цзы"* подделаны позднее. Сведения о жизни и высказывания крупнейших представителей М.ц. - *Гунсунь Луна*, *Хуэй Ши*, *Дэн Си*, *Инь Вэня* (последнего чаще относят к даосам) и др. - содержатся во многих древнекит. памятниках.

Мыслители М.ц. затрагивали также вопросы политич. и экономич. жизни, опираясь на специфич. проблематику и понятийный аппарат. Осн. направлениями внутри М.ц. считаются т.н. "школа сходств и различий" (хэ тун и пай) и "школа отделения твердого от белого" (ли цзянь бай пай). Первое из них, представленное Хуэй Ши (4 - нач. 3 в. до н.э.), делало акцент на всеобщности связей вещей и явлений. По Хуэй Ши, различия между вещами и явлениями связаны с конкретикой времени, места и условий, имеющей относительный смысл; в процессе познания границы, обуславливающие эти различия, должны сниматься, так чтобы даже антагонизм предстал безусловным тождеством, ибо основа "расцвета (т.е. максимального выявления) различий" - "расцвет тождества". Это учение выражено в десяти

тезисах, сформулированных в гл. "Тянь ся" ("Поднебесная") даос, трактата "*Чжуан-цзы*" (4 - 3 вв. до н.э.). Первый из них гласит, что все множество вещей образовано из некоей исходной точки - "малого единого" (сяо и) поэтому между ними в сущности нет различий; космос же представляет собой "Великое единое" (да и), вне которого нет вещей. Пятый тезис говорит о том, что хотя общепринято различие "малого тождества (сходства)" - сяо тун, и "Великого тождества" ("Великого единения", да тун [1]), однако фактически к вещам правильнее относиться либо с т. зр. "расцвета различий", либо "расцвета тождества". Десятый тезис резюмирует содержание предыдущих: тяготеющее к "расцвету различий" есть тяготеющее к "расцвету тождества"; нельзя отделять себя от прочих вещей, распространяя свою любовь в равной мере на все сущее; хотя в природе существуют пространственные разграничения и разделения, однако универсум (Небо и Земля, см. *Тянь*) подобен единому человеку. телу, в котором не может быть разделений на субъект и объект.

"Школа отделения твердого от белого", гл. представителем которой был Гунсунь Лун, подчеркивала устойчивость связи понятий - "имен" (мин [2]) с "реалиями" (ши [2]), автономность сущностного единства каждого "имени" с обозначаемой "реалией", независимость разных атрибутов вещи друг от друга. Наиболее известные афоризмы данного направления - "белая лошадь не есть лошадь" (бай ма фэй ма лунь), "твердый и белый камень суть два камня". Слово "лошадь" определялось как "предопределенная [телесная] форма" (мин син, см. *Син* [2]), "белая" - как "предопределенный цвет" (мин сэ); т.к. "имеющее предопределенный цвет не есть предопределенная форма", то "белая лошадь не есть лошадь". Подобным образом поскольку твердость не определяется на взгляд, а белизна - на осязание, то это разные, автономно существующие реалии.

Т.о., обе школы гипостазировали соответственно тождество и различия в сущем. Разрабатываемая М.ц. проблематика после 3 в. до н.э. уходит из поля зрения кит. ученых. Интерес к ней возрождается в кон. 19 - нач. 20 в., когда в Китае начинают знакомиться с западной формальной логикой, к-рую первое время по аналогии с учением М.ц. называли "учением об именах" (мин сюэ).

****Быков Ф.С.** Зарождение политич. и филос. мысли в Китае. М., 1966 (по Указателю); **Титаренко М.Л.** Древнекит. философ Мо Ди, его школа и учение. М., 1985 (по Указателю). См. также лит-ру к ст. *Хуэй Ши, Гунсунь Лун. По материалам Пан Пу*

МИНЬ БЭНЬ. "Народоосновие". Есть мнение о целесообразности передачи понятия М.б. посредством понятия "народность" (Ю.М. Гарушанц) из известной формулы "православие, самодержавие, народность". Сформировавшийся до эпохи Цинь (кон. 3 в. до н.э.) идеал социального устройства. Понимание народа как "корня-основы" (бэнь) восходит к тексту "*Шу цзина*" (гл. "У цзы чжи гэ"): "Народ есть корень-основа гос-ва, если корень крепок, то гос-во в спокойствии" (минь вэй бан бэнь, бэнь гу бан нин). Этот тезис не содержал идеи непосредств. влияния народа на политику, посредующим звеном выступало высшее начало - Небо (*тянь*), "слушающее ушами народа и видящее глазами народа": если правление не будет гуманным и справедливым, Небо лишит государя его сакрального "небесного мандата" (тянь мин, см. *Мин* [1]) на царствование. Идеи М.б. были развиты *Мэн Кэ* (4 - 3 вв. до н.э.): "Народ есть главное, за ним следуют духи земли и зерна, государь на последнем месте" ("*Мэн-цзы*", гл. 7 Б). Он также ввел в оборот положение о том, что свержение правителя, утратившего гуманность и справедливость, ничем не отличается от устранения простолюдина. Правителю предписывается заботиться о материальной жизни подданных, с тем чтобы завоевать "сердце народа" (минь синь) и обеспечить в гос-ве стабильность и гармонию. Этич. основой М.б. выступало проведение монархом "гуманной политики" (жэнь чжи, см. *Жэнь* [2]), практич. формой осуществления - "выдвижение мудрых" (шан сянь), проблема, обсуждавшаяся не только конфуцианцами, но и представителями моизма. Хотя

М.б. в первую очередь было предписанием верхам, положение о нем также брали на вооружение мыслители, настаивавшие на ограничении абс. власти монарха (см. *Хуан Цзунси, Гу Янью*). В новое время доктрина М.б. зачастую не только сопоставлялась, но и отождествлялась с зап. пониманием демократии. Однако совр. развитие стран конф. ареала Азиатско-тихоокеанского региона демонстрирует связь авторитарной с зап. т. зр. политич. практики в этих странах с идеями М.б. Представители *постконфуцианства* обычно трактуют идеи М.б. как неразвернувшуюся в реальности и превосходящую зап. демократию систему, где дополнением к конф. учению о равенстве людей по природе, "срединности" и "гармонии" (см. *Син [1], "Чжун юн", Хэ [1]*) служили даос, нонконформистские идеи неразстворения личности в офиц. учении и гос. деятельности. При этом постконфуцианцы, как правило, ссылаются на учение об одинаково доброй челоуеч. природе, благодаря к-рой "каждый может стать Яо и Шунем" (см. *Шэн [1]*), как на признак этич. "неполитич. демократизма" кит. цивилизации. К сфере М.б. относится конф. утопич. традиция (см. *Да тун [1]*).

**Гарушняц Ю.М.* Демократия и права человека в Китае (исходные данные) // 24-я НК ОГК. Ч. 2. М., 1993; Мэн-цзы сысян яньцзю (Исслед. идей Мэн-цзы). Цзинань, 1986. С. 83 - 184. *А. В. Ломаное*

МИНЬШЭН ЧЖЭСЮЭ. "Философия нар. благосостояния" - филос. концепция, выработанная идеологом партии Гоминьдан *Дай Цзитао* в 20-е гг. 20 в. и ставшая одной из теоретич. основ внутр. политики *Чан Кайши*.

Исходный постулат М.Ч. гласит, что "жажда жизни" или "стремление к существованию" (шэнцунь дэ юйван) челоуеч. рода является движущей силой обществ. развития. Поскольку жизнь - это "изнач. цель человечества и одновременно - его конеч. цель", постольку жизнь есть "средоточие истории". Идейнными основами М.ч. "служили этич. и политич. доктрины "гуманности, долга и добродетели" (жэньи даодэ сысян) в конф. трактовке, а также отд. положения, сформулированные *Сунь Ятсеном*. Центр, место в концепции М.ч. занимал тезис, характерный для всей немарксистской общественно-политич. мысли Китая 20 в. - об отсутствии в стране классовых антагонизмов, о возможности и необходимости разрешения всех обществ. проблем на путях социального партнерства: "челоуечолюбие (жэнь [2]) - это сущностная характерная черта жизни человечества", "классовые различия ни при каких условиях не могут разрушить присущее человечеству чувство челоуечолюбия". В области политич. системы М.ч. пропагандировала элитаризм, харизматич. идеи, рассматривая лидеров Гоминьдана как "вождей, творящих историю", "обладающих истинным знанием", "единственную [реальную] силу, способную спасти Кит. Республику". М.ч. выступала оппонентом и альтернативой марксистской мысли.

Дай Цзитао.* Суньвэньчжуй чжи чжэсюэ дэ цзичу (Филос. основы суньятсенизма). Шанхай, 1925; *Ван Цзюэюань.* М.ч. шэнлунь (Подробный анализ философии нар. благосостояния). Тайбэй, 1972. *С. Р. Белоусов*

МИ ШКОЛА. "Тайная школа". Известна также как Ми цзяо ("Тайное учение"), Чжэньянь цзун ("школа Истинных слов [мантр]"). Дальневост. вариант буд. тантризма - ваджраяны (кит. цзиньган чэн). Тантризм проник в Китай в 8 в., его первыми проповедниками были Субхакара (Шан Увэй), Амогхаваджра (Букун) и Ваджрабодха (Цзиньганчжи). Первоначально встреченный благосклонно имп. двором дин. Тан (618 - 907), тантризм вскоре начинает подвергаться гонениям и после 12-13 вв. почти полностью исчезает в Китае. Вместе с тем элементы тантрич. практики, напр, использование мандал (кит. маньчало, маньтало) - изображений вселенского круговорота, а также мантр (чжэнь янь)- молитв, формул и дхарани (толони)- отд. литургич. звукосочетаний, сохранились в различных школах кит. буддизма. Непопулярность М.ш. объясняется тем, что во многом аналогич. формы религ.

практики уже использовались *даосизмом*, составляя суть методов "обретения бессмертия" (*сянь сюэ*), а также отрицательным отношением офиц. идеологии к тантрич. секс, символике. Кроме того, назв. школы делало ее подозрительной в глазах правительств, кругов, принимавших М.ш за тайную секту мятежников.

М.ш. предлагает развитую систему психофизич. упражнений йоги для достижения "просветления" (см. *Саньмэй*). Последователи М.ш. утверждают, что их учение представляет собой кратчайший путь к "достижению состояния будды". Центр, место в религ. практике М.ш. занимает созерцание мандал и произнесение мантр и дхарани, к-рые могут воздействовать на психосоматич. состояние верующего; созерцание санскр. букв, окрашенных в имеющие символич. значение цвета и т.п. Религ. практика М.ш. включает также созерцание и мысленное воспроизведение (визуализацию) изображений божеств, каждая деталь облика к-рых имеет символич. смысл. М.ш. использует и секс, символику; изображения сочетающихся божеств означают единение буд. принципов: праджни (божо, банжо, см. *Божо сюэ*)- "мудрости" (женское начало) и упайи (фанбянь) - "искусных средств", "сострадания" (мужское начало). Созерцание, по М.ш., предполагает "взаимодействие тела, речи и ума": определенные позы (санскр. асана, кит. цзо фа); особые жесты (мудра, чжи фа); произнесение мантр; размышление о сущности тантрич. учения и его символах. Для адептов М.ш. характерна вера в достижение в процессе религ. практики сверхъестеств. способностей.

Космологич. учение М.ш. считает универсум космич. "телом" вселенского "первоначала", источника психич. и физич. жизни - будды Вайрочаны (кит. Дажи). Человек рассматривается как уменьшенная копия этого универсума. На более низком уровне существования космич. будда проявляется в виде пяти "будд созерцания", "победителей", или "татхагат" ("так приходящий", кит. жулай), служащих важным объектом религ. созерцания. Каждый из "пяти будд" обозначает определенную медитативную классификац. схему: ему соответствуют определенные цвет, сторона света, стихия, орган восприятия, добродетель и т.д. Цель верующего - осознать свое сущностное единство с мировым первоначалом и достичь "просветления" и нирваны (см. *Непань*).

В 10 в. М.ш. начала распространяться в Японии, положив начало влиятельной буд. школе Сингон сю. М.ш. оказала сильное влияние на развитие буд. иконографии в Китае.

**Wieger L. A History of Religious Beliefs and Philosophical Opinions in China from the Beginning to the Present Time. Hsien-hsien, 1927. P. 535 - 7; Bhattacharyya B. An Introduction to Buddhist Esoterism. Bombay, 1932; Guenther H.V. Yuganaddha, the Tantric View of Life. Benares, 1952. Е.А. Торчинов*

МИЯМОТО СЁСОН (Miyamoto Shoson). 1893. Исследователь проблем *буддизма*, истории буддизма и *даосизма*. Д-р философии Кембриджского ун-та (Великобритания), д-р япон. лит-ры, почетный проф. Токийского гос. ун-та, проф. частного Ун-та Комадзава, пред. правления Япон. ассоциации инд. буддизма (с 1951), чл. экспертной комиссии Вост. науч. об-ва, чл. Япон. об-ва изучения даосизма.

В 1913 закончил Ун-т Отани, в 1921 - Токийский имп. ун-т по отд. инд. философии, поступил в аспирантуру и с 1923 стал преподавателем лит-ры Токийского имп. ун-та; в 1924 в составе группы аспирантов был направлен на стажировку в Кембридж (Великобритания), где изучал санскрит; в 1926 совершил поездки в Египет и Индию. В 1928 стал доцентом Токийского имп. ун-та, в 1929 получил звание д-ра философии Кембриджского ун-та, в 1942 - д-ра лит-ры Токийского имп. ун-та за работу "Идеи Срединного пути и их развитие". В 1942 - 4 участвовал в составлении и написании "Б-ки идей Вост. Азии" (т. 1 - 83, Токио), был ответств. ред. т. 42 ("Нагарджуна"). С 1943 по 1962 был чл. Япон. комитета возрождения науки; с 1954 - чл. Совета ученых Японии 3, 4, 6 - 8-го созывов. В 1954 оставил

преподавание в Токийском ун-те, получил звание почетного проф.; в 1955 стал проф. Ун-та Васэда, разрабатывал тему "История формирования идей свободы и поиска основополагающей истины в буддизме". В 1955 - 8 участвовал в составлении "Всемирного энциклопедич. словаря" (т. 1 - 33, Токио), где редактировал разд. "Религии". В 1958 - проф. Чикагского ун-та (США); в 1963 читал лекции "Идеи Срединного пути" в имп. дворце; в 1964 стал проф. Ун-та Комадзава. В 1970 - 4 участвовал в переработке "Всемирного энциклопедич. словаря" (т. 1 - 33, Токио), где заново отредактировал разд. "Религии".

*Нагарджуна. Токио, 1943; Исследования по истории формирования буд. учения махаяны. Токио, 1954; Идеи буддизма. Токио, 1959; Исследования по истории формирования буд. учения махаяны. Перераб. изд. Токио, 1970 (все на япон. яз.).

МО ДИ. Мо-цзы. 468 (или 478, 480, 490 и др.) до н.э., гос-во Лу (или гос-во Сун), - 376 (или 403, 392 и др.) до н.э. Мыслитель, политич. деятель, основатель филос. школы и орг-ции моистов (*мо изя*). Разработал оригинальное филос. учение, во многом противостоящее взглядам ранних конфуцианцев. В "*Ши цзи*" (2 - 1 вв. до н.э.) высказывается предположение, что М.Д. был сановником (дафу) в гос-ве Сун. Сведения о жизни и творчестве содержатся также в "*Хуайнань-цзы*" (2 в. до н.э.), "*Хань шу*" ("История дин. Хань", 1 в.) *Бань Гу* и трактате "Мо-цзы", часть к-рого могла быть написана самим М.Д., а также в "*Сюнь-цзы*", "*Чжуан-цзы*" (4 - 3 вв. до н.э.), "*Хань Фэй-цзы*", "*Лью-ши чунь цю*" (3 в. до н.э.). Вел подвижническую жизнь, проповедуя свое учение, побывал в гос-вах Лу, Ци, Сун, Чжэн, Чу, Юэ и др. Имел сотни учеников, славился ораторским искусством, проявил себя тонким дипломатом, был сведущ в строительстве оборонительных сооружений и защите городских стен. Взгляды самого М.Д. изложены предположительно в десяти главах трактата "Мо-цзы" от гл. "Шан сянь" ("Почитание премудрости") до гл. "Фэй мин" ("Против предопределения"), а также в дополняющих их главах "Фа и" ("Подражание образцу"), "Ци хуань" ("Семь бед"), "Цы то" ("Осуждение крайностей") и "Сань бянь" ("Три доказательства").

Социально-этич. учение М.Д. и его ранних последователей носит остро критич. характер по отношению к существовавшему социальному порядку. Философ осуждал жестокость правителей, их расточительство с позиций своей этич. системы, основой к-рой был принцип "всеобщей любви и взаимной выгоды" (цзянь сян ай, цзяо сян ли), подразумевавший соизмерение своих действий с "пользой для Поднебесной" и отказ от того, что могло бы нанести ущерб благосостоянию народа. Выдвинутые им принципы "за экономию в расходах", "за экономию при захоронениях" и "против музыки" нацелены в равной степени против господствующей знати, непроизводительной расходующей огромные средства, полученные за счет поборов с тружеников, и против конфуцианства, ритуализм к-рого потакает тяге знати к роскоши и утонченным церемониям с исполнением ритуальной музыки. В результате гос. дела и хоз-во приходят в упадок, народ нищает.

Протест против патриархальной системы формирования ин-тов власти, когда гос. посты раздавались на основе родственной близости правящему дому, выражен М.Д. в тезисе "почитание талантов" (шан сянь). "Мудрые люди" должны выдвигаться на высокие посты независимо от их происхождения - т.о. станет возможным осуществление принципа "справедливости" (*и* [1]) в управлении страной, к-рому следовали образцовые правители прошлого. Тем самым М.Д. отвергал притязания родовой аристократии на безраздельное господство. В гл. "Шан тун" ("Почитание единства") он предлагает концепцию происхождения гос. власти, перекликающуюся с идеями Эпикура и Лукреция: хаос в чело-веч. об-ве прекратился с избранием на трон самого мудрого и достойного - Сына Неба, создавшего "единый образец справедливости в Поднебесной". Таким же образом были выбраны и его помощники - гуны, правители уделов - чжухоу, старосты деревень. Образцом "справедливого" правления для М.Д. являются *древние полумифич. правители Яо, Шунь,

Юй, Тан, Вэнь и У, осудившие единство гос. власти и обществ, справедливости. Критерием должного социального порядка он считал такое положение, когда каждый занимается тем делом, к-рое соответствует его способностям. Разделение обязанностей в об-ве М.Д. рассматривал как причину существования сословий: правителей (ванов), сановников (гунов, дафу), ремесленников, земледельцев, торговцев и т.д. В отличие от Платона, у к-рого разделение труда тоже является осн. принципом строения гос-ва, М.Д. уравнивал по значению деятельность управляющих и труд простолюдинов. Он поставил также вопрос о социальной мобильности по вертикали, утверждая, что "сановники не вечно должны быть знатными, простолюдины не вечно должны быть незнатными". Такое равенство политич. возможностей свободных членов об-ва М.Д. считал предпосылкой "почитания единства" как духовного единения высшей власти и народа в следовании "справедливости".

Особенностью политич. учения М.Д. является отрицание им агрессивных войн как аморальных и в принципе бесполезных, губящих материальные и людские ресурсы во имя выгоды лишь горстки людей. В то же время мыслитель твердо стоял за то, чтобы "оборона страны была надежной"; сам со своими учениками приходил на помощь гос-вам, подвергшимся агрессии.

Подчеркнуто антиконфуцианский характер имели высказывания М.Д. о традиции и "предопределении" (*мин* [1]). Критикуя конф. буквализм в следовании традиции, философ указывал, что "древние принципы в свое время тоже были новыми, а те древние люди, к-рые им следовали, не являлись совершенномудрыми (*шэн* [1])". В противоположность утверждению *Конфуция* о том, что признание судьбы - "предопределения" является одним из признаков "благородного мужа" (*цзюнь цзы*), М.Д. утверждал, что "почитать предопределение не имеет смысла". Те, кто утверждает веру в "предопределение", - "разрушители справедливости", ибо лишают смысла творческую активность и труд человека.

Вместе с тем очевидно теистич. значение имеет у М.Д. понятие "Небо" (*тянь*): оно все видит и слышит, обладает чувствами и желаниями, является высшим критерием справедливости и добра - "образцом" (*фа* [1]). "Воля Неба" (*тянь чжи*) у М.Д.- критерий разграничения добра и зла, уподобленный им инструментам ремесленника - циркулю или угломеру. На деле он сам формулирует "принципы", соответствующие, по его мнению, "воле Неба". В форму небесного волеизъявления М.Д. облек и идею укрепления высшей власти Сына Неба, упорядочения ее инструментария.

В развитие тезиса о "воле Неба" М.Д. выдвинул положение о "духовидении" (*мин гуй*) как связующем звене между людьми и Небом. "Духовидение" предполагает различение "небесных" духов, духов и демонов рек, гор, земли и духов предков, поклонение им и осознание того, что за добрые дела люди вознаграждаются духами, за проступки - наказываются. Однако духи - лишь один из факторов, воздействующих на жизнь людей, а положения о "воле Неба" и "духовидении" играют в учении М.Д. подчиненную роль как аргументы в пользу его социально-политич. и этич. доктрин.

Источник этич. норм, по М.Д., - "совершенномудрые" правители, "берущие за образец Небо" (*фа тянь*), к-рое "широко и бескорыстно", "отдает много, но ничего не берет взамен". Небо является образцом "всеобщей любви и взаимной выгоды" (*цзянь ай сян ли*). Оно желает от человека поведения, соответствующего этому принципу, и человек, стремящийся к подлинному благу, должен следовать "небесному образцу" - тогда его чаяния будут удовлетворены. Т.о., источником нравственных поступков человека являются его должные желания, а критерием нравственности - "взаимная выгода".

Причина обществ, неурядиц - отсутствие "всеобщей любви". Предполагаемую конф. "гуманностью" (*жэнь* [2]) "любовь к людям", имеющую много градаций в зависимости от степени родства и социального статуса, М.Д. называл "отдельной любовью",

"псевдолюбовью" (бе ай). Она сравнивалась с чувством вора, к-рый любит свой дом, но спокойно грабит чужой. М.Д. впервые в истории кит. этич. мысли поставил вопрос о соотношении общего и частного интересов: если личный интерес приходит в противоречие с общей пользой, необходимо пожертвовать им. Ему же принадлежит определение "заслуг" человека как принесенной об-ву пользы и критерия вознаграждения. Воплощение высшего идеала для М.Д.- "совершенномудрый" правитель древности, легендарный Юй, не жалевший себя в многолетней изнурительной борьбе со страшным наводнением, поразившим Поднебесную. В воспитании совершенного человека ведущую роль М.Д. отводил личному примеру: он позволяет реализовать изнач. стремление человека к доброму и естеств. желание отблагодарить того, кто ему сделал добро. Силой примера правитель может изменить и природу человека, и обычаи народа.

Учение М.Д. о познании направлено против учения Конфуция о "врожденном знании" (шэн чжи). Предмет человеч. знания, по М.Д.,- "дела совершенномудрых правителей", впечатления и наблюдения современников, принципы управления страной, отношения между людьми и правила логич. рассуждений (бянь (1)). Если Конфуций ограничивал круг учения "шестью искусствами" (лю и) "благородного мужа" (цзюнь цзы), то М.Д. подчеркивает значение практич. опыта в обл. сельского хоз-ва и ремесел. Одна из задач познания - поиск разумных принципов управления об-вом, основанный на знании того, "откуда берут свое начало беспорядки".

Первым в истории кит. философии М.Д. показал сущность процесса познания как раскрытия "причинности" (гу [2]), определения "сходства и различия" (тун и) между ними, а также разделения вещей и явлений по "родам" (лэй), т.е. анализа и обобщения. М.Д. предложил учение о "трех * критериях" (сань бяо) истинности знания: 1) основание - "дела совершенномудрых правителей древности"; 2) источник - "факты, к-рые слышали или видели массы людей"; 3) применимость - возможность применения "в управлении страной, исходя из интересов народа Поднебесной". Мудрость древних для М.Д., в отличие от Конфуция, не эталон, а исходная опора: хорошему в древности следует подражать, но, чтобы хорошего было больше, его следует также создавать заново и по-новому.

Учение М.Д., выражавшее интересы и настроения свободных слоев населения, не связанных с родовой знатью, было развито его учениками и последователями. Оно оказало серьезное влияние на становление материалистич. мысли в древнем Китае. Социально-политич. аспекты учения М.Д. нашли развитие в идеологии *легизма*, преломились во взглядах *Сюнь-цзы* (4 - 3 вв. до н.э.), Хань Фэя (3 в. до н.э.) и др. древних философов, мыслителей нового времени *Тань Сытуна*, *Сунь Ятссна* и др. Идеи М.Д. послужили основой для логич. системы поздних моистов, оставшейся наивысшим достижением классич. кит. философии в обл. логики. См. также ст. *Мо цзя*, "*Мо-цзы*".

*М.Д. Из "*Мо-цзы*" // Из книг мудрецов. М., 1987; Сунь Ижан. *Мо-цзы* цзянь гу (Доступное толкование *Мо-цзы*). Пекин, 1957; ***Титаренко М.Л.* Древнекит. философ М.Д., его школа и учение. М., 1985; *Его же.* Влияние М.Д. и его школы на развитие филос. и общественно-политич. мысли Китая // Новое в изучении Китая. Ч. 2. М., 1988; *Жэнь Цзюй.* *Мо-цзы.* Пекин, 1960; *Forke A.* Mo Ti des Sozialethikes und seiner Schuler philosophische Werke. В., 1922; *Williamson H.R.* Mo Ti; A Chinese Heretic. Tsinan, 1927; *Witte T.* Mo Ti, der Philosoph der allgemeinen menschenliebe und sozialen Gleichheit im alter China. Lpz., 1928; *Mei Yi-pao.* The Ethical and Political Works of Motse. Tr. from the Original Chinese Text. L., 1929; *Holth Sverre.* Micius, a Brief Outline of his Life and Ideas. Shanghai, 1935. *М.Л. Титаренко*

МОИЗМ. См. *Мо цзя*.

МОНТЕСКЬЕ (Montesquieu) Шарль Луи. 18.1.1689, Лабред, - 10.2.1755, Париж. Франц. философ-просветитель, политич. мыслитель, социолог, историк. Выступил с оценкой политич. устройства и социально-политич. установлений Китая, отличной от той, к-рую разделяли ведущие мыслители *Просвещения*. Осн. соч. - "О духе законов" (1748). Подверг критике христианское богословие с позиций деизма, рассматривая тем не менее религию как необходимое условие обществ, нравственности. Был сторонником умеренной конституц. монархии, разделения властей. Соглашался с принципиальными положениями доктрины естеств. права, источником к-рого являются веления разума и человек. природа, полагал его недостаточным основанием для создания универсальной системы обществ, законов: неодинаковые условия жизни народов обуславливают существенные различия в законах и формах правления. Считается основоположником географич. детерминизма: в физич. условиях среды (климат, почва, рельеф местности и т.п.) видел важнейший фактор формирования обществ, устройства и нравов. Выделял три осн. формы правления: демократич., монархич. и деспотич. В прямую зависимость от них ставил соотношение "трех властей" - законодательной, исполнительной и судебной. Состояние обществ, свободы достигается лишь их сбалансированным и равноправным положением.

Анализ сведений о Китае, представленных в соч. миссионеров и обобщающем труде *Дю Альда*, привел М. к выводу об отсутствии в Китае гражданских свобод. В нек-ром отношении его выводы шли вразрез с синофилией, охватившей европ. науч. и культурный мир во многом благодаря соч. миссионеров-иезуитов. Они, рисуя положительную картину кит. обычаев, нравов, филос. учений, отстаивали концепцию "мягкой" христианизации Китая, предусматривавшую уступки сложившимся там нормам жизни, в противовес жесткой миссионерской политике, навязываемой папскому престолу доминиканскими и францисканскими проповедниками. М- вне связи с миссионерскими интересами доказывал, что в Китае деспотич. власть, основанная на всеобщем страхе, - естеств. результат регионально-географич. и *историко-культурных условий. "Законодатели Китая смешали воедино религию, законы, нравы и обычаи - все это стало моралью добродетелью. Правила, относившиеся к этим четырем пунктам, составили то, что было названо обрядами (т.е. ли [21.- П.М.]). Неуклонное исполнение этих обрядов и было торжеством кит. правления" (кн. 19, гл. 17). "Персидские письма" (1721) М., подвергавшие критике европ. порядки. и законы от лица "людей Востока", стали прообразом "Кит. писем" маркиза Ж.Б. д'Аржанса (1739 - 40) и сб. эссе *О. Голдсмита* "Гражданин мира" (1760-1).

*О духе законов // Избр. произв. М., 1955. С. 231, 238, 240, 247, 258, 266 - 71 и др.;
***Фишман О.Л.* Кит. сатирич. роман (эпоха Просвещения). М., 1966. *П.М. Кожин*

МОРГАН (Morgan) Ивэн. Переводчик, филолог, журналист. Причастен к кит. масонской ложе "Двойного дракона". Первым на Западе выполнил обширный пер. на англ. яз. восьми (из 21) глав даос, трактата 2 в. до н.э. "*Хуайнань-цзы*" (1933): 1, 2, 7, 8, 12, 13, 15 и 19-й. На толковании М. кит. филос. терминологии, видимо, сказалось его увлечение масонством. *Дао* он предлагал переводить как "космич. дух" (cosmic spirit). По М., даосы говорили о двух мирах: невидимый, идеальный, вечный мир стоит над видимым, чувственным, смертным, а над ними - объединяющая их высшая сила, дао. "Естественность" (*цзы жань*) выше дао, к-рое тем не менее само может выступать как "естественность". Одним из первых зап. исследователей М. отметил взгляд даосов на человек. тело как микрокосм и связь человека с космосом в даос, философии. Комментар. М. к пер. лаконичны, расшифрованы лишь отд. даос, понятия и филос. идеи, нек-рые из них сопоставлены с христианскими. Предложил графич. трактовки представлений об орг-ции космоса в конф., даос, и буд. учениях. Автор учебных пособий по кит. яз., отражающих изменения в нем в

связи с вестернизацией многих сторон жизни Китая, статей о филос. проблемах *даосизма*, о политич. событиях в Китае с разъяснением их историко-культурной подоплеки.

*A New Mind and other Essays. L., 1930; Tao. The Great Luminant. Essays from Huai Nan tzu. L., 1933; ***Померанцева Л.Е.* Поздние даосы о природе, об-ве и искусстве ("Хуайнаньцзы" - II в. до н.э.). М., 1979. С. 25 -6. *П.М. Кожин*

МОРОХАСИ ТЭЦУДЗИ. Япон. филолог, историк, популяризатор конфуцианства. Создатель известных словарей, в т.ч. "Большого китайско-япон. словаря" (Т. 1 - 12, 1955-60), автор работ по истории принципов социального устройства в традиц. Китае и Японии. Считал конф. доктрину "исправления имен" (*чжэн мин*) основой япон. государственности. Суть этой доктрины видел в требовании устранения ненормативных "имен" в соответствии с той же доктриной "целостности и универсальности закона", к-рой придерживались легисты (см. *Легизм*): настоящие "имена" нацеливают на неукоснительную личную ответственность перед всей полнотой закона. Этому принципу противостоит новомодная "тенденция к демократии", не укорененной в вечности и не имеющей значения "универсальной и вечной сущности".

*Син Ронго кова (Новые лекции по Лунь юю). Токио, 1935; Синано кадзоку сэй (Семейный уклад в Китае). Токио, 1940; ***Радуль-Затуловский Я.Б.* Конфуцианство и его распространение в Японии. М., 1947. С. 433 - 5.

МОУ ЦЗУНСАНЬ. 12.6.1909, Цися пров. Шакьдун. Моу Личжун. Философ, исследователь истории кит. философии, представитель *постконфуцианства*. В 1927 поступил на подготовит. ф-т Пекинского ун-та, в 1929 - 33 обучался на филос. ф-те, испытал влияние взглядов *Сюн Шили*. Занимался проблемами изучения "И цзина" ("*Чжоу и*"), вопросами логики и гносеологии. Принимал участие в редактировании и издании журн. "Цзай шэн" ("Возрождение"), преподавал в Академии нац. культуры Дали, Западнокит. ун-те, Центр, ун-те, Ун-те Цзиньлин. В 1949 эвакуировался на Тайвань, работал в ред. журн. "Миньчжу пиньлунь" ("Демократич. обозрение"). Преподавал в Тайваньском педагогич. ин-те, с 1956 работал на ф-те кит. яз. и лит-ры Ун-та Дунхай. В 1958 выступил одним из соавторов известного "*Манифеста кит. культуры людям мира*"¹. В тот пер. в центре его внимания лежали общие проблемы кит. культуры. В 1960 перебрался в Гонконг, где до 1974 работал в Кит. ун-те. После выхода в отставку продолжил работу в отделившемся от ун-та Ин-те Новой Азии.

М.Ц. на нач. этапе своего творчества уделял большое внимание зап. логике и гносеологии, в частности работе *Б. Рассела* и *А.Н. Уайтхеда* "Основания математики", основополагающему трактату по математич. логике. Однако осн. место в его философии заняли проблемы построения "моральной метафизики" (даодэ синьэршансюэ), развивающей кит. филос. традицию на основе ее синтеза с учением *И. Канта*. "Моральную метафизику" он представлял как основу конф. культурных ценностей и мировоззрения. По мнению М.Ц., построение "моральной метафизики" началось уже в доциньскую эпоху (до кон. 3 в. до н.э.), что отражено в текстах "*Лунь юй*", "*Мэн-цзы*", "*Чжун юн*", коммент. к "И цзину" ("*И чжуань*"). В эпохи Сун (10-13 вв.) и Мин (14- 17 вв.) неоконф. философы *Чжоу Дуньи*, *Чжан Цзай*, *Чэн Хао*, *Ху Уфэн*, *Лу Сянишнь*, *Ван Янмин*, *Лю Цзунчжоу* продолжили оформление "моральной метафизики" конфуцианства. Спецификой их философствования было отождествление духа ("сердца" -смень [1]) с [индивид.] природой (*син* [1]), не опирающаяся на абстр. знание рефлексия духа, ориентация на моральную практику, личный опыт и интуицию. Традицию текста "*Да сюэ*", продолженную неоконфуцианцами *Чэн И* и *Чжу Си*, М.Ц. считает побочной, так как она отождествила син [1] не с синь [1], а с "принципом" -

ли [1], ориентируясь на "пассивный отбор" предметов внеш. мира для их "классификации" (гэ у, см. У [3]) в целях достижения знания. Неразрывность синь [1] и син [1] М.Ц. поясняет как неразрывность субъективного и объективного, действия и существования. "Моральная субстанция" лежит не только в основе моральной практики человека, но и в основе всего мироздания. М.Ц. усматривает превосходство конф. "моральной метафизики" над учением Канта, хотя и отождествляет понятие "благого знания" (лян чжи, см. *Ван Янмин*) с положением Канта о наличии у человека свободной и автономной "доброй воли", тождественной всеобщему моральному закону. М.Ц. привлекает априорность и всеобщность морали у Канта, но у него понятие "доброй воли" или "благого знания" выступает не как постулат или гипотеза, а как коренящаяся в человец. "природе" "установленная истинная реальность, проявляющаяся в поступках". М.Ц. онтологизировал понятие Канта об отсутствии внеш. обусловленности у подлинно морального поступка, стремясь преодолеть кантовский дуализм как недоразумение, обусловленное непониманием того, что человец. моральное сознание объединяет субъективное, объективное и абсолютное. Он особо подчеркивает проявление в кит. философии тенденции к переходу от морально-должного и субъективного ("гуманности" - жэнь [2], "изнач. сердца"- бэнь синь, "искренности" - чэн [1]) к реально существующему (природе - Небу [тянь], "вещам"-у [3], "принципам" - ли [1]). Если овладение моральными ценностями достигается через интеллектуальную интуицию, то обращение к реальности есть "диалектич. поворот", сопряженный с сознательным самоотрицанием морального субъекта.

Признавая отсутствие в кит. культуре религ. традиции зап. типа, М.Ц. определяет конф. религиозность как соединение человец. индивидуальности с "небесным дао" (см. *Дао*) и одновременным "образованием добродетели" (чэн дэ). Придерживаясь спиритуалистич. трактовки морали, М.Ц. отвергает толкования природы человека, исходящие из представлений об ее субстанцированности в виде ци (1), данные *Гао-цзы*, *Сюнь-цзы*, *Дун Чжуншу* и др. мыслителями, как не соответствующие конф. традиции.

В целом философствование М.Ц. отличается от конфуцианства ориентацией на неоконф. "учение о духе-сердце" (*синь сюэ* [1]), систематичность построений и ориентация на синтез конфуцианства с зап. философией.

*Лисин дэ лисянчжуи (Рациональный идеализм). Сянган, 1950; Лиши чжэсюэ (Философия истории). Тайбэй, 1955; Жэньши синь дэ пипань (Критика познающего сознания). Сянган, 1956; Да-одэ дэ лисянчжуи (Моральный идеализм). Тайч-жун, 1959; Чжэн дао юй чжи дао (Путь политики и путь управления). Тайбэй, 1961; Цай син юй сюань ли (Способность-характер и скрытые принципы). Сянган, 1962; Чжи дэ чжицзюэ юй чжунго чжэсюэ (Интеллектуальная интуиция и кит. философия). Тайбэй, 1971; Синь ти юй син ти (Основа духа и основа природы). Т. 1 - 3. Тайбэй, 1973; Сяньсян юй уцзышэнь (Феномен и вещь-в-себе). Тайбэй, 1975; Чжунго чжэсюэ дэ тэчжи (Специфика кит. философии). Тайбэй, 1980; ***Чэнь Цзинь-хун*. Чуаньтун дэ чжунцзянь - М.Ц. сяньшэн сы-сян чу тань (Перестройка традиции - нач. исслед. идей г-на М.Ц.) // Пинь синь жу цзя (О новом конфуцианстве). Шанхай, 1989. С. 524 - 43; *Ло Ицзюнь*. Чжи чжэ син дэ чжэсюэцзя - М.Ц. (Философ-"знающий" -М.Ц.) // Там же. С. 611 - 15; *Чжэн Цзядун*. Сяндай синь жу сюэ гайлунь (Очерк совр. нового конфуцианства). Наньнин, 1990. А. В. Ломаное

МОУ-ЦЗЫ. 2 - нач. 3 в. Один из первых кит. апологетов *буддизма*. Автор трактата "Ли хо лунь" ("О понимании и заблуждении"; др. назв. - "М.-ц. ли хо лу ш", "Моу-цзы"), построенного в виде диалога между защитником и противником буддизма. Для объяснения буд. доктрин использовал даос, термины и традиц. кит. фразеологию. Опровергал утверждение о забвении буд. монахами принципа "сыновней почтительности" (сяо [1], см. *Сяо ти*, "*Сяо цзин*"), настаивая на широкой трактовке этого принципа как заботы о

"спасении" родителей. Оспаривал положение антибуд. пропаганды об "уничтожимости души" (см. *"Шэнь ме лунь"*), апеллируя к похоронным ритуалам китайцев (обращение к душе покойного с призывом "вернуться" и т.п.). Появление буддизма в Китае связывал с императором Минди (58 - 75) дин. Вост. Хань: привел легенду о его вещем сне и посылке им на Запад посольства, для к-рого в граничащих с империей Хань владениях народа юэчжи была написана "Сутра о сорока двух главах" ("Сы ши эр чжан цзин")- компиляция из буд. канона (предположительно создана в пер. 58 - 147, с предисл. кон. 2 в.). Трактат "Ли хо лунь" вошел в буд. антологию 6 в. *"Хун мин цзи"*.

****Янгутов Л.Е.** Трактат "Лихолунь" как источник по истории кит. буддизма // Источниковедение и историография истории буддизма. Страны Центр. Азии. Новосиб., 1986. По материалам Л.Е. Янгутова

"МО-ЦЗЫ". Филос. трактат 5 - 3 вв. до н.э., излагающий учение школы *мо цзя*. Назван по фамилии основоположника этой школы *Мо Ди* (5 - нач. 4 в. до н.э.). В библиографич. разд. *"Хань шу"* ("История дин. Хань", 1 в.). *Бань Гу* упоминается кн. "М.-ц." из 71 пяня (главы). Согласно источникам эпохи Суй (6 - нач. 7 в.), трактат состоял из 15 цзюаней ("свитков"), эпохи Сун (10-13 вв.) - 61 пяня, "Сы ку цю ань шу цзун му" (18 в.) - 53 пяней. Нумерация и порядок глав "М.-ц." определены в кон. 1 в. до н.э. *Лю Сяном*.

В 15 в. трактат включен в *"Дао изан"*.

Первые три главы - "Цинь ши" ("Приближение служилых"), "Сю шэнь" ("О самовоспитании"), "Со жань" ("Влияние примера") приписываются Мо Ди, но являются позднейшей подделкой. Главы "Шан сянь" ("Почитание мудрости"), "Шан тун" ("Почитание единства"), "Цзянь ай" ("Всеобщая любовь"), "Фэй гун" ("Против нападений"), "Цзе юн" ("За экономию в расходах"), "Цзе сан" ("За экономию при захоронениях"), "Тянь чжи" ("Воля Неба"), "Мин гуй" ("Духовидение"), "Фэй юэ" ("Против музыки"), "Фэй мин" ("Против судьбы"), "Фэй жу" ("Против конфуцианцев") излагают основы учения Мо-цзы и ранних моистов. Их дополняют главы "Фа и" ("Подражание образцу"), "Ци хуань" ("Семь бед"), "Цы го" ("Осуждение крайностей"), "Сань бянь" ("Три доказательства"). Деятельность Мо Ди и его учеников описывается в главах "Гэнь Чжу", "Гуй и" ("Ценить справедливость"), "Гун Мэн", *"Лу вэнь"* ("Вопросы луского правителя"), "Гун Шу". Шесть глав - "Цзин шан" ("Канон, часть первая"), "Цзин ся" ("Канон, часть вторая"), "Цзин шо шан" ("Пояснения к первой части Канона"), "Цзин шо ся" ("Пояснения ко второй части Канона"), "Да цюй" ("Большой выбор"), "Сяо цюй"

("Малый выбор") - объединены названием "Мо цзин" ("Моистский канон"), или "Мо бянь" ("Моисты-спорщики"); в раннем средневековье название "Мо бянь" относили только к первым четырем из перечисленных глав. "Канон" излагает взгляды поздних моистов, главным образом по проблемам познания и логики, затрагивая также области математики, оптики, механики, психологии и экономики. 11 следующих глав, начиная с "Бэй чэн мэнь" ("Подготовка к обороне городских ворот"), посвящены искусству фортификации и обороны крепостей.

Известно, что "Мо бянь" еще в кон. 3 - нач. 4 в. комментировал *Лу Шэн*. Интерес к комментированию "М.-ц." возрос в 17-18 вв., ведущие комментарии того периода принадлежат Би Юаню и *Ван Чжуну*. В кон. 19 в. *Сунь Ижан*, обобщив предыдущие коммент. труды, написал "М.-ц. цзянь гу" ("Доступное толкование М.-ц."), к-рое сделало текст книги доступным для науч. исследования. Текстологич. проблемами и атрибутированием глав "М.-ц." занимались видные кит. ученые: *Лян Цичао*, *Ху Ши*, *Чжань Цзяньфэн*, *Тань Цзефу*, *Гао Хэн*, *Люй Чжэньюй*, *Ло Гэньцзэ*, *Фэн Юлань*, *Ду Госян*, *Хоу Вайлу*, *Го Можо*, *Жэнь Цзюйюй*, *Ян Юнго*, *Ху Цюйюань* и др. См. также ст. *Мо Ди*, *Мо цзя*.

*ЧЦЦЧ. Т. 4. Шанхай, 1957; Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 1. М., 1969; *Титаренко М.Л.* Кн. "М.-ц." как литературно-художеств. памятник // Лит-ра древнего Китая. М., 1969; *Его же.* Древнекит. философ Мо Ди, его школа и учение. М., 1985; Древнекит. философия. Т. 2. М., 1972. С. 66 - 98; Из кн. "М.-ц." // Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973. *М.Л. Титаренко*

МО ЦЗЯ. "Школа Мо", школа моистов, моизм. Филос. направление и орг-ция последователей *Мо Ди* (Мо-цзы, 5 - нач. 4 в. до н.э.). Существовала в эпоху Чжаньго ("Сражающихся царств", 5 - 3 вв. до н.э.), расцвет приходится на 4 в. до н.э. О популярности учения М.ц. свидетельствуют трактаты "*Мэн-цзы*" (4 - 3 вв. до н.э.) и "*Хань Фэй-цзы*" (3 в. до н.э.). В "*Люй-ши чунь цю*" (3 в. до н.э.) сообщается о непосредств. передаче учения Мо Ди от него *Цинь Хуали*, далее Сюй Фаню и от последнего - Тянь Цзи. Монеты создали орг-цию со строгой иерархией и дисциплиной для борьбы за соблюдение чистоты "учения "Мо" и распространение его в Поднебесной. Гл. средством достижения этой цели они считали личный пример и убеждение правителей. Монеты были обязаны беспрекословно подчиняться выборному главе - цзюй-цзы ("Большому человеку", "Великому мужу"). Вероятно, первыми цзюй-цзы были Мо Ди и Цинь Хуали; известны

имена трех последних: *Мэн Шэн*, *Тянь Сян-цзы*, *Фу Дунь*. Членам орг-ции предписывался аскетич. образ жизни, дабы они могли служить примером в осуществлении моистских принципов: "всеобщей любви и взаимной выгоды", "экономии в расходах" и т.п. Их идеалом был полумифич. "совершенномудрый" (*шэн* [1]) правитель древности Юй, не жалевший себя в многолетней борьбе с наводнением, поразившим Поднебесную.

По приказу орг-ции ее члены - ученые и фортификаторы - должны были отправляться на службу в различные древнекит. гос-ва для проведения в жизнь учения М.Д. Часть- их жалованья поровну делилась между соратниками. Если правитель не следовал рекомендациям советника-моиста, тот оставлял службу. Если же чл. орг-ции отступал от принципов своей школы, то цзюй-цзы отзывал его. Монеты обязывались соблюдать также законы взаимопомощи, вытекающие из принципа "всеобщей любви и взаимной выгоды": "имеющий избыток делится с другими", "сильный помогает слабым", "знающий учит незнающих".

Орг-ция моистов возникла в северокит. гос-ве Лу. В 1-й пол. 4 в. до н.э. ее центр переместился на юг, в гос-во Чу, а во 2-й пол. того же столетия - в гос-во Цинь. Эти факты дают основание предположить, что монеты сочувствовали проводившимся в этих гос-вах в разное время феод. преобразованиям (см. *У Ци*, *Шан Ян*). В нач. 3 в. до н.э. школа М.ц. раскололась: по свидетельству Хань Фэя - на три течения, по заключению совр. исследователей - на две ветви, сев. и южн. Последователи монета *Дэн Лин-цзы* обосновались на юге Китая, где вели дискуссии против "софистов - *мин цзя*, занимались изысканиями в обл. логики и теоретич. обоснованием идей Мо Ди. Часть моистов сделала своей задачей практич. осуществление принципов Мо Ди, выступая против междоусобных войн и грабежа народа. Они, видимо, и известны как первые "странствующие рыцари" (юся), выступавшие против произвола властей (по Хань Фэю, "опираясь на силу, нарушали закон").

Взгляды ранних моистов (цзянь ци М.ц.) изложены в тех же главах трактата "Мо-цзы", что и воззрения самого Мо Ди (см.). Идеи поздних моистов (хоу ци М.ц.) выражены в шести главах т.н. "Канона" ("Мо цзин", "Мо бянь").

Учение М.ц. давало этич. обоснование стремлению свободных низовых слоев об-ва к повышению своего политич. статуса. В отличие от этики раннего конфуцианства, предполагающей градации нравств. взаимоотношений в зависимости от степеней родства и социальных ролей, монеты настаивали на едином критерии нравственности. Его не было в эпоху первобытного хаоса, и именно с целью установления "единого критерия добра и зла"

были избраны Сын Неба и его помощники. Они призваны реализовывать этот критерий, "награждая тех, кто совершит добродетельный поступок", и наказывая за недобродетельные поступки, а также давать личный пример добродетельности. Источник нравств. норм - "совершенномудрые" правители древности, следовавшие принципу "всеобщей любви и взаимной выгоды". В этом они брали за "образец" (фа [1]) Небо (тянь), равно благодетельное для всего сущего. Следуя принципам "совершенномудрых" и подавая личный пример управляемым, можно добиться такого порядка в стране, чтобы "люди заботились друг о друге и помогали друг другу".

Принцип "всеобщей любви" (цзянь ай) был подкреплен поздними монетами системой логич. доказательств. Их сущность - установление соотношения объема и содержания понятий "любить людей" (ай жэнь) и "не любить людей" (бу ай жэнь), "любовь к себе" (ай цзи), "любовь к отд. человеку", или "отд. любовь" (бе ай), и "любовь ко всем людям мира" (чжоу ай жэнь). Лишь тот любит людей, кто питает любовь ко всем людям, в противном случае его чувства не подпадают под общее понятие "любовь к людям". Логич. доказательство возможности "всеобщей любви" сводится к следующей схеме: ко всякому человеку я испытываю "всеобщую любовь". Сам я - человек. Поэтому я в числе тех, к кому испытываю любовь.

В отличие от конфуцианцев, противопоставлявших "долг/справедливость" (и [1]) и "выгоду" (ли [3]), монеты доказывали взаимообусловленность этих понятий: "справедливость - это то, что полезно". Но "справедливость" не тождественна пользе - результату деятельности, а представляет собой нравств. оценку поступка, имеющего практич. пользу для об-ва. Поздние монеты четко разграничивали "действие", "деяние" (вэй [1]) вообще и нравств. "поступок" (син [3], см. Чжи - син). Критериями оценки "действий" и "поступков" являются их мотивы и цели ("устремления", "желания" - чжи [3]), а также последствия - "результат" (го) и их обществ. значимость, выраженная в понятиях: "заслуга" (гун [3]), "награда" (да [2]), "слава" (жун юй) и "преступление" (цзуй), "наказание" (фа [2]).

Специфич. аспект системы взглядов М.ц. представляет учение о познании, на основе к-рого выросла логич. система поздних моистов. Мо Ди и ранние монеты разработали учение о задачах (поиск принципов управления, источников обществ, неурядиц), предмете познания ("дела совершенномудрых правителей", впечатления и наблюдения современников, принципы управления, отношения между людьми и правила логич. рассуждений), "трех критериях" истинности знания (см. Мо Ди) и содержания процесса познания (определения "причинности", "сходства и различия", разделение вещей и явлений по "родам"). Поздние монеты добавили к этому свою систему взглядов на процесс познания, виды и критерии знания, методы его достижения, причины ошибок и критерии истины. В основе этой системы лежит решение одной из главных во 2-й. пол. 4 в. до н.э. филос. проблем: соотношения "имен" (мин [2]) и "реалий", "действительности" (ши [2]). Согласно учению М.ц., знание является отражением действительности в форме "имен" - понятий; последние суть "названия реалий", к-рые для своего существования "не нуждаются в именах". Свойство не существует отдельно от вещи; познавая свойства, человек познает вещь; ни одно из свойств - тех, что познаны, и тех, что не известны, - нельзя изменить, не изменив предмета. Чувств, познание, отвечая на вопрос "какова вещь?" (со жань) и давая "одностороннее знание" (ти чжи) о предмете, не дает ответа на вопрос "почему она такова?" (со и жань) и должно быть дополнено рассуждением в следующей последовательности: "описание" (цзуй) вещи или явления, "исследование" (ча), "осмысление" (люй). Далее исследование человек. мышлением знаний, полученных от др. людей, осуществляет переход к высшей стадии разумного знания - "мудрости" (чжи [1]), когда постигается "почему вещь такова?", т.е. "причинность" (гу [1]) и т.н. "всеобщее знание" (цзянь чжи). Виды знания выделялись монетами также по способам познания: 1) "непосредств. знание" (цин чжи)-

индивид, эмпирич. опыт на уровне представлений, не получивший законченного понятийного оформления; 2) "услышанное знание" (вэнь чжи)- опосредованное, полученное от др. людей; 3) "разумное знание" (шо чжи), выраженное в понятиях, суждениях, умозаклучениях. Гл. критерием истинности знания для поздних моистов была его "применимость" на практике в интересах народа - "люда" (шу минь), "ста фамилий" (бай син) и соответствие принципу "всеобщей любви и взаимной выгоды". Меньшее значение, чем их предшественники, они придавали опыту древних "совершенномудрых", большее - изучению повседневной целенаправленной деятельности человека.

Развернув учение М.ц. об "именах" - понятиях, поздние монеты определяли их как обобщение "действительности" (ши [2]) на основе готового словесного материала за счет расширения содержания "имен". Они подразделялись на "общие" - гун [1] (напр., "все сущее"), "родовые" - лэй (напр., "лошадь") и "частные" - дань (напр., имя конкр. человека). "Тождественное и различное (тун и и) взаимосвязаны как наличие/бытие и отсутствие/небытие (см. Ю - у)", - полагали поздние последователи Мо Ди, выделяя 10 видов тождества. Из них главными считались "тождество содержания" (чун тун)- тождество вещи себе самой, "тождество взаимосвязанных частей" (ти тун), "тождество местонахождения" (хэ тун - вещи в одном и том же месте) и "тождество рода" (лэй тун). Им соответствовали виды различия: "различие полного несходства" (эр чжи и), "различие неполного сходства" (бу ти чжи и), "различие местонахождения" (бу хэ чжи и), "различие рода" (бу лэй чжи и). Разработанные М.ц. правила определения "тождеств и различий" легли в основу моистской логики и стали методологич. базой критики софизмов *мин цзя*, отрывавших "имена" от их "реального" (ши [2]) содержания. Попутно монеты ставили проблему соотношения общего и единичного: первое существует во втором, но отлично от него. Видом отношения между общим и единичным является отношение целого и части, напр.: "большая причина" складывается из малых и проявляется с необходимостью; "малая причина" есть часть "большой", но ее действие не столь необходимо.

Решая проблему взаимосвязи "имен" и "реалий", поздние монеты выделили три осн. вида отношений между ними: 1. "Прямые отношения" (чжэн хэ). Они делятся на отношения "параллельности" (пин)- напр., щенок м.б. назван и собакой, и щенком; "обратные" (фань)- напр., не каждая собака щенок; собственно "прямые", подобные связи между волей к достижению успеха и достижением успеха. 2. "Отношения долженствования" (и хэ)- применительно к человеку означают отсутствие свободы выбора (напр., у раба). 3. "Отношения необходимости" (би хэ)- отсутствие одной вещи или явления означает отсутствие др. вещи или явления.

Поздние монеты разработали также подробное учение о "методе" (*фа* [1]) как своде правил получения истинных знаний и способов применения последних. "Метод" включает "замысел" (и [3]), "спос ъ дейс вия" (гу й [2]) и "форму" (ю ань [2] - проверку результата первонач. намерением). Из учения о "методе" вытекали общие условия получения "ясного" (мин [3]) знания посредством суждений - сань у ("три [основополагающие] вещи"): 1. Суждения должны иметь "основание", "причину" (гу [1]). 2. Необходимо следовать правилам построения умозаклучений - "принципам" (*ли* [1]). 3. Для построения умозаклучений суждения должны иметь "родовое" (лэй) сходство, т.е. объединяться каким-либо общим содержательным признаком (гл. "Да цюй").

Большинство ошибок в познании, по М.ц., обусловлено пятью видами причин: 1) односторонность восприятия вещей органами чувств; 2) ограниченность познавательных способностей человека в каждый данный момент; 3) неверное использование "имен" - понятий (неправильно соотносимых с "действительностью"); 4) нарушение правил рассуждения; 5) "незнание того, что знаешь и чего не знаешь", т.е. отсутствие четкого представления о границах собств. знания о предмете.

Поздним монетам принадлежит также определение "семи методов рассуждения" (бянь [1]), подразумевающих поиск истины в ходе дискуссии: 1. "Вероятность" (хо)- рассуждение, "не полностью охватывающее истину". 2. "Предположение" (цзя)- аналогично гипотезе. Как и "вероятность", высказывается в начале обсуждения. Обосновывается или опровергается следующими пятью методами. 3. "Подражание образцу" (сяо [3])-за образец берется правильное суждение о сходном предмете. 4. "Сопоставление" (би [2])- установление аналогии между двумя предметами рассуждения. 5. "Сравнение" (моу). В отличие от "сопоставления" предусматривает уподобление не предметов, а мнений об одном предмете. 6. "Ссылка [на мнение оппонента]" (юань [3])-указание на прецедент, т.е. на аналогич. прошлое решение оппонента. 7. "Распространение" (туй) - "совмещение положений, к-рые оппонент отвергает, с теми положениями, к-рые он признает", и поиск т.о. консенсуса (гл. "Сяо цюй"). Логич. идеи М.ц. оставались неотрывной частью их гносеологии.

Развитие учения М.ц. шло по линии укрепления материалистич. начала. В 3 в. до н.э. школа М.ц. утратила свои позиции, а в эпоху Хань (3 в. до н.э.- 3 в.), время идеологич. господства конфуцианства, на учение М.ц. был наложен прямой запрет. Интерес к нему возобновлялся лишь в пер. нек-рого ослабления позиций офиц. конфуцианства, напр., в 3 - 4 (Лу Шэн) и 18 вв. (Ван Чжун). Однако идеи М.ц. оказали значит. влияние на становление материалистич. мысли в древнем Китае, в части, на воззрения Сюнь Куана (4 - 3 вв. до н.э.), Хань Фэя, Ван Чуна (1 в.) и др., а также на взгляды Тань Сытуна (19 в.), Чжан Тайяня, Сунь Ятсена (19 - нач. 20 в.). Антиконф. и антивоенные идеи М.ц. высоко ценил Лу Синь (20 в.).

*Древнекит. философия. Т. 2. М., 1972. С. 66 - 98; Из кн. "Мо-цзы" // Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973; ТаньЦзефу (ред.). Мо цзин фэнь лэй цзечжу (Классифицированный по темам текст "Мо цзина". Пер. и коммент.). Б.м., 1981; **Титаренко М.Л. Древнекит. философ Мо Ди, его школа и учение. М., 1985; Тань Цзефу. Мо бянь фавэй (Исследование взглядов моистов-спорщиков). Ухань, 1958; Гао Хэн, Мо цзин цзяочжуань (Сравнит. коммент. "Мо цзина"). Цзинань, 1958; Цао Саньлин. Люэлунь Мо цзин чжун гуаньюй тунъи дэ лоцзи сысян (О логич. идеях тождества в "Мо цзине") // Чжэсюэяньцзю. 1981. №2; Вэнь Гунъи. Мо бянь лоцзи дэ вэйучжуи цзичу (Материалистич. основа логики моистов-спорщиков) // Чжэсюэ яньцзю. 1981. №2; Его же. Мо бянь лоцзи дэ гайнянь лунь (Учение о понятии в логике моистов-спорщиков) // Нанькай сюэбао. 1981. №3; Его же. Мо бянь лоцзи дэ паньдуайи лунь (Учение о суждении в логике моистов-спорщиков) // Там же. 1981, №4; Цзя Чуньфэн. Гуаньюй хоу ци. М.ц. дэ пусу вэйучжуи фаньянлунь (Наивно-материалистич. теория отражения поздних моистов) // Шэхуэй кэсюэ чжаньсянь. 1981. №4; Сунь Чжунъюань, Сунь Ма-осинь. Мо цзин чжун цзихэ сысян чжи дуаньни (Ключи к идее совокупности в "Мо цзине") // Там же. 1986. №1; Graham A.C. Later Mohlst Logic Ethics and Science. Hong Kong - L., 1978. См. также лит-ру к ст. Мо Ди, "Мо-цзы". М.Л. Титаренко

"МУДРОСТЬ". См. Чжи [1].

МЭЙ ЦЗЭ. Мэй Чжун-цзюй, Мэй И. 4 в., уроженец Жунаня (совр. Учан пров. Хубэй). Историограф из гос-ва Вост. Цзинь. Якобы найденные им тексты "Гувэнь Шан шу" ("Книга преданий старых письмен", см. "Шу цзин") и "Шан шу Кун-ши чжуань" ("Коммент. г-на Куна к "Книге преданий"), приписанный Кун Аньго (2 в. до н.э.), были признаны его современниками подлинными и включены в программу учебных заведений. На этих текстах основывали свою редакторскую работу также Кун Инда и Лу Дэмин (6 - нач. 7 в.). Ученые эпохи Суп (10-13 вв.), в т.ч. У Юй [2] и Чжу Си, начали высказывать сомнения в аутентичности этих текстов. Подделка была окончательно разоблачена Янь Жоцюем (17 - нач. 18 в.) и Хуэй Дуном (кон. 17 -18 в.), тем не менее тексты М.Ц. сохраняют определенную историч. ценность. Хэ Чэнсюань

МЭЙ ЧЖО. Мэй Цзу, Мэй Чжи-чжай. 16 в. Ученый-конфуцианец. В пер. 1506 - 21 получил ученую степень цзюй-жэнь. Служил в Нанкине в имп. книгохранилище и соляной инспекции. Осн. соч. - "Шан шу као и" ("Исслед. различий [в текстах] "Книги преданий"), "Шан шу пу" ("Реестр текстов "Книги преданий"), "Ту И као юань" ("Исслед. истоков древнего [текста "Канона] перемен"), "Чунь цю чжи яо" ("Осн. принципы "Весен и осеней"). В развитие предположений У Юя [2], Чжу Си (12 в.) и др. ученых обосновывал неаутентичность текста "Гу вэнь Шан шу" ("Книга преданий старых писем"), якобы обнаруженного в 4 в. *Мэй Цзэ*. Создателем этого варианта текста М.Ч. считал ученого и врача 3 в. Хуан Фуми. Убедительность аргументации М.Ч. по поводу неаутентичности указ, текста была подтверждена каноноведами 17 - 18 вв. *Янь Жоцюем и Хузэй Дуном. Хэ Чэнсюань*

МЭН КЭ. Мэн-цзы, Мэн Цзы-юй. Ок. 372 - 289 до н.э. Уроженец царства Цзоу (впоследствии обл. царства Лу, ныне - юго-вост. часть уезда Цзоусянь пров. Шань-дун). Мыслитель, политик, педагог, второй после *Конфуция* идеолог раннего *конфуцианства*. В офиц. конф. лит-ре титуловался "Вторым совершенномудрым" (я шэн).

Согласно данным "*Ши цзи*" (2 - 1 вв. до н.э.), "*Мэн-цзы*" и др. источников, М.К. происходил из рода Мэн Суня - крупного сановника царства Лу. Получил хорошее образование у учеников *Цзы Сы* - внука Конфуция. Много странствовал, посетив царства Ци, Сун, Тэн, Вэй, Лян и др., где проповедовал свое учение в надежде получить гос. пост и осуществить его на практике. Но лишь однажды ему удалось получить должность советника при дворе Сюань-вана в царстве Ци. Не добившись понимания у правителей, М.К. вернулся в царство Лу, где посвятил остаток жизни педагогич. деятельности. Его беседы с учениками легли в основу памятника "Мэн-цзы". Идеи М.К. развивали этико-политич. учение Конфуция и составили основу конф. концепции политич. орг-ции об-ва. Заслугой М.К. стало введение в эту концепцию экономич. и филос. элементов.

Сердцевину политич. взглядов М.К. составляла идея "человеколюбивого (гуманного) правления" (жэнь чжэн, см. *Жэнь [2]*) как гл. средства прекращения междоусобных войн, объединения страны в единое гос-во и процветания самого правителя. Доктрина "человеколюбивого правления" имела несколько аспектов. Во-первых, развитие идеи Конфуция о разделении всех жителей Поднебесной на "благородных мужей" (*цзюнь цзы*), т.е. "тех, кто управляет людьми", и "простолюдинов" (шу минь)- "тех, кем управляют": "Те, кто напрягает свой ум, управляют людьми. Те, кто напрягает свои мускулы, управляются (другими). Управляемые содержат тех, кто ими управляет. Те же, кто управляет людьми, содержатся теми, кем они управляют. Такова общая для всех справедливость в Поднебесной" ("Мэн-цзы", гл. "Тэн Вэнь-гун"). Второй важнейший элемент концепции "человеколюбивого правления" - идея обеспечения зажиточной жизни народу, к-рая воплотилась в тезисе "править, заботясь о народе". В его основе лежит положение о том, что "народ является главным (в Поднебесной), за ним следуют духи земли и зерна, а государь уступает им по значимости" (гл. "Цзинь синь", ч. 2). "Завладеть сердцем народа и означает подчинить себе народ"; "подчинив народ, можно овладеть Поднебесной".

Этич. постулаты М.К. подкреплял конкр. экономич. концепцией, реализация к-рой предполагала благополучие народа и, следовательно, гос-ва. Первым шагом к нему должно было стать "размежевание полей" - наделение земледельцев равными земельными наделами и обеспечение их т.о. "постоянным занятием", "постоянным имуществом". В материальной обеспеченности М.К. усматривал и путь к добродетельности: "Те, кто обеспечены постоянным занятием, обладают постоянными добрыми чувствами" (гл. "Тэн Вэнь-гун"). Следующий шаг к процветанию - система "колодезных полей" (*цзин тянь*) как принцип орг-ции сельскохоз-ва. Назв. системы восходит к условному

расположению девяти квадратных полей в виде иероглифа цзин [6] ("колодец"), напоминающему пересечение двух горизонтальных и двух вертикальных линий, к-рые образуют одно поле в центре и восемь - по сторонам от него. Крестьяне обязывались сначала совместно обработать центр, "общее поле", или "поле князя" (гун тянь), а затем уже - периферийные, собственные поля и платить с них налоги (десятую часть урожая). М.К. утверждал, что он лишь восстанавливает существовавшую в древности систему пользования землей, однако это утверждение не подтверждается историч. данными. По мысли М.К., реализация этой системы должна обеспечить зажиточную жизнь земледельцам и постоянный доход в казну.

Третьим элементом политич. концепции М.К. был тезис о необходимости обучения народа. Для этой цели М.К., ссылаясь на древнюю практику, предлагал создать систему школ и дома призрения для престарелых. Цель этих учреждений состояла в нравств. воспитании людей, "утверждении норм отношений" между ними как залога согласия между верхами и низами. Правителя, осуществлявшего такое "человеколюбивое" правление, М.К. называл ваном ("истинным правителем"), а тех, кто "силой попирает человеколюбие", относил к "гегемонам-насилъникам" (ба, см. *Ван дао*).

Суть этико-филос. учения М.К. сводится к положению о "доброте" человек. природы, к-рой изнач. присущи "четыре нравств. начала" (*сы дэ*): "человеколюбие" (жэнь [2]), чувство "долга" ("справедливости" - *и* [1]), стремление к соблюдению "ритуала" (*ли* [2]) и "разум/мудрость" (*чжи* HI). Человек наделен "врожденными знаниями" (ляп чжи) и "врожденными способностями" ("умением" - лян нэн), чем объясняется возможность "познания Неба" и его велений. "Тот, кто до конца использует свой разум, познает свою изнач. [добрую] природу. Кто познает свою природу, тот познает Небо", поэтому "сохранять свой разум, возвращать свою природу - это и есть путь служения Небу" ("Мэн-цзы", гл. "Цзин синь"- "Почитание сердца", ч. 1). Впервые в истории конфуцианства М.К. соединил этику и собственно философию, заложил филос. фундамент будущего ортодокс. конфуцианства, получившего целостное оформление в учении *Дун Чжуншу* (2 в. до н.э.). Цель познания, по М.К., - добиться того, чтобы "вся тьма вещей вместились в собств. я". Для этого следует воспитывать свой разум, восстанавливая в нем утраченные добрые природные свойства ("четыре нравств. начала"), добиваясь "слияния воедино Неба и человека".

Высшей нравств. силой М.К. считал Небо (*тянь*), верховное одухотворенное начало всех дел в Поднебесной, особенно поведения "благородных мужей" и правителей. Тот, кто познал "веления Неба", обязан был научить нравств. поведению остальных людей. Небо, по учению М.К., представляет собой олицетворение нравств. совершенства, обозначавшегося понятием *чэн* [1] - "искренность", "истинное". Таким образом категория нравственности приобретала онтологич. смысл. "Небо являет собой нравств. совершенство искренности, человек обязан постоянно размышлять об этом и стремиться к нему. Искренность - путь Неба, размышления об искренности - путь человека".

М.К. первым из конф. мыслителей поставил вопрос о соотношении чувственного и разумного начал в процессе познания. Важнейшим органом постижения мира М.К. считал "сердце" (в данном случае - орган мышления, "разум") и второстепенными - органы чувств. Они "зависят от вещей и лишь отражают связи между ними. Сердце - орган мысли. Оно размышляет о принципах (*ли*. [1]) [явлений и вещей] и постигает их. [Органы чувств] не размышляют и потому не постигают. Все это дано человеку Небом".

В том же духе превознесения роли разума, воли размышляет М.К. и о соотношении энергетич. начала в человеке - *ци* [1] и его "воли": "Воля руководит *ци* [1], а *ци* [1] наполняет тело. Воля - главное, а *ци* [1]-второстепенное. Поэтому говорю: "Укрепляйте волю и не вносите беспорядка в *ци* [1]". Воля, разум, принцип объявляется М.К. определяющим, главенствующим началом поведения человека.

Учение М.К., изложенное в памятнике "Мэн-цзы", стало неотъемлемой частью конф. ортодоксии. В 12 в. кн. "Мэн-цзы" вошла в конф. "Четверокнижие" ("Сы шу").

*Мэн-цзы чжэн и ("Мэн-цзы" в правильном толковании) // ЧЦЦЧ (Собр. книг философов). Т. 1. Шанхай, 1935; Попов П.С. Кит. философ Мэн-цзы. Пер. с кит. с примеч. СПб., 1904; Древнекит. философия. Т. 1. М., 1972; The Works of Mencius, tr. by J. Legge // The Chinese Classics. Vol. 2. Oxf., 1895; The Sayings of Mencius, tr. by J. Ware. N.Y., 1960; A Source Book in Chinese Philosophy. Tr. and contr. by Wing-Tsit Chan. Princ., 1973; Ян Юнго. История древнекит. идеологии. Пер. с кит. М., 1957. С. 173 -225; Быков Ф.С. Зарождение политич. и филос. мысли в Китае. М., 1966. С. 38 - 152. В.Ф. Феоктистов

МЭН СИ. Мэн Чанцин. 1 в. до н.э. Уроженец Ланлина обл. Дунхай (совр. Ланьлин уезда Цаншань пров. Шаньдун). Каноновед-ицинист, основоположник "учения г-на Мэна" (Мэн-ши сюэ) о "Чжоу и" в русле "школы текстов новых письмен" (циньвэнь цзин сюэ, см. Цзин сюэ). Вместе с Ши Чоу и Лянцю Хэ изучал "Чжоу и" у Тянь Вансуна (ученика Тянь Хэ). При императоре Сюань-ди (73 - 49 до н.э.) получил звание боши ("д-р", "гл. эрудит"). Предложил систему соответствий 64 гексаграмм (см. Гуа) "Чжоу и" и календарно-климатич. процессов, усматривая гл. смысл этого памятника в "пневме гексаграмм" (гуа ци) - соответствии графич. схем "Канона перемен" определенным состояниям общемировой субстанции ("пневмы"- ци (!)). Учение М.С. через Цзяо Яньшоу было передано Цзин Фону (1 в. до н.э.) и получило известность как "учение г-на Цзина", хотя Бай Гуан и ряд др. ученых возводили его непосредственно к М.С. Через некоего Юй Гуанши комментарии М.С. на "Чжоу и" перешли к Юй Фаню (кон. 2 - нач. 3 в.) и использованы им при составлении сб. "Чжоу и чжу" ("Резюмирующие комментарии к "Чжоуским переменам"). В "Хань шу" ("История дин. Хань", 1 в.), в библиографич. разд. "И вэнь чжи" ("Трактат о лит-ре и искусствах") упоминаются соч. "Мэн-ши Цзин Фан" ("Г-н Мэн и Цзин Фан") и "Цзай и Мэн-ши Цзин Фан" ("[Стихийные] бедствия и [климатич.] отклонения [по версии] г-на Мэна и Цзин Фана"), ныне утраченные. Отд. сведения об учении и соч. М.С. содержатся в сб. 18-19 вв.: "Юйханьшань фан ци и шу" ("Оставленные [потомкам] книги, собранные в обители Юйханьшань") Ма Гоханя, "Хань сюэ тан цун шу" ("Собр. книг из Храма ханьского учения") Хуан Шу и "Хань Вэй эр ши и цзя и чжу" ("Резюмирующие коммент. 21 ученого эпох Хань и Вэй к "[Канону] перемен") Сунь Тана. Пояснения к учению М.С. даны в соч. Хуэй Дуна (кон. 17- 18 в.) "И хань сюэ" ("Ханьское учение о переменях"). Ли Си

"МЭН-ЦЗЫ". Один из конф. канонов. По поводу авторства существуют различные т. зр., но большинство кит. и зап. синологов сходятся на том, что книга составлена учениками и последователями Мэн Кэ (Мэн-цзы, 4 - 3 вв. до н.э.) после смерти мыслителя. Возможно, в ее написании принимал участие и сам Мэн Кэ, но окончательную редакцию она приобрела к 3 в. до н.э. Философы указ, столетия, в части. Сюнь Куан, часто ссылаются на высказывания Мэн Кэ, зафиксированные в "Мэн-цзы".

В "Ши цзи" (2 - 1 вв. до н.э.) упоминается кн. "М.-ц." из с 7ми пяней (глав). В библиографич. разд. "Хань шу" ("История дин. Хань", 1 в.) говорится о трактате "М.-ц." из 11 пяней. Это разночтение вызвано тем, что существовал еще один трактат "М.-ц"- "Мэн-цзы вай шу" ("Неканонич. Мэн-цзы") из четырех пяней, причисленных автором "Хань шу" к осн. корпусу "Мэн-цзы". Впоследствии эти главы были утеряны, а существующий ныне текст "М.-ц. вай шу" представляет собой подделку кисти Яо Шилиня (15 в.). Основу дошедших до нас семи глав "М.-ц." составляют записи бесед и рассуждений Мэн Кэ о политике, морали, философии, образовании, сведения о его деятельности. Кн. является достаточно цельным произведением, хотя не отличается строгой последовательностью в изложении отд. проблем.

"М.-ц." уделялось большое внимание со стороны конф. ученых, она обросла огромными коммент. и толкованиями. Наиболее авторитетными считаются коммент. *Чжао Ци* (2 в.), *Чжу Си* (12 в.) (последний ввел "М.-ц." в ранг конф. канонов и включил в классик. "Четверокнижие" - "*Сы шу*"), *Сунь Цифэна* (кон. 16- 17 в.), *Дай Чжэня* (18 в.), *Цяо Сюня* (18 - нач. 19 в.), *Юань Юаня* (18- 19 вв.), *Вэй Юаня* (кон. 18 - 19 в.) и др. Кн. "М.-ц." оказала фундаментальное влияние на развитие как ортодокс, конфуцианства, так и кит. философии в целом. Переведена на рус., англ, и нем. языки.

*Мэн-цзы чжэн и ("М.-ц." в правильном толковании) // ЧЦЦЧ. Т. 2. Шанхай, 1935; *Попов П.С.* Кит. философ Мэн-цзы. Пер. с кит. с примеч. СПб., 1904; Древнекит. философия. Т. 1. М., 1972. С. 225 - 48; *Legge J.* The Works of Mencius // The Chinese Classics. Vol. II. Oxf., 1895; *Wilhelm R. Mong Dsi* (Mong Ko). Jena, 1916. *В.Ф. Феокистов*

МЭН ШЭН. ?-ок. 381 до н.э. Ученик *Мо Ди* и глава (цзюй-цзы - "Великий муж") орг-ции моистов (см. *Мо цзя*). Упоминается в "*Люй-ши чунь цю*" (3 в. до н.э.). Служил сановнику гос-ва Чу - Ян Чэн-цзюню, правителю удела Лу. Он возглавил выступление наследств, знати против полководца и гос. деятеля *У Ци* после кончины правителя гос-ва - Дао-вана. Стрела, выпущенная в У Ци, вонзилась в труп Дао-вана, наследник к-рого Су-ван вознамерился наказать спасшихся бегством заговорщиков и конфисковал их земли. Чувствуя моральную ответственность за проступок Ян Чэн-цзюня, во исполнение моистской заповеди "долга/справедливости" (*и* [1]) М.Ш. и 183 его ученика покончили с собой. В конф. лит-ре данный поступок рассматривался либо как образец выполнения долга, либо как неразумная крайность в трактовке этого понятия. *Ли Си*

МЮЛЛЕР (Muller) Макс. 1823 - 1900. Лингвист, создатель школы сравнительной мифологии. Был проф. Оксфорда. Специализировался гл. обр. в обл. индоевроп. языкознания. От изучения Вед перешел к исследованию буд. текстов, что побуждало М. обращаться также к кит. тематике. Она затрагивалась им, в части., в связи с изданием под его редакцией серии "Священные книги Востока" на англ. яз. Помимо большого числа инд. филос. книг, в т.ч. в переводе М., в серии представлен полный свод переведенной *Дж. Леггом* кит. классики. К этим публикациям М. приложил три обзорные вводные статьи, посвященные *конфуцианству, даосизму, буддизму* и христианству. М. ориентировался на филологии, объяснение генезиса мифологии, на углубленное изучение фонетич. законов, в к-рых усматривал основания для развития и духовных представлений, присутствующих на всем пространстве, занятом носителями соответствующих языков. Религии, по М., восходят к мифологии; отсюда возможность использования позитивистских принципов сравнительного изучения явлений духовной культуры для построения иерархич. классификации всех областей религ. и духовной жизни в определенном языковом пространстве.

«Религии Китая. СПб., 1901; *Mueller M.* (ed.). The Sacred Books of the East. L., 1859 etc.;

***Коккьяра Дж.* История фольклористики в Европе. М., 1960. С. 297 -315. *П. М. Кожин*

Н

НАКАМУРА ХАДЗИМЭ Nakamura Hajime). 1912. Специалист по истории буддизма. Д-р лит-ры, почетный проф. Токийского гос. ун-та. В 1936 окончил отд. инд. философии Токийского имп. ун-та; в 1943 получил звание д-ра лит-ры и доцента Токийского имп. ун-та. С 1951 - проф. Стэнфордского ун-та (США), с 1954 - проф. Токийского ун-та.

*Идеи Хуаянь. Токио, 1960; Введение в грамматику тибет. яз. Токио, 1960; Большой словарь буд. терминологии. Токио, 1975; История азиат, буддизма. 1 - 5. Токио, 1975 (все на япон. яз.).

"НАЛИЧИЕ/БЫТИЕ - ОТСУТСТВИЕ/ НЕБЫТИЕ". См. Ю - у.

НЕ БАО. Не Вэньвэй, прозе. Шуанцзян. 1487, Юнфэн (совр. пров. Цзян-си), - 1563. Философ-неоконфуцианец. Имел высшую ученую степень цзиньши, состоял в свите наследника престола. Считал себя учеником и последователем *Ван Янмина*, но фактически концептуально расходился с ним. Полагал, что врожденное интуитивное "знание блага" ("благосмыслие", лян чжи) не м.б. реализовано без "подвижнических" (*гунфу*) усилий по овладению практикой "отрешенности в движении и покое, забвения внутреннего и внешнего", т.е. медитативной техникой. Находился под влиянием популярного в *неоконфуцианстве* эпохи Сун (10- 13 вв.) положения о "главенстве покоя" (чжу цзин, см. *Дун - цзин*), считая этот принцип гл. условием "овладения движением Поднебесной" - проникновения внутрь движущих сил Вселенной для гармонизации с ними собств. личности. Определял человек. "сердце" (синь [1])-сознание и психику - как "безмолвное тело" (цзи ти), пребывающее в покое и тишине, к к-рому необходимо обращаться для познания *дао*.

См. лит-ру к ст. *Ван Янмин, Ван Янмина учение. Хэ Чэнсюань*

"НЕБЕСНОЕ ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЕ". Тянь мин, см. *Мин* [1].

НЕБО. См. *Тянь*.

НЕВИЛЛ (Neville) Роберт Каммингс. 1.5.1939, Сент-Луис (штат Миссури, США). Философ, теолог. С кон. 70-х гг. специализируется на проблемах соотношения зап. и кит. философско-религ. традиций. Изучал философию в Йельском ун-те. Д-р философии (1963). Преподавал на филос. ф-тах Йельского ун-та, Ун-та Фордхэма (Нью-Йорк), Ун-та штата Нью-Йорк в Пэрчесе, на ф-тах философии и религии того же ун-та в Стоун Бруке, где был деканом отд. изящных искусств и гуманитарных наук (1977 - 87). С 1987 преподает в школе теологии Бостонского ун-та (с 1988 - декан). Президент Амер. метафизич. об-ва (1989), Междунар. об-ва кит. философии (1991 - 93), Амер. академии религий (1992).

Предложил философско-культурологич. концепцию, получившую назв. "бостонского конфуцианства". Она основана на соединении конф. учения об этико-ритуальной

"благопристойности" (*ли* [2]) в трактовке Сюнь-цзы (*Сюнь Куана*, 4 - 3 вв. до н.э.) с концепцией знаковых форм прагматистской теории науки амер. философа Ч. Пирса. "Бостонское конфуцианство" Н. апеллирует к учению Сюнь-цзы об исправлении изначально дурной человек. природы посредством этико-ритуальных норм и обосновывает положение о возможности переноса "конвенциональных знаковых норм человек. поведения", заданных *конфуцианством*, в невостоочноазиат. культурную среду; в части., предполагается их использование для морального возрождения амер. об-ва, преодоления зап. индивидуализма и "культы персональной ответственности". Предпосылки к тому Н. усматривает в отсутствии разделения человек. личности на тело и сознание (в картезианском смысле) в кит. традиции и опосредовании в ней отношений индивидуума со средой общепринятой системой языка ритуальных знаков. В ряде работ Н. показывает общность и различия онтологич. видения *Ван Янмином* и *Дж. Дьюи* единства "восприятия и действия". Кит. традиция, по Н., м.б. источником онтологич. представлений для применения их к обл. философии мировых религий, т.к., в части., идея "творения из ничего" прояснена в кит. традиции в большей степени, чем в западной.

*The Dao and the Daimon. Segments of Religious Inquiry. Albany, 1982; Soldier, Sage, Saint. N.Y., 1987; 2d ed. 1989; The Chinese Case in a Philosophy of World Religions // Understanding the Chinese Mind. Hong Kong, 1989; Behind the Masks of God. An Essay Toward Comparative Theology. Albany, 1991; The Highroad around Modernism. Albany, 1992; Eternity and Time's Flow. Albany, 1993; ***Ломанов А.* Кит. измерение Всемирного филос. конгресса // ПДВ. 1993. №6. *А. В. Ломанов*

"НЕДЕЯНИЕ". У вэй [1], см. *Вэй* [1].

НЕОКОНФУЦИАНСТВО (Neo-Confucianism). Термин зап. происхождения, обозначающий одно из гл. направлений дальневост. философии, обновленное и преобразованное *конфуцианство*, в систематизированном виде возникшее в Китае в 11 в. и завершившее формирование духовно-ценностного ядра традиц. культуры Дальнего Востока. Соответствует нескольким кит. (и производным от них япон., корейским и вьетнамским) терминам: *дао сюэ* - "учение [истинного] Пути"; [син мин и] *ли сюэ* - "учение об [индивид, природе, предопределении, должной справедливости и] принципе"; *синь сюэ* [1]-"учение о сердце (психике)"; *ши сюэ* - "учение о реальном", или "реальное (практич.) учение"; *шэн сюэ* - "учение о совершенной мудрости", или "учение совершенномудрых"; *Сун сюэ* - "учение [эпохи] Сун (960- 1279)". В самом узком смысле Н.- учение философов 11 - 12 вв., выделенных офиц. "Историей дин. Сун" ("Сун ши", 14 в.) в направление дао сюэ, т.е. *Чжоу Дуньи*, *Чжан Цзая*, *Чэн Хао*, *Чэн И*, *Чжу Си*, их ближайших учеников и последователей. В менее узком смысле Н. охватывает всех конфуциански ориентированных мыслителей 11 - 17 вв. (эпохи Сун - Мин); иногда сюда включаются только официально признанные философы. В самом широком смысле Н. означает всю совокупность конф. и "конфуцианизированных" учений, созданных в дальневост. регионе с 11 в. по наст. время. Автохтонные наименования Н. подчеркивают: Сун сюэ - время его возникновения; ши сюэ - "реалистичность" и "практичность" в противовес *даосизму* и буддизму, проповедующим уход от деятельной жизни и самой реальности; дао сюэ - следование открытой древними "совершенномудрыми" ортодокс. истине - дао-Пути; шэн сюэ - признание за каждым человеком возможности лично достичь "совершенной мудрости" (*шэн* [1]) в силу изначально присущей ему "доброй природы" (см. *Син* [1]). Наиболее распространенные кит. обозначения Н.- [син мин и] *ли сюэ*, *синь сюэ* [1]-выделяют его центр, категории: "[индивид.] природа" (*син* [1]), "предопределение" (*мин* [1]), "долг/справедливость" (и [1]), "принцип" (*ли* [1]), "сердце" (*синь* [1]).

У истоков Н. стояли апологеты конфуцианства в условиях широкой популярности даосизма и буддизма - Ван Тун (6 - 7 вв.), Хань Юй и его ученик Ли ао (8 - 9 вв.). Создавать идеологию Н. начали "три мастера учения о принципе"- Сунь Фу, Ху Юань (кон. 10- 11 в.) и Ши Цзе (Ив.), впервые же систематизированную и тематически всеобъемлющую форму оно обрело в трудах Чжоу Дуньи. Ведущим в Н. стало направление его последователей и комментаторов - Чэн [братьев]- Чжу [Си] школа, первоначально оппозиц. офиц. идеологии, но в 1313 канонизированная и сохранившая такой статус в Китае до нач. 20 в., а в сер. 20 в. породившая "новое учение о принципе" (синь ли сюэ) Фэн Юланя. Осн. конкуренцию ей составила Лу [Цзююаня]- Ван [Янмина] школа, идейно доминировавшая в 16 - 17 вв. Соперничество школ Чэн - Чжу и Лу - Вана, отстаивавших соответственно социоцентристский объективизм и персоноцентристский субъективизм, что иногда квалифицируется посредством оппозиции "учение о принципе"- "учение о сердце", распространилось на Японию и Корею, где, как и на Тайване, в обновленных формах продолжается до сих пор. От этих гл. направлений в Н. с самого начала отделились два более узких течения: представители первого проявляли повышенное внимание к натурфилос. проблемам и нумерологич. (см. Сян шу чжи сюэ) построениям (Шао Юн, 11 в.; Цай Цзюфэн, 12-13 вв.; Фон Ичжи, Ван Чу-аныиань, 17 в.), представители второго акцентировали социально-утилитарное значение знания (Люй Цзюцян, Чэнь Лян, 12 в.; Е Ши, 12-13 вв.; Ван Тунсян, 15 - 16 вв.; Янь Юань [2], 17 - нач. 18 в.). В 17- 19 вв. господствовавшие учения Чэн - Чжу и Лу - Вана подверглись атакам со стороны "эмпирич." школы, делавшей упор на критич. изучение классич. текстов и опытное исследование природы. Предтечей этого направления, ныне называемого "учением о естестве", или "конкр. учением" (пу сюэ), был Гу Янью (17 в.), а крупнейшим представителем - Дай Чжэнь (18 в.). Дальнейшее развитие Н., начиная с Кан Ювэя (1858-1927), связано с попытками усвоения зап. теорий.

В отличие от первонач. конфуцианства Н. основано прежде всего на текстах Конфуция (6 - 5 вв. до н.э.), Мэн-цзы (Мэн Кэ, 4 - 3 вв. до н.э.) и их ближайших учеников, а не на протофилос. канонах. Этот новый подход школа Чэн - Чжу воплотила в "Четверокнижии" ("Сы шу"). В пер. складывания Н. нормативной формой "Тринадцатиканония" ("Ши сань цзин") была охвачена и древняя протофилос. классика. Первое место в нем занял методология, "органон" - "Чжоу и", в котором изложены нумерологич. идеи, полностью эксплицированные (в т.ч. средствами графич. символики) и развитые в Н. Неоконфуцианцы активно разрабатывали значительно менее развитую в первонач. конфуцианстве онтологич., космологич. и гносеопсихологич. проблематику. Заимствовав у даосизма и буддизма нек-рые абстрактные понятия и концепции, Н. ассимилировало их путем этич. интерпретации. Этич. доминанта конфуцианства в Н. обернулась этич. универсализмом, в рамках к-рого любой аспект бытия стал трактоваться в моральных категориях, что выражалось с помощью последовательных идентификаций человек. ("гуманность"-жэнь [2], "[индивид.] природа", "сердце") и природных (Небо - тянь, "предопределение", "благодать/добродетель"- дэ [1]) сущностей. Совр. неоконфуцианцы (Моу Цзунсань, Ду Вэймин) определяют такой подход как "моральную метафизику" (даодэ дэ синэршансюэ, см. Син [2]), являющуюся одновременно теологией.

*Хуан Цзунси. Сун Юань сюэань (Отчет об учениях [эпох] Сун и Юань). Т. 1 - 2. Шанхай, 1933; Его же. Мин жу сюэань (Отчет об учениях конфуцианцев [эпохи] Мин). Кн. 1 - 2. Шанхай, 1933; Reflections on Things at Hand. The Neo-Confucian Anthology. Compiled by Chu Hsi and Lu Tsu-ch'ien. N.Y.-L., 1967; **Радуль-Затуловский Я.Б. Конфуцианство и его распространение в Японии. М.- Л., 1947. С. 222 - 444; Конрад Н.И. Запад и Восток. М., 1972. С. 174 - 207; Конфуцианство в Китае. М., 1982. С. 88 - 263; Кобзев А.И. Совр. этап в изучении и интерпретации Н. // НАА. 1983. №6. С. 151 - 69; Хуан Гунвэй. Сун Мин Цин ли сюэ тиси

лунь ши (Систематич. и историч. очерк Н. [эпох] Сун, Мин и Цин). Тайбэй, 1971; *Briere O. Fifty Years of Chinese Philosophy, 1898 - 1950. L., 1956*; *Chang C. The Development of Neo-Confucian Thought. Vol. 1 - 2. N.Y., 1957 - 62*; *Liang Ch'i-ch'ao. Intellectual Trends in the Ch'ing Period. Camb. (Mass.), 1959*; *The Unfolding of Neo-Confucianism. N.Y., 1975*; *Principle and Practicality: Essays in Neo-Confucianism and Practical Learning. N.Y., 1979*; *Bary W.Th. de. Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart. N.Y., 1981. А.И. Кобзев*

НЕПАНЬ. Кит. эквивалент санскр. термина "нирвана" - букв, "остывание", "угасание", "затухание", "освобождение". Др. кит. варианты - нидань, нихуань. Обозначение идеального итога религ. практики *буддизма*, высшее состояние сознания, "сверхбытие", достигаемое в результате "затухания" безначального волнения истинносущего и прекращения т.о. кармич. (см. Е) цепи "старений и смертей" (см. *Луньхуэй*). Буд. тексты постулируют непостижимость и невыразимость нирваны. Санскр. синоним этого понятия - паринирвана передается по-китайски как жу ме - "вхождение в затухание" (др. варианты - юань цзи, "всеобъемлющее безмолвие"; транскрипции бонепань, бонихуань). Смысловые аналоги понятия "нирвана", особенно широко применявшиеся в ранний пер. распространения буддизма в Китае, - ме ("уничтожение", "исчезновение", "прекращение", "затухание" и т.п.), ме ду ("преступание черты", "переход в прекращение"), цзи ме ("безмолвие и затухание"), у вэй [I] ("недеяние", см. *Вэй* [1]). В кит. буд. лит-ре выражениями жу ме, юань цзи, жу Н. ("вхождение в нирвану") обозначается кончина буд. монахов. Толкования понятия "нирвана" и путей ее достижения в разных школах буддизма расходятся. В традиции тхеравады (хинаяны) преобладает тенденция к объяснению нирваны на основе толкования истинносущего как "мира дхарм" (дхармадхату, *фа цзе*) в его "необусловленной" ипостаси, отграниченной от эмпирич. мира. В школах махаяны доминирует идея "тождества нирваны и сансары", исходящая из положения об истин носущем как об одном из "трех тел Будды" - вселенском "теле Закона" (дхарма-кая, *фа шэнь*), присутствующем во всем сущем.

**Розенберг О.О. Труды по буддизму. М., 1992. С. 184 - 93 и др.*

"НЕ-Я". См. *У во.*

НИВИСОН (Nivison) Дэвид Шэферд. 1923. Амер. синолог-историк философии, политолог, проф. Стэнфордского ун-та. Гл. направление науч. работы Н.- исследование влияния традиций, кит. духовного и культурного прошлого на убеждения, ценностные ориентации и политич. интересы масс, а также - форм и методов использования руководством страны традиц. духовного потенциала в стратегии управления и проведении массовых акций. Статью Н. "Коммунистич. этика и кит. традиция" (1956) можно считать началом систематич. исследовательской деятельности политологич. школы синологов-"традиционалистов". Н. объясняет повышение внимания к идейному и духовному наследию *неоконфуцианства* эпох Мин и Цин (14 - нач. 20 в.) в районах, контролировавшихся в 30 - 40-е гг. КПК, тем обстоятельством, что основы этого мировоззрения были понятны сельскому населению, на к-рое опиралось движение Сопrotивления япон. агрессии. На этом идеологич. фоне сформировались идеи о соотношении теории и практики, о колониальной политике империализма в Китае, о самовоспитании, об истине и "исправлении стиля", т.е. собственно основы кит. марксизма. Докт. дис. (1953) и спец. монография (1965) Н. посвящены биографии и филос. наследию *Чжан Сюэчэна* (18 в.). В его творческом и жизненном пути Н. обнаруживает противоречия, типические для интеллектуальной элиты эпохи Цин (17 - нач. 20 в.), когда на формирование научно-историч. и филос. доктрин оказывало влияние этнич. самосознание правящей маньчж. верхушки и ученых - духовных наследников ханьской конф. культуры.

Принципиально новый уровень исследования древнекит. филос. текстов представляют подготовленные им терминологич. конкордансы к отд. филос. трудам (*Чжу Си, Ван Янмши, Дай Чжэня* и др.), создающие возможности для компьютерного изучения. Отд. направление работы Н.- исследование терминологии и идейного содержания календарно-прогностич. и ритуально-политич. эпиграфики эпохи Шан-Инь (16 - 11 вв. до н.э.).

*Communist Ethics and Chinese Tradition // Journal of Asian Studies. 1956. Vol. XVI. №1; The Life and Thought of Chang Hsueh-ch'eng (1738 - 1801). Stanf., 1966; The Stanford Chinese Concordance Series. Ed. by D. Nivison. S.F., 1979 etc.; The "Question" Question // International Conference, on Shang Civilization. Honolulu, 1982. *П.М. Кожин*

НИДЭМ (Needham) Джозеф. 1903, Лондон. Англ, историк науки, биохимик, китаевед. Д-р философии, чл. Королевского об-ва. С 1924 - сотр., в 1966 - 76 - ректор колледжа Кая (Кембридж). С 1976 - директор Б-ки истории науки в Вост. Азии. Проф. и почетный чл. мн. ун-тов мира. Почетный советник ЮНЕСКО. Иностр. чл. АН Китая, Королевск. датской академии и др. науч. об-в. Автор соч. по истории религии, истории, методологии и философии кит. и европ. науки.

Основоположник изучения кит. науки. Исходя из концепции универсальности феномена науки и ее непрерывного прогресса, первоначально квалифицировал кит. науч. мысль как "протонауку" - неразвитый прототип совр. науки, предшественницу ее во мн. областях. Процесс заимствования кит. науч. идей и изобретений Западом, гл. обр. через араб. Восток (в т.ч. пороха, компаса и бумаги), описывает посредством метафоры "титрования" (химич. процесса перехода элементов одного раствора в др.). Считает уровень кит. науки до 17 в. более высоким, нежели европ. Подразделяет кит. науч. дисциплины на "ортодокс.", т.е. официально признанные (астрономия, математика, физика) и "неортодокс." (алхимия); "промежуточное" положение отводит медицине. Провозглашает приверженность историч. материализму (сочетаемую с католич. вероисповеданием). Принадлежит к экстерналистскому направлению в изучении истории науки, ставящему развитие последней в прямую зависимость гл. обр. от социально-экономич. условий, в отличие от интерналистского направления, делающего акцент на духовно-культурные факторы. Сформулировал т.н. "проблему Н.", заключающуюся в выявлении причин невозникновения в Китае совр. науки и появления ее в Европе. По его мнению, науч. революция на Западе обусловлена переходом от феодализма к капитализму: если бы самостоятельное осуществление этого перехода оказалось возможным в Китае, оно устранило бы все идеологич. и культурные препятствия для развития совр. науки. С нач. 70-х гг. Н. (частично под влиянием взглядов *Н. Сивина*) пересмотрел т. зр. на кит. науку, признав ее особой теоретич. системой, несколько отошел от жесткого экстернализма, уделяя больше внимания влиянию на нее традиц. теорий. Базу обновленной концепции Н. составило ранее развивавшееся им положение о том, что в основе кит. филос. и науч. мысли лежит "организмич. материализм" (натурализм), исходящий из иерархизированной взаимосвязи всех явлений. По мнению Н., он обуславливает "предрасположенность к теориям поля" и более прогрессивен, нежели европ. "механистич." методология, до возникновения квантовой механики определявшая развитие совр. науки в русле ньютоновской "физики бильярдных шаров". Источник продуктивной для науки методологии Н. усматривает в *даосизме*, философию *неоконфуцианства* (*чжусианство*) считает проникнутой науч. духом, преодолевшей дилемму механистич. материализма и теологич. витализма (идеализма), *буддизм* и *янминизм* - прибежищем метафизич. идеализма, а этич. и социально-политич. конф. ортодоксию - осн. духовным тормозом развития кит. науки. Последняя, по Н., является прообразом всемирной, "экуменич.", "целиком организмич. науки будущего", к-рая возникнет в "точке слияния" "всех этнич. характеристик" науч. знания. Труды Н., издание по его

инициативе, под его руководством и при авторском участии сер. "Наука и цивилизация в Китае", а также деятельность основанного им Треста истории науки в Вост. Азии в значит. мере повлияли на совр. исследования и проблематику дискуссий в обл. истории науки.

'Science and Civilization in China. Vol. 1 - 7. Camb., 1954; The Grand Titration: Science and Society in East and West. L., 1969; Science in Traditional China: a Comparative Perspective. Camb. (Mass.), 1981; Об-во и наука на Востоке и на Западе // Наука о науке. М., 1966; **Федина Е.М. Н. Дж. Наука и цивилизация в Китае // Актуальные проблемы истории кит. философии. М., 1983; Кобзев А.И. Концепция Дж. Н. и ее критика (обзор) // Совр. историко-науч. исследования: наука в традиц. Китае. М., 1987; Restive S.P. Joseph Needham and the Comparative Sociology of Chinese and Modern Science // Research in Sociology of Knowledge, Sciences and Art. Vol. 2. Greenwich, 1979. С.В. Зинин

"НИЧТОЖНЫЙ ЧЕЛОВЕК". Сяо жэнь, см. *Цзюнь цзы*.

НИ ШО. 4 - 3 вв. до н.э.(?) Философ, представитель школы *мин цзя* из гос-ва Сун. Жил одновременно с *Хуэй Ши* и несколько ранее *Гунсунь Луна*. Один из осн. участников дискуссий в "академии" *Цзися*, сторонник тезиса "белая лошадь не есть лошадь" (см. *Мин цзя*). Сведения о нем содержатся в "*Хань Фэй-цзы*" (3 в. до н.э.) и "*Хуайнань-цзы*" (2 в. до н.э., см. *Лю Ань*). *Ми Си*

"НОВОЕ УЧЕНИЕ". См. *Синь сюэ* [2].

"НОВОЕ УЧЕНИЕ О ПРИНЦИПЕ". См. *Фэн Юлань*.

"НОМИНАЛИСТЫ". См. *Мин цзя*.

НОХАРА СИРО. (Nohara Shiro). 1904. Специалист по истории и идеологии Китая, чл. ученого совета Япон. ин-та Китая. В 1930 окончил отд. истории стран Вост. Азии Токийского имп. ун-та; в 1933 подвергался тюремному заключению по политич. мотивам, в 1938 вернулся к науч. деятельности, участвовал в создании 9-томного "Энциклопедич. словаря по истории стран Вост. Азии". В 1946 принимал участие в создании Япон. ин-та Китая. В 1953 - 4 был ред. четырехтомной монографии "Война на Тихом океане"; в 1955 участвовал в написании 10-томного "Биографич. словаря выдающихся деятелей".

*Культура ислама. Токио, 1942; Совр. история Китая. Токио, 1954; История и идеи Азии. Токио, 1966; Древние мыслители Китая (пер. "Десяти критич. статей" Го Можо). Токио, 1957; Совр. Китай и марксизм. Токио, 1970 (все на япон. яз.).

"НУМЕРОЛОГИЯ". См. *Сян шу чжи сюэ*.

НЭЙ СИН. "Внутр. осознание" ("самоанализ", "внутр. анализ", "самопроверка"). В *конфуцианстве* - требование духовно-нравств. гигиены, предъявляемое к нормативной личности "благородного мужа" (*цзюнь цзы*), метод самосовершенствования, заключающийся в анализе своего нравств. состояния. Впервые требование Н.с. сформулировано в "*Лунь юе*" (5 в. до н.э.), гл. "Янь Юань". Согласно толкованию *Чжэн Сюаня* (2 в.), смысл Н.с. у Конфуция сводится к нравств. самопроверке "благородного мужа" и исключению т.о. внутр. "недуга", приводящего к недолжным поступкам. В трактовке Н.с. у *Чжэн Сюаня* подчеркивается органичная кит. культуре аналогия духовно-нравств. здоровья с физическим, единство душевно-духовного и физич. содержания "тела/личности" (*шэнь* [2]). По *Чжу Си* (12 в.), Н.с. - это постоянное, повседневное действие, благодаря к-рому в человек. "сердце" (*синь* Ⅲ)

отсутствует что-либо "постыдное". Вследствие Н.с. глубины человек. духа и разума ("внутр. сердце" - нэй синь) избавлены от "недуга" и, следовательно, от внутр. беспокойства и страха, от опасности внезапного изменения морально-духовного состояния.

НЭЙ ШЭН ВАЙ ВАН. "Внутр. совершенная мудрость и внеш. царственность". Обозначение гармонии внутр. (см. *Шэн* [1]) и внеш. (см. *Ван дао*) идеала. Впервые встречается в даос, памятнике "*Чжуан-цзы*" (4 - 3 вв. до н.э.), гл. "Тянь ся" ("Поднебесная"), впоследствии применялось гл. обр. конф. мыслителями. Напр., в "Сун ши" ("История дин. Сун"), гл. "Шао Юн чжуань" ("Жизнеописание Шао Юна") приводится высказывание *Чэн Хао* (11 в.), определившего систему взглядов своего современника *Шао Юна* как "учение о внутр. совершенной мудрости и внеш. царственности" (Н.ш.в.в. сюэ). Это понятие переосмыслялось кит. философами 20 в., решавшими проблемы места и роли традиц. кит. идеалов в культуре настоящего и будущего. См. *Постконфуцианство, Сюн Шили, Фэн Юлань*.

О

ОКАТА ТАКЭХИКО (Okata Takehiko). 1908. Исследователь древнекит. философии, д-р лит-ры, проф. ф-та лит-ры частного Юго-Зап. ун-та, чл. Япон. ассоциации востоковедения, чл. правления Япон. об-ва изучения Китая.

В 1934 закончил филос. отд. ф-та лит-ры Кюсюского имп. ун-та, преподавал в средних школах и в педагогич. училище. В 1949 стал доцентом 2-го филиала Кюсюского ун-та и по совместительству ст. преподавателем кафедры лит-ры того же ун-та. Занимался изучением истории идеологии конца пер. правления дин. Мин (14 - 17 вв.) и практич. значения *конфуцианства*, читал лекции по философии Китая. Позднее стал проф., в 1960 получил степень д-ра лит-ры, защитив дис. на тему "Конфуцианство конца эпохи Мин". В 1963 на 15-й конф. Япон. об-ва изучения Китая с делал докл. "Взгляд на эпоху Мин с т. зр. истории идеологии". В 1966 читал курс истории кит. философии в качестве проф. Колумбийского ун-та (США). В 1968 - 9 был ответственным за комплексные исследования особенностей языка трактатов *Чжу Си*, субсидированные мин-вом культуры. В 1969 стал зав. кафедрой фундаментальных наук Ун-та Кюсю; в 1972 перешел на должность проф. Юго-Зап. ун-та.

*Кусумото Тандзан. Его жизнь и идеи. Токио, 1959; Собр. соч. Ван Янмина. Токио, 1965; Ван Ямин и конфуцианство конца эпохи Мин. Токио, 1970; Собр. конф. текстов второй пол. XIX в. Токио, 1972.

ОНО ДЗИЦУНОСУКЕ (Ono Jitsunosuke). 1905. Специалист по философии и лит-ре древнего Китая. Д-р лит-ры (с 1960), проф. 1-й и 2-й кафедр лит-ры частного Ун-та Васэда. В 1934 закончил отд. кит. яз. Ун-та Васэда, с 1938 преподавал в нем; с 1953 - проф.

*Лао-цзы чжэн и (Правильное толкование "Лао-цзы"). Токио, 1935; Введение в древнее стихосложение. Токио, 1951; Поэзия эпохи Тан. Т. 1 - 3. Токио, 1954, 1958, 1959; Введение в кит. классич. лит-ру. Токио, 1963; Поэзия Вэй, Цзинь и Шести династий. Токио, 1971; Лао-цзы как личность и его идеи. Токио, 1974 (все на япон. яз.).

"ОРУДИЯ". См. *Ци* [2].

ОСАВА КАДЗО (Osawa Kazuo). 1928. Специалист по древнекит. философии. Д-р лит-ры, проф. частного Иокогамского коммерч. ун-та, чл. Япон. об-ва изучения Китая, Об-ва изучения совр. Китая.

В 1954 закончил Ун-т Кэйогидюку. В 1959 на 11-м симпозиуме Япон. об-ва изучения Китая сделал доклад "О формировании понятия "ли" (*ли* [1]) в конфуцианстве пер. Сев. Сун". В 1962 участвовал в написании двухтомника "Философы Китая", к-рый готовила кафедра кит. философии Токийского ун-та (гл. "*Е Ши*"). В 1963 - 5 изучал историю Китая в Кит. ун-те Сянгана (Гонконга). В 1970 - 2 участвовал в подготовке "Доп. и испр. полн. собр. произв. кит. классич. лит-ры" (т. 1 - 60); под его ред. вышел т. 7 ("*Лунь юй*").

*"Лунь хэн" - образец инакомыслия эпохи Хань. Токио, 1965 (на япон. яз.).

"ОСНОВА И ПРОЯВЛЕНИЕ". См. *Ту - юн*.

"ОСНОВА И УТОК". См. *Цзин вэй*.

ОУЯН ДЭ. Оуян Чунъи, прозе. Нанье. 1496, Тайхэ (на территории совр. пров. Цзянси), - 1554. Философ, ученик и последователь *Ван Янмина*. Имел высшую ученую степень цзиньши. Состоял на службе в Гос. академии (Гоцзы), ведомствах историографии, ритуалов, судебном, дослужился до постов главы ведомства ритуалов и *Ханьлин академии*. Будучи нач-ком г. Люаня (пров. Аньхой), основал учебное заведение - академию Лунцзинь. Осн. соч. - "Нанье лунь сюэ шу" ("Книга рассуждений Нанье о науке"). Полемизировал с *Ло Циньшунем*, обвинявшим янминистов в отождествлении "интуиции" (чжи цзюэ) и "индивид, природы" (*син II*). Подчеркивал, что понятие "благосмыслие" (ляп чжи) - врожденное "знание блага", с к-рым последователи *Лу Цзююаня* и Ван Янмина отождествляли априорно добрую "индивид, природу", не идентично "интуиции", подразумевающей чувственное восприятие и выраженность в речи и движении. Аналогам, образом лян чжи не тождественно "мысли/идее" (и [3]), содержащей и добро, и зло. "Благосмыслию" внеположны также "движение и покой" (*дун - цзин*) оно тождественно "коренной пустотности" (*бэнь сюй*), поэтому "достижение [предельного] знания" (чжи чжи), подразумевающее постижение онтологии, сути мироздания, есть "достижение пустотности/вместимости" (см. *Сюй*). См. лит-ру к ст. [*Ван*] *Янмина школа*.

ОУЯН СЮ. Оуян Юншу, прозв. Цзуйвэн, Люи цзюйши, почетное имя Вэньчжун. 1007, Цишуй (на территории совр. пров. Цзянси) - 1072. Литератор, историк. Имел высшую ученую степень цзиньши. Занимал высокие посты при дворе. В ранний пер. деятельности поддерживал реформаторские проекты *Фань Чжунъяня*, выступал за снижение налогов. В последние годы жизни был настроен против реформ, не одобрял нововведений *Ван Аньши*. Осн. соч. - "Оуян Юншу цзи" ("Собр. произв. Оуян Юншу"), "Синь У дай ши" ("Новая история Пяти династий"), "Синь Тан шу" ("Новая история дин. Тан", в соавт. с Ци Хэсю). В 12 в. Чжоу Вида составил из работ О. С. сб. "Оуян Вэньчжун цзи" ("Собр. произв. Оуян Вэньчжуна"). Отрицал авторство *Конфуция* (6 - 5 вв. до н.э.) на "*И чжуань*" - комментирующую часть "*Чжоу и*", доказывая несоответствие философии "*Си ы чжуани*" ("Коммент. привязанных слов") учению "*Лунь юя*"; считал, что "*И чжуань*" не м.б. созданием одного человека. С конф. позиций подверг резкой критике учение *буддизма*. Взгляды О. С. на словесность близки воззрениям *Хань Юя* (8 - нач. 9 в.) и *Лю Цзунъюаня* (кон. 8 - нач. 9 в.), ориентировавшихся на "древний стиль" (гу дао) конф. текстов, созд. до эпохи Цинь (221 - 207 до н.э.); считался духовным вождем движения за возвращение к древнему лит. яз. гувэнь.

*Шихуа отшельника Лю-и. Пер. с кит., вступ. ст. и коммент. И. Алимova // Петербургское востоковедение. 1992. Вып. 1. *Ма Чжэньдо*

ОУЯН ЦЗИНЪУ. Оуян Чжэ. прозв. Ихуан даши ("Великий учитель из Ихуана"). 1871, Ихуан пров. Цзянси, - 1944. Ученый-буддист, мирянин. В юности получил конф. образование, впоследствии принял *буддизм*. В 1895 приехал в Нанкин, где изучал буд. доктрины под руководством Ян Вэньхуэя, ученого буддиста-мирянина, основателя буд. учебного заведения для мирян. Несколько месяцев учился в Японии, по возвращении на родину преподавал в Высшей педагогич. школе провинций Гуандун и Гуанси, по болезни подал прошение об увольнении. В 1910 продолжил учебу у Ян Вэньхуэя в Нанкине, в 1922 (или 1920) создал там свое учебное заведение - Чжина нэй сюэ юань (Кит. буд. ин-т; Чжина - транслитерация слова Китай с санскрита, нэй сюэ - "внутр. учение", одно из обозначений кит.

буддистами своей доктрины). После начала Войны сопротивления Японии в 1937 создал отд. ин-та в Цзянцзине пров. Сычуань. Осн. соч.- "Цзинъю нэй вай сюэ" ("Цзинъю о внутр. и внеш. учениях").

В 1917 издал в своей ред. и с предисл. классич. трактат виджнянавады (см. *Вэйши школа*) "[Юйцзя ши] ди лунь" в 50 цзюанях ("свитках"), готовил к изданию свою редакцию "*Да цзан цзина*". Доказывал, что Вэйши и *Фасян* суть разные школы буддизма, тогда как школы Фасян и *Фасин* не имеют доктринальных расхождений. Буддизм, по О.Ц., не является ни вероучением, ни философией, представляя собой особую систему жизненных принципов. Пропагандировал путь буддиста в миру, вне монашества. Среди многочисленных учеников О.Ц. были видные деятели буддизма, известные философы, в т.ч. *Сюн Шили*.

****Сахирова Е.Ф.** Обновленческое движение буддистов Китая на рубеже XIX - XX веков // 14-я НК ОГК. Ч. 3. М., 1983.

ОУЯН ЦЗЯНЬ. Оуян Цзянь-ши. Ок. 269, Наньпи обл. Бохай (северо-восток совр. уезда Наньпи пров. Хэбэй), - 300. Философ из гос-ва Зап. Цзинь. Происходил из аристократич. рода империи Вост. Хань (1 - 3 вв. н.э.). Занимал высокие гос. посты, погиб в междоусобной борьбе (казнен по приказу Сыма Луня - правителя гос-ва Чжао). Осн. соч. - "Янь цзинь и лунь" ("Об исчерпании смысла речами"). Выступил с опровержением популярного в его время тезиса "речи не исчерпывают смысла" (янь бу цзинь и), подразумевающего невербализуемость истины. "Форма (сии [2]) не нуждается в том, чтобы быть поименованной, и квадратное и круглое уже существуют [сами по себе]"; черное и белое объективны независимо от того, названы они как-то или нет. Любое общепринятое назв., относящееся к объективной реальности - конкр. "вещам", всегда адекватно выражает ее. Если назв. "исходит от вещи", т.е. вторично по отношению к ней, то понятийно-организованная "речь" (янь) "исходит из принципов (*ли* [1])"- организующего начала реальности, определяется им и адекватна ему. В то же время перед "совершенномудрыми" (см. *Шэн* [1]) постоянно стоит задача "исправления имен" (*чжэн мин*), что не позволяет пренебрегать "речью". "Исходящие из сердца (*синь* [1])", т.е. не выраженные вербально "принципы" не м.б. "распространены" в сферу челоуеч. жизни без "речи"; отсутствие названий - "имен" (мин [2]) не позволило бы разграничивать противоположные стороны "двойственного" (би [3]) вещного мира. Подобно тому, как "имена" появляются вслед за появлением "вещей", "речь" (понятия) изменяется под воздействием "принципов", т.е. комбинаций структурных связей мироздания. Т.о. в построениях О.Ц. предпринята попытка диалектически обосновать совместимость индивид, в невербального познания, с одной стороны, и необходимости и возможности адекватной вербализации его результатов - с другой. *Ли Си*

ОУЯН ШЭН. Оуян Хэбо. 2 в. до н.э. Представитель "школы новых письмен" (см. *Цзин сюэ*), основоположник направления в толковании "*Шу цзина*" - "учения Оуяна" (Оуян сюэ). Уроженец окр. Цяньшэн (восток совр. уезда Гаоцин пров. Шаньдун). Соч. утеряны. Сведения о жизни и творчестве содержатся в "*Ши цзи*" (2 - 1 вв. до н.э.) и "*Хань шу*" (1 в.). Высказывания, приписываемые О.Ш., вошли в сб. Чэнь Цяодуна (19 в.) "Шан шу Оуян Сяхоу и шо као" ("Исслед. сохранившихся высказываний [ученых из родов] Оуян и Сяхоу о "Книге преданий"), являющийся частью сб. "Хуан Цин цин цзе суй бянь" ("Продолжение императорского дин. Цин собр. комментариев к канонам"). Ученик *Фу Шэна*. Передал свое знание текста и толкование "*Шу цзина*" через правнука - Оуян Гао, к-рому был пожалован титул боши ("д-ра", "гл. эрудита"). *Ли Си*

ОФУТИ НИНДЗИ (Ofuchi Ninji). 1912. Специалист по древнекит. философии. Д-р лит-ры, проф. Гос. ун-та г. Окаяма, чл. Япон. об-ва изучения Китая, Япон. об-ва изучения даосизма. В 1938 закончил Токийский имп. ун-т, занимался изучением даос, лит-ры. В 1950 стал доцентом кафедры права и лит-ры Гос. ун-та г. Окаяма; занимался изучением истории даосизма. В 1955 - 8 участвовал в написании разд. по кит. философии "Всемирного энциклопедич. словаря" (т. 1 - 33, Токио).

*Свод даос, канонов Дуньхуана. Токио, 1960; Изучение истории даосизма. Окаяма, 1964 (все на япон. яз.).

П

ПАНЧА СКАНДХА. Пять скандх. См. *У юнь*.

ПАНЬ ГУАНДАНЬ (Quentin Pan). 1898. Социолог, эссеист, пропагандист идеи "совершенствования нации" при помощи использования законов и принципов евгеники. Известен исследованиями генеалогии семейных и клановых отношений как фактора социальной сплоченности и стабильности. Получил традиц. классич. образование в конф. духе, затем учился в колледже Цинхуа, а с 1922 на стипендию Фонда боксерской контрибуции - в США, в колледже Дортмут (1922 - 4) и Колумбийском ун-те (1924 - 6). Проф. и директор Усунского нац. ун-та политич. наук (1926 - 30), проф. социологии (1930 - 46) и декан социологич. ф-та (1936 - 46) Ун-та Цинхуа, директор университетской б-ки (с 1946). Активный чл. (вместе с *Ху Ши*, Лян Шицю, Вэнь Идо и Сюй Чжимо) об-ва "Новолуние" (Синьюэ шэ, 30-е гг.), основатель его изд-ва "Синьюэ шудянь"; ред. журн. "Сюэдэн" - лит. приложения к шанхайскому еженедельнику "Шиши синь бао". Чл. Комитета по культуре и образованию при Госсовете КНР (с 1949), чл. Нац. комитета НПКСК (1959). Репрессирован в ходе кампании "борьбы против правых" в сент. 1959.

Во время учебы в США П.Г. заинтересовался возможностью применения биологич. законов к проблемам человек. об-ва. Исследовал направления влияния принципов евгеники на социальную историю Китая; на ее примере (прежде всего генеалогии семьи и клана) доказывал актуальность принципов евгеники вообще. П.Г. настаивал на необходимости "улучшения" всего человечества, и в части, населения Китая, путем изучения и совершенствования биологич. наследственности. В ходе начавшейся в 1927 широкой дискуссии в духе О. Шпенглера по поводу "здоровья" или "нездоровья" Китая в сравнении с Японией и Западом П.Г. доказывал, что "здоровье нации" может быть достигнуто только в том случае, если население страны будет строить свою жизнь в соответствии с законами евгеники; хотя витальное понятие "жизнеспособность нации" (миньцзу холи) может обладать и побочным метафизич. значением, его гл. науч. содержание связано с качеством нац. генетич. ресурсов. Тем не менее П.Г. избежал крайностей евгенистич. школы, подчеркивая равноценность роли социальных условий и окружения, с одной стороны, и биологич. наследственности - с другой.

П.Г. также подверг анализу проблемы народонаселения и планирования деторождения, роли женщины в об-ве и сексуального просвещения; в 1934 перевел на кит. яз. книги англ. психолога Х. Эллиса "Сексуальное образование" и "Сексуальная мораль". В работе "Психоанализ [идеологии Фэн] Сяоцина" (1927), пытаясь опровергнуть утверждения *Б. Рассела*, считавшего, что Китай безнадежно отстал в области психоанализа, П.Г. использовал в своей аргументации фрейдистские методы анализа применительно к творчеству знаменитого кит. поэта и музыканта.

Обратившись к политич. теории и практике после окончания второй мировой войны, П.Г. опубликовал свой план развития нового Китая - "Путь к свободе", где выразил твердое убеждение в настоящей необходимости реализации демократии на кит. почве. Противопоставляя такую черту нац. характера, как пассивность, активному отношению к жизни, присущему англичанам и американцам, к-рых он считал создателями совр. понятия свободы, П.Г. настаивал, что демократия может утвердиться в Китае только в том случае, если будет адаптирована к специфич. нац. условиям, в частности примет форму, близкую к отечеств, традиции "правления добродетельных" (сяньжэнь чжэнчжи).

*Сяоцин чжи фэньси (Психоанализ [идеологии Фэн] Сяоцина). Шанхай, 1927; Чжунго чжи цзя-тин вэньти (Проблемы кит. семьи). Шанхай, 1928; Жэньвэнь шэнью сюэ луньцунь (Собр. очерков по гуманистич. биологии). Шанхай, 1928; Жибэнь Дэ-ичжи миньцзусин чжи бицзяо дэ яньцзю (Сравнительный анализ характерных нац. черт [цивилизации] Японии и Германии). Шанхай, 1930; Душу вэньти (Размышления над прочитанным). Шанхай, 1930; Син дэ цзяюй (Сексуальное образование). Шанхай, 1934; Син дэ даодэ (Сексуальная мораль). Шанхай, 1934; Жэньвэнь шигуань (Гуманистич. взгляд на историю). Шанхай, 1937; Чжунго лин-жэнь сюэюань чжи яньцзю (Кровнородств. связи среди кит. актеров). Чанша, 1941; Цзюю чжи лу (Путь к свободе). Шанхай, 1946; Юшэн гайлунь (Общая теория евгеники). Чунцин, 1946; Совм. с Фэй Сяотуном. Кэцзюй юй шэхуэй людун (Экза-менац. система и социальная мобильность) // Шэхуэй кэсюэ. 1947. №4; Юшэн юй канчжань (Евгеника и воля к сопротивлению). Шанхай, 1947. С.Р. Белоусов

ПАНЬ ПИНГЭ. Пань Юнвэй. 1610, совр. Цыси пров. Чжэцзян, - 1677. Мыслитель, педагог. Занимался преподавательской деятельностью в провинциях Цзян-су и Чжэцзян. Неоднократно подвергался притеснениям со стороны конф. элиты за теоретич. новации и неприятие гл. направлений совр. ему *неоконфуцианства*. Последовательно увлекался учениями Чэн [братев]- Чжу [Си] школы, затем Ван Янмина и Ло Хунсяня, Лао[цзы]-Чжуан(цзы) школы и буд. Чань школы. На 38-м году жизни провозгласил возвращение к ортодокс. учению Конфуция и Мэн Кэ, сформулировал доктрину "взыскания гуманности" (цю жэнь). Осн. соч. - "Цю жэнь лу" ("Записи о взыскании гуманности") в десяти цзюанях ("свитках"), др. произв. не сохранились. Полагал, что учения Чэн И, Чэн Хао и Чжу Си представляют собой измену *конфуцианству* в пользу доктрины Лао-цзы, а учение Ван Янмина в версии Ло Хунсяня - обращение к *буддизму*. Основа подлинного конфуцианства - "взыскание гуманности"; оно тождественно возрождению "природы" человека, поскольку "гуманность" (*жэнь [2]*) тождественна "индивид, природе" (сип [1]). Составные части доктрины "взыскания гуманности" - положения о "слиянии Неба, Земли и тьмы вещей в единое тело", о "доведении знания до конца и выверении вещей" (см. Чжи - син, У [3]), об "искренней воле к действию с напряжением сил" (или к "[приложению] силы и действию" - ду чжи ли син). "Взыскание гуманности" есть устремленность к выражению единотелесности всего сущего, способ этого выражения - "доведение знания до предела и выверение вещей", заключающееся гл. обр. в "выверении" соотношения "тела/личности" (шэнь [2], см. Сю шэнь), семьи, гос-ва и Поднебесной (см. "Да с ю"э, а также "др. лю дэй и меня" (жэнь во). Уразумение способа "доведения знания до предела и выверения вещей" необходимо для "взыскания гуманности", но еще более важным условием этого является решимость проявить "искреннюю волю к действию с напряжением сил".

Идеи П.П. получили одобрение учеников и последователей Хуан Цзунси - Вань Сытуна, Чжэн Ляна, Чжэн Сина [2], Мао Вэньцяна, Янь Чжанвэня и др., ими восхищался Ли Хун, хотя сам Хуан Цзунси подверг учение П.П. жесткой критике.

**Жун Чжаоцзу. П.П. дэ сысян (Идеи П.П.). Бэйпин, 1936; Хоу Вайлу. Чжунго сысян тунши (История кит. идеологии). Т. 5. Пекин, 1958; Лян Цицао. Чжунго цзинь саньбай нянь

сюэшу ши (История кит. учений за последние триста лет). Пекин, 1985; *Фэн Чжэнь*. Ли Хун няньпу (Погодичное жизнеописание Ли Хуна). Пекин, 1988; *Мо Минчжэ*. П.П. дэ "Цю жэнь" шо (Учение, [изложенное в соч.] П.П. "Взыскание гуманности") // Мин Цин шисюэ сычао ши (Идейные течения в науке эпох Мин и Цин). Т. 2. Цзинань, 1989. *Мо Минчжэ*

ПАНЬ ФУЭНЬ. 12.1933, уезд Вэньчжоу пров. Чжэцзян. Специалист по истории кит. философии. Чл. Рабоче-крестьянской демократич. партии Китая.

В 1955 окончил ф-т кит. яз. Фуданьского ун-та (Шанхай). В 1956 стажировался по истории кит. философии на филос. ф-те Пекинского ун-та. С 1959 на преподавательской работе на филос. ф-те Фуданьского ун-та. В 1980 получил звание доцента, в 1985 - проф. Зав. кафедрой истории кит. философии филос. ф-та Фуданьского ун-та, чл. правления Об-ва изучения истории кит. философии. Осн. соч. - по философии эпох Сун (960 - 1279), Мин (1368 - 1644), Цин (1644 - 1911), проблемам теории познания и диалектич. мышления в традиц. кит. философии. В качестве зам. гл. ред. принимал участие в подготовке тома "История кит. философии" ("Чжунго чжэсюэ ши цзюань". Шанхай, 1985) "Большого филос. словаря" ("Чжэсюэ да цыдянь").

*Лунь га у чжи чжи (О выверении вещей и достижении знания) // Синь цзяньшэ. 1963. №3; Лунь Сюнь Куан дэ бяньчжэнфа сьсян (О диалектич. идеях Сюнь Куана) // Чжэсюэ яньцзю. 1979. №2; Лунь Фан Ичжи бяньчжэнфа юйчжоугуань (О диалектич. космологии Фан Ичжи) // Сюэшу юэкань. 1979. №5; Лунь Люй Цзюцзянь дэ лиши чжэсюэ (О философии истории Люй Цзюцзяня) // Чжэсюэ яньцзю. 1983. №5; Люй Цзюцзянь сысян чутань (Первонач. исслед. идей Люй Цзюцзяня). Ханчжоу, 1984; Чжунго чжэсюэ луньгао (Очерк кит. философии). Чунцин, 1984; Чжунго гудай жэньшигунь шилюэ (Очерк истории древнекит. гносеологии). Шанхай, 1985; Совм. с Сюй Юйци-нем. Чэн Хао Чэн И ли сюэ сысян яньцзю (Исслед. идей неоконфуцианства Чэн Хао и Чэн И). Шанхай, 1988.

ПАНЬ ЦЗЫНЯН. 11.1.1893, Лупинчжэнь уезда Исин пров. Цзянсу, - 10.4.1972. Философ-марксист, популяризатор марксизма, педагог, журналист. Получил образование в Ин-те Датун и Педагогич. ин-те Лунмэнь (Шанхай), на филос. ф-те Пекинского ун-та. В кон. 20-х - 30-х гг. был ред. ряда изданий К.ПК, в т.ч. органа парткома пров. Чжэцзян "Чжэньхуа бао" ("Правдивое слово"). Основатель Южнокит. ун-та, где был зав. учебной частью, ответств. работником Лиги обществоведов, секретарем Объединенного союза левой культуры. В мае 1933 арестован гоминьд. властями, находился в заключении до июня 1937. До 1947 возглавлял редакцию газеты "Синьхуа жибао" ("Новый Китай"), в 1947 - исследовательский кабинет отд. ЦК КПК по работе в городе. В 1948 - 49 - проректор, ректор и секретарь парткома Ун-та Центр, равнины. В 1949 - 54 - нач. отд. культуры и образования Уханьского военно-администр. комитета, Центрально-Южн. военно-администр. комитета, зам. пред. комиссии по культуре и зав. бюро по высшему образованию Центрально-Южн. администр. комитета. После 1954 чл. и зам. секретаря отд. философии и обществ, наук АН Китая, директор Ин-та философии. Репрессирован в пер. "культурной революции", скончался в заключении. Осн. соч. - по логике, диалектич. материализму.

*Лоцзи хэ лоцзисюэ (Логика и наука логики). Б.м., 1937; Дацзя лай сюэдянь чжэсюэ (Философия для всех). Шанхай, 1957; Бяньчжэнфа ши чжэсюэ дэ хэсинь (Диалектич. метод - сердцевина философии). Чжэнчжоу, 1959; **Чжунго чжэсюэ нянь-цзянь (Филос. ежегодник Китая), 1986. Шанхай, 1986.

ПЕЛЬО (Pelliot) Поль. 28.5.1878, Париж, - 26.10.1945, Париж. Франц. исследователь истории религий в Китае, гл. обр. *буддизма* и *даосизма*. Ученик Э. Шаванна, С. Леви, А. Кордые. С 1900 работал в Эколь Франсэз д'Экстрэм-Орьян в Ханое. С 1911 - проф. Коллеж де

Франс (Париж), с 1920 - ред. к краеведческого журн. "Тун бао". В 1906 - 8 П. возглавлял экспедицию в Дуньхуан (пров. Ганьсу), предпринятую с целью обследования Дуньхуанских пещер, где были обнаружены памятники кит. искусства, религии, науки, лит-ры и философии (даос., буд. и конф.) первых вв. н.э. - 10 в., в т.ч. неизвестные ранее даос, соч., не вошедшие в "Дао цзан". В 1910 П. закупил большое число рукописей, составивших Фонд Пельо кит. рукописей из Дуньхуана в Нац. б-ке Франции в Париже. Произв. кит. искусства были переданы им в Лувр, затем переведены в Музей Гимэ (Париж).

Ряд соч. П. посвятил истории формирования философско-религ. доктрин и религ. практики буддизма в Китае. В контексте распространения буд. культуры исследовал контакты Китая с Индией, Юго-Вост. и Центр. Азией, Монголией. В части., осветил путешествия в Индию и страны Юго-Вост. Азии буд. паломников, привозивших в Китай новые буд. соч., к-рые переводились с использованием понятий, взятых из классич. кит. философии; проанализировал обстоятельства перевода на санскрит "Дао дэ цзина", осуществленного кит. буддистом Сю-аньцзаном во 2-й пол. 7 в. Рассматривал вопросы заимствования кит. буддизмом даос, терминологии, его воздействия на создание даосизма и взаимовлияния двух филос. доктрин. Осуществил исследование и пер. трактата Моу-цзы "Ли хо лунь" (кон. 2 - нач. 3 в.), к-рый оценивал как яркий образец апологетич. буд. лит-ры, пытавшейся примирить даосизм, конфуцианство и буддизм. По мнению П., трактат отражает процесс взаимопроникновения и взаимовлияния понятий, принадлежащих этим учениям, а также поиски "удобного" варианта образа жизни и утешения после смерти, характерные для кит. об-ва первых вв. н.э. П. подготовил обширный коммент. к соч. венецианского путешественника 13 в. М. Поло. В своей области исследований П. принадлежал к крупнейшим авторитетам в западно-европ. науке. Он выступал за изучение кит. философии и религий в их развитии, в контексте историч. обстановки.

*Deux itineraires de Chine en Inde a la fin du VIII siecle // Bulletin de l'Ecole Francaise d'Extreme - Orient. 1903. Vol. III; Autour d'une traduction sanscrite de Tao to kin\$ // T'P. 1912. Vol. 13; Meontseu on les domes leves. Traduit et ennote. Leiden, 1920; Les grottes de Jouen-Honang. Vol. 1 - 2. P., 1920 - 24; Notes on Marco Polo. Ouvrage posthume. Vol. 1 - 4. 1959; **СИЭ. Т. 10. М., 1967. Ст. 953; Петрова Е.А. П.П.- выдающийся франц. синолог // 19-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1988; Duyvendak I.I.L. Paul Pelliot. Necrologue // TP., 1947. Vol. 38. Livr. 1; Preface (par Marie-Roberte Guignard); Bibliotheque National Dep-t des manuscrits. Catalogue des manuscrits chinois de Touen-Houeng. P., 1970. Borrett T.H. Introduct.: A. Maspero. Taoism and Religion in China. Amherst, 1981. Е.А. Петрова

"ПЕРЕДАЧА ТРАДИЦИИ". См. Дао тун.

ПЕРЕЛОМОВ Леонард Сергеевич. 5.12. 1928, Владивосток. Историк-китаевед. В 1951 окончил МИВ. Канд. (1954), д-р (1970) ист. наук. С 1955 на науч. работе в ИВАН, с 1971- в ИДВ АН СССР (ныне РАН). Соруководитель Центра изучения духовной цивилизации Вост. Азии. Осн. направление исследований - история политич. мысли Китая, традиции в общественно-политич. жизни КНР.

*Докт. дис.: Легизм и проблема становления первого централизованного гос-ва в Китае (V - III вв. до н.э.). Т. I - II. М., 1970; Империя Цинь - первое централизованное гос-во в Китае (221 - 207 гг. до н.э.). М., 1962; Книга правителя обл. Шан (Шан цзюнь шу). Пер. с кит., вступ. ст. и коммент. М., 1968; Вклад легизма в формирование традиц. ин-тов кит. государственности // Роль традиций в истории и культуре Китая. М., 1972; Историч. наследие и политика в КНР // Третья науч. конф. по проблемам истории Китая в новей-

шее время. Тезисы докл. Ч. 2. М., 1978; Совм. с Салтыковым Г.Ф. и Кожиним П.М. Понятие "политич. традиция" // Политич. традиции в КНР. Информ. бюл. ВДВ АН СССР.

№20. Ч. 1. М., 1980; Совм. с Абаевым Н.В. Буддизм в Китае: история, традиции и современность // ПДВ. 1980. №3; Конфуцианство и легизм в политич. истории Китая. М., 1981; Совм. с Никогосовым Э.В. Этич. категории конфуцианства: совр. оценки и толкования // ПДВ. 1983. №3; Совм. с Салтыковым Г.Ф. и Кожиным П.М. Традиции управления в политич. культуре КНР (к методологии исследования) // ПДВ. 1984. №2; Критерии оценки личности в традиц. культуре Китая // ПДВ. 1986. №2; Социальная утопия в политич. культуре Китая // ПДВ. 1989. №2; Конфуцианство в политич. культуре КНР // Китай и социализм. Актуальные проблемы изучения экономики, политики, истории и культуры Китая. Ч. 2. М., 1990; Конфуций в политич. культуре Китая и стран конф. культурного региона // Восток: прошлое и будущее народов. IV Всесоюз. конф. востоковедов. Т. 1. М., 1991; Жизнеописание Конфуция // ПДВ. 1991. №3 - 6; Конф. традиции и процесс модернизации Китая // Китай и мир: актуальные проблемы изучения экономики, политики, истории и культуры Китая. Тезисы докл. II Всесоюз. науч. конф. Ч. 2. М., 1991; Слово Конфуция. М., 1992; Конфуций: жизнь, учение и судьба. М., 1993; ****Кюзаджан Л.** Мао и тени далеких предков. Рец. на кн. Л.С. Переломова "Конфуцианство и легизм..." // Новое время. 1981. №30; **Туманов В.А.** Рец. на кн. Л.С. Переломова "Конфуцианство и легизм..." // Сов. гос-во и право. 1982. №8; **Тихвинский С.** Древнекит. философия и политич. борьба в КНР. Рец. на кн. Л.С. Переломова "Конфуцианство и легизм..." // Новый мир. 1982. №1.

ПЕТРОВ Апполон Александрович. 25.5 (7.6). 1907-11.1.1949. Китаевед-философ. Окончил историко-лингвистич. ф-т ЛГУ (1930). Канд. филос. наук (1935, по монографии). Преподаватель ЛГУ (1936 - 41), МГИМО МИД СССР (1946 - 49). Науч. сотр., ученый секретарь, зам. директора ИВАН (1936 - 41). Сотр. МИД СССР (1941 -49), посол СССР в Китае (1945 -47). Издано ок. 20 работ. До 1932 темой науч. исследований П. была гражданская история средневеков. Китая. С кон. 1932 он перешел на малоразработанное направление в сов. китаеведении - исслед. истории кит. философии. Его труды в этой обл. положили начало марксистскому пониманию философии Китая. П. доказывал существование в древнем Китае материалистич. филос. направления, к к-рому относил *Ван Чуна, Ян Чжу* и др. Актуальность изучения древнекит. материализма обосновывал необходимостью создания всеобщей истории материализма.

*Философия Китая в рус. бурж. китаеведении. Критико-библиографич. очерк // Библиография Востока. Вып. 7 (1934). М.-Л., 1935; Ван Би. 226 - 249. Из истории кит. философии // Труды Ин-та востоковедения АН СССР. Т. 13. М.-Л., 1936; Из истории кит. философии // Сб. науч. работ комсомольцев АН СССР. М.-Л., 1936; Очерк философии Китая // Китай. История, экономика, культура, героич. борьба за нац. независимость. М.-Л., 1940; Ян Чжу - вольнодумец древнего Китая // Сов. востоковедение. Т. 1. М.-Л., 1940; Ван Чун - древнекит. материалист и просветитель. М., 1954; ****Петров А.А.** // Азиат, музей ЛО Ин-та востоковедения АН СССР. М., 1972. Имен. указ. С. 589; Акад. В.М. Алексеев о науч. работе А.А. Петрова. Автобиография // Сб. науч. работ комсомольцев АН СССР. М.-Л., 1936; **Скачков П.Е.** Библиография Китая. М., 1960. Алф. указ. С. 662; **Никифоров В. И.** Сов. историки о проблемах Китая. М., 1960. **А.Ф. Михайлов**

ПИ СИЖУЙ. Пи Лумэнь, Пи Луюнь. 1850, Шаньхуа (совр. Чанша) пров. Хунань, - 1908. Каноновед (см. *Цзин сюэ*). Вследствие особого почитания им *Фу Шэна* (2 в. до н.э.), основателя коммент. традиции "*Шу цзина*" в русле "школы текстов новых писем" (см. *Цзин сюэ*), прозван современниками Ши Фу сяньшэн ("Учитель, берущий пример с Фу [Шэна]"). Имел ученое звание цзюйжэнь (по результатам провинциальных экзаменов). После неудачной сдачи столич. экзаменов преподавал в высших учебных заведениях пров. Хунань и Цзянси. В 1898 выступил в поддержку "ста дней реформ", за что лишился ученого звания.

Впоследствии преподавал канонведение в столич. педагогич. ин-те и учебных заведениях пров. Хунань. Осн. соч. - "У цзин тун лунь" ("О проникновении в "Пять канонов"), "Цзин сюэ ли ши" ("История канонведения"), "Цзинь вэнь Шан шу као чжэн" ("Исправленное толкование "Книги преданий"), "Ван чжи цзянь" ("Толкование правления вана") и др., вошедшие в сб. "Ши Фу тан цун шу" ("Собр. книг из зала Берущего пример с Фу [Шэна]") и "Пи-ши ба чжун" ("Восемь семян г-на Пи").

"ПИСЬМЕННОСТЬ/КУЛЬТУРА". См. *Вэнь*.

"ПЛАН ИЗ РЕКИ ХЭ". См. *Хэ ту*.

"ПНЕВМА". См. *Ци* [1].

"ПОДВИЖНИЧЕСТВО". См. *Гунфу*.

"ПОДЛИННОСТЬ". См. *Чэн* [1].

ПОЗДНЕЕВА Любовь Дмитриевна. 2.7. 1908 - 25.8.1974. Рос. китаевед. В 1932 окончила ЛГУ. Канд. филол. наук (1946). Д-р филол. наук (1956). Доцент (1948). Ст. науч. сотр. (1957). Проф. (1958). Лауреат Ломоносовской премии (1952). Преподаватель Кит. Ленинской школы и ДВГУ (1932 - 9); преподаватель ист. ф-та (с 1944), зав. кафедрой кит. филологии филол. ф-та МГУ и ИВЯ при МГУ (1949 - 59). Создатель ориг. системы перевода и толкования древнекит. текстов. Издано более 100 работ.

*Докт. дис.: Творческий путь Лу Синя: (1881 - 1936гг.). М., 1953; Автореф. М., 1954; Из публицистич. произведений Лу Синя // Ученые записки Тихоокеанск. ин-та (АН СССР). Т. 3. 1949; Великая Октябрьская социалистич. революция и творческий путь кит. писателя Лу Синя // ВМУ. 1951. №7; Борьба Лу Синя за культуру новой демократии в Китае // ВМУ. 1952. №11; Лу Синь. Очерк жизни и творчества. М., 1957; То же на япон. яз.: Токио, 1971. К проблеме источниковедческого анализа древнекит. филос. трактатов // ВДИ. 1958. №3; Лу Синь: Жизнь и творчество (1881 - 1936). М., 1959; Ораторское искусство и памятники древнего Китая // ВДИ. 1959. №3; Древнекит. лит-ра // Лит-ра Древнего Востока. М., 1962; Цзи Кан. "О долголетию" // Древний мир. М., 1962; Вступ. ст., пер., коммент. // Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая: Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы, VI - IV вв. до н.э. М., 1967; Поучение дипломату в древнем Китае // Историко-филологич. исследования. М., 1967; Лу Синь // История зарубеж. лит-ры после Октябрьской революции. Ч. 1. 1917 - 1945. М., 1969; Кит. лит-ра // Лит-ра Востока в ср. века. Ч. 1. М., 1970; Конф. клерикальная лит-ра // ТПИЛДВ. М., 1970; Лит-ра Древнего Китая // Лит-ра Древнего Востока. М., 1971; Трактаты о кит. поэтике III - VI вв. и их филос. основа // ВМУ. Сер. XIV. Востоковедение. 1971, №2; **Скачков П.Е., Глаголева И.К. Кит. художеств, лит-ра. Библиография. М., 1957; Скачков П.Е. Библиография Китая. М., 1960. Алф. указ. С. 663; Список осн. работ д-ра филол. наук, проф. Л. Д. П. (К 60-летию со дня рождения) // НАА. 1968. №3; Позднеева Л.Д. // Азиат, музей ЛО Ин-та востоковедения АН СССР. М., 1972; Любовь Дмитриевна Позднеева (1908 - 1974) // ПДВ. 1974. №4; Никольская Л.А., Померанцева Л.Е., Румянцев М.К. Памяти Любви Дмитриевны Позднеевой (1908 - 1974) // ВМУ. Сер. XIV. Востоковедение. 1974. №2; Любовь Дмитриевна Позднеева (1908 - 1974) // НАА. 1975. №1; Список осн. трудов д-ра филол. наук, проф. Л.Д. Позднеевой, опубликованных в 1968 - 1974 гг. // Там же.

"ПОЗДНИЕ МОИСТЫ". См. *Мо цзя*.

"ПОКОЙ". Цзин [2], см. *Дун - цзин*.

ПОКОРА (Pokora) Тимофей. Чешский синолог, специалист по истории кит. духовной культуры. Особое внимание уделял проблемам истории кит. филос. мысли в пер. реформ и политич. нестабильности: эпоха Цинь (кон. 3 в. до н.э.), кон. эпохи Зап. Хань - нач. Вост. Хань (кон. 1 в. до н.э. - нач. 1 в.), нач. 20 в., пер. "культурной революции" (кон. 60 - нач. 70-х гг.) и т.п.

Пер. и исслед. А. Форке трактата Ван Чуна "Лунь хэн" (1 в.) стимулировали интерес П. к проблемам взаимодействия и преемственности в филос. течениях эпохи Хань (кон. 3 в. до н.э. - 3 в.), а также к вопросам формирования синкретич. форм духовной культуры. Опубликовал пер. и исслед. "Лунь хэна", большое число спец. статей об истоках учения и формировании взглядов Ван Чуна гл. обр. в пражском журн. "Архив ориенталики", в котором активно сотрудничал до 1968. Перевел, прокомментировал и сопровождал исследованием трактат Хуань Таня "Синь лунь" (кон. 1 в. до н.э. - 1 в.), показал технич., лит. и науч. приемы этого мыслителя, их связь с предшествующей традицией и совр. философу политич. и культурной ситуацией, осветил его творчество как часть непрерывного историко-культурного процесса, синтезировавшего различные тенденции развития кит. филос. мысли.

Stamberger M., Pokora T., Slupski Z. Wa prelomy stare a nove Ciny. Hnuti 4. Kwetna 1919. Praha, 1959; On the Origin of the Notions T'ai-p'ing and Tat'ung in Chinese Philosophy // Arhiv orientality (AO). 1961. Vol. 29. С. 448 - 54; The Necessity of a More Through Study of the Philosopher Wang Ch'ung and of his Predecessors // AO. 1962. Vol. 30. С. 231 - 57; Cchin S'chuang-ti. Praha, 1967; Wang Ccung. Kriticka pojednani (Lun-Heng). Pr. T. Pokora. Praha, 1971; "Hsin-lun" (New Treatise) and other Wrightings by Huan T'an (43 b.c.-28 a.d.). Ann Arbor (Mien.), 1975; Рец. на кн. А.А. Петрова "Ван Чун - древнекит. материалист и просветитель". М., 1957 // ВДИ. 1957. №4; *Карапетьянц А.М., Мирный З.А.* Мифопоэтич. концепции природы и развитие технологии в древнем и средневеке. Китае. Реф. статей // Обществ. науки за р-жом. РЖ ИНИОН АН СССР. Сер. 9. Востоковедение и африканистика. 1979. №1. П.М. Кожин*

ПОЛО (Polo) Марко. 1254-1324. Венецианский путешественник, торговец, гос. деятель. Долгие годы провел в Вост. Азии. С 1275 посетил многие культурные центры Сев. Китая, состоял при дворе императора воцарившейся в Китае монг. дин. Юань (1271 - 1368), великого хана Хубилая (Ши-цзу, 1271 -94) в Ханбалыке (Пекине). Оставил записки о своем путешествии - первые документальные личные свидетельства европейца о Китае. Исповедовавшиеся населением Центр, и Вост. Азии религии оценивал как "идолопоклонничество". Многие высказывания П. отражают его впечатления от буддизма ламаистского толка. Напр., он упоминал о принесении в жертву животных (и, по его мнению, людей) в ламаизме, о необязательности обета безбрачия для нек-рых монахов, что противоречило установлениям др. направлений буддизма. Писал о наличии в Сев. Китае многочисленных и благоустроенных буд. монастырей и "аббатств". Отмечал, что даосы (у П. - сенси; от кит. сяньшэн - учитель, господин) считались у представителей др. религий (буддистов гл. обр.) "еретиками". Этот факт отражает покровительство императоров дин. Юань гл. обр. буддизму и их недоверие к религии покоренного народа. Утверждал, что даосы имеют только женских божеств (мужские божества часто носят общий с женскими титул цзюнь - государь, государыня, что могло ввести П. в заблуждение) (гл. LXXV).

Описывая верования "татар", сообщал о вере в реинкарнацию (см. *Е, Луньхуэй*), об особом почитании ими родителей, о существовании спец. ведомства наказаний за непочтительное к ним отношение; упоминал о ритуальном "скрежетании зубами" (одна из даос. форм выражения благочестия) (гл. CIV [B]). Все это, а также упоминание о том, что речь идет об обычаях народа, покоренного Хубилаем, заставляет предположить, что в

первоначальном варианте в данной главе говорилось о "катайцах" (китайцах). Наряду с достоверными сведениями о жизни народов Индии, Центр, и Вост. Азии записки П. содержат сказочные и фантастич. версии, в т. ч. историч. событий и даже "политич. географии". Напр., он подкрепил новыми легендами, основанными на искажении реальных историч. событий, популярный на Западе слух о существовании в Азии христианского царства "пресвитера Иоанна" (гл. LXVI - LXVIII, CIX).

*Книга Марко Поло. Алма-Ата, 1990; ***Лалладий (Кафаров), архимандрит*. Комментар. архимандрита Палладия Кафарова на путешествие Марко Поло по Сев. Китаю. СПб., 1902; Dawson R. The Chinese Chameleon. L., N.Y., Toronto, 1967. P. 179 - 81; Demieville P. Choix d'etudes sinologiques (1921 - 1970). Leiden, 1973. P.166 - 207. П.М. Кожин, А.Г. Юркевич

ПОМЕРАНЦЕВА Лариса Евгеньевна. 12.8.1938, Москва. Синолог-литературовед. В 1965 окончила ИВЯ при МГУ. Стажировалась в Пекинском ун-те (1963 - 4). Канд. филол. наук (1972). С 1965 на преподавательской работе в ИВЯ при МГУ (ныне ИСАА при МГУ). Осн. обл. исследований - древнекит. лит-ра.

*Канд. дис.: "Хуайнань-цзы"- древнекит. памятник II в. до н.э. М., 1972; Автореф. М., 1972; Историч. биография хуайнаньского князя Лю Аня и ее житийный вариант // ТПИДЦВ. М., 1970; Старинно-аристократич. идеал "благородного мужа" (цзюнь цзы) и его даос, интерпретация (VI - II вв. до н.э.) // Там же; Клерикальная лит-ра // Лит-ра Востока в ср. века. М., 1970; Совм. с Позднеевой Л.Д. Ораторское искусство и филос. школы // Лит-ра древнего Востока. М., 1971; Поздние даосы о природе, об-ве и искусстве ("Хуайнань-цзы"- II в. до н.э.). М., 1979; Апология Сына Цяня (письмо Сыма Цяня к Жэнь Аню) // Проблемы вост. филологии. М., 1979; Диалогич. природа "Жизнеописаний" Сыма Цяня // ТПИЛДВ. Ч. 2. М., 1980; Человек и природа в "Хуайнань-цзы" и художеств, стиль эпохи (II в. до н.э.- III в. н.э.) // Проблема человека в традиц. кит. учениях. М., 1983; Авт. -сост. совм. с Алихановой Ю.М., Никитиной В.Б. Китай // Лит-ра древнего Востока: Иран, Индия, Китай (тексты). М., 1984; Китай // История эстетич. мысли: становление и развитие эстетики как науки. Т. 1. М., 1985; Человек и мир в "Хуайнань-цзы" и в "Жизнеописаниях" Сыма Цяня // 16-я ПК ОГК. Ч. 1. М., 1985; Трагич. личность в лит-ре древнего Китая (по "Жизнеописаниям" Сыма Цяня) // ТПИЛДВ. Ч. 2. М., 1988; ***Кобзев А.И.* Рец. на кн. Л.Е. Померанцевой "Поздние даосы..." // НАА. 1980. №3.

ПОПОВ Павел Степанович (Мао Линь). 1842 - 1913. Рус. китаевед, чл.-кор. С.-Петербургской АН (1890). В 1859 окончил Курское духовное училище, в 1865 - Курскую духовную семинарию. В том же году направлен в С.-Петербургскую духовную академию, но через год ушел из нее и поступил на вост. ф-т С.-Петербургского ун-та, к-рый окончил в 1870 со званием кандидата. В том же году определен на службу в Азиат, департамент МИД и отправлен в Пекин сверхштатным студентом дипломатич. миссии. С 1871 - штатный студент, с 1873 - второй драгоман, 1877 - первый драгоман, 1886 - генеральный консул в Пекине. С 1902 - приват-доцент С.-Петербургского ун-та, преподавал кит. яз. В 1879 П. завершил работу над русско-кит. словарем, долгое время остававшимся незаменимым. В 1888 П. издал словарь Г. Кафарова (Палладия), на подготовку к-рого потратил более шести лет. Это событие имело огромное значение для рус. китаеведения. Первым из рус. ученых обратил внимание на реформаторское движение, начавшееся в Китае в кон. 19 в., опубликовав в связи с этим ряд статей в журн. "Вестник Европы". Был противником европоцентристских взглядов на развитие Китая. Ему принадлежат аннотированные переводы на рус. яз. конф. памятников "Мэн-цзы" и "Лунь юй". В примеч. П. уточнил значения ряда категорий кит. философии (в части., предложил переводить понятие *синь* [1] - "сердце" словом "душа" и т.п.). Переводы П. стали важным этапом изучения кит. философии в России.

*Русско-кит. словарь. СПб., 1879; изд. 2-е. Пекин, 1896; изд. 3-е. Токио, 1900; Краткий историч. очерк уголовного законодательства Китая с древнейших времен до второй пол. X в. по Р.Х. // Труды III съезда ориенталистов. Т. 1. СПб., 1889/90; Китайско-рус. словарь, сост. бывшим нач. Пекинской духовной миссии архимандритом Палладием и ст. драгоманом имп. дипломатич. миссии в Пекине П.С. Поповым. Т. 1 - 2. Пекин, 1888; Кит. философ Мэн-цзы. Пер. с кит. СПб., 1904; Лунь-юй. Изречения Конфуция, учеников его и др. лиц. Пер. с кит. СПб., 1910; ***Никифоров В.Н.* Сов. историки о проблемах Китая. М., 1970. С. 9, 14, 15, 22, 29, 36, 313, 324; *Скачков П.Е.* Очерки истории рус. китаеведения. М., 1977. С. 205, 208, 228 - 30 и др. *А.Ф. Михайлов*

ПОРШНЕВА Екатерина Борисовна. 20.3.1931, Москва. Историк-китаевед. Окончила ист. ф-т МГУ (кафедра стран Востока, 1955), аспирантуру ИКАН. С 1960 – на науч. работе в ИКАН, ИВАН (ныне ИВ РАН), ведущий науч. сотр. (1992). Осн. направление исследований - история религий и культуры Китая.

*Докт. дис.: Религ. движения позднесредневеков. Китая (проблемы идеологии). М., 1992; Автореф. М., 1992; Учение "Белого лотоса" - идеология нар. восстания 1796- 1804гг. М., 1972; Трансформация древнеиранского культа бога Митры в ранних христианских сектах и тайных об-вах средневеков. Китая // Китай: история, культура и историография. М., 1977; О понятии "религ. секта" - се цзяо (историография вопроса) // 9-я НК ОГК. Ч. 3. М., 1978; Значение работ П.И. Кафарова для изучения истории нар. религии в Китае // П.И. Кафаров и его вклад в отечеств. востоковедение (к 100-летию со дня смерти). Ч. 3. М., 1979; Нар. религ. традиция в Китае XIX - XX вв. // Социальные орг-ции в Китае. М., 1981; Нек-рые осн. черты милленаристских движений в Китае (к постановке проблемы) // 12-я НК ОГК. Ч. 3. М., 1981; Даос, традиция в нар. религ. движениях // Дао и даосизм в Китае. М., 1982; Мир и война в сектантской традиции Китая (опыт социально-психологич. анализа религ. установок) // 14-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1983; Совм. с Мартыновым А.С. "Учения" и религии в Вост. Азии в пер. средневековья // НАА. 1986. №1; Религ. движения как форма массового сознания // 21-я НК ОГК. Ч. 3. М., 1990; Из истории одной милленаристской традиции (первая пол. XVII - нач. XX в.) // 22-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1991; О месте "гунфу" в нар. сектантской традиции (на материале буд. сект) // Психологич. аспекты буддизма. 2-е изд. Новосиб., 1991; Религ. движения в позднесредневеков. Китае. Проблемы идеологии. М., 1991; Дальневост. концепция человека в совр. отечеств. синологии // Личность в традиц. Китае. М., 1992.

ПОСТКОНФУЦИАНСТВО (Post-Confucianism). Термин зап. науки, обозначающий направление в кит. культурологич. и филос. мысли, зародившееся в 20-е гг. 20 в. Представляет собой результат т.н. третьего синтеза конф. мысли с внеш. для нее идеологиями. Если результатом "первого синтеза" (с идеями *даосизма* и *инь ян цзя*, 1 в. до н.э.) стала классич. форма *конфуцианства* как системы взглядов, "второго синтеза" (с *буддизмом* и привнесенной им гносеологич. и онтологич. проблематикой) - появление *неоконфуцианства*, то П. оформилось в итоге усвоения конфуцианством идей зап. цивилизации.

Идейно-теоретич. предпосылками П. были попытки консервативно-традиционалистского решения проблемы взаимодействия культур Китая и Запада, предпринятые *Лян Цичао* и *Кан Ювзем*, теория "кит. основы и зап. функции" (чжун ти си юн) *Чжан Чжидуна*. Осн. проблемами П., явившегося реакцией на воинствующую антитрадиционалистскую и прозап. позицию "*движения за новую культуру*", стало усвоение зап. ценностей науки и демократии в общекультурном аспекте, логико-аналитич. формальных методов в философии с одновр. сохранением фундаментальных основ конф. традиции.

Первый пер. развития П. (20 - 30-е гг.) характеризовался акцентом на сущностном различии культур Китая и Запада. Из зап. философии заимствовались лишь то, что было сопоставимо или как минимум не противоречило гносеологич. и методологии, основаниям кит. филос. традиции. Отсчет истории существования П. как течения обычно ведется от творчества *Лян Шумана*, призвавшего вернуться к *Конфуцию* и, возродив его морально-антропологич. учение, решить проблемы будущего не только кит., но и всей мировой культуры. Важной для дальнейшего формирования идейных основ П. была *дискуссия о науке и метафизике* (1923), в ходе которой противники сциентистского течения, исходившего из всемогущества науки, обосновывали принципиальную невозможность распространения позитивистского подхода на проблематику моральной деятельности человека и ставили вопрос о создании альтернативы зап. ценностям посредством возрождения конф. теории. Лян Шумин, *Чжан Цзюньмай* и ряд др. кит. философов для обоснования соответствия их неотрадиционалистской позиции общему направлению развития совр. им мировой культуры обратились к антисциентизму иррационалистич. учения А. Бергсона. Другим источником возрождения традиции стало обращение к буддизму. Оно воплотилось в учении Лян Шумина и в системе "новой йогачары" (или "новом учении о только сознании" - синь вэйшилунь) *Сюн Шили*. Созданная последним метафизич. система вышла за пределы дискуссии о подходах к антропологии и включила в себя проблемы онтологии, гносеологии, вела к переосмыслению связи фундаментальных понятий кит. философии.

Ключевой темой П. на втором этапе его развития (30 - 70-е гг.) стала проблема соединения "аналитич." культурно-филос. сознания Запада с "синтетич." конф. сознанием. В 30 - 40-е гг. появились учения *Фэн Юланя* и *Хэ Линя*, широко опирающиеся на зап. философию, больше внимания уделялось разъяснению связи практич. достижений зап. цивилизации с ее культурно-филос. и духовными основами. Кит. интеллигенции тех лет было присуще стремление к возрождению нац. культуры в целях политич. консолидации Китая перед лицом агрессии со стороны Японии. К этой цели были обращены и разработки независимых ученых, и отражавшие офиц. позиции доктрины *Чэнь Лифу* и *Чан Кайши*. После прихода в 1949 к власти КПК П. Прекратило свое существование в континентальной части Китая. Оставшиеся на родине Фэн Юлань и Хэ Линь много лет подвергались непрерывной критике как представители "реакционной буржуазно-помещичьей философии", отказались от своих первонач. позиций и перешли на сторону марксизма. Лишь Сюн Шили опубликовал в 1956 кн. "Основы конфуцианства" ("Юань жу"), развивавшую его взгляды. В нач. 50-х гг. эвакуировавшиеся на Тайвань и в Сянган (Гонконг) представители П.- *Цянь Му*, *Моу Цзунсань*, *Тан Цзюньи*, *Сюй Фугуань* и др. - возобновили свою науч. деятельность. Трагичность и неопределенность судьбы традиц. культуры в КНР наложила отпечаток на их творчество, отличавшееся большими консерватизмом и эмоциональностью в восприятии традиции, чем это было свойственно представителям П. в 20 - 40-е гг. Важный вклад в развитие П. в среде кит. "филос. зарубежья" внесла основанная в 1949 в Сянгане Академия новой Азии, журналы "Миньчжу пинлунь" и "Жэньшэн". Основным программным документом П. стал опубликованный в 1958 Моу Цзунсанем, Сюй Фугуанем, Чжан Цзюньмаем и Тан Цзюньи "*Манифест кит. культуры людям мира*". Они призвали подходить к кит. культуре не как к музейному экспонату, а как к живому, хотя и больному человеку, требующему сочувствия и уважения. Дискуссии представителей П. с "западниками", к-рые были представлены *Ху Ши*, а также обществоведами и культурологами во главе с Ли ао [2], группировавшимися вокруг журн. "Вэньсин", продолжались и на Тайване.

Третий этап развития П. начался в 80-е гг. Его осн. представителями являются кит. ученые, получившие образование на Западе и имеющие с ним тесные духовные связи. Их отличает прежде всего интерпретационно-аналитич. подход к традиции, объективность и тенденция к устранению политико-эмоциональных факторов из своей науч. деятельности.

Наиболее видными представителями совр. П. являются *Ду Вэймин*, Лю Шусянь (филос. ф-т Кит. ун-та Сянгана), Цай Жэньхоу. Хотя в центре внимания представителей П. остаются культурно-историч. судьбы Китая, успех индустриального развития гос-в Вост. и Юго-Вост. Азии вызвал интерес к П. в первую очередь в странах т.н. конф. периферии Азиатско-Тихоокеанского региона (Таиланд, Филиппины и т.д.). Спецификой третьего этапа развития П. является его выход за пределы Тайваня, Сянгана и ориентация на изучение места и роли конфуцианства в совр. индустриальных гос-вах Вост. Азии. С этой целью в 1983 в Сингапуре был создан Ин-т восточно-азиат. философии. Перенос акцента с проблемы соотношения "модернизации и вестернизации" и создания синтетич. филос. систем в сторону глубокого изучения корней культурной традиции обусловил усиление влияния на П. деятельности видных зарубеж. исследователей кит. философии и культуры, в т.ч. кит. происхождения, таких, как *Чэн Чжунъин*, *Чэнь Юнцзе*, Юй Иньши.

Осн. отправной точкой в построениях представителей П. является неоконф. "учение о сердце" (синь сюэ [1]) *Лу Цзююаня* (12 в.) и *Ван Янмина* (кон. 15 - нач. 16 в.), как и давшее этому течению базовые положения учение *Мэн-цзы* (4 - 3 вв. до н.э.). Присущая системе "нового учения о принципе" (синь ли сюэ) *Фэн Юланя* и поздним филос. построениям *Фан Дунмэя* ориентация на объективно-рационалистич. элементы неоконф. *Чэн [братьев]- Чжу [Си] школы* нехарактерна для П., поэтому нек-рые историки философии не считают Фэн Юланя и Фан Дунмэя представителями этого направления. Из зап. философии, помимо учения А. Бергсона, на П. большое воздействие оказала нем. классич. философия, прежде всего *Гегель* и Кант, повлиявшие на взгляды Хэ Линя, Моу Цзунсяня и Тан Цзюньи. Осн. цели П. выражены формулами: "вернуться к корню и открыть новое" ("фань бэнь кай синь"), "исходя из учения о внутр. совершенной мудрости (нэй шэн), решить проблему внеш. царственности (вай ван)", где под корнем и "внутр. совершенной мудростью" подразумевается традиц. конф. отношение к человеку как субъекту моральной практики, а под "новым" и "внеш. царственностью"- формы зап. науки и демократии. Признавая отсутствие науч. ментальности зап. типа в старом Китае, большинство представителей П. считают демократич. идеал исконно присущим конф. традиции, подтверждая это мнение идеями *Мэн-цзы* о праве народа на свержение плохого правителя, о первостепенной ценности народа и т.д. В то же время они признают, что учение *Мэн-цзы* о равенстве человек. "природ" в их "доброте" (см. *Син* [1]) и о "возможности каждому стать Яо и Шунем" (см. *Шэн* [1]) говорит лишь об идеале "морального", но отнюдь не политич. равенства. Проблема актуализации обоих идеалов с опорой на традицию является одной из центр. в учении П. о "трех синтезах". "Теоретич. синтез" (*дао тун*) призван модернизировать идущую от Конфуция и *Мэн-цзы* традицию приоритета аксиологии ("как должно быть") над фактами, учения о моральном субъекте над учением об объекте (познания и практики). На основе "теоретич. синтеза" строятся "науч. синтез" (сюэ тун) и "политич. синтез" (чжэн тун), к-рые должны создать соответствующие требованиям совр. развития познающий субъект для науч. деятельности и политич. субъект демократич. об-ва.

Совр. П. остается присущей идущая от Лян Шумина и Сюн Шили тенденция к антипозитивистскому разделению науки и философии, признанию науки неспособной изучать реальность в модусе единства добра и истины. Это затрудняет решение проблемы "науч. синтеза". Признавая справедливость критики зап. форм метафизики, представители П. нацелены на создание системы "моральной метафизики", трактующей философию и моральное сознание не как формы знания, а как формы жизненного опыта. Понимание морального субъекта в П. тесно связано с традиц. концепцией "благого знания" (лян чжи) (см. *Ван Ян-мин*), сообщающего человеку некий инстинкт добра, к-рый позволяет интуитивно выбирать морально верное поведение. Универсалистские претензии П. решить проблемы не только Китая, но и всего мира обретают большую весомость с ростом экономич. мощи т.н.

постконф. стран. В числе предложений П. не только снятие характерной для совр. капитализма проблемы отчуждения человека и его "освещения", но и решение вопроса о преодолении разрыва между человеком и миром природы, исходящее из традиц. идеи "единства Неба и человека" (тянь жэнь хэ и, см. *Тянь*).

Во 2-й пол. 80-х гг. обозначился значительный рост интереса к П. в КНР, где стали признаваться заслуги П. в области культурно-филос. синтеза и развития нац. культурной традиции.

***Кобзев А.И.* Совр. этап в изучении и интерпретации неоконфуцианства // НАЛ. 1983. №6; *Зайцев В.В.* Конф. концепция человека в филос. мысли КНР // Философия и религия на зарубеж. Востоке XX века. М.-Новосиб., 1985; *Ломаное А.* Постконф. филос. мысль Тайваня и Гонконга: 50 - 70-е годы XX в. // ПДВ. 1993. №5; *Цай Жэньхоу.* Синь жу цзя дэ цзиншэнь фансян (Духовное направление нового конфуцианства). Тайвань, 1984; *Ли Цзэхоу.* Чжунго сяньдаи сысян ши лунь (Очерк истории мысли совр. Китая). Пекин, 1987. С. 265 - 310; *Ту Югуан.* Сяньдаи синь жу цзя гайнянь чжи (О понятии совр. нового конфуцианства) // Лилунь синьси бао. 1.2.1988; *Чжэн Цзядун.* Сяньдаи синь жу цзя гайлунь (Очерк совр. нового конфуцианства). Наньнин, 1990; *Briere O.* Fifty Years of Chinese Philosophy, 1898 - 1950. L., 1956; *Carsun Chang.* The Development of Neo-Confucian Thought. Vol. 1 - 2. N.Y., 1957 - 62; *Cheng Chung-ying.* Birth and Challenge of Chinese Philosophy in Today's World of Man /7 JCP. 1984. Vol. 11. №1. *А.В. Ломаное*

ПОТЬЕ (Pauthier) Гийом. 1801 - 1873. Франц. историк-синолог, переводчик. Издал лат. и франц. переводы "Дао дэ цзина" (1838), основанный на собств. Переводах обзор кит. филос. классики (1843), работы по истории Китая, в т.ч. совместный с А. Ба-зэном обзорный труд (1853). В 1841 -3 и 1871 - 2 вел науч. полемику с С. Жюльеном. С.М. Георгиевский в 1888 ввел работы П. в программы синологич. обучения в России. Ряд крупных китаеведов, в т.ч. П. Демьевиль и В.М. Алексеев, относились к переводам и историч. трудам П. крайне критически. *Les livres sacres de l'Orient. P., 1843; **Алексеев В.М. Наука о Востоке. М., 1982. С. 167 - 409, прим. 17; С. 397, прим. 21; *Demiev Me P.* Choix d'etudes sinologique (1921 - 1970). P., 1973. P. 458. *П.М. Кожин*

"ПРАВИЛА БЛАГОПРИСТОЙНОСТИ ЭПОХИ ЧЖОУ". См. "*Чжоу ли*".

"ПРЕВРАЩЕНИЕ". См. Хуа.

"ПРЕДАННОСТЬ И ВЕЛИКОДУШИЕ". См. *Чжун шу*.

"ПРИНЦИП". "Принцип/закон", "принцип/резон". См. *Ли* [1].

"ПРИЧИННОСТЬ". См. *Юань ци* [2], а также *Мо цзя*.

"ПРОСВЕТЛЕНИЕ". См. *Чань сюэ, Чань школа, Линьцзи школа, "Лю цзу тань цзин", Хуэйцэн, Чжи.*

ПРОСВЕЩЕНИЕ. Идеологич. течение в Европе 17 - 18 вв., представители к-рого широко прибегали к апологии кит. культурного опыта для подкрепления своих идей. Общая тенденция П. в социально-политич. обл. - критика феод. обществ, отношений, режима абсолютной монархии в существовавшем виде, поддерживавших их институций и систем взглядов. Их пороки объяснялись человек. невежеством, средство устранения к-рого - П. людей относительно собств. природы и мироустроения. Мыслителей П. отличала в той или

иной степени склонность к филос. рационализму. Интерпретации кит. мысли оказывали влияние на взгляды и, гл. обр., аргументацию преимущественно просветителей-деистов. Они считали Бога разумной первопричиной мира, не вмешивающейся в его дальнейшее развитие, а "естеств. религию" - благоговение перед разумностью творения и Творцом, неотягченное мистикой - регулятором обществ, жизни и историч. процесса. Значительная часть деятелей П. разделяла идею естеств. права, вытекающего из велений разума и природы человека, а также признавала теорию обществ, договора - возникновения гос-ва и права в результате развития обществ, сознания и договоренности между людьми.

Источниками синология, материала для мыслителей П. служили в основном труды и переводы миссионеров-иезуитов: *М. Риччи*, о. Триго, о. Борри, о. Семедо, Ф. Наваретта, М. Мартини, А. Гоби, о. Жозефа Орлеанского, о. Буве, Да-Коста, о. Франциска Ноэля и др. Наиболее популярны были соч. о. *Лу и Ле Конта* и сводный труд *Дю Альда*. Иезуиты пытались убедить католич. иерархов в целесообразности использования в Китае новых форм проповеди и обрядности, приближенных к тем, что привычны китайцам. Они, во-первых, оперировали гл. обр. текстами конф. канонов и офиц. идеологич. документов, фиксировавших идеал обществ, порядка, во-вторых, акцентировали в кит. идеологии и верованиях сходство с христианством. В результате религ. воззрения китайцев сближались с деизмом, *конфуцианство* представало квинтэссенцией "практич. морали", Китай - страной философов, где управление зиждилось на филос. принципах, а единств, основанием для социального продвижения были личные добродетели и знания. Это давало представителям П. повод видеть в политич. строе, обществ, отношениях, философии и религии Китая воплощение своих идеалов.

Отношение идеологов П. к опыту Китая было подготовлено эпохой Возрождения, когда языческие культуры стали признаваться достойными изучения и подражания. Предшественниками деятелей П. в использовании сведений иезуитов о Китае в идеологич. соперничестве были либертины - последователи философа и астронома П. Гассенди (1592-1655), распространившие критич. отношение к схоластич. теологизму и клерикализму на совр. им политич. устройство. Напр., Ламот-ле-Вайе в "Добродетели язычников" (1642) утверждал, что в Китае господствует монотеизм, а монарх-мыслитель ограничивает свою власть, советуясь с философами.

Один из ранних представителей П., Пьер Бейль, во 2-м изд. (1705) своего "Историч. и критич. словаря" представил Китай примером нормальной этич. регуляции атеистич. об-ва. Наибольшее значение интерпретации синологич. материала придавал *Вольтер* (1694-1778). Он усматривал в Китае публичный культ "естеств. религии" и долгое время считал его политич. строй идеалом просвещенной абсолютной монархии. Вольтеровская концепция Китая, кит. философии и религии оказала значительное влияние на просветительскую мысль Франции, Англии и России, а также *физиократов*. Д. Дидро (1713 - 84) в своей "Энциклопедии" поставил философию, обществ, и политич. установления Китая на уровень достижений "самых просвещенных стран Европы".

В Англии одним из первых высоко оценил систему управления в Китае Р. Бер-тон в "Анатомии меланхолии" (1621). В соч. Дж. Уэбба "Историч. очерк, выдвигающий допущение, что язык Кит. империи является исходным языком" (1669) предпринята попытка интерпретации синологич. материала (история, философия, верования, обычаи) в русле концепции Китая как "страны мудрецов". О достоинствах учения *Конфуция* и кит. этики писали в нач. 18 в. литераторы Дж. Аддисон и А. Попп. У. Темпл сводил конфуцианство к "основам этики", апеллируя к примеру "просвещенной монархии" в Китае, отрицал обществ, прогресс на Западе. М. Тиндаль в соч. "Христианство столь же древнее, как сотворение мира" (1730) объявил изречения Конфуция иллюстрациями к учению Христа. Лит. критик С. Джонсон утверждал, что учение Конфуция имеет в виду "возвращение чело-веч. природы к

ее изначальному совершенству", а в Китае видел образец обществ, справедливости. Ю. Баджел предлагал ввести в Великобритании экзамены на право замещения администр. должностей по кит. образцу. В памфлетах лорда Честерфилда политич. система Китая и конф. этика "золотой середины" (т.е. "срединности и постоянства", см. "*Чжун юн*") представлены как пример для Англии, а в "Кит. письмах" (1760 - 61) *О. Голдсмита* устами "китайца" подвергнуто критике англ. об-во, к-рому противопоставлена социальная орг-ция и культура Китая.

В Германии Китай как образец "разумного правления" в 17 - 18 вв. фигурировал гл. обр. в художеств, лит-ре. В обл. философии влияние синологич. интерпретаций кит. мысли испытал философ и математик *Г.В.Лейбниц* (1646-1716). Бинарная арифметика послужила ему основанием для математич. истолкования графич. структур "И цзина" ("*Чжоу и*"). Труды иезуитов о Китае подкрепляли умение Лейбница об универсальной культуре: в них он находил, в частн., подтверждение близости древней религии Китая христианству. Кит. социальную и политич. системы Лейбниц считал более разумными, чем европ. Идеологически близкий П. последователь Лейбница Х. Вольф видел суть конфуцианства и христианства в "естеств. морали", реализованной в кит. системах управления и образования. В дальнейшем в русле идей Лейбница и Вольфа развивал свою историю философии И.Г. Гердер: человек и об-во призваны в русле органич. развития живой и неживой природы к все более полному воплощению "естеств. законов". Китай для Гердера - образец "формирования нравов" путем воспитания. Его взгляды оказали влияние на историко-филос. и эстетич. воззрения поэта и мыслителя И.В. Гёте.

Представителей рос. П. 18 в. искать примеры просвещенной монархии в Китае побуждали соч. гл. обр. франц. просветителей, переводы с зап. языков и латыни по преимуществу анонимных соч. миссионеров, выполненные ими и рус. переводчиками (гл. обр. *А.Л. Леонтьевым*) переводы кит. источников. Они публиковались, в частн., в журналах просветителя Н.И. Новикова ("*Трутень*", "*Живописец*", "*Пустомеля*"). Просветительский взгляд на Китай выражен в "Философических предложениях" (1768) А.П. Козельского, переводчика Дидро и Даламбера. В пер. увлечения идеями П. перевод с франц. конф. памятника "*Да сюэ*" предпринял литератор Д.И. Фонвизин ("*Та-гио, или Великая наука, заключающая в себе высокую кит. философию*", 1779). Теоретич. схемы, служившие поводом к критике отечеств, порядков, для большинства рос. просветителей были важнее реального положения дел в Китае.

Идеологич. оппоненты представителей П. пытались опорочить просветительский идеал. Напр., Фенелон в одном из "Диалогов мертвых" (1700 - 18) спор между Конфуцием и Сократом решил в пользу последнего: китайцы произошли от погрязших в грехе вавилонян, их культура пришла в упадок и неизмеримо уступает античной. Панегирики в адрес Китая вызывали протест идеологов тех обществ, сил, к-рые ощущали необходимость экономич. и политич. экспансии на Востоке. Так, англ. литератор Д. Дефо иронизировал по поводу синофилии современников, доказывая отсталость Китая в важнейших для процветания гос-ва областях - науках, коммерции, навигации, военном деле, а также суеверность китайцев, отсутствие у них здоровой философии и религии, деспотизм правления. На идеологич. противостояние накладывалась критика увлеченности зап. аристократии и буржуа "кит. модой" - кит. мотивами в предметах роскоши и интерьерах - с эстетич. и нравств. позиций. Дань этой критике отдал, в части., И.В. Гёте. Ряд представителей П. стремился к различению кит. идеологич. идеала и действительного состояния Китая. Так, Ш.Л. Монтескье считал его деспотич. гос-вом; Ж.-Ж. Руссо полагал мудрость кит. законов "мнимой", а доказательством не меньшей порочности китайцев, чем жителей др. стран, - их подчинение невежественным завоевателям. Голдсмит отмечал упадок законов и нравов совр. ему Китая.

Отношение деятелей П. и их оппонентов к кит. мысли и культуре послужило основой идеологич. верификации китаеведения нового времени и оказало воздействие на способы интерпретации синологич. материала некитаеведами в 19 в. В отечеств. (Я.Б. Радуль-Затуловский, О.Л. Фишман) и кит. (Хоу Вайлу) науке высказывались мнения о формировании идеологии П. (или сопоставимой с ней) в Китае 17 - 18 вв. К ее представителям причислялись Хуан Цзунси, Гу Янъю, Ван Чуаньшань, Янь Юань [2], Ли Гун, Дай Чжэнь, Тан Чжэнь, Чжан Сюэчэн, Жуань Юань, Гун Цзычжэнь, Вэй Юань и др.

****Гуковский Г.** Очерки по истории рус. лит-ры и обществ, мысли XVIII века. Л., 1938; **Алексеев М.П.** Вольтер и рус. культура XVIII в. // Вольтер. Ст. и материалы. Л., 1947; **Державин К.Н.** Китай в филос. мысли Вольтера // Там же; **Макагоненко Г.** Николай Новиков и рус. П. XVIII в. М.-Л., 1951; **Его же.** Сатирич. журналы Н.И. Новикова. М.-Л., 1951; **Волгин В.П.** Развитие обществ, мысли во Франции в XVIII в. М., 1958; **Фишман О.Л.** Кит. сатирич. роман (эпоха П.). М., 1966; **Момджян Х.Н.** Франц. П. XVIII в. М., 1983; **Кузнецов В.Н., Мееровский Б.В., Грязное А.Ф.** Западно-европ. философия XVIII в. М., 1986; **Martino P.** L'Orient dans la Literature Francaise au XVII-e et au XVIII-e siecle. P., 1906; **Hudson G.F.** Europe and China. L., 1931; **Ho T.S.** Chinese Education from the Western Viewpoint. N.Y., 1931; **Pinot V.** La Chine et la Formation de l'Esprit philosophique en France (1640 - 1740). P., 1932; **Lack D.** Contributions of China to German Civilization, 1648- 1740. Chic., 1944; **Rowbotham A.H.** The Impact of Confucianism of Seventeenth Century Europe // Far Eastern Quarterly. Vol. IV, May 1945, №3; **Maverick A.** China, a Model for Europe. S.A., 1946; **Appleton W.** A Cycle of Cathay. The Chinese Vogue in England during the 17th and 18th Centuries. N.Y., 1951; **Guy B.** The French Image of China before and after Voltaire // Studies on Voltaire and the Eighteenth Century. Gen., 1963. По материалам О.Л. Фишман

"ПРОСТРАНСТВО - ВРЕМЯ". См. Юй чжоу.

"ПУСТОТНОСТЬ". См. Сюй, Кун.

ПУТИДАМО. См. Бодхидхарма.

"ПУТЬ ДЕСПОТА". Ба дао. См. Ван дао.

"ПУТЬ ИСТИННОГО ЕДИНСТВА". См. Чжэньи дао.

"ПУТЬ ПРАВИТЕЛЯ". См. Ван дао.

ПЭЙ ВЭЙ. Пэй Иминь. 267, Вэньси обл. Хэдун (ни территории совр. пров. Шаньси),- 300. Философ, ученый из гос-ва Зап. Цзинь. Славился энциклопедич. познаниями, в т.ч. в обл. медицины. В разное время был воспитателем наследника престола, виночерпием (при ритуальных жертвоприношениях) в Гос. академии (Гоц-зы), чиновником в Палате документов (Шан-шу). Казнен Сыма Лунем - правителем гос-ва Чжао. Из соч. сохранилось только "Чун ю лунь" ("О почитании наличия/бытия"). Фрагменты его утраченных работ и жизнеописание вошли в "Цзинь шу" ("Историю дин. Цзинь", 7 в.). К *конфуцианству*, не обеспечившему сохранность гос. структур империи Хань (кон. 3 в. до н.э.- 3 в. н.э.), относился в целом негативно, но считал необходимым использование его этич. категорий: "Накапливать гуманность (*жэнь* [2]) и смирение, сохранять почитательность и скромность, руководствоваться преданностью (чжун [2], см. *Чжун шу*) и благонадежностью (*синь* [2]), действовать с почитательной осторожностью (цзин [4]) и уступчиво". Данные характеристики, по П.В., определяют правление посредством "недеяния" (у вэй [1], см. Вэй [1]), к-рое

осуществляется государем исключительно за счет "отбора талантов (мудрых) и выдвижения добродетельных" (сюань сянь цзюй шань) чиновников, "назначения достойных людей" на администр. посты. В духе учения о "почитании имен" (мин цзяо, см. *Чжэн мин*) проповедовал незыблемость социальных ролей, необходимость "следования юных за взрослыми", "проведения границ между благородными мужами и низкими людьми". Доктрина "недеяния" сочеталась у П.В. с отрицанием развивавшейся *Хэ Я нем* и *Ван Би* идеи "ценности отсутствия/небытия" (гуй у, см. *Ю - у*) как онтологич. основы мироздания. Последней он считал "наличие/бытие" (ю)- "воплощение" структурообразующих "принципов" (*ли* [1]) Вселенной. Доказывал непрерывность жизненного процесса, суть к-рого - "самопорождение" (цзы шэн) всего сущего. Взгляды П.В. оказали заметное влияние на учение *Го Сяна* (3 - нач. 4 в.). *Ма Чжэньдо*

ПЭН МЭН. 5 в. до н.э. Мыслитель из царства Ци, учитель *Тянь Пяня*. В "Чжуан-цзы" (4 в. до н.э.) вместе с Тянь Пянем и *Шэнь Дао* отнесен к филос. направлению (возможно, протодаос., см. *Даосизм*), в основе учения к-рого лежал принцип "ценить равновесие" (гуй пин). Ему приписывается тезис: "нет ни истинного, ни неистинного", близкий релятивистскому заключению самого Чжуан-цзы: "истинное и неистинное равны".

ПЭН ШАОШЭН. Пэн Юнь-чу, прозв. Чиму Цзюши, Чжи Гуйцзи. 1740, Чанчжоу (совр. уезд Усянь пров. Цзянсу), - 1796. Философ, пытавшийся добиться гармоничного соединения идей *неоконфуцианства* и *буддизма*. Имел высшую ученую степень цзиньши, но отказался от гос. службы. Пережив увлечение сначала неоконф. "учением о принципе" (*ли сюэ*), затем "учением о сердце" (*синь сюэ* [1]), обратился к изучению даос, и гл. обр. буд. канонов. В жизни строго придерживался аскетич. регламентации буддизма. Полемизируя с *Дай Чжэнем*, решал вопрос о соотношении "принципов" (*ли* [1]) и "пневмы" (*ци* (!)) в пользу первичности "принципов", отождествляя их с некой изнач. структурообразующей субстанцией - "небесным духом" (тянь шэнь, см. *Шэнь* [1]). Труды П.Ш. сведены в сб. "Эрлинь цзюй цзи" ("Соч. обитателя местности Эрлинь").

"ПЯТЬ КАНОНОВ". "Пятиканоние", см. "У цзин".

"ПЯТЬ ПОСТОЯНСТВ". У чан, см. *Сань ган у чан*.

"ПЯТЬ ЭЛЕМЕНТОВ". См. *У син* [1].

Р

РАДУЛЬ-ЗАТУЛОВСКИЙ Яков Борисович. 8(21).9.1903 - 20.8.1987. Сов. китаевед и японовед. В 1928 окончил правовой ф-т Киевского ин-та нар. хоз-ва. Канд. (1937), д-р филос. наук (1942). Ст. науч. сотр. (1940), проф. (1947), преподаватель различных вузов (1928 - 31), вост. ф-та ЛГУ (1938 - 41, 1946 - 51). Науч. сотр. ИВАН (1936 - 50), отд. рукописей ГПБ им. М.Е. Салтыкова-Щедрина и руководитель отд. зарубеж. Востока (1950 - 6), науч. сотр. ИФАН (с 1956). Издано ок. 50 работ. Автор первого отечеств. труда о конф. философии в Китае и Японии.

*Докт. дис.: Очерки по истории материалистич. идей в Японии в XVIII - XIX вв. Л., 1941; Конфуцианство и его распространение в Японии. М.- Л., 1947; Дай Чжэнь - выдающийся кит. просветитель ВФ. 1954. №4; Великий кит. атеист Фань Чжэнь // Ежегодник Музея истории религии и атеизма. I. М.- Л., 1957; **Р.-З. Я.Б. // Азиат, музей ЛО Ин-та востоковедения АН СССР. М., 1972; *Никифоров В.Н. Сов. историки о проблемах Китая.* М., 1970. С. 257, 301; Памяти Якова Борисовича Радуть-Затуловского // НАА. 1984. №4; *Сенин Н.Г.* (сост.). Список осн. науч. трудов (по философии) Я.Б.Р.-З. // Там же.

РАЙТ (Wright) Артур. 1913 - 1976. Синолог, проф. Иельского ун-та. При весьма широком круге науч. и педагогич. интересов (политология, философия, история, религиоведение, культура Китая) гл. место в его исследованиях занимает проблема места и роли буддизма в кит. духовной жизни, философии и культуре. Его докт. дис. "Фо Тудэн: биография" (1948), посвященная жизнеописанию инд. проповедника (ум. 349), стала эталоном исслед. житийной литры кит. буддизма с конкретно-историч. т. зр. Разработка этой темы продолжена Р. в ст. "Биография и агиография" (1954) о памятнике кит. буд. агиографии "Гао сэн чжуань". Р. предложил схему периодизации буд. проникновения в культуру Китая: 1) 65 - 317, "пер. подготвления"; 2) 317 - 589, "пер. доместикации", т.е. включения буд. мировоззрения и религии в местную духовную среду; 3) 589 - 900, "пер. принятия и независимого развития"; 4) после 900, "пер. присвоения", когда буддизм становится непосредств. частью собственно кит. духовной культуры ("Буддизм и кит. культура: фазы взаимодействия", 1957). Конкретизируя эту схему, Р. в ряде соч. указал, в каких кругах, классах и группах буддизм нашел отклик, отметил сложности периодизации, связанные с определением границ переходных периодов, рассмотрел возможности более дробного и конкретного членения процесса адаптации буддизма к кит. почве. Влияние указ, схемы прослеживается в известной монографии *Е. Цурхера* "Буд. завоевание Китая" (1959), в исследованиях, посвященных эпохе Тан (618 - 906), напр, в выпущенном Р. совм. с Д. Твитчетом сб. "Перспективы Танского времени" (1973) о политич. практике, установлениях, учреждениях, лит-ре и духовной жизни Китая в указ. пер. Посвятил спец. работу проблеме борьбы против буддизма в кит. культуре с традиц. идеологич., религ. и политич. позиций ("Фу И и неприятие буддизма", 1951); эта тема была продолжена в зап. синологии исследованиями антибуд. выступлений *Хань Юя* и др. гос. деятелей и идеологов эпохи Тан. В ст. "Кит. яз. и иностр. идеи" (1953) рассмотрел понятийный инструментарий кит. культуры, предоставив для последующих сравнительных исследований европ. и кит. философии значительный методологич. материал. Предложил применительно к Китаю употреблять

выражение "история мысли", а не термин "история философии", к-рый возник на зап. почве и не соответствует природе и "иерархии проблем", рассматривавшихся кит. мыслителями. Р. выступил в качестве ред.-издателя ряда получивших междунар. известность науч. сб-ков: "Кит. цивилизация и бюрократия" (1964), продолжающего направление исследований Э. Балаша; "Конф. личности" (совм. с Д. Твитчетом, 1962) и др.

*The Chinese Language and Foreign Ideas. // Studies in Chinese Thought. Chic., 1953; Confucianism and Chinese Civilisation (ed.). Stanf., 1975; Studies in Chinese Buddhism. New Haven - L., 1990; "Хуэй-цзяо. Жизнеописания достойных монахов (Гао соп чжуань). Пер. с кит. М.Е. Ермакова. Т. 1. М., 1991. С. 12, 14, 29. П.М. Кожин

РАЙ ЦУТОМУ (Rai Tsutomu). 1922. Специалист по кит. филологии и философии. Проф. кафедры лит-ры Гос. женского ун-та Отяномидзу, чл. Япон. специализированного совета по Китаю, чл. Об-ва изучения Востока, Об-ва изучения кит. яз., Об-ва изучения лит-ры и философии Китая Токийского гос. ун-та. Внук известного япон. синолога Раи Сайге.

В 1947 закончил отд. философии и лит-ры Китая Токийского ун-та. С 1962 - доцент ун-та Отяномидзу. Автор главы "*Дай Чжэнь*" в двухтомнике "Мыслители Китая", подготовленном кафедрой кит. философии Токийского ун-та. В 1966 - 8 участвовал в составлении "Б-ки культуры Китая" (т. 1 - 10), был гл. редактором т. 9 ("Япон. синология"). С 1970 - проф. Гос. женского ун-та Отяномидзу. В 1970 - 2 участвовал в составлении "Доп. и испр. полн. собр. произв. кит. классич. лит-ры" (т. 1-60), редактировал переводы "*Ши цзи*" *Сыма Цяня* (т. 11) и "Цзы чжи тун цзянь" *Сыма Гуана* (т. 14).

*Дай Чжэнь - кит. мыслитель. Токио, 1963; Япон. синология. Токио, 1968; Пер. с коммент. "Историч. записок". Токио, 1970 (все на япон. яз.).

РАССЕЛ (Russell) Бертран. 18.5.1872, Треллек, Уэльс, - 2.2.1970, Пенриндайрайт, Уэльс. Англ. философ и обществ. деятель. Находился в Китае с окт. 1920 по июль 1921 для чтения лекций в Пекинском ун-те. Осн. лекционными курсами были "Проблемы философии", "Анализ материи", "Анализ разума", "Социальная структурология". Его положения о логико-аналитич. методе философии и отдельные неореалистские установки существенно повлияли на формирование филос. систем *Фэн Юланя* и *Цзинь Юэлиня*. Р. критиковал прагматистское понимание истины *Д. Дьюи* и интуитивистскую гносеологию А. Бергсона, настаивая на объективности источника познания, эмпирич. проверке истинности и научно-доказательном подходе к филос. проблемам.

В качестве приоритетных ориентиров социально-политич. развития Китая Р. назвал создание устойчивого прав-ва, развитие промышленности и образования. Р. призывал, избегая копирования зап. цивилизации, сохранить позитивные основы кит. культуры, соединив их с зап. наукой. Он считал оптимальной для Китая гос.-социалистич. форму собственности, дающую возможность избежать иностр. контроля. Экспансия крупных держав может привести к колонизации и вестернизации Китая с утратой его культурного своеобразия либо к милитаризации и росту кит. национализма, угрожающего всему человечеству. Констатировав несовместимость интересов империалистич. Держав с интересами Китая, Р. призвал китайцев искать спасение в "их собственной энергии". Социальные взгляды Р. повлияли на мировоззрение *Чжан Дунсуня*, содержание *дискуссии о социализме*.

*The Problem of China. N.Y., 1922; ***Асланова М.А.* Д. Дьюи и Б.Р. на страницах журн. "Синь циннянь" // 7-я НК ОГК. Ч. 2. М., 1976; *Делюсин Л.П.* Спор о социализме. М., 1980; *Ломаное А.В.* Кит. контекст и философия Запада // ФН. 1990. №12; *Юань Вэйши.* Р. в Китае // Там же. А. В. Ломаное

РЕМЮЗА (Remusat) Жан Пьер Абель. 1788- 1832. Франц. синолог. Стал первым проф. кафедры кит. и татаро-маньчж. языков и лит-ры Коллеж де Франс (с 1814). Первоначально специализировался на текстах по кит. медицине, предпочитая трактовать их в лекционных курсах и исследованиях с помощью маньчж. переводов. Составил грамматику письменного и разговорного кит. яз. Помимо исследований по языку и культуре Китая ему принадлежит пер. "Фо по цзя" ("Путешествие в буд. страны")- записок о путешествии буд. монаха *Фасяня* (4 - нач. 5 в.) в Индию. По мнению *П. Демьевия*, выбор для перевода этого текста объясняется тем, что востоковеды нач. 19 в. проявляли преимуществ. интерес не к внутр. жизни Китая, а к его внеш. связям, имеющим непосредств. отношение к мировой истории в их понимании. Данный пер. и коммент. к нему впервые познакомили европ. читателя с кит. вариантом *буддизма* без преднамеренного искажения его доктрин, к к-рому прибегали миссионеры-иезуиты.

**Melanges asiatiques*. Vol. 1 - 4. P., 1825 - 1829; *La chaire de langues et (litteratures) chinoises et tartares-mandchoues // Le College de France*. Livre jubilaire compose a l'occasion de son quatre-vingtieme centenaire. P., 1932; *Foe Koue Ki, on Relation de royaumes bouddhiques de Fa Hian*. P., 1836; "Абель-Ремюза (1788- 1832). На кафедре кит. филологии ИСАА при МГУ // ВМУ. Сер. 14. Востоковедение. 1973. №2; *Позднеева Л.Д.* Абель-Ремюза (1788 - 1832) и кит. лит-ра // Вопросы кит. филологии. М., 1974; *Ромашко С.А.* Реф. кн.: *Humboldt W. van*. Brief au M. Abel-Remusat fiber die Natur grammatischer Formen im allgemeinen und uber den Ceisl der chinesischn Sprache im besonderen. Stuttg., 1979 // Обществ. науки за рубежом. РЖ ИНИОН АН СССР. Сер. 6. Языкознание. 1981. №4; *Demlcville P.* Apercu historique des etudes sinologiques en France // *Choix d'etudes sinologiques (1921 - 1970)*. P., 1973. *П.М. Кожин*

РИФТИН Борис Львович. 7.9.1932, Ленинград. Филолог-китаевед. В 1955 окончил вост. ф-т ЛГУ, совершенствовал знания в Пекинском ун-те (1965 - 6). Канд. (1961), д-р филол. наук (1970), чл.-кор. АН СССР (ныне РАН). С 1956 на науч. работе в ИМЛИ АН СССР, гл. науч. сотр. Пред. комиссии по науч. и культурным связям с Тайванем при президиуме РАН. Лауреат Гос. премии (в числе осн. авторов энциклопедия, словаря "Мифы народов мира", 1980). Осн. направления науч. исследований - взаимодействие мифологии, фольклора и лит-ры в кит. культуре, влияние кит. мифологии и лит-ры на культуру сопредельных стран Центр., Вост. и Юго-Вост. Азии.

*Докт. дис.: Историч. эпопея и фольклорная традиция в Китае (устные и книжные версии "Троецарствия"). М., 1969; Автореф. М., 1969; Сказание о Великой стене и проблема жанра в кит. фольклоре. М., 1961; Изучение кит. мифологии и книга проф. Юань Кэ // *Юань Кэ*. Мифы древнего Китая. М., 1965; То же на япон. яз. Токио, 1972. №3; Историч. эпопея и фольклорная традиция в Китае (устные и книжные версии "Троецарствия"). М., 1970; Лит-ра Древнего Китая // *Поэзия и проза Древнего Востока*. М., 1973; Совм. с Федоренко Н.Т. Проблемы исследований кит. лит-ры. М., 1974; Классич. проза Дальнего Востока. Кит. проза // *Классич. проза Дальнего Востока*. М., 1975; Образ идеального правителя Шуня: опыт историко-типологич. интерпретации // ТПИЛДВ. М., 1976; От мифа к роману: эволюция изображения персонажа в кит. лит-ре. М., 1979; Развитие традиций в фольклоре и лит-ре средневеков. типа и роль взаимосвязей в этом процессе // *Традиц. и новое в лит-рах Юго-Вост. Азии*. М., 1982; "Император Ле - объединитель страны": традиции дальневост. романа // Там же; Совм. с Желоховцевым А.Н. Кит. лит-ра (III - XIII вв.) // *История всемирной лит-ры*. Разд. 2. Гл. 1. М., 1984; Лит-ры Вост. и Юго-Вост. Азии: введение // Там же. Т. 3. М., 1985; Кит. лит-ра: повествоват. проза // Там же; Лит-ры Вост., Юго-Вост. и Центр. Азии: введение // Там же. Т. 4. М., 1987; Лит-ры Вост., Юго-Вост. и Центр. Азии (в первой пол. XIX в.): введение // Там же. Т. 6. М., 1989; О кит. мифологии в связи с книгой Юань Кэ // *Юань Кэ*. Мифы древнего Китая. М., 1987; Библиография по древнекит. мифологии // Там же; Кит. мифология // Мифы

народов мира. Энциклопедия. Изд. 2-е. Т. 1. М., 1987; Кит. мифология в Юго-Вост. Азии // ТПИЛДВ. Ч. 2. М., 1988; Древнекит. мифология и средневеков. повествовательная традиция // Роль фольклора в развитии литератур Юго-Вост. и Вост. Азии. М., 1988; Лю Сян. Жизнеописание знаменитых женщин (фрагменты, пер. с древнекит.) // ПДВ. 1990. №6; Probleme des Studiums der Biographie von Interpreten! der Erzählungen des Bensen Uliger. Wiesbaden: Harrassowitz, 1980; Dunganen. N.Y., 1981; "Труды сов. востоковеда в Китае // ААС. 1988. №11; Захарова Н. Издано в КНР: сов. синологи о кит. лит-ре // ПДВ. 1990. №2; Сорокин В. Ф. Борис Львович Рифтин (к 60-летию со дня рождения) // Изв. АН. Отд. лит-ры и яз. 1992. №5.

РИЧЧИ (Ricci) Маттео. 1554-1610. Первый миссионер-иезуит, получивший возможность проповеди христианства в Китае. Знаток языка, кит. филос. и науч. классики. Доказывал возможность христианизации Китая, сближения христианских и кит. обычаев. В описании Китая, опубликованном в переводе на латынь патером Н. Триго (1615), нек-рое внимание уделено характеристике *конфуцианства* с т. зр. его общественно-политич. и эthic. значения. Умер в Пекине.

** Дубровская Д.В. Первые иезуиты в Китае: Маттео Р.- миссионер, китаевед // 20-я НК ОГК. Ч. 2. М., 1989; Ее же. Иезуитский миссионер Маттео Р.- первый сознательный посредник между Европой и Китаем // Восток: прошлое и будущее народов. IV Всесоюз. конф. востоковедов. Т. 2. М., 1991; Latourette K.S. A History of Cristian Mission in China. N.Y., 1929. П.М. Кожин

РОЗЕНБЕРГ Оттон Оттонович (Юлиус Карл Отгон). 7.7.1888, Фридрихштадт (совр. Яунелгава, Латвия), - 26.9.1919, Петроград. Один из основоположников "новой буддологии", радикально ревизовавшей методологию буддологич. исследований. В 1906 поступил на вост. ф-т С.- Петербургского ун-та, изучал санскрит, пракритами, пали, тибет., монг., кит. и япон. языки, буд. лит-ру под руководством крупнейшего специалиста по *буддизму* и инд. философии, будущего акад. Ф.И. Щербатского. В 1909 совершенствовался в санскрите в Боннском ун-те, в 1911 стажировался по япон. яз. и культуре в семинарии вост. языков (Берлин). В 1912 - 16 изучал буд. лит-ру в аспирантуре при Токийском ун-те. В 1917 - приват-доцент С.- Петербургского ун-та, преподавал на вост. ф-те япон. лит-ру. В 1918 защитил магистерскую дис. "Введение в изучение буддизма по япон. и кит. источникам" (ч. 1-2). В 1918 - сотр. Азиат. музея, помощник хранителя этнографич. отд. Рус. музея, чл. Географич. об-ва. Скончался от сыпного тифа.

Р. одним из первых поставил вопрос о буд. философии как органичной части буддизма, вокруг к-рой и сложились его многочисленные учения. Подвергал критике доминировавший в зап. буддологии филологизм - акцент на лингвистич. точность перевода, не гарантирующую правильное понимание текста. Описал фундаментальные категории буд. философии, уделив особое внимание категории "дхарма" (см. Фа [1], п. 2), подверг их анализу с учетом буд. коммент. традиции и общих принципов филос. интерпретации материала. Продолжая направление отечеств. буддологии, начатое В.П. Васильевым, широко использовал дальневост. лит-ру буддизма махаяны в противовес господствовавшему мнению т.н. палийской школы об "истинном буддизме" как учении, изложенном в корпусе текстов тхеравады (хинаяны) на яз. пали, "палийском каноне". В числе немногих буддологов того времени помимо сутр - канонич. текстов, фиксирующих откровения самого Будды Шакьямуни, углубленно изучал шастры - трактаты, изъясняющие положения сутр, проблемы буд. философии и вероучения. Впервые четко разграничил буддизм "простонар.", популярный и "схоластич.", т.е. теоретич.: категории догматики должны рассматриваться в рамках того или др. типа, смешение интерпретаций ведет к

многочисленным неувязкам. Считал необходимым подходить к учению той или иной школы как к самостоятельной системе, не прикладывая изучаемый материал к чуждой ему схеме; показал, к каким противоречиям приводит стремление вписать понятия будд. философии в рамки, традиц. для истории западноевроп. философии. В то же время не отрицал правомерность сопоставления европ. и инокультурных представлений на уровне концепций и отд. категорий. "Важнейшим методологич. правилом" полагал знакомство с работами совр. буддистов в качестве первонач. этапа изучения будд. философии.

Буддологич. штудии Р. сконцентрированы на анализе компендиума философии буддизма хинаяны, изучавшегося также в махаянских школах, - трактата "Абхидхарма-коша" инд. мыслителя Васубандху (3 в.) в кит. переводе *Сюаньцзана* (7 в.). Это обстоятельство привело к известному смещению акцентов в изображении Р. картины развития будд. философии махаяны, недооценке степени переосмысления будд. категорий теоретиками китайско-япон. школ.

Ч. 1 "Введения..." остается уникальным сравнит. указателем будд. терминов. Наряду с Ф.И. Щербатским Р. первым комплексно, а не выборочно использовал методы "новой" буддологии - филос. интерпретацию текстов, разграничение двух слоев буддизма, преимуществ, изучение трактатов и наиболее философичных сутр, анализ филос. доктрин без подгонки под европ. схемы, ознакомление с "живой" будд. традицией как шаг к освоению ее классич. форм.

Введение в изучение буддизма по япон. и кит. источникам. Ч. 1. Свод лексикографии, материала. Пг., 1916; Ч. 2. Проблемы будд. философии. Пг., 1918; О мирозерцании совр. буддизма на Дальнем Востоке. Пг., 1919; Труды по буддизму. М., 1991; ***Михайлова Ю.Д.* Выдающийся буддолог О.О.Р. (1888- 1919) // ПДВ. 1987. №3; *Игнатович А.Н.* О.О.Р. и его труды по буддизму // *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. М., 1991. *А.Н. Игнатович*

РОССОХИН (Розсохин, Рассохин, Разсохин) Илларион Калинович. 1717 (или 1707), село Хилок близ Селенгинска, - 10(22). 2.1761, С.-Петербург. Рус. синолог-самоучка. Учился в созданной в 1725 в Иркутске школе монг. яз., в 1729 отправлен в Пекин в составе 2-й Рос. духовной миссии для изучения кит. и маньчж. языков. В 1735 по просьбе кит. министров определен на службу в Пекинский трибунал внеш. сношений в качестве переводчика и для обучения кит. учеников рус. яз. Перевел и сделал надписи на рус. яз. на географич. карте и атласе Китая. С 1741 на службе в АН. Перевел ок. 30 кит. и маньчж. текстов, в т.ч. конф. дидактич. соч., учебные тексты, историч. труды (напр., часть "Цзы чжи тун цзянь ган му" - "Осн. содержание "Всеобщего зеркала, управлению помогающего"; охватывает события с 403 до н.э. по 960 н.э., сост. гл. основоположником *неоконфуцианства Чжу Си*, 12 в., при участии его ученика Чжао Шиюаня на основе сводной истории *Сыма Гуана* "Цзы чжи тун цзянь", 11 в.). Под руководством Р. его ученик Яков Волков выполнил первый в России частичный пер. конф. "Четверокнижия" ("*Сы шу*"). Переводы и примечания к ним Р. долгое время служили для рос. ученых 18 в. гл. отечеств. источником сведений по истории, географии, гос. устройству и политике Китая.

"Описание путешествия, коим ездили кит. посланники в Россию, бывшие в 1714 г. у калмыцкого хана Аюки на Волге // Ежемесячные соч. и известия о ученых делах. СПб., 1764; (Пер. с кит. совм. с А. Леонтьевым). Описание происхождения и состояния маньчж. народа и войска, восьми знаменах состоящего. В 17 частях. СПб., 1784; ***Таранович В.П.* Илларион Р. и его труды по китаеведению // Сов. востоковедение. III. М.-Л., 1945; *Саркисова Г. И.* "Осведомление или нек-рое поверение Вольтеровых о Китае примечаний, собранное в краткую Братищева бытность в Пекине" с коммент. И.Р. как источник рус. китаеведения // Китай и мир: актуальные проблемы изучения экономики, политики, истории и культуры Китая. Ч. 2. М., 1991. *А. Г. Юркевич*

РУБИН (Rubin) Виталий Аронович. 1923 -1981. Историк-китаевед. Участник Великой Отечественной войны. В 1951 окончил ист. ф-т МГУ. С 1953 - референт отд. Востока Фундамент, б-ки обществ, наук, в 1968 - 72 на науч. работе в ИВАН. Канд. ист. наук (1960). В 1976 - 81 проф. Иерусалимского ун-та, преподавал историю политич. мысли и философию древнего Китая. Осн. направление исследований - история кит. философии, история древнего Китая.

*Канд. дис.: "Цзо чжуань" как источник по социальной истории пер. Чуньцю. М., 1960; Автореф. М., 1960; Был ли в истории кит. лит-ры "этап ораторского искусства"? // НАА. 1962. №5; Как Сыма Цянь изображал пер. Чуньцю // НАА. 1966. №2; Проблемы вост. деспотии в работах сов. исследователей // НАА. 1966. №4; Ли цзи. Записки о музыке (Юэ цзи). Пер. // Музыкальная эстетика стран Востока. М., 1967; Человек в древнекит. мысли // НАЛ. 1968. №6; Оценки Конфуция в зап китаеведении // Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки. Вып. 2. Л.. 1968; Идеология и культура древнего Китая. М., 1970; Проблема секретности в древнекит. мысли // НК ОГК. Вып. 2. М., 1970; Отшельничество в оценке ранних конфуцианцев и легистов // Там же. Вып. 1. М., 1971; Концепция человека у Сюнь-цзы // 3-я НК ОГК. Вып. 1. М., 1972; Дневники. Письма. Кн. 1, 2. Израиль: Библиотека Алия, 1988, Из архива востоковеда. Об истории и культуре Китая (страницы дневника) // Восток-Oriens. 1991. №1 - 2; Личность и власть в древнем Китае (избр. труды). М., 1993; Shen Tao and Fa-chia // Journal of the American Oriental Society. Vol. 94. 1974. №3; Individual and State in Ancient China. N.Y., 1976; The Profound Person and Power in Classical Confucianism // Proceedings of the International Conference in Sinology. Taipei, 1981; The Concepts of Wu-Hsing and Yin-Yang // ГСР. 1982. Vol. 9. №2; Ancient Chinese Cosmology and Fa-chia Theory // Explorations in Early Chinese Cosmology. L., 1984; A Chinese Don Quixote: Changing Attitudes to Po-i's Image // Confucianism: The Dynamics of Tradition. N.Y.- L., 1986; **Завадская Е.В., Кобзев А.И. Вступ. ст.: Из архива востоковеда. Об истории и культуре Китая (страницы дневника). В.А.Р. // Восток. 1991. №1; Кобзев А.И. Библиографии, прилож. Осн. работы В.А.Р. // Там же. 1991. №2.

РУБРУК (Rubruquis, Rubruck и др.) Гийом де. Виллям Рейсбрук. 13 в. Фламандский дворянин, вассал франц. короля Людовика IX Святого, затем монах-францисканец. В 1253 послан королем в ставку великих монг. ханов с целью узнать их отношение к христианству, изучить состояние христианской веры в Центр, и Вост. Азии, завязать контакты с местными христианами и их правителями. Его миссия по характеру и задачам отличалась от посольства дель Плано Карпини (1245 - 7), представлявшего папский престол и преследовавшего цели установления политич. контактов, определения сил и возможностей дальнейшего продвижения монг. армий в Европу. Р. установил, что христианизация Азии, на к-рую возлагали большие надежды в церковных и политич. кругах Европы в свете борьбы с татаро-монг. нашествием, очень незначительна. Р. не побывал далее Каракорума, но определил, что под древним назв. Серика и совр. ему Катай (Китай) скрывается одна и та же страна, из к-рой на Запад поступает шелк, где имеется бумажное денежное обращение и такое письмо, в к-ром каждый написанный кистью знак означает отд. слово. Упомянул о наличии в монг. столице помимо языческих (видимо, буд.) храмов также двух мечетей и христианской (несторианской) церкви. Письмо-отчет Р. Людовику Святому от 1255 - одно из древнейших документ, свидетельств европейцев о жизни народов Центр, и Вост. Азии. По-видимому, Р. встречался с философом-монахом Роджером Бэконом, использовавшим полученные от него сведения в труде "Великое творение".

*Путешествие в Вост. страны (изд. вместе с "Историей монголов" Плано Карпини). Пер. А.И. Малеина. СПб., 1911; *Rockhill W.W.* (tr. and ed.). The Journey of William Rubruck to the

Eastern Parts of the World, 1253 - 1255. L., 1900; ***Магидович И.* Вступ. ст. // Книга Марка Поло. Алма-Ата, 1990; *Wingaert A., van der.* Sinica Franciscana. Т. 1. Amst., 1931. *П.М. Кожин*

С

САЙТО АКИО (Saito Akio). 1917. Специалист по истории образования. Директор Япон. ин-та Китая, проф. кафедры коммерции частного Ун-та усовершенствования знаний.

В 1941 окончил отд. философии и лит-ры Китая Ун-та стран Вост. Азии, в 1946 принимал участие в работе по созданию Япон. ин-та Китая и по совместительству читал лекции в Токийском гос. ун-те. В 1953 стал доцентом Хоккайдоского ун-та. В 1970 - 4 участвовал в написании "Большой совр. энциклопедии" (т. 1 - 20, Токио). С 1957 неоднократно посещал Китай, в 1961 был принят в Ухане *Мао Цзэдуном*.

*Предтечи республики просвещения. Токио, 1952; Идеи кит. революции. От опиумных войн до создания нового Китая. Токио, 1953; История образования в Китае. Токио, 1975 (все на ял он. яз.).

САМАДХИ. См. *Саньмэй*.

"САМОАНАЛИЗ". См. *Нэй сын*.

САМОЙЛОВ Николай Анатольевич. 2.6.1955, Ленинград. В 1977 окончил вост. ф-т ЛГУ, в 1980 - аспирантуру при кафедре истории стран Дальнего Востока. Канд. ист. наук (1982). Преподаватель (1980), доцент (1987) кафедры истории стран Дальнего Востока вост. ф-та СПбГУ (ЛГУ). В 1984 - 85 и 1991 -92 находился на науч. стажировке в Пекинском ун-те. Осн. направления исследований: история кит. обществ, мысли нового времени, новая история Китая, история русско-кит. связей, православие в Китае.

*Канд. дис.: Новые идеи в обществ, мысли Китая 60 - 80-х годов XIX в. и нац. самосознание хаиьцев. Л., 1982; Автореф. Л., 1982; Иностран. агрессия в оценке прогрессивных кит. мыслителей 60 - 80-х гг. XIX в. и развитие нац. самосознания // Вестник Ленинградского ун-та. 1980. №2; Чжэн Гуаньин и зарождение буржуазно-реформаторской идеологии в Китае 60 - 80-х гг. XIX в. // 13-я НК ОГК. Ч. 3. М., 1982; Прогрессивные кит. мыслители 60 - 80-х гг. XIX в. о проблемах экономич. развития Китая (К вопросу о становлении нац. самосознания) // Проблемы политики, идеологии, культуры стран совр. Востока. М., 1983; Публицистика акад. В.П. Васильева и нек-рые вопросы общественно-политич. развития Китая второй половины XIX в. // Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки. Вып. XI. Л., 1988; Борьба тенденций в общественно-политич. мысли Китая пер. политики "самоусиления" // Всемирная история и Восток. М., 1989; К вопросу о восприятии Японии в кит. обществ, мысли второй пол. XIX в. // 20-я НК ОГК. Ч. 2. М., 1989; Го Сунтао (1818 - 1891)-провозвестник реформ в Китае: ранняя служебная деятельность и поездка в Европу // 22-я НК ОГК. 4.2. М., 1991; Православие в Китае. Страница первая // Черная жемчужина. 1992. №1; Пекинская Духовная Миссия во второй пол. XIX в. // Православие на Дальнем Востоке. СПб., 1993.

САНЬ ГАН У ЧАН. "Три устоя и пять постоянств" (сокр. ган чан - "устои и постоянства"). Традиц. для *конфуцианства* обозначение нормативных отношений между гл. социальными ролевыми позициями и нормативных этич. качеств. Словосочетание "сань ган"

("три устоя", "тройственная норма") впервые прозвучало в соч. реформатора древнего конфуцианства *Дун Чжуншу* (2 в. до н.э.) "Чунь цю фань лу" ("Обильные росы "Весен и осеней"). "Три устоя" - нормы отношений между государем и сановником, отцом и сыном, мужем и женой - определялись как атрибуты "пути правителя" (*ван дао*) и требования, исходящие от Неба (*тянь*). Истоки этого определения прослеживаются в конф. каноне "*Ли цзи*" (гл. "Юэ цзи"- "Записки о музыке", 5 - 2 вв. до н.э.), где говорится, что "устой", или "норма" (ган, букв.- осн. канат рыболовной сети), о к-рой заповедали помнить "совершенномудрые" (*шэн* [1]) правители древности, - отношения между отцом и сыном, правителем и сановником. *Кун Инда* (кон. 6 - нач. 7 в.) в соч. "Ли вэй" ("Апокриф о правилах благопристойности") объявил "устоем" (ган) высший член каждой из иерархич. пар, связанных отношениями почитания и подчинения: государь является "устоем" для сановника, отец - для сына, муж - для жены.

Словосочетание "у чан" ("пять постоянств") у *Дун Чжуншу* обозначило качества "пути (*дао*) мужа", над совершенствованием к-рых должен трудиться правитель (*ван* [1J]: "гуманность" (*жэнь* [2]), "должная справедливость" (*и* [1]), этико-ритуальная "благопристойность" (*ли* [2]), "разумность" (*чжи* [1]), "благонадежность" (*синь* [2]). Если сочетание "сань ган" восходило к троичной матрице (ср. триграммы "*Чжоу и*", триаду Небо - человек - Земля и т.п.), то у чан - к пятеричной ("пять элементов"- у *син* (!)). Термин "у чан" предположительно апеллирует к неким "пяти классич. образцам" (у *дянь*), "послушания" к-рым требовал конф. канон "*Шу цзин*" (гл. "Шунь дянь"- "Образцы Шуня"). В "Предисловии" ("Сюй") к "*Шу цзин*у" эти "образцы", передающие суть "постоянного дао" (чан дао), относились на счет содержания пяти книг, якобы оставленных пятью древними правителями и мудрецами, жившими до эпохи Ся (до 23 в. до н.э.). *Кун Аньго* (1 в. до н.э.) определил "пять образцов" как "почитание пяти постоянств" (у чан чжи цзяо): оно реализуется в том, что "отец [руководствуется] должной справедливостью, мать - милосердием, старший брат - дружбой, младший брат - почтительностью, сын - сыновним благочестием". В "*Цзо чжуани*" (5 - 2 вв. до н.э.) аналогичная система принципов поведения определена как проявление дао в чевеч. чувствах и основание для классификации видов чевеч. "природы" (*син* [1]) по названиям позиций системы у син [1] ("металл", "дерево" и т.д.).

Гл. основоположник неоконф. "учения о принципе" (*ли сюэ*) *Чжу Си* (12 в.) первым применил словосочетание С.г.у ч. как единое понятие - предвечно существующие и неуничтожимые "устои и постоянства", гань чан ("Чжу-цзы юй лэй"- "Высказывания Чжу-цзы, классифицированные по родам", цз. 24), тождественные неизменному "небесному принципу"- тянь ли, см. *Ли* [1] ("Чжу Вэнь-гун вэнь цзи" - "Собр. произв. Чжу - князя Культуры", гл. "Ду да цзи"- "Читая великие записки").

"САНЬ ГО ЧЖИ". "Троецарствие". Историч. труд, сост. Чэнь Шоу в кон. 3 в. Посвящен событиям кон. эпохи Хань (кон. 2 - нач. 3 в.), последовавшего затем распада централизованной империи и междоусобной борьбы между возникшими на ее территории гос. образованиями. В сер. 5 в. в "С.г.ч." в качестве коммент. включены выдержки из историч. произв. 3 - 4 вв., написанных по свежим следам событий. Содержит также сведения о жизни, взглядах и творчестве выдающихся мыслителей описываемой эпохи.

****Crespigny R. de.** The Record of (he Three Kingdoms. Canberra, 1970.

САНЬЛУНЬ ШКОЛА. Сань-лунь цзун - "школа трех трактатов". Одно из направлений буддизма махаяны, онтологич. связанное с доктриной мадхьямики (см. *Буддизм*). Назв. получила от трех соч.: "Мадхьямика-карикас" ("Чжун лу ъ", или "Чжун гуань лунь"- "О срединном видении"), "Двадаша-мукхашастра" ("Шиэр мэнь лунь"- "Шастра о двенадцати вратах") и "Шата шастра" ("Бай лунь" - "Шастра в ста стихах"). Два первых созданы, по

преданию, Нагарджуной, к-рый считается первопатриархом С.ш.; "Бай лунь" предположительно написан его учеником Арьяведой. Эти тексты стали известны в Китае в переводе и ред. *Кумараживы* (4- 5 вв.), его ученик *Сэнчжао* был их активным распространителем. В гос-ве Лян (502 - 57) данное направление получило одобрение императора *Лянского У-ди*. Монахом Саньланем в 512 была образована школа Шэлин сянчуань ("Преемственность в горах Шэ"), на основе к-рой *Цзицзаном* (549 - 623) создана С.ш. В соч. Цзицзана "Сань лунь сюань и" ("Сокровенный смысл трех трактатов") и др. даны осн. положения учения С.ш., ставшие впоследствии канонич.

Учение С.ш. основано на доктринах шуньявады (см. *Буддизм*). Согласно им, существование всех вещей и явлений подчиняется принципам "причинности" (*юань ци* [2]), концепция к-рой, в отличие от тхеравады (см. *Буддизм*), утверждает нереальность отдельно взятых единичностей - дхаом (см. *Фа* [1], п. 2), к-рые существуют лишь относительно друг друга, из чего выводится положение об их "пустотности" (*кун*, син кун, санскр. шуньята). Осн. концепция С.ш. включает три взаимосвязанных элемента: "устранение ложного и выявление истинного" (по се сян чжэн), "учение о двух истинах" (чжэнь су эр ди), "срединный путь восьми "не" (ба бу чжун дао). Ложными считаются попытки анализа или признание существования единичного. По С.ш., в отличие от др. буд. школ, "устранение ложного" и "выявление истинного" происходят одновременно. "*Две истины*" - "мирская" и "абс." как два уровня и этапа познания не могут существовать одна без др. (см. *Эр ди*). Цзицзан выделил три уровня (вида) каждой из "двух истин" (сань чжун эр ди). В "мирской": утверждение "наличия" (ю, см. *Ю - у*); утверждение "наличия" и "отсутствия" (у [1]); утверждение и отрицание как "наличия", так и "отсутствия". В "абс.": утверждение "отсутствия"; отрицание как "наличия", так и "отсутствия"; ни утверждение, ни отрицание как "наличия", так и "отсутствия". В нек-рых соч. Цзицзана добавлялся четвертый уровень (сы чжун эр ди): в "мирской истине" это объединение двух первых уровней "мирской" и "абс." истин, в "абс. истине" - отрицание отрицания "неналичия" и "неотсутствия". Каждый уровень "абс. истины" отрицает соответствующий уровень "мирской", каждая последующая "абс. истина" - это предыдущая "мирская".

"Срединный путь восьми "не" означает, что "тысяча вещей не рождаются и не исчезают, не постоянны и не прерываются, не едины и не различны, не приходят и не уходят".

С.ш. проповедует возможность "спасения" всех живых существ, допуская и моментальное "просветление" (у [4]), однако считает, что быстрота обретения нирваны (см. *Непань*) не одинакова в каждом конкретном случае. С.ш. оказала значит. влияние на становление буддизма в Китае, стала одной из осн. буд. школ в Японии (с 7 в., Санрон сю).

****Хуан Ганьхуа.** Саньлунь цзун // Чжунго фоцзяо (Кит. буддизм). Т. 1. Пекин, 1980; *Chen K. Truth and Logic In San-lun Madhyamika Buddhism // International Philosophical Quarterly. 1981. Vol. XXI. №3. А.А. Маслов*

САНЬМЭЙ. Санскр. самадхи - "сосредоточенность", стабилизация сознания, упорядоченность психики, спокойствие, умиротворенность, уравновешенность. Буд. термин, обозначающий психич. состояние, в котором сознание целиком сосредоточено в едином фокусе ("одной точке") и не подвержено хаосу. Один из важнейших методов буд. практики психич. саморегуляции.

Восемь звеньев "благородного восьмеричного пути" к "просветлению" (ба чжэн дао) объединяются в три группы, обозначаемые соответственно: праджня (см. *Божо*), шила, самадхи. Группа праджня включает "правильное видение" и "правильную мысль". Шила ("заповеди", "обеты", "поведение") в рамках "благородного восьмеричного пути" объединяет "правильную речь", "правильное действие" и "правильный образ жизни". В группу самадхи

входит чжэн дин (санскр. самъяксамадхи, "правильное сосредоточение")- завершающий этап "восьмеричного пути", а также предшествующие звенья - "правильное усилие" и "правильное внимание". В кит. буддизме различаются два вида С.: 1) шэн дэ - "спонтанное (врожденное) самадхи"; 2) сю дэ - "приобретенное благодаря совершенствованию", под к-рым подразумевается самадхи, обретенное посредством культивации интуитивной мудрости или "добродетельных заслуг" (гун дэ) и являющееся одной из шести парамит ("совершенств", букв, "переправ": милостыня -дана, обеты -шила, терпение -кшанти, старание -вирья, медитация -дхьяна, мудрость -праджня). В буддизме махаяны и хинаяны существует множество классификаций самадхи: "три вида самадхи", "четыре вида", "108 видов" и т.п.

*Чжунго фоцзяо (Кит. буддизм). Т. 1 - 2. Пекин, 1980. Н.В. Абаев, С.Ю. Лепехов

САНЬ ЦЗЯО. 1. "Три учения" - обозначение *конфуцианства, даосизма и буддизма*, подразумевающее их сопоставимую доктринальную и мировоззренческую ценность. Данная идея восходит к первым попыткам соединения даосизма и буддизма (см. *Сунь Чо, Хуэйлинь*) и отражает стихийное складывание религ. синкретизма при отсутствии единой офиц. религии, а также сознательные усилия буд. проповедников к адаптации своего учения в Китае и естеств. взаимопроникновение различных филос. доктрин. Кроме того, идея С.ц. отражает традиц. представления об имп. власти, к-рая мыслилась зависимой от горних сфер (Неба и духов предков, см. *Тянь*), но не от каких-либо доктрин. Поэтому текущий статус буддизма и даосизма в гос-ве мог определяться субъективными симпатиями двора.

Учение о "единстве трех религий" (С.ц.и, С.ц. вэй и) в 3 - 6 вв. означало единство буддизма и собственно кит. традиции. В 12-13 вв. тезис "три религии пребывают в единстве" провозгласила своим принципом даос, школа *Цюаньчжэнь [цзяо]*, а назв. ее подшкол включали словосочетание С.ц. (напр., Сяньцзяо цзиньяньхуэй - "Об-во Золотого лотоса трех религий") и в их пантеоне уживались даос, "бессмертные" (см. *Сянь сюэ*), будды и бодхисаттвы. В 14 в. оформилась даос, школа Сяньцзяо гуэйи ("школа Трех религий"). Она подразделялась на "Вост. направление" (Дум пай), или "школу Будд-бессмертных" (Сянь-фо пай), и "школу Трех пиков" (Сяньфэн пай), по имени даоса Чжан Сяньфэна (14 - 15 вв.). Особое развитие "школа Трех религий" получила в кон. 16 - нач. 17 в. благодаря проповеднику "внутр." алхимии (нэй дань, см. *Сянь сюэ*) У Чунсюю.

В то же время идеология С.ц. лишь в отдельные периоды получала нечто вроде офиц. признания, напр, в эпоху Тан (7 - 10 вв.), в нач. эпохи Мин при императоре Тай-цзу (Чжу Юаньчжан, 1368 - 98), при нек-рых императорах маньчж. дин. Цин (1644-1911). В наиболее развитой форме она выражена в учении *Линь Чжаоэня* (16 в.), опи на доктрине С.ц. хэ и ("три учения соединяются в одно"). Различные версии этой доктрины характерны для нар. религ. сект (см. *Се цзяо*). Храмы "религии трех учений" (С.ц. [чжэн] цзун) Линь Чжаоэня сохранились в нек-рых странах Юго-Вост. Азии, напр, в Сингапуре и Малайзии.

** *Мартынов А. С.* Доктрина имп. власти и ее место в офиц. идеологии имп. Китая // *Всемирная история и Восток*. М., 1989; *Торчинов Е.А.* Даосизм. СПб., 1993. С. 247, 256, 264 - 5 и др.; *Franke W.* Some Remarks on the Three-in-One Doctrine and It's Manifestation in Singapore and Malaya // *Oriens extremus*. 1972. 19 Jg. №1- 2. См. также лит-пу к ст. *Линь Чжаоэнь, Се цзяо*.

2. "Три вида наставлений". Учение, получившее распространение в эпоху Хань (3 в. до н.э. - 3 в. н.э.), начиная с *Дун Чжуншу* (2 в. до н.э.), и отразившее холистич. взгляд на мир как единое целое, как на пространственно-временной континуум (см. *Юй чжоу*). Утверждает, что каждая из "трех [древних] династий" - Ся (23-16 вв. до н.э.), Шан-Инь (16-11 вв. до н.э.) и Чжоу (11 в.- 256 до н.э.) воспитывала у людей особое положительное личное свойство, к-рое отличало государей и, под их влиянием, "благородных мужей" (*цзюнь цзы*). При Ся доминировала "искренность", или "преданность" (чжун [2], см. *Чжун шу*), при Шан-Инь -

"почитание", или "почтительность" (*цзин* [4]), при Чжоу - "цивилизованность" ("культура", или "утонченная форма" - *вэнь*). Каждый вид "наставлений" был призван вернуть народ, живший в конце предшествующей дин. в условиях смуты, на истинный путь. В то же время каждый из них имел негативную оборотную сторону - "изъян", состоявший в том, что при этом виде "наставлений" у "низких людей" развивалось определенное отрицательное свойство: при Ся - "дикость", или "неотесанность" (е), при Шан-Инь - "суеверное поклонение духам" (гуй [1]), при Чжоу - "неискренность" (бао, сы [1]). Установка на воспитание того или иного положительного свойства менялась от династии к династии: каждой следующей предстояло исправить "изъян", развившийся при ее предшественнице. В эпоху Хань считалось, что воспитанная в людях при Чжоу "утонченная форма" привела к развитию "неискренности", края в следующий историч. пер. должна быть преодолена "искренностью", чего не сумела добиться дин. Цинь (221 - 207 до н.э.) и чего достигнет Хань: т.о., пройдя три фазы, цикл С.ц. завершался и начинался снова. В нумерологич. (см. *Сян шу чжи сюэ*) схемах "три вида наставлений" занимали определенное место в серии параллельных числовых рядов с тремя компонентами: "три династии"; "три исправления" (сань чжэн)- термин, отражавший представления о цикле изменений начального месяца года в календарях "трех династий"; "три царствования" (сань тун); "три материала", или "три силы" (сань цай)- Небо, Земля, человек (см. *Тянь*) и т.д.

Есть связь между циклом С.ц. и двучленным циклом "природная сущность (чжи [4])- утонченная форма" (или "природа - культура"). По словам *Конфуция*, преобладание в этой связке "природной сущности" делает человека "диким" (е), а доминирование "утонченной формы"- "(неискренним, как] пиесец"; только "правильное сочетание" этих качеств делает человека "благородным мужем"- *цзюнь цзы* ("Лунь юй", VI, 18). Первый и последний принципы управления в учении о С.ц. образуют оппозицию "искренность - утонченная форма", причем отмечалось, что под влиянием наставления "искренности" "низкие люди" при дин. Ся стали "дикими". Т.о., "искренность" ("преданность", чжун [2]) в учении о С.ц. замещает "природную сущность" (чжи [4]) в изречении *Конфуция*, а трехчленный цикл С.ц. предстает развитием двучленного цикла "природная сущность - утонченная форма" применительно к истории.

****Конрад Н.И.** Полибий и Сыма Цянь // ВДИ. 1965. №4; *Кроль Ю.Л.* Сыма Цянь - историк. М., 1970. С. 85 - 9, 100; *Сыма Цянь.* Историч. записки (Ши цзи). Пер. и коммент. Р.В. Вяткина и В.С. Таскина. Т. 2. М., 1972. С. 199, 442, прим. 235; *Кроль Ю.Л.* Конф. и легистская концепции в "Янь те луне" (1 в. до н.э.) // *Конфуцианство в Китае, проблемы теории и практики.* М., 1981. С. 56, 82, прим. 3; *Его же.* Проблема времени в кит. культуре и "Рассуждения о соли и железе" Хуань Куаня // *Из истории традиц. кит. идеологии.* М., 1984. С. 82 - 3, 92; *Древнекит. философия. Эпоха Хань.* М., 1990. С. 130, 150 - 1; *Луньхэн цзяо ши* Г Критич. суждения и оценки", сверенный текст с пояснениями Хуан Хуэя). Тайбэй, 1964. Гл. 56. С. 809 *Ю.Л. Кроль*

САНЬ ЦИН. "Триада чистых", "три чистоты". Даос, понятие, персонифицированные для нужд медитации и литургич. символизма три аспекта *дао*. Объединяет три осн. смысла. 1. Религиозно-филос.: неиерархизированные аспекты саморазвертывания единого дао-универсума 2. Космогонич.: сферы горнего мира - Юй цин ("Нефритовая чистота"), Шан цин ("Верховная чистота") и Тай цин ("Великая чистота"), *обиталища небожителей. 3. Религ. (в позднем *даосизме*): божества горних сфер. Сфере Юй цин соответствует Юаньши тянь-цзунь ("Небесный владыка изначальности"), он же Тяньбао-цзюнь ("Государь Небесная драгоценность"); в нар. религии отождествляется с верховным божеством Юй-ди (см. *Шан-ди*). Шан цин соответствует Линбао тянь-цзунь ("Небесный владыка духовной драгоценности"), Тайшан дао-цзюнь ("Верховный государь дао"), ответственный за

упорядочение времени и взаимодействие сил *инь ян*. Сфера Тай цин представлена божеством Тайшан Лао-цзюнем ("Верховный старый государь"), отождествляемым с обожествленным *Лао-цзы* (Лао-цзюнем, "Государем Лао"). В синкретич. традиции (см. *Сань цзяо*) божества сфер Юй цин, Шан цин и Тай цин корреспондируют соответственно с духовной (непостижимой), прославленной и земной ипостасями Будды. Намеченные здесь ступени приближения к дольнему миру прослеживаются и в одной из версий своеобразной иерархии святости обитателей горных сфер: Юй цин доступна "совершенно мудрым" (*шэн* [1]), Шан цин - "истинным людям" (*чжэнь*). Тай цин - "святым-бессмертным" (сянь). Эта иерархия отражает взаимодействие даос, и господствующих конф. (шэн [1]) ценностей. В даосизме подчеркивалось субстанциальное единство С.ц. (напр., медитативная практика "хранения Одного" - шоу и - предусматривала повторение формулы "три есть Одно").

**Рифтин Б.Л.* С.ц. // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992; *Werner E.T.C.* A Dictionary of Chinese Mythology. Shanghai, 1932. P. 399 - 400; *Торчинов Е.А.* Даосизм. СПб., 1993. С. 102 - 3.

САНЬ ЧЭН. Санскр. триана, "три колесницы" - термин, используемый буддизмом махаяны (да чэн - "великая колесница") для доказательства превосходства этого направления над др. и обозначающий степени посвящения в глубины буд. учения. Под "первой (низшей) колесницей" понимается уровень шраваков ("слушающие голос", кит. шэн взнь - "[воспринимающие] звуки [мудрости-] культуры"), как первоначально именовались ученики будды Шакьямуни, а позднее - приверженцы хинаяны (сяо чэн - "малая колесница"). "Слушающие голос" признают осн. заповеди и гл. положения буддизма - всеобщность страдания, непостоянство сущего, отсутствие индивид, субстанциального "я" (см. У во), однако неспособны к принятию учения махаяны. "Вторая (средняя) колесница" - "колесница пратьекабудд" (юань цзюэ фо, пи чжи фо - "самостоятельно ставшие буддами"), т.е. аскетов, достигающих высшей цели буддизма - "просветленного" состояния (санскр. бодхи, кит. пути) и нирваны (см. *Непань*) самостоятельно, без участия наставника, и отказывающихся от проповеди учения. Как и шраваки, они считались последователями хинаяны. Выделялось два типа пратьекабудд: первые обретали "просветление" в присутствии будды, хотя и не становились его учениками, а вторые - исключительно в результате самостоятельных размышлений над бренностью и непостоянством сущего. "Третья (высшая) колесница" - "колесница бодхисаттв", т.е. собственно учение махаяны. Первоначально под бодхисаттвой (кит. путисадо, пуса) понимался будущий будда, позднее - любой человек, стремящийся к достижению полного "просветления", признающий учение махаяны и практикующий "шесть парамит" (боломи, боломидо, ду) - "совершенство", "подобно плоту перевозящих на др. берег существования", т.е. в нирвану. К числу "шести парамит" относились: терпение, подаяние, нравственность (соблюдение буд. заповедей), мужество, медитация (созерцание), мудрость. В "классич." махаяне бодхисаттва воспринимался как наделенный сверхъестеств. способностями святой, обладающий высшей премудростью и великим состраданием, в силу к-рого он отказывается от нирваны во имя "спасения всех живых существ". Бодхисаттва наделен полным пониманием учения махаяны, прежде всего - доктрины "пустотности" (*шунья, кун, син кун*), или относительности всего сущего.

Помимо учения о "трех колесницах", окончательно оформившегося в системе взглядов *Тяньтай школы* в 6 в., в махаяне существует доктрина "единой колесницы" (и чэн), характерная для ряда течений кит. буддизма, прежде всего для *Хуаянь школы*. Под "единой колесницей" понималось наивысшее учение, трактуемое как "четвертая колесница" - предельная степень проникновения в мудрость буддизма, либо как доктрина, включающая в себя достоинства всех остальных и потому заменяющая их.

****Игнатович А.Н.** Буд. толкования путей спасения (на примере Лотосовой Сутры) // 11-я НК ОГК. Тезисы и доклады. Ч. 1. М., 1980; *Его же.* Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М., 1987. С. 229 - 230; *Мянь Л.Э.* К буд. персонологии // Труды по знаковым системам. Вып. V. Тарту, 1971. *Е.А. Торчинов*

"САНЬ ШИ ШО". "Учение о трех эрах". См. Хэ Сю.

САРТОН (Sarton) Джордж. 1884 - 1958. Амер. историк науки, проф. Гарвардского ун-та, учредитель и ред. научно-историч. журн. "Исида" ("Izis", 1913). Осн. труд - "Введение в историю науки" (1927 - 48)- систематич. справочник, доведенный до 14 в. и представляющий развитие разных областей знания (от точных наук до философии) в различных частях Старого Света по вековым и более коротким периодам. Все разделы снабжены биографич. и библиографич. справками. Рассматривая 6 в. до н.э. как время необычайного подъема интеллектуальной жизни во всем евразийском культурном мире, С. выделяет роль *Конфуция* и *Лао-цзы* как основоположников особых направлений кит. мысли (т. 1, с. 65 - 68). Учение Лао-цзы характеризуется как "мистицизм в чистейшем и высшем смысле"; наследие Конфуция определяется как развитие первоначальной этич. системы и претворение ее в многообразии филос. и науч. форм, в т.ч. в религиозно-филос. форму, что делает необходимым выяснение религиозно-филос. содержания учения самого Конфуция. С. рассмотрел также учения *Мо Ди*, *Сюнь Куана*, *Мэн Кэ* и др. кит. мыслителей древности и средневековья.

*Introduction to the History of Science. Vol. I - III. Baltimore, 1927- 48 (Carnegie Institution of Wash., publication №376). *П.М. Кожин*

СЕ ГОЧЖЭНЬ. 1901, Аньян пров. Хэнань. Историк, исследователь истории позднего пер. правления дин. Мин - раннего пер. правления дин. Цин (17 - 18 вв.). Получил традиц. конф. образование. В 1919 поступил на подготовительные курсы для поступления в ун-т в Пекине. В 1925 по результатам экзаменов был зачислен в Ин-т нац. науки Цинхуа, в годы учебы испытал сильное влияние идей *Лян Цичао*, *Ван Говзя*, *Чэнь Инькэ*, занимался изучением истории, гл. обр. истории дин. Мин и Цин, а также традиц. библиографии.

С 1927 стал преподавателем кит. яз. в ср. школе при Нанькайском ун-те, затем работал в Пекинской б-ке, изучал развитие науч. мысли в поздний пер. правления дин. Мин - ранний пер. правления дин. Цин, занимался сбором историч. материалов и документов. С 1932 по приглашению *Ху Ши* и *Фу Сысяня* - преподаватель Центр, ун-та в Нанкине. С 1933 по 1945 работал в Пекинской б-ке, а также (в 1937)-в б-ке Объединенного ун-та Юго- Запада в Чанша. С 1945 преподавал во Временном Пекинском ун-те и Юньнаньском ун-те в Куньмине. С октября 1949 - проф. Нанькайского ун-та, преподавал историю пер. правления дин. Мин и Цин (17 - нач. 20 в.), традиц. библиографию, был зав. лабораторией истории Китая. С 1957 - сотрудник Ин-та истории в Тяньцзине.

Осн. труды - по истории позднего пер. правления дин. Мин и раннего пер. правления дин. Цин, истории общественно-политич. мысли в указ, эпоху, а также истории дин. Хань (3 в. до н.э.- 3 в. н.э.).

*Хуан Личжоу сюэ пу (Учение Хуан Личжоу). Шанхай, 1932, 1956; Нань Мин шилюэ (Краткая история дин. Южн. Мин). Шанхай, 1957; Гу Тин-линь сюэ пу (Учение Гу Тинлиня). Шанхай, 1957; Мин-Цин бицзи тань цун (Заметки о произв. жанра сань вэнь эпох Мин и Цин). Пекин, 1962; Мин-Цин чжи цзи дан шэ юньдун као (Деятельность партий и об-в в Китае в кон. правления дин. Мин и нач. правления дин. Цин). Тайбэй, 1968; Миндай шэ-хуэй цзинцзи шиляо сюаньбянь (Общественно-экономим. с юэ ма в Китае в эпох у Мин. Сб. ис трич. материалов с коммент.). Фучжоу, 1981. *А.В. Виноградов*

СЕ ИНФАН. Се Цзылань, псевд. Гуйчао. 1296, Уцзинь (совр. пров. Цзянсу), - 1392. Ученый-конфуцианец. Жил уединенно, избегая службы и занимаясь науч. и педагогич. деятельностью. Почитая учение Чэн [братьев] - Чжу [Си] школы, крайне отрицательно относился к даосизму и буддизму во всех их проявлениях, считая их источником идейных "ересей" (се цзяо) и суеверий. Осн. соч. - "Бянь хо пянь" ("Главы о спорах и сомнениях"), "Сы сянь лу" ("Записи размышлений о мудрости"), "Гуйчао гао" ("Рукописи Гуйчао") - носят антидаос, и антибуд. полемич. характер. С. И. с позиций конф. рационализма рассматривал различные стороны человеч. существования (рождение и смерть, болезни, их лечение, отношения между людьми, погребение и поминание усопших и т.д.), к-рые массовым сознанием так или иначе соотносились с проявлениями сверхъестеств. сил, и давал им объяснения с точки зрения традиц. натурфилософии и конф. этики. Сюй Юаньхэ

СЕ ЛЯНЦЗО. Се Сяньдао, Се Шанцай. 1050, Шанцай (совр. пров. Фуцзянь), - 1103. Философ-неоконфуцианец. Имел прозв. Шанцай сяньшэн ("учитель из Шанцяя"). Наряду с Ю Цзо, Ян Ши, Люй Далинем причислен конф. традицией к "четырем великим ученикам" Чэн И и Чэн Хао. В 1085 получил высшую ученую степень цзиньши, состоял на гос. службе, был оклеветан и разжалован в простолюдины. Осн. соч. - "Лунь юй шо" ("Учение "Суждений и бесед" [Конфуция]"), "Шанцай юй лу" ("Запись изречений [учителя из] Шанцяя"). Интерпретировал тезис о "совпадающем единстве Неба и человека" (см. Тянь) как адекватность всего всему в структурообразующем "принципе" (ли [1]): "Небо (тянь) есть принцип; человек тоже есть принцип; всеобщность принципа (сюнь ли) составляет с Небом единое. [Поскольку он] составляет с Небом единое, [то] я - не я, а принцип, принцип - не принцип, а Небо". Содержанием всякого учения ("учебы", "научения" - сюэ) считал "исчерпание принципа" (цун ли), равное познанию самого Неба, необходимое постольку, поскольку "действия познавшего Небо составляют единое с Небом". Настаивал на четком "разграничении небесного принципа и человеч. страстей" (см. Тянь), утверждая, что они взаимоисключающи: наличие в человеке "части небесного принципа" неизбежно уничтожает какую-то "часть человеч. страстей", и наоборот - наличие последней "частично уничтожает небесный принцип". Считал нек-рые аспекты учения буд. Чань школы подобием определенных разделов доктрины конфуцианства: напр., учение об "индивид, природе" (син [1]) в чань-буд. интерпретации полагал аналогом конф. концепций "сердца" (синь [1]), а чаньские трактовки понятия "сердце" сопоставлял с конф. представлениями о "мысли/идее" (и [3])-произвольной психич. активности. Настаивал на необходимости прямых заимствований из чаньского учения о сознании для совершенствования конф. доктрины "гуманности" (жэнь [2]). Творчество С.Л. как последователя Чэн И и Чэн Хао получило высокую оценку Чжу Си (12 в.) и Хуан Цзунси (17 в.). Сюй Юаньхэ

СЕНИН Николай Герасимович. 2.6.1918, Волхов Орловской губ. (ныне обл.). В 1943 окончил филос. ф-т МГУ. Канд. (1953), д-р (1964) филос. наук. Проф. (1965). Дип. сотр. Посольства СССР в Китае (1943 -7). Центр, аппарат МИД СССР (1947 - 51). С 1951 на науч. работе в ИФАН (ныне ИФ РАН). Участник Великой Отечеств. войны. Награжден орденами и медалями. Участник VII Междунар. гегелевского филос. конгресса (Париж, 1969), Междунар. юбилейной науч. конф. по Ли Дачжао (Пекин, 1989). Осн. направление исследований - филос. и общественно-политич. мысль Китая.

*Докт. дис.: Прогрессивная общественно-политич. и филос. мысль Китая в новое время (1840 - 1919). М., 1963; Автореф. М., 1963; Великий кит. революционер-демократ // ВФ. 1955. №2; То же на кит. яз. // Вэньши ицун. Гуанчжоу, 1956. №2; То же на япон. яз. // Сб. статей по философии в сов. журналах. Токио, 1956. Вып. 2; Сунь Ят-сен - великий кит.

революционер-демократ. М., 1956; То же на узбек, яз. Ташкент, 1957; Общественно-политич. и филос. взгляды Сунь Ятсена. М., 1956; Историч. место Сунь Ятсена в освободительной борьбе кит. народа (на кит. яз.) // Лилунь юй шицзянь. Гуанчжоу, 1958. №2; Совм. с М.Т. Иовчуком. Сотрудничество кит. и сов. историков философии // Вестник АН СССР. 1958. №1; Кит. просветитель и материалист кон. XIX в. Тань Сы-тун // ВФ. 1958. №9; Прогрессивные мыслители Китая кон. XIX в. М., 1958; Филос. и социологич. взгляды кит. просветителей-реформаторов кон. XIX в. (на кит. яз.) // Гуанмин жибао. 13.12.1959; "Движение 4 мая" и идеологич. борьба в Китае // ВФ. 1959. №7; Сост., ред. перевода (совм. с Ян Хиншуном), автор введения и вступ. статей к текстам. Избр. произв. прогрессивных кит. мыслителей нового времени (1840- 1919). М., 1961; История философии. Т. 1 - 5. М., 1957 - 61 (главы и разделы по Китаю); Изучение кит. философии в СССР (итоги и задачи) // Проблемы сов. китаеведения.

М., 1973; Проблемы филос. наследия Китая в совр. синологии США // ПДВ. 1981. №4; Идеи Карла Маркса об освободительной борьбе кит. народа и их развитие в трудах В.И. Ленина // ПДВ. 1983. №2; Социально-политич. взгляды Сунь Ятсена до революции 1911 г. К истории формирования революционно-демократич. идеологии в Китае // Сунь Ятсен (1866 - 1986). М., 1987; Октябрьская революция и Ли Дачжао // ПДВ. 1987. №6; То же на кит. яз.: Данши цзыляо юй яньцзю. Тяньцзинь, 1989. №4; Борец, мыслитель, гуманист (к 100-летию Ли Дачжао) // ПДВ. 1989. №6; Сост., ред. (совм. с М.Л. Титаренко), автор предисл. // *Ли Дачжао*. Избр. произв. Пер. с кит. М., 1989; *"Кривцов В.А. Рец. на кн.: Сенин Н.Г. Общественно-политич. и филос. взгляды Сунь Ятсена // ВФ. 1957. №6; То же // Панство и право. Варшава, 1957. №10; Филос. энциклопедия. Т. 4. М., 1967. С. 583; Library of Congress. National Union Catalog. Vol.21 (1953 - 7). P. 400; Vol.40 (1958 - 62). P. 625; Vol.49 (1963 - 7) etc. N.Y., 1963 etc.*

"СЕРДЦЕ". См. *Синь* [1].

СЕ УЛЯН. Се Мэн, Се Шэнь, прозв. Сифань. 1884, Уху пров. Аньхой, - 1964. Литератор, историк философии. Учился в Наньянской обществ. школе (Шанхай). В 1926 стал деканом историч. ф-та Ун-та Юго-Востока. Был чл. контрольного юаня гоминьданевского прав-ва, чл. Нац. собрания. После образования КНР в 1949 стал проф. Нар. ун-та Китая, зам. директора Центр. музея истории культуры. Первое крупное соч. С.У. - "История кит. философии" ("Чжунго чжэсюэ ши", 1916). В ней обосновывается мнение о том, что термином "дао шу" ("ис ус свт дао") объединялись все виды традиц. учения и он может рассматриваться как аналог понятия "философия", тогда как термин "фан шу" ("магич. искусство", "искусство метода") обозначал один из аспектов учености, соответствующий понятию "наука". Конф., даос., буд. учения, "учение о принципе" (*ли сюэ*) и др. С.У. относил к философии. Известность приобрел труд С.У. "Философия Ван Чуна" ("Ван Чун чжэсюэ", 1917), где *Ван Чун* (1 в.) оценен как величайший мыслитель эпохи Хань (3 в. до н.э. - 3 в. н.э.), "вплотную приблизившийся к материализму". Др. наиболее фундамент. соч. С.У. - "Ши цзин янь цзю" ("Ис с вд. "Канона с тихов"), "Чжунго вэньсюэ эши" ("Ис трия кит. лит-ры"), "Чжунго гу тянь чжи као" ("Исслед. древней земельной системы в Китае"). *Хэ Чэнсюань*

СЕ ЦЗЯО. "Еретич. учение". Понятие кит. культуры. В широком смысле под С.ц. в ср. века могли подразумеваться любые идейные течения, противостоящие офици. конф. ортодоксии - "правильной" (чжэн [1], см. *Чжэн мин*) идеологии, "выправляющей" нравы и обществ. порядок. Противопоставление "пагубного", "патогенного" (се) и "правильного", "здорового" (чжэн [1]) обозначено уже в древнекит. трактатах, в т.ч. в *"Хуан-ди нэй цзин"* (3 - 2 или 2 - 1 вв. до н.э.) применительно к факторам среды, субстантивированной в виде

духовно-материальной субстанции "пневмы" (*ци* [1]). Присущая кит. культуре идея изоморфизма - подобия человека, об-ва и космоса - обусловила интерполяцию обозначения естеств. факторов в сферу этики и политики. С.ц. стало синонимом выражения "с е шо" ("еретич. доктрина"), к-рое конфуцианцы могли применять, напр., к *даосизму* и *буддизму*. Вместе с тем в ср. века за С.ц. закрепился узкий, терминологич. смысл: собирательное назв. сектантских объединений в Китае и исповедуемых ими доктрин. В старом Китае участников объединений С.ц. часто называли "бандитами" (фэй), хотя криминальных и антиправительств. действий большинство из них не предпринимало. С.ц. базируются на неортодокс, трактовке базовых постулатов доминировавших в Китае религиозно-филос. систем, гл. обр. буддизма и даосизма. Большинство сект имеют разработанную систему ритуалов, тайных знаков, символику. Отталкивание и от имперско-элитарного, и от народно-локального уровней культуры нередко приводило к инверсии присущих этим уровням ценностных установок: в ряде сект поклонялись духам разбойников, падших женщин, злым духам, игнорировали офиц. праздники и имели свой календарь празднеств. Многие С.ц. имели параллельную "гос." структуру - лидер об-ва считался "императором", назначал советников, имел свой флаг и "назв. гос-ва".

Следует различать ортодокс, сектантство, напр. буд. секты, и неортодоксальное - собственно С.ц. Одной из самых ранних сект можно считать Тайпин дао ("Путь Великого равновесия"), сообщество даос, толка, деятельность к-рого привела к восстанию "Желтых повязок" во 2 в. Практика этой секты отразила наиболее устойчивые черты кит. сектантства - космолизм в осмыслении мировых процессов, ожидание грядущего очищения мира в результате прихода мессии (напр., у даосов Чи Цзинь-цзы - "Мудреца Красного семени"), активные занятия магией, психотехникой, боевыми искусствами, декларирование братства и равенства при наличии строгой иерархии и харизматич. лидера, непосредственно общающегося с Небом (*тянь*) и духами.

Принято считать, что сектантские религ. объединения (*Байлянь цзяо* - "Учение Белого лотоса", Багуа дао - "Учение Восьми триграмм" и др.) отличаются от тайных обществ - мими шэхуэй (напр., Тяньди-хуэй - "Об-во Неба и Земли" и т.п.).

Первым приписывается ярко выраженная религ. индоктринация, вторым - чисто локальный характер и объединение своих членов независимо от религ. принадлежности. Однако на практике различия между ними были невелики, а к 19 в. практически исчезли. Тайные об-ва и религ. секты имеют фактически одинаковые иерархич. структуру, ценностные категории, целевые установки, интересы, поэтому как социальные группы они могут считаться одним и тем же видом неформальных этноспецифич. объединений.

На уровне локального социума С.ц. выполняли функции взаимопомощи, психологич. компенсации в изменяющихся социально-экономич. и политич. условиях, транслировали историч. духовные традиции и т.п. В пер. правления маньчж. дин. Цин и в зарубеж. диаспоре они способствовали сохранению нац. самосознания: в части., представителями об-ва Хунмэнь ("Братство Хуна") был провозглашен лозунг "единства братьев Хуна среди четырех морей", в осуществление к-рого налажены тесные контакты сект в Китае и за рубежом, в т.ч. в США.

Крупнейшими представителями С.ц. в разные периоды являлись Байлянь цзяо, Багуа дао, *Игуань дао* ("Путь, пронзающий Единым"), *Цзюгун дао* ("Путь Девяти дворцов"), *Чжэнькун цзяо* ("Учение Истинной пустоты"), Даодэ сюэшэ ("Об-во постижения добродетели"). И синь Тяньдао Лунхуа шэньцзяохуэй ("Об-во святого учения Небесного пути единого сердца Драконьего цветка"). Ли цзяо ("Учение Принципа").

Важнейшей чертой идеологии С.ц. являются апокалиптич. и сотериологич. идеи. к-рые берут исток в доктрине Байлянь цзяо и облекаются в основном в буд. терминологию. Подавляющее большинство сект отличает веротерпимость и синкретичность. В части.,

широко распространены лозунги: "пять учений (конфуцианство, буддизм, даосизм, христианство, ислам) сходятся воедино", "слова Будды, Лао-цзы и Конфуция не отличаются от мудрости Христа и Мухаммеда, а мы верим всем мудрецам". Пантеон божеств в сфере С.ц. весьма широк, в большинстве случаев центр, фигурой является Ушэн Лаому - "Нерожденная" или "Извечная Праматерь", обитающая в "Зап. раю" и породившая Фуси и Нюйва, к-рые в свою очередь дали жизнь всем людям. Ушэн Лаому непрестанно печется о спасении людей, посылает им своих посланников и оберегает от бед.

Концепция внутр. "чистоты" С.ц. базируется на убежденности в исключительном обладании "истиной" и положении о ее передаче как "преемствовании дао" (см. *Дао тун*). С.ц. действительно долгое время являлись каналом передачи живых мистич. традиций. Внутренняя жизнь сект отличается разнообразием. Большинство сект придерживаются строгого вегетарианства, ряд последователей принимает обет celibата. Вместе с этим в отд. сектах был принят проимискуитет, эпатаж семейных ценностей конфуцианства выливался в ритуальные оргии- ритуалы "соединения *ци* [1]" (хэ ци), что служило особого рода подтверждением космич. общности и равенства людей, т.к. "все произошло от Ушэн Лаому".

До сер. 20 в. ряд сект вырос в крупнейшие орг-ции, охватывавшие иногда большинство жителей уезда. При этом локальные орг-ции - "алтари" не были связаны между собой и действовали в основном самостоятельно.

В ряде сект распространен сбор пожертвований на умиротворение духов, очищение от скверны. Вероучения сект излагали особые тексты - *баоцзюань* ("драгоценные свитки"). Считалось, что их "нельзя передавать вовне", хотя многие бао цзюань приобретали широкую известность. Элементом вероучений практически всех С.ц. является концепция членения истории мира на три стадии, сложившаяся под влиянием Саньцзе цзяо ("Учения о трех кал пах") в 6 в. Первая стадия - эра Синего солнца, когда миром правил будда прошлого Кашба, восседавший на синем лотосе. Нынешний этап - эра Красного солнца или "Великого предела" (*тай ци*), а в мире господствует энергия Будды Шакьямуни. В будущем наступит эра Белого солнца, в мир придет будда грядущего Майтрейя и наступит апокалиптич. очищение мира от скверны, при этом спасутся только те, кто вступил в секту и приобщился к тайным ритуалам.

С.ц. оказали колоссальное влияние на кит. деревню. Часты были случаи взаимоналожения администр. структур и руководства местных С.ц. Они послужили матрицей для создания нек-рых орг-ции социально-политич. направленности, в принципе не присущей сектам. В части., нек-рые орг-ции нач. 20 в.- Гуанфухуэй, Тунмэнхуэй (см. Сунь *Ятсен*) переняли у С.ц. формы орг-ции, внутр. взаимодействия, ряд ценностных категорий. Отд. об-ва, напр, действовавшая в нач. 20 в. в Иокогаме Тяньдихуэй, являлись по сути революц. орг-циями; во Франции роль кит. секции I Интернационала выполняла местная ячейка того же об-ва.

В КНР сектантские объединения находятся под запретом как "контрреволюц." или "реакционные объединения", их создание или участие в них преследуется по закону. В ряде стран Вост. Азии, в части, на Тайване, в Сингапуре, Бирме, Японии, секты существуют легально и представляют собой офиц. религ. конфессии.

"Тайные об-ва в старом Китае. М., 1970; *Поршнева Е.Б.* Учение Белого лотоса - идеология нар. восстания. М., 1972; *Ее же.* Религ. движения в средневек. Китае. Проблемы идеологии. М., 1991; *Малявин В.В., Кожин П.М.* Традиц. верования и синкретич. религии Китая // Локальные и синкретич. культы. М., 1991; *Мослов А.Л.* Тайные об-ва в политич. культуре Китая XX в. (кон. 20-х - 80-е гг.). Канд. дис. М., 1992; Цзиньдай мими шэхуэй шиляо (Материалы по истории тайных обществ в новое время). Пекин, 1935; *Ли Шиюй.* Сяньцзай

Хуабэй мими цзунцзяо (Совр. тайные религ. учения в Сев. Китае). Тайбэй, 1975; Хуэйдан ши яньцзю (Изучение истории тайных орг-ций). Шанхай, 1987. А.А. Маслоу

СИВИН (Sivin) Натан. 1931. Амер. китаевед, д-р философии. Проф. кит. культуры и истории науки ф-та вост. исследований Пенсильванского ун-та. Автор соч. по истории кит. науки и религии. Редактор сер. монографий "Наука Вост. Азии", издаваемой Массачусетским технол. ин-том.

Согласно С., кит. наука представляет локальный вариант "мировой науки". Относительно последней С. придерживается релятивистской точки зрения, поэтому в отличие от Дж. Нидэма (к-рый оказал на С. значит. влияние в первые годы совм. работы над сер. "Наука и цивилизация в Китае") не считает возможным непосредств. сравнение кит. и совр. науки. Согласно "антропологич. определению" науки (противопоставляемому им "позитивистскому" в ранних соч. Дж. Нидэма), кит. наука - не "протонаука", а равноправное с совр. наукой явление. С. показывает тормозящее влияние магико-религ. парадигмы на развитие кит. астрономии и химии, отрицает провозглашенную Дж. Нидэмом "прогрессивность" *даосизма* и "тормозящую" роль *конфуцианства*. Признавая в целом возможность нидэмовского членения кит. науч. дисциплин на "ортодокс." и "неортодокс.", указывает на зависимость такого членения от конкретно-историч. ситуации. Подразделяет кит. науч. дисциплины на "качественные" (медицина, алхимия, астрология, геомантика и физика) и "количественные" (математика, матем. гармоника и матем. астрономия). Критически относясь к оценке совр. науки как преимущества зап. цивилизации, считает, что на синологгах лежит "интеллектуальная ответственность" перед совр. об-вом за изучение кит. науки и ее взаимодействия с кит. культурой. Взгляды С. оказали значит. влияние на развитие концепции кит. науки Дж. Нидэма.

Chinese Alchemy: Preliminary Studies. Camb. (Mass.), 1968; Cosmos and Computation in Early Chinese Mathematical Astronomy // T'P. 1969. Vol. 55. Livr. 1 - 3. P. 1 - 73; Preface: Chinese Science: Exploration of an Ancient Tradition. Camb. (Mass.)- L., 1973; On the Word "Taoist" as a Source of Perplexity: with Special Reference to the Relations of Science and Religion in Traditional China // HR. Chic., 1978. Vol. 17. №3 - 4; ***Зинин С.В.* Концепция Н.С. (обзор) // Совр. историко-науч. исследования: наука в традиц. Китае. М., 1987. С. 59 - 68. *С.В. Зинин*

СИН [1]. "[Индивид.] природа" ("качество", "характер", "пол"). Категория традиц. кит. философии и культуры. Этимология иероглифа С. (знаки "сердце" и "жизнь", "рождение") указывает на его отношение к природному началу, а применительно к человеку - на связь с психосоматич. структурой. Обозначает природные качества каждой отд. вещи, в особенности человека (без спец. определения - обычно человек. "природу"). В филос. построениях категория С., как правило, фигурировала в соотношении с понятиями "добро" и "зло" (шань, э), "сердце" (*синь* [1]), "предопределение" (*мин* [1]), "чувства", "чувственность" (*цин* [2]), "принцип" (*ли* [1]).

Конфуций (6 - 5 вв. до н.э.) постулировал единство человек. "природы" и ее исходную нейтральность по отношению к морали: "По природе [люди] близки друг к другу, а по привычкам далеки друг от друга" ("*Лунь юй*"). Его последователи стремились либо универсализировать различие человек. качеств, превращая его в различие "природы" людей, либо его сгладить.

Мэн Кэ (4 - 3 вв. до н.э.) определил "природу" человека как изначально "добрую"; ее суть - "соболезнующее и сострадающее сердце"; "исчерпав собств. сердце", можно "познать собств. природу". "Чувства" единосущны с "природой" и потому "добры"; "предопределение" не связано с "природой" непосредственно: предполагается, что оно м.б. познано и "утверждено" либо "устранено", т.е. возможно познание самого Неба (*тянь*) посредством

"знания своей природы". *Гао-цзы*, оппонент Мэн Кэ, утверждал, что "природа человека безразлична к добру и злу"; добрыми или злыми м.б. лишь формы, в к-рых она реализуется; т.о. подразумевалось, что она потенциально "добра" и "зла".

Согласно *Сюнь Куану* (4 - 3 вв. до н.э.), "человеч. природа - зла; то, что она добра - искусств, приобретение"; "чувства" вторичны по отношению к природе: "природа - то, что я не способен сотворить, но могу изменить... чувственность - то, чем я не обладаю [изначально], но могу сотворить".

Дун Чжуншу (2 в. до н.э.) первым отчетливо выделил идею "доброты" С. как ее потенциального состояния, подчеркнув невозможность отождествления "добра" и "природы": "[человеч.] природа подобна рису на корню, добро - рису в зерне". "Тело/личность" (шэнь [2]) состоит из одинаково врожденных добротворной "природы" и злотворной "чувственности", к-рые соотносятся с качествами ян [1] и инь [1] соответственно (см. *Инь ян*); человек. "природа" в целом может считаться "доброй" по отношению к "природе птиц и зверей", но не "природе совершенномудрых" (*шэн* [1]). *Лю Сян* (1 в. до н.э.- 1 в. н.э.) выделил проблему соотношения "природы" и "чувственности", определив первую как "внутр." свойства, вторую - как "внеш." способность "соприкасаться с вещами", т.е. контактировать с объективной действительностью. Согласно его высказываниям, приведенным *Ван Чуном* (1 в.), Лю Сян в противоположность *Дун Чжуншу* сопоставлял "природу" с качеством инь [1], а "чувственность" - с ян [1], считая открытым вопрос об их соотношении с "добром" или "злом".

Ян Сюн акцентировал амбивалентный характер С.: "добро" и "зло" в ней перемешаны, оба качества можно развить. Исходя из положения Конфуция о неизменности "высшей мудрости" и "низшей глупости", он определил все высшие по сравнению с низшим уровнем разряды человек. "природы" как "добрые", а все, что ниже высшего уровня, - как "злые" относительно него. Ван Чун в отличие от Лю Сяна полагал, что "природа", как и "чувственность", "соприкасается с вещами": напр., "[способность] отказывать [себе] и уступать [другому] является проявлением природы". "Природа и чувственность совместно получаю тся из [сил] инь ян", поэтому они м.б. "изобильны и скудны" или, подобно яшме, "чисты либо пестры" и не м.б. исключительно "добрыми". Ван Чун принципиально преодолел идею сущностного единства "природы" людей, заявив, что высказывания Конфуция об их "взаимной близости по природе" относятся к "средним людям", а слова о неизменности "высшей мудрости" и "низшей глупости" - к носителям предельного (цзи [2]) "добра" и "зла". Понятия "природы" и "предопределения" у Ван Чуна максимально сближены: они рождаются одновременно с человеком, одинаково "наделены природной пневмой" (*ци* [1]) и подчиняются естеств. закономерностям инь ян.

Предтеча *неоконфуцианства Хань Юй* (8 - нач. 9 в.) вернулся к трактовке С. Сюнь Куаном: "Природа человека - это то, что дано ему от рождения, а чувственность - то, что порождается соприкосновением с вещами". Он выделил "три категории" (сань пинь) человек. "природы" (высшая [шан пинь]- "добро", средняя [чжун пинь]- "добро" и "зло", низшая [ся пинь]- "зло") и "пять качеств" (у цай), "делающих природу тем, что она есть": "гуманность" (*жэнь* [2]), "благопристойность" (*ли* [2]), "благонадежность" (*синь* [2]), "должная справедливость" (и [1]), "разумность" (*чжи* [1]). У высшей категории "пять качеств" присутствуют полностью, у низшей - отсутствуют, у средней возможно их частичное присутствие или отсутствие.

Связанная с категорией С. проблематика неоконфуцианства была во многом подготовлена филос. построениями *буддизма*, преимущественно *Чань школы* (тезис о прозрении в собств. "сердце" "природы будды" - фо С.) и *даосизма*, в к-ром в 1-м тыс. активно разрабатывалась проблема соотношения С. и *мин* [1] как предопределенной природными силами "жизненности", к-рую предполагалось возможным скорректировать вплоть до "обращения вспять" пути от рождения к могиле (см. *Сянь сюэ*). Законченную

форму этот тезис приобрел в учении *Чжан Бодуаня* (9 в.) об "одновременном совершенствовании природы и жизненности" (син мин шуан сю). С. и мин [1] рассматривались даосами в качестве "пневмы" (ци [1]), причем "природа" соотносилась с "изнач. духом" (см. *Шэнь* [1]), т.е. разумным и психич. началом, а "жизненность" мыслилась как соматич. процессы, не связанные непосредственно с мышлением и психикой. В ряде течений даосизма С. предполагалось не "совершенствоваться", а "преодолевать".

Подобные концепции оказали влияние на тезис *Чжан Цзая* и *Чэн И* (11 в.) о "преодолении" "природы телесной сущности пневмы" (ци чжи чжи С.) с целью самосовершенствования и возвращения к "природе Неба и Земли" - тьянь ди чжи С. (*Чжан Цзай*) или "предельно коренной, совершенно изнач. природы" - цзи бэнь цюнь юань чжи С. (*Чэн И*).

Чэн И и *Чжу Си* (12 в.) подвергли критике чань-буд. тезис о соотношении сознания и "природы будды", истолковав его как неправомерное отождествление "сердца" и "природы" и определив онтологич. первичность С. *Чжу Си* воспринял проведенное *Чжан Цзаем* и *Чэн И* различие двух видов С., окончательно сформулировав концепцию изначально общей "доброй природы", обладающей вторичными конкр. модусами. С., по *Чжу Си*, есть универсальный "принцип" (*ли* [1]), "к-рый не может иметь недоброго", но "данное на пневменной основе (ци чжи, т.е. вторичные модусы) не может не различаться". *Чжу Си* также ввел различие между "добром" и "злом" с онтологич. и антропологич. т. зр.: "В плане Неба и Земли добро - предшествующее, а природа - последующее... в человек, плане природа - предшествующее, а добро - последующее" (т.е. проявление С.). *Лу Цзююань* (12 в.) отождествил "сердце", "чувства" и "природу", что дало повод для обвинений его в приверженности чань-буддизму. *Ван Янмин* (кон. 15 - нач. 16 в.) принципиально отказался от различения "природы" и "пневмы", доказывая сущностное тождество С. с "сердцем" и "принципом", но разграничил абсолютное добро, или "высшее благо" (*чжи шань*), и добро, соотносительное со злом; "высшее благо" есть "первосущность сердца" (синь чжи бэнь ти) и "небесный принцип" (тянь ли). Под влиянием неоконфуцианства с 13 в. в даос, школе *Цюаньчжэнь [цзяо] С.* стала рассматриваться в качестве духовного, идеального "принципа".

В 17 в. *Ван Чуаньшунь* и в 18 в. *Дай Чжэнь* сделали акцент на естеств. характере С., определяемом взаимодействием сил инь ян. По *Дай Чжэню*, С.- совокупность телесных и духовных качеств, соотносящихся с "предопределением" как индивид, "телесная оформленность" (*син* [2]) с тем, что "рассеяно в дао", т.е. содержится в структуре мироздания - закономерностями инь ян и "пяти элементов" (*у син* [1]).

****Феоктистов В.Ф.** Филос. и общественно-политич. взгляды Сюнь-цзы (Исслед. и пер.). М., 1976. С. 120 - 35; **Буров В.Т.** Мировоззрение кит. мыслителя XVII в. Ван Чуаньшаня. М., 1976. С. 140 - 4; **Кобзев А.И.** Учение Ван Янмина и классич. кит. философия. М., 1983 (по Указателю); **Гэ Жунцзинь.** Чжунго чжэсюэ фаньчоу ши (История категорий кит. философии). Харбин, 1987. С. 279 - 308; **Dubs H.H.** Mencius and Hsiindze on Human Nature // PEW. 1956. Vol.6. №3; **Cliau Wing-tsit.** The Neo-Confucian Solution of the Problem of Evil // Studies Presented to Hu Shih on His Sixty-fifth Birthday. The Bulletin of the Institute of History and Philology, Academia Sinica. 1957. Vol. 28; **Hwang Philip Ho.** What is Mencius Theory of Human Nature? // PEW. 1979. Vol. 29. №2. **А.М. Кобзев**

СИН [2]. "[Телесная] форма" ("тело", "плоть", "фигура"). Категория кит. философии, означающая "оформленную" вещь. В отличие от зап. филос. Понятия "форма" С. не м.б. истолкована как порождающая структура, противопоставляемая порождаемой вещи. Осн. корреляты С.- понятия *мин* [2] ("имя/понятие") и "дух" (*шэнь* [1]). В филос. контексте впервые встречается в "*Мо-цзы*" (5 - 3 вв. до н.э.), в коммент. к "*Чжоу и*" ("*Си цы чжуань*", 4 в. до н.э.), а также в "*Чжуан-цзы*" (4 - 3 вв. до н.э.). В "*Мо-цзы*" С. сопряжено с понятием *шэн* [2]

("жизнь/рождение"): оно определяется как "совмещение формы и [со]знания", т.е. единство плоти и способности к восприятию. Согласно "Чжуан-цзы", С.- атрибут "вещи" (у [3]), "уже образованной" и "оформленной принципом (ли [1])". Совокупность "формы" и "имени" здесь определяется как признак "наличия/бытия" (ю, см. Ю - у), а С. и "дух" находят единство в дао: "семя" (цзин [3]) и "дух" порождаются дао, а уже из собственно "семени" рождается "оформленная телесность" (С. ти). В "Си цы чжуани" впервые в качестве онтологич. уровней выделены "надформенное" (С. эр шан), определяемое как собственно дао, и "подформенное" (С. эр ся), квалифицируемое как "орудия" (ци [2]).

Прозвучавшая в "Чжуан-цзы" проблема соотношения "форм" и "имен" отразилась также в "Инь Вэнь-цзы" и "Гунсунь Лун-цзы" (4 - 3 вв. до н.э.). В "Инь Вэнь-цзы" содержится предпосылка к различению понятия и обозначенной им вещи: если "имеющее форму обязательно имеет имя", то "имеющее имя" не обязательно должно обладать "формой". Вместе с тем отмечается контрольная функция "имени" по отношению к "форме" - "оформленным" вещам: они "утверждают имена", давая им основание, но "поверяются именами", т.е. должны качественно и функционально соответствовать тем понятиям, к-рыми обозначены. В то же время соотношение "имен" и "дел" (ши [3]-деяний, функций и сфер деятельности) зеркально противоположно: "имена утверждают дела, дела поверяются именами". Тем самым "оформленные" вещи противопоставляются "делам", что исключает интерпретацию проблемы соотношения "форм" и "имен" (С.- мин [2]) как вопроса о соотношении содержания понятия и самого понятия. Особую роль проблема С.- мин [2] играла в построениях легистов (см. *Легизм*), будучи интерпретирована в русле их политич. учения. С. истолковывалось как "речи и поступки", "имена" - как социальные роли, прежде всего офиц. чины. Хань Фэй (3 в. до н.э.) выдвинул положение о "проникающем тождестве форм и имен" (С. мин цань тун). Согласно ему, государь может управлять посредством "недеяния" (у вэй [1], см. Вэй [1]) при том условии, если сумеет добиться указанного "проникающего тождества", правильно пользуясь наградами и наказаниями после сопоставления поведения ("формы") должностного лица и обязанностей, определенных его статусом ("именем"). Поскольку в легистских и раннеконф. текстах понятие С. могло заменяться омонимом син [4], имеющим также значение "наказание", проблема С.- мин [2] пересекалась с вопросом о соотношении "наказаний" (син [4]) - дисциплинарно-юридич. сферы и "благодати/добродетели" (дэ [1]) - сферы морали.

Начиная с 3 в. до н.э. из филос. проблем, затрагивающих категорию С., на первый план выдвинулась проблема соотношения "формы" и "духа" (*шэнь* [1]). Начало ее разработке в конф. мысли положил Сюнь Куан (Сюнь-цзы, 4 - 3 вв. до н.э.), сформулировавший положение о зависимости психич. и духовной сферы от физиологич. функций "[телесной] формы": "форма наличествует - дух рождается" (син цзюй [эр] шэнь шэн). В древнейшем медицинском трактате "Хуан-ди нэп цзин" ("Канон Желтого императора о внутреннем", 3 - 2 вв. до н.э.) упорядоченность жизни связывается с возможностью "объединить форму и дух", достигая т.о. долголетия. Это положение легло в основу средневек. даос, теоретич. построений на тему физич. бессмертия (см. *Сянь сюэ*) или продления жизни. Тяготеемый к крайнему натурализму Хуань Тань (кон. 1 в. до н.э. - 1 в.) сопоставлял "семя и дух" (цзин шэнь) с огнем свечи - "оформленного тела" (С. ти). Ван Чун (1 в.) полагал, что С. невозможна без "пневмы" (ци [1]) - "нуждается" в ней; в свою очередь без "[телесной] формы" немислима функция познания: "бестелесная автономно познающая семенная душа (цзин [3])" не может существовать, как огонь без топлива. У Сюнь Юэ (2 в.) С.- синоним, человек. тела, к-рое наряду с "духом" составляет человек. "природу" (син [1]).

Особую остроту проблема соотношения "формы" и "духа" приобрела в 3 - 6 вв., в период наиболее жесткого противоборства буд. и контрбуд. пропаганды. Буддист Хуэпюань (4 - нач. 5 в.), защищая тезис о "неуничтожимости духа" (*шэнь бу ме*), утверждал, что "дух"

переносится в "[телесную] форму", как пламя на новую порцию хвороста. Отстаивавший положение об "уничтожимости духа" *Фань Чжэнь* (5 - нач. 6 в.) сформулировал тезис: "[телесная] форма - субстанция, дух - [ее] применение" (С. чжи шэнь юн), акцентировав "взаимодополнение (нерасторжимость) формы и духа" (С. шэнь сянь цзи).

В *неоконфуцианстве* проблема соотношения "формы" и "духа" отошла на задний план, но в целом господствовала идея их нерасторжимости. Наиболее отчетливо указ, проблема была выделена в построениях *Чжан Цзая* (11 в.), его последователя *Ван Тинсяна* и *Хэ Тана* (оба - кон. 15-16 в.). Чжан Цзай, отождествляя вещи с "концентрированной [телесной] формой", а "форму" - с "концентрированной пневмой (ци [1])", сформулировал положение о "разложении формы и возвращении к истоку" (С. куй фань юань), имея в виду утрату формы с рассеиванием ци [1] и возвращением ее в исходное субстанциальное состояние "Великой пустоты" (тай суй, см. *Стой*). "Дух" у Чжан Цзая имеет гл. обр. функциональное значение - как условие способности вещей к "взаимовосприятию", тем не менее не утрачивая субстанциальности. Он "пронизывает [пневму] чистотой, не способной [к созданию видимых] образов"; в то же время все природные явления суть "выжимка (сгущение) превращений духа", к-рый как субстанция и функция неуничтожим. Хэ Тан четко интерпретировал С. и "дух" как разные состояния "пневмы", поэтому его концепция получила назв. "учения о форме и духе как двух началах" (С. шэнь эр юань лунь). Если С. может концентрироваться и рассеиваться, становясь соответственно видимым и невидимым, то "дух" лишен такой возможности и всегда невидим, проявляясь лишь в познавательной активности человека. "Форма" у Хэ Тана соотнесена с силой инь [1], а "дух" - с силой ян [1] (см. *Инь ян*). Ван Тинсян, полемизируя с ним, характеризовал "дух" как гл. обр. функцию ("утонченное применение" - мяо юн, см. *Ту - юн*) субстантивированных в "пневме" сил инь ян или отождествленной с ними "оформленной пневмы" (С. ци). "Дух", по Ван Тинсяну, "исходит из оформленной пневмы и утонченно [проникает] в нее благодаря неуничтожимости "духовной пневмы" (шэнь ци)- субстантивации "духа", дифференцирован но присутствующей во всем сущем ("земля имеет земной дух, человек - человек. дух, вещь - дух вещи").

Большое признание в неоконфуцианстве получила тема различения "надформенного" (С. эр шан) и "подформенного" (С. эр ся). Неоконф. трактовки этой проблемы были во многом подготовлены толкованиями *Кун Инда* (кон. 6 - 7 в.), к-рый противопоставлял "субстанциальное" (ю чжи) С. "бестелесному" (у ти) дао. Соответственно, "надформенное" - дао у него генетически предшествует "формам" - "орудиям" (ци [2]). Чжан Цзай, перенося проблему "над-" и "подформенного" в этич. плоскость, сопоставлял "отсутствие форм" (дао) с "щедростью великой благодати/добродетели (да да [2])", а "имеющие форму" "орудия" - с "благопристойностью" (ли [2]) и "долгом/справедливостью" (и [1]), конкретно и в разной степени воплощенными в "реальности [человеч.] дел". *Чэн И* (11 в.), определяя ци [1] как "подформенное", а дао - как "надформенное", объединял эти понятия отождествлением того и другого с силами *инь ян*. *Чжу Си* (12 в.) развил эту мысль, квалифицировав "надформенное" дао как синоним "принципа" (ли [1]), а "подформенные орудия" - как ци [1], имея в виду логич., а не онтологич. первичность "принципа", неотделимого от "пневмы". *Ван Чуаньшань* (17 в.), подчеркивая "телесность", субстанциальность видимого и невидимого миров, их субстанциальное единство, объявил и "надформенное", и "подформенное" относящимися к сфере "имеющего формы" (ю С.). "Форма" - условие существования "надформенного", а "подформенное" - условие существования "форм". Т.о. Ван Чуаньшань акцентировал неуничтожимость мира и нескончаемость процесса воспроизводства космоса. По мнению *Дай Чжэня* (18 в.), С. - это "оформленное вещество" (С. чжи), "надформенное" - то, что было "прежде [существования] форм", "подформенное" - ситуация после их появления.

Категория С. широко применяется в теории традиц. кит. медицины и систем психофизиология, тренинга, где она означает "плоть", "основой" к-рой является кровь, а также подразумевает положения тела и зависящее от них состояние "плоти".

****Кобзев А.И.** Учение Ван Янмина и классич. кит. философия. М., 1983 (по Указателю); *Гэ Жун-цзинь*. Чжунго чжэсюэ фаньчоу ши (История категорий кит. философии). Харбин, 1987. С. 202 -15. *А.Г. Юркевич*

СИН БИН. Син Шумин. 932, Цзиинь окр. Цаочжоу (северо-запад совр. уезда Цаосянь пров. Шаньдун), - 1010. Каноновед (см. *Цзин сюэ*). Был академиком *Ханьлинь академии*, главой ведомства ритуалов. Ввел в программу экзаменов на соискание ученой степени "Девять канонов" ("*Цзю цзин*"). Осн. соч. - "Лунь юй и шу" ("Толкование "Суждений и бесед"), "Эр я и шу" ("Толкование "Приближения к классике" с разрядкой в тексте"), "Сяо цзин и шу" ("Толкование "Канона сыновней почтительности" с разрядкой в тексте") - вошли в сб. "Ши сань цзин чжу шу" ("Тринадцать канонов" с коммент.). Считается зачинателем реформирования традиции канонovedения, сложившейся в эпохи Хань (кон. 3 в. до н.э. - 3 в. н.э.) и Тан (7 - 10 вв.), внедряя в нее установки на постижение "принципа долга/справедливости" (и ли) - основы этим, выражения истины. Эти установки стали господствующими в канонovedении эпохи Сук (10 - 13 вв.). *Сюй Юаньхэ*

СИН ФЭНЬСЫ. Сии Бэньсы. 7.11.1929, уезд Шэнсянь пров. Чжэцзяк. Философ, выпускник Пекинского ин-та рус. яз., учился в Ин-те марксизма-ленинизма при ЦК КПК, аспирантуре Ин-та философии АН Китая. Был уч. секретарем, зам. директора, директором Ин-та философии АН (впоследствии - АОН) Китая, гл. ред. журн. "Чжэсюэ яньцзю" ("Филос. исследования"). С 1988 - проректор Парт, школы при ЦК КПК. В 80-х гг. активно участвовал в работе междунар. филос. орг-ций. Осн. сфера науч. интересов - проблемы антропологии и гуманизма в истории западно-европ. философии, связь марксизма и гуманизма. С.Ф. принадлежит также ряд работ, посвященных филос. осмыслению совр. кит. политики. *А.В. Ломанов*

СИН ШАО. Син Цзыцай. 496, Мао обл. Хэцзянь (к северу от совр. Жэньцю пров. Хэбэй), - ? Мыслитель-атеист, литератор. Сведения о жизни и творчестве содержатся в "Бэй Ци шу" ("История Сев. Ци", 7 в.). Служил в администрации гос-в Сев. Вэй и Сев. Ци. Был активным участником антибуд. пропаганды: доказывал тезис о "смертности души" (*шэнь ме лунь*), сравнивая, подобно *Ван Чууну* (1 в.), тело человека со свечой, а "душу" ("дух" - *шэнь* [1]) с огнем, к-рый гаснет, когда свеча догорает. *Ма Чжэньдо*

СИНЬ [1]. "Сердце" ("психика", "сердцевина", "субъективное", "дух", "сознание"). Категория традиц. кит. философии. Имеет четыре осн. смысла: 1) функциональный орган - средоточие сознания и психич. возможностей, в т.ч. чувств и воли; 2) "сердцевина", квинтэссенция возможностей любой "вещи", живой и неживой, в т.ч. человека; 3) функции сознания, психики и познания; 4) обозначение субъективно идеального (стандартная оппозиция - у (3), "вещь"; ср. вэйсиньчжуи - идеализм, вэйучжуи - материализм). Графич. элемент "сердце" как ключевой знак иероглифа обычно свидетельствует об отношении понятия к психогносеологич. и эмоциональной сфере (ср. тезис *Чжу Си*, 12 в.: "Иероглиф С. - это только мать знаков. Поэтому иероглифы "природа" (*син* [1]) и "чувственность" (*цич* [2]) производны от С.").

Уже в древних протодаос. памятниках понятие С. сопряжено с "духом" (*шэнь* [1])- субстанцией, отвечающей за деятельность сознания и психики. Согласно "*Гу-ань-цзы*" (5 - 3 вв. до н.э.), "сердце" - это "дворец духа"; лишь при условии "очищения сердца" и

освобождения от страстей дух возвращается в свое обиталище. С.- своего рода окно в духовное пространство мироздания. Это подразумевается, в части., в "Чжуан-цзы" (4 - 3 вв. до н.э.), где говорится о возможности "странствия сердцем по началу вещей", по "гармонии благодати/добродетели (дэ [1])", по "беспредельности". "Очищение сердца" ("Гу-ань-цзы") корреспондирует с тезисом о "промывании сердца, удалении желаний": лишь при этом условии реализуются возможности, которые дает сущностное единство мира и человека (см. Ци [1], Син [1]), осуществляется полноценный контакт их "духовных" субстанций. Благодаря этому "сердце мудреца может взращивать в себе Поднебесную" ("Чжуан-цзы"). С данным утверждением одного из основоположников даосизма перекликается заключение из конф. трактата, гласящее, что "исчерпание своего сердца" равносильно познанию собств. "природы" (син [1]) и, т.о., Неба (*тянь*), т.е. собственно природы ("Мэн-цзы", 4 - 3 вв. до н.э.).

В конфуцианстве качество "сердца" рассматривалось как критерий отличия человека от животных и показатель уровня личных достоинств. Согласно "Мэн-цзы", человеком может считаться только тот, кто имеет "соболезнующее и сострадающее", "стыдящееся (за себя) и негодующее [на других]", "отказывающее [себе] и уступающее [другому]", "утверждающее и отрицающее сердце". Эти качества С. суть начала "гуманности" (*жэнь* [2]), "долга/справедливости" (и [1]), "благопристойности" (*ли* [2]), "разумности" (чжи [1]). Тезис "Чжоу и" о "постоянстве сердца" как основе "совершенного мужа" соответствует положению "Лунь юл" (5 в. до н.э.) о "постоянстве" (в следовании внутр. моральным принципам) как единственно реально достижимой цели человек. пути к идеалу - "благу" ("доброу" - шань).

Благодаря Мэн-цзы в русло конфуцианства вошел характерный для даосизма тезис о "детскости сердца" как выражении лучших человек. качеств, в т.ч. высшей мудрости ("*Дао дэ цзин*", 4 в. до н.э.). По Мэн-цзы, великий человек "не утрачивает своего детского сердца" (чи цзы чжи С.), т.е. чистоты и полноты восприятия, непосредственности реакций, реализующихся в должном действии. Во 2 в. до н.э. реформатор конфуцианства *Дун Чжуншу*, связавший протодаос. натурфилос. и конф. этич. доктрины, объявил С. "господином" (чжу цзай) - сувереном и вместилищем "пневмы" (*ци* [1]), к-рая "исходит из сердца" и управляется им.

Особую роль категория С. сыграла в *неоконфуцианстве*, одно из направлений к-рого - *Лу Цзююаня-Ван Янмина* школа получила назв. С. сюэ [1] ("учение о сердце"). Его основоположник *Лу Цзююань* (12 в.) начал разрабатывать тезис о тождестве "сердца" и структурообразующего универсального "принципа" (*ли* [1]). Этот тезис был развит в учении *Ван Янмина* (кон. 15 - нач. 16 в.) как положение о "совпадающем единстве сердца и принципа". Благодаря этому единству человек. "сердце" качественно и даже количественно "единотелесно" миру, составляя одно целое с Небом и Землей (см. *Тянь*) и будучи "тождественно телом с [др.] вещами". "Великие люди" сознают это, "ничтожные" - разделяют мир на "ты и я". Для правильного восприятия мира и должного поведения в нем необходимо сохранение в себе "детского сердца". *Ли Чжи* (16 - нач. 17 в.) продолжил мысль Ван Янмина, отождествив "сердце ребенка" (тун С.) с "истинным сердцем" (чжэнь С.), к-рому присуще врожденное "естеств. знание", здравый смысл и стремление к добру; более того - из "детского сердца" исходит "высшая культура" (*вэнь*) в Поднебесной.

Важное место занимала категория С. и в др. течениях неоконфуцианства. Напр., основоположник его "нумерологич." направления *Шао Юн* (11 в.) определил "сердце" как "Великий предел" (*тай цзи*)- начало и "программу" всего сущего, а гл. создатель "учения о принципе" (*ли сюэ*) *Чжу Си* - как способность "знать и чувствовать", присущую не только человеку, но даже растениям и объединяющую "индивид, природу" (*син* [1]) и "чувства" (*цин* [2]). Материалист *Ван Чуаньшань* (17 в.) считал "сердце" осн. функциональной системой "тела/личности" (*шэнь* [2]), ответственной за мышление, восприятие и зависящей от функционирования органов чувств.

В кит. буддизме, особенно в 6 - 9 вв., слово С. служило обобщающим выражением психич. процессов и явлений, а в школе Фасян (см. *Вэйши школа*) оно стало синонимом "сознания-сокровищницы" (алайя-виджняна) - интегральной и высшей формы всех видов сознания. Основываясь на идеях гл. обр. буд. *Тяньтай школы*, *Тань Сытун* (19 в.) выдвинул оригинальную трактовку С. Он предложил концепцию "силы сердца" (синь ли) как универсальной творческой и созидающей духовной энергии, реализующейся в мировом "эфире" (*итай*). Чтобы она могла полностью проявиться, каждый должен "очистить и излечить [свой] сердечный источник", к-рый одновременно является "источником всех живых существ". В результате "очищения" собств. "сердца" становится возможным "спасение" др. людей от страданий и от круга перерождений (см. *Луньхуэй*).

Иероглиф С. вошел в состав многих совр. науч. терминов, прежде всего связанных с психич. сферой: синьли - психика, синьлисюэ - психология и т.п.

****Лисевич И.С.** Лит. мысль Китая на р-же древности и ср. веков. М., 1979. С. 18, 42, 46;
Кобзев А.И. Учение Ван Янмина и клас с.кит. филос.фия. М., 1983 (по Указателю);
Richards I.A. Mencius on the Mind: Experiments in Multiple Definition. L., 1932; **Shih V.Y.C.** The Philosophy of *Mind as a Form of Empirism // Bulletin of the Institute of History and Philosophy, Academia Sinica. 1969. Vol. 39. **А.Г. Юркевич**

СИНЬ [2]. "Благонадежность" ("доверие", "вера", "истинность", "верить", "доверять"). Понятие кит. философии, гл. обр. конф. этики. В *"Го юп"* (5 - 3 вв. до н.э.) С.- одна из составляющих "[ритуальной] благопристойности" (*ли* [2]) вместе с "верностью" (чжун [2], см. *Чжун шу*), "гуманностью" (*жэнь* [2]), "долгом/справедливостью" (*и* [1]), "хранилище" этих качеств. В *"Лунь юе"* (5 в. до н.э.) "любовь верхов к благонадежности" объявлена условием отсутствия тех, кто бы "осмелился не проявить чувство привязанности". Там же С. фигурирует как один из принципов, основываясь на к-рых, "учил" *Конфуций*, наряду с "культурой" (*вэнь*), "действиями" (син [3], см. *Чжи - син*) и "верностью"; предпосылками "благонадежности" являются "[почтительная] осторожность (цзин [4]) в делах" и "осмотрительность" (цзинь). Если в *"Лунь юе"* С. трактуется гл. обр. как атрибут вышестоящих - правителей и "благородных мужей" (*цзюнь цзы*), то в *"Мэн-цзы"* (4 - 3 вв. до н.э.) "благонадежным" предлагается считать всякого, кто "способен чувствовать добро (шань)". Во 2 в. до н.э. *Дун Чжуншу* связал конф. этич. категории с классификационной схемой "пяти элементов" (*у сил* [1]), включив С. в число "пяти постоянств" (у чан)- моральных основ, посредством к-рых правитель "исправляет пороки" подданных: "гуманность", "долг/справедливость", "[ритуальная] благопристойность", "знание" (чжи [2], см. *Чжи - син*, в данном случае - синоним "разумности", чжи И), "благонадежность". В *"Цзо чжуани"* (4 - 2 вв. до н.э.) С. определяется прежде всего как атрибут отношений между равными - друзьями. Начиная с *"Чжун юна"* (4 - 2 вв. до н.э.) коррелятом "благонадежности" С. в конфуцианстве становится "искренность" (*чэн* [1]). Эта связь отчетливо проявляется в соч. основоположников *неоконфуцианства Чэн И* и *Чэн Хао* (11 в.), переместивших фокус внимания в коррелятивной цепи "искренность" - "благонадежность" на последнее звено, обладающее большей конкретностью и практической иллюстративностью. *Ван Янмин* (кон. 15 - нач. 16 в.) акцентировал субъективный аспект С. как "доверия", характеризующего отношение "совершенного мужа" (*цзюнь цзы*) к своему "благосмыслию" (лян чжи)- познавательной способности и высшему нравственному принципу.

В неконф. течениях древнекит. философии понятие С. применялось в разных значениях. Напр., у моистов (см. *Мо цзя*) С. выступает как гносеологич. категория - "истинность", соответствие высказывания той мысли, к-рую оно должно выразить. В протодаос. пассажах *"Гуань-цзы"* (4 - 3 вв. до н.э.) С. означает "неизменность благодатного предопределения (*мин* [1])", т.е. относится к сфере взаимоотношений человека с высшими

силами. В "Хань Фэй-цзы" (3 в. до н.э.) представлена легистская трактовка "благонадежности" -С. как отношения народа к правителю: оно обусловлено правильным балансом наград и наказаний, слабостью народа и "мощью" государя и гос-ва.

****Кобзев А.И.** Учение Ван Янмина и классич. кит. философия. М., 1983 (по Указателю); **Мартынов А.С.** "Искренность" мудреца, благородного мужа и императора // Из истории традиц. кит. идеологии. М., 1984. **А. Г. Юркевич** (с использованием материалов А.И. Кобзева и А.С. Мартынова)

СИНЬ - СИН. "Сердце" - "индивид, природа". Терминологич. оппозиция. См. *Синь* [1], *Син* [11].

СИНЬ СЮЭ [1]. "Учение о сердце". Филос. направление в *неоконфуцианстве*, путь к постижению мира видевшее в познании субъективной реальности собственного "сердца" (*синь* [1]). Противопоставляется неоконф. "учению о принципе" (*ли сюэ*), нацеленному на максимальное расширение познания объективной реальности. Гл. представители-*Лу Цзююань* (12 в.) и *Ван Янмин* (кон. 15 -нач. 16 в.). Оппозиция С.с. - ли сюэ выражается также противопоставлением школ *Лу [Цзююаня] - Ван [Янмина]* (Лу-Ван сюэ пай) и *Чэн [братьев]-Чжу [Си]* (Чэн - Чжу сюэ пай).

СИНЬ СЮЭ [2]. "Новая наука". 1. Обозначение заложенной *Лю Синем* (кон. 1 в. до н.э. - нач. 1 в.) традиции толкования "текстов старых писем" (см. *Ц зим с юэ*). 2. Подход к толкованию трех конф. канонов (см. "*Ши сань цзин*") - "*Ши цзин*", "*Шу цзин*" и "*Чжоу гуань*" ("*Чжоу ли*"), предложенный *Ван Аньши* (11 в.) для обоснования его программы реформ с помощью конф. авторитетов. 3. Обозначение зап. политич. мысли, науки и культуры, появившееся в Китае в нач. 20 в. как противопоставление отечеств, культурной и науч. традиции - "старой науке" (цзю сюэ).

"СИ ЦЫ ЧЖУАНЬ". "Коммент. привязанных слов". Разд. "*Чжоу и*" ("Чжоуских перемен"), наиболее философичный из комментариев ("Ши и"- "Десяти крыльев") к канонич. части этой книги - "И цзину" ("Канону перемен"). Понятие "си цы" ("привязанные слова") подразумевает подписи к графич. элементам - триграммам и гексаграммам (гуа цы, см. *Гуа*) и отд. чертам - яо (яо цы). "С.ц.ч." создан предположительно ок. 4 в. до н.э., состоит из двух частей. Содержит пояснения относительно принципов построения структур "И цзина", их функций, содержания, приемов гадания, а также мифич. версии происхождения гуа и нек-рых других фигур, используемых в кит. нумерологии (см. *Сян шу чжи сюэ*). Включает классич. обобщающие формулировки ряда фундаментальных понятий кит. философии (напр., "Одно инь [1], одно ян [1] называются *дао*" и т.п.) и принципов взаимоотношений тех состояний и качеств, в к-рых выражаются дуальные космич. силы (напр., "движения и покоя" [*дун - цзин*], "твердости и мягкости" [ган - жоу! и т.п.). Философия "С.ц.ч." утверждает универсальность космич. законов, распространяющихся также на жизнь об-ва. См. лит-ру к ст. "*Чжоу и*", *Гуа*.

СКИППЕР (Schipper) Кристофер. Франц. синолог, специалист по истории *даосизма*. Последователь *М. Кальтенмарка*. Рассматривает даосизм как мировоззренческую систему, все линии взаимосвязей между элементами к-рой замыкаются на индивидууме: в нем благодаря неразрывному душевно-телесному единству проявляется единственность и неповторимость индивид, человек. бытия. Этот подход группирует все сферы религ. и филос. даосизма вокруг физико-биологич. и духовно-социального существования человека. Т.о. объединяются внешне далекие друг от друга области, напр, алхимия и религиозно-

магич. ритуал, традиц. медицинская практика и отношения человека с космич. силами и т.п. Наиболее последовательно концепция С. реализована в монографии "Даос. тело. Тело физич.- тело социальное" (1982), а также в ряде работ по совр. даос, практике. Круг исследований С. охватывает также древний даосизм, сценарии литургич. действия, даос, легенды, жития патриархов, даос, понимание истории и социальных отношений. Издал конкордансы к ряду даос. соч. (к "Дао цзану", "Хуан тин цзину" ["Канону Золотых палат"], 1975). С. подверг анализу алхимич. концепции даосов (по трактату Гэ Хуна "Баопу-цзы"), даос, ритуал, милленаристские и мессианские представления. Руководит универсальным проектом изучения даосизма, принятым Европ. ассоциацией китаеведов.

*L'Empereur Wou des Han dans la legende taoiste. P., 1965; Demonologie chinoise // Genies, Anges et Demons. P., 1971; Le Fen-teng: rituel taoiste. P., 1975; Concordance du Huang-t'ing king. P., 1975; Concordance du Tao-Isang. P., 1975; Le corps taoiste: Corps phisique - corps social. P., 1982; **Торчинов Е.А. Этика и ритуал в религ. даосизме // Этика и ритуал в традиц. Китае. М., 1988. С. 203 - 9; Facets of Taoism. Ed. by Seidel, H. Welch. New Haven, 1979; Strickman M. Le taolsme du Mao Chan: chronique d'une revelation. P., 1980. П.М. Кожин

"СОВЕРШЕННАЯ МУДРОСТЬ". См. Шэн [1].

"СОВЕРШЕННОМУДРЫЙ". См. Шэн [1].

"СОВЕРШЕННЫЙ МУЖ". См. Цзюнь цзы.

СОЛОВЬЕВ Владимир Сергеевич. 16(28)1.1853, Москва,-31.8(13.8). 1900, с. Узкое (ныне в черте Москвы). Рус. религ. философ, поэт, публицист. Сын историка С.М. Соловьева. В наследии С. значительное место занимает ориенталистская проблематика, связанная, в части., с историей и культурой Китая и Японии. В работе "Китай и Европа" (1890) С., во многом опираясь на исследование рус. китаеведа С.М. Георгиевского "Принципы жизни Китая" (1888), стремился определить сущность кит. культуры. В последней он видел нечто глубоко чуждое "христианской" европ. традиции, подчеркивая, что "антипатии и опасения может возбуждать не сам кит. народ с его своеобразным характером, а только то, что разобщает этот народ с прочим человечеством". Основание "исключительности жизненного строя" китайцев С. искал в сфере религии и философии, к-рым, по его мнению, принадлежала решающая роль в формировании специфич. нац. "кит. идеала". В качестве важнейшего социально-культурного регулятивного принципа в Китае он выделил принцип "отеческой власти" как универсальное средство, обусловившее и синхронное единство кит. об-ва, и его единство в рамках историч. традиции. Определяющая особенность кит. культуры, по С.,- "безусловная власть прошедшего над настоящим и будущим". Будучи убежденным в универсальности христианской истины и в том, что единство культурно-историч. развития человечества имеет сакральное основание в диалектике богочеловеч. процесса, С. критически оценивал "исключительность" кит. традиции, ее своеобразный "метафизич." консерватизм. В то же время, по С., привязанность к прошедшему, служение предкам "составляют истину кит. мировоззрения". Признавая превосходство самой идеи прогресса (Европа) над "идеей порядка" (Китай), С. не был категоричен в конкретно-историч. оценках: "Что Китай достиг прочного порядка - это несомненно; насколько европ. прогресс ведет к социальному совершенству - вот вопрос". С. был далек от безусловной уверенности в автоматич. возможности осуществления прогресса европ. цивилизацией. В конце жизни эти сомнения сменились убеждением в духовном и культурном кризисе Запада. В "Краткой повести об Антихристе" - заключительной части "Трех разговоров" (1900), последнего крупного произв. философа, изображен апокалиптич. финал мировой истории, одним из

этапов к-рого оказывается столкновение зап. и вост. цивилизаций. "Подражательные японцы", узнав о существовании на Западе идеологич. течений: пангерманизма, панславизма и т.п., выдвинули идею панмонголизма, с ее помощью покорили Китай и водворили там япон. династию. Богдыхан, к-рый в дальнейшем завоевывает Россию и Европу, по матери китаец, что символизирует прочность и окончательность единства противостоящей Западу дальневост. Азии. На детали японо-кит. "союза в "Трех разговорах", очевидно, повлияли результаты японо-кит. войны 1894- 5, хотя С. уже в статье "Япония" (1890) отмечал очень быстрый социальный и культурный прогресс Японии после 1868.

Анализ С. кит. культуры свидетельствует, что философ признавал ограниченность европоцентристского подхода, необходимость понимания своеобразия, историч. значения и перспектив развития дальневост. культурной традиции. Его попытка, опираясь на востоковедческий материал, раскрыть сущность кит. культуры имела результатом ряд оригинальных наблюдений культурологич. характера.

*Собр. соч. Т. 1 - 10. СПб., 1911 - 1914; Письма. Т. 1 - 4. СПб., 1908 - 23; Соч. Т. 1 - 2. М., 1988; ***Сетницкий Н.А.* Рус. мыслители о Китае (В.С. Соловьев и Н.Ф. Федотов). Харбин, 1926; *Сербиненко В.В.* Проблема соотношения кит. и япон. культур в творчестве В.С. Соловьева // 15-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1984; *Его же.* К характеристике образа дальневост. культуры в рус. обществ, мысли XIX в. // Обществ, мысль: исследования и публикации. Вып. 1. М., 1989; *Кобзев А.И., Сербиненко В.В.* Из наследия рус. философа В. Соловьева // ПДВ. 1990. №2; *Sutton J.* The Religious Philosophy of Vladimir Solovjov. L., 1988. *В.В. Сербиненко*

"СОКРОВИЩНИЦА ДАО". См. "Дао цзан".

СПИРИН Владимир Семенович. 5.5.1929, с. Байкалово Байкаловского р-на Ирбитского округа Уральской обл. (Байкаловский р-н Свердловской обл.). В 1952 окончил вост. ф-т ЛГУ. Канд. филос. наук (1970). С 1952 на науч. работе в ЛО ИВАН (ныне СПбФ ИВ РАН). Осн. направление исследований - методологич. проблемы изучения кит. классич. философии и текстологии.

*Канд. дис.: Нек-рые методологич. проблемы изучения древнекит. философии (в связи с анализом структуры текстов). М., 1970; Автореф. М., 1972; О "третьих" и "пятых" понятиях в логике древнего Китая // Дальний Восток. М., 1961; Системно-структурный подход к древнекит. памятникам идеологии // НАА. 1969. №4; "Любовь" и математика в "Мо-цзы" // ПП и ПИКНВ. М., 1974; К вопросу о "пяти элементах" в классич. кит. философии // 6-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1975; Построение древнекит. текстов. М., 1976: К характеристике древнекит. натурфилософии // 10-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1979; "Гармония лука и лиры" глазами Лао-цзы (историко-филос. гипотеза) // ПП и ПИКНВ. Ч. 1. М., 1981; Формальное построение "Си цы чжуа-ни"У/ Письменные памятники Востока: историко-филол. исслед. Ежегодник. 1975. М., 1982; Геомет-рич. образы в древнекит. философии // Актуальные проблемы филос. и обществ, мысли зарубеж. Востока. Душанбе, 1983; "Дао", "жэнь", "чжи" в аспекте "нумерологии" (сян шу) // 15-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1984; О значении древнего порядка триграмм // 17-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1986; Об "осн. тексте письма [реки] Ло" (Лошу бэнь вэнь) // ПП и ПИКНВ. Ч. 1. М., 1986; Об одной семиотич. системе в древнем Китае // Там же. Ч. 1. М., 1987; Возможные прототипы "канонов" // 18-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1987; Система категорий в "Шо гуа" // ПП и ПИКНВ. Ч. 1. М., 1990; Четыре вида "тождества" в "Мо-цзы" и типы гексаграмм "И цзина" // Там же. Ч. 1. М., 1991.

"СПОНТАННОСТЬ". См. *Цзы жань*.

"СПОР О СОЛИ И ЖЕЛЕЗЕ". См. *"Янь те лунь"*.

СТАБУРОВА Елена Юрьевна. 7.10.1948, Оха (Сахалин). Китаевед-историк. Окончила вост. отд. ЛГУ (1973), аспирантуру при ИВАН (1976). Канд. ист. наук (1977). Проф. Латвийского нац. ун-та (Рига). Осн. направление исследований - идеология революционно-демократич. движений в Китае.

*Канд. дис.: Анархизм в Китае в 1900 - 1921 гг. М., 1977; Автореф. М., 1977; Чжу Чжисинь и марксизм // 4-я НК ОГК. Ч. 3. М., 1973; Из истории развития социалистич. идей в Китае в 1913 - 1915гг. (анархисты - Сунь Ятсен - Цзян Канху) // 6-я НК ОГК. Ч. 2. М., 1975; Нек-рые идеи Чжу Чжисиня на страницах "Минь бао'У/ Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки. Вып. 4. Л., 1975; Идеи анархизма и первые сторонники марксизма в Китае // Науч. конф. по проблемам истории Китая в новейшее время (ИДВ АН СССР). М., 1976; К характеристике антиманьчжуризма XVIII в. (по материалам "Да и цзюэ ми лу") // 11-я НК ОГК. Ч. 2. М., 1980; О категории "эфир" в философии Тань Сытуна // 12-я НК ОГК. Ч. 2. М., 1981; Об одной традиции историописания в Китае (по материалам "Ши шо") // 13-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1982; Анархизм в Китае, 1900- 1921. М., 1983; Утопии кит. анархистов // Кит. социальные утопии. М., 1987; Утопия Тань Сытуна (1865- 1898) // Там же; Влияние оппозиции "гос-во - народ" на представления Лян Цичао о политич. партиях (в период Синьхайской революции) // 18-я НК ОГК. Ч. 3. М., 1987; Запоздалая рец. об одной очень древней книге. О переводе "Дао дэ цзина" на латышский яз. (на латышском яз.) // Gramata-Книга. 1990. №2; К оценке идеологии Сунь Ятсена // 23-я НК ОГК. Ч. 2. М., 1991.

СТУЛОВА Эльвира Степановна. 27.8.1934, Батуми, - 1993. Китаевед-филолог и историк. Окончила Пекинский ун-т (ф-т кит. яз. и лит-ры, 1960), ЛГУ (вост. ф-т, 1961). Канд. филол. наук (1975). С 1961 - в ЛО ИВАН (ныне СПбФ ИВ РАН), Фонд кит. ксилографов. Ст. науч. сотр. Осн. направление исследований - кит. религ. лит-ра жанра баоцзюань.

*Канд. дис.: "Баоцзюань о Пу-мине"- уникальный памятник кит. лит-ры XVI в. Л., 1974; Автореф. Л., 1974; Вероучение секты Желтое небо. Картина мира // ТПИЛДВ. М., 1974; Баоцзюань о Пу-мине. Издание текста, пер. с кит., исслед. и коммент. М., 1979; Эпизоды крестьянской войны 1627 - 1646 гг. в "Баоцзюань о Чун-чжэне" // ПП и ПИКНВ. Ч. 1. М., 1983; Аннотированное описание соч. жанра баоцзюань в собр. Л О ИВАН СССР // Письменные памятники Востока. Историко-филол. исследования. Ежегодник. 1976 - 77. М., 1984; Даос, практика достижения бессмертия // Из истории традиц. кит. идеологии. М., 1984; Докл. цинского чиновника императору // Там же; Восстание Хуан Чао 875 - 884 гг. в "Баоцзюань о Муляне" // ПП и ПИКНВ. Ч. 3. М., 1985; Статьи в энциклопедии "Мифы народов мира". Т. 2. М., 1989; то же в "Мифологич. словаре". М., 1990; Простонар. песенно-повествовательная лит-ра в КНР // 22-я НК ОГК. Ч. 3. М., 1991.

СУДЗУКИ ДАЙСЭЦУ (Suzuki Daisetsu). 18.10.1870, Канадзава, префектура Исикава, - 12.7.1966, Токио. Япон. буддолог. Наст, имя Тэйтаро, Дайсэцу - псевд. В 1892г. окончил филол. ф-т Токийского ун-та. Прошел обучение в монастыре школы Риндзай (см. *Линьцзи школа*). Долгое время жил в США, читал лекции в Колумбийском, Гарвардском и др. ун-тах и колледжах. Преподавал в ун-те Гакусюин и в Токийском имп. ун-те (1909 - 20), Ун-те Отани (1921 - 41), где получил проф. звание. В 1939 посетил Великобританию, читал лекции по буд. философии, истории буд. *Чань школы* (Дзэн) и *Хуаянь школы* (Кэгон). С 1949 - чл. Япон. академии.

Ряд работ посвятил изучению общих проблем буддизма махаяны, формирования учений и религ. практики *буддизма* в Китае. Особое внимание уделял проблемам адаптации явлений дальневост. культуры к иной культурной среде. С.Д. фактически открыл школу Чань не только для широкой публики Запада, но и в значительной мере для специалистов -

историков, религиоведов, культурологов. В работах С.Д. отмечалась роль этой школы в развитии буддизма, всей дальневост. культуры. Он ввел в науч. оборот ряд буд. текстов (напр., "Ланкава-тара-сутру"), создал систематизированный коммент. к текстам чань-буддизма, используя зап. терминологич. аппарат и апеллируя к навыкам мышления, воспитанным зап. культурной традицией. Акцентировал направленность чань-буддизма не на мистич. самоуглубление, а на нужды человека и об-ва, на внезапное "озарение" в процессе динамич. взаимодействия со средой. Подчеркивал положение школы Чань об изначально чистой природе человека, к-рая должна проявиться, но не требует "исправления". Отмечал подчиненную и частную роль психотренинга в Чань, где цель любой практики - тождество дхьяны (чань, созерцания) и праджни (см. Божо) в переживании истины без дуализма между ее видением и самой жизнью, приведение своего ума "в созвучие с Бессознательным". Т.о. достигается состояние "самореализации", в к-ром естественно помогать спасению других. Чань дает возможность каждому стать "художником жизни", внося элемент красоты в любой акт взаимодействия с миром. Под влиянием С.Д. и его учеников сложилась традиция интерпретации дзэнских (чаньских) текстов на Западе.

Outlines of Mahayana Buddhism*. L., 1907; *Illogical Zen // The New East*. Vol. 1. Tokyo, 1917; *Studies in the Lankavatara Sutra*. L., 1930; *The training of Zen Buddhist Monk*. Kyoto, 1934; *Manual of Zen Buddhism*. L.-N.Y., 1935; *Die Grosse Befreiung: Einfuhrung in den Zen Buddhism*. Lpz., 1939; *Zen und die Kultur Japans*. Stuttg.- B., 1941; *Essence of Buddhism*. Kyoto, 1948; *Studies in Zen*. N.Y., 1955; *Mysticism. Christian and Buddhist*. L., 1957; *Zen and Japanese Culture*. L., 1959; *Fromm E., Suzuki D.T., Martino R.D. Zen Buddhism and Psychoanalysis*. N.Y., 1960. *The Zen Doctrine of No-Mind*. L., 1969; *Shin Buddhism*. L., 1970; *What is Zen?* N.Y., 1972; *Essays in Zen Buddhism*. Vol. 1 - 3. L., 1927 - 1953; *Вера и мораль: две лекции о дзэн-буддизме // ИЛ. 1991. №1; Дзэн и культ чая // ААС. 1991. №2; Человек как часть природы // Там же. 1991. №2 - 5; Основы дзэн-буддизма (главы из кн.). Предисл. и коммент. Е.А. Торчинова // Реверс. Философско-религ. и лит. альманах. 1. СПб., 1992; *Абаев Н.В. Судзуки и культурное наследие дзэн (чань)-буддизма на Западе // НАА. 1980. №6; Humphreys Ch. Daisetsu Teitaro Suzuki // Middle Way*. L., 1966. Vol. 41. №2. *E.G. Сафронова**

СУДЗУКИ ЁСИДЗИРО (Suzuki Yoshijiro). 1901. Специалист по древнекит. философии. Д-р лит-ры, почетный проф. частного Центр, ун-та, чл. Япон. об-ва изучения Китая, чл. Синологич. об-ва Ун-та культуры Великого Востока. В 1927 закончил Ин-т культуры Великого Востока и длительное время занимался изучением древнекит. философии. Получил звание д-ра лит-ры за работу "Изучение "Книги перемен" в пер. правления дин. Хань"; в 1947 стал проф. Центр, ун-та, занимался изучением истории формирования и учения "Чжоу и". В 1961, выступая на 13-й конф. Япон. об-ва изучения Китая, сделал докл. "Идеи Ханьской эпохи"; в 1962 участвовал в программе комплексного изучения развития религ. идей в Китае до проникновения буддизма в эту страну, руководил изучением религ. идей, содержащихся в "Чжоу и". В 1964 участвовал в написании "Философии Китая" (гл. "Философия пер. правления дин. Хань и Тан"). В 1966 - 7 участвовал в комплексном изучении системы идей "единства Неба и человека" в Китае, отвечал за программу исследования учений об *инь ян* и о "пяти элементах" (*у син 11*). В 1974 принимал участие в написании работы "Великая система учения Чжу Си".

*История филос. идей Вост. Азии. Токио, 1950; Пер. "Чжоу и". Токио, 1957; История этич. идей в Китае. Токио, 1963; *И цзин (Книга перемен)*. Токио, 1964; *И цзин*. Т. 1 - 2. Токио, 1974; *Четверокнижие с коммент.* Токио, 1974; *Записки об идеях нового времени*. Токио, 1974 (все на япон. яз.).

"СУЖДЕНИЯ И БЕСЕДЫ". См. "Лунь юй".

СУН СЯНФЭН. Сун Юйтин. 1779, окр. Чанчжоу (совр. уезд Усянь) пров. Цзянсу, - 1860. Каноновед, представитель Чанчжоуской школы канонovedения (см. *Цзин сюэ*). Ученик *Дуань Юйцай*. Служил смотрителем уезда, изучал "школу новых письмен" эпохи Хань (3 в. до н.э. - 3 в. н.э.), прежде всего учения Сюй *Шэня* и *Чжэн Сюаня* (1 - 2 вв.). Осн. соч. - "Лунь юй шо и" ("Смысл учения "Суждений и бесед"), "Чжоу и као и" ("Исслед. версий "Чжоуских перемен"), "Да сюэ гу и шо" ("Разъяснение древнейшего смысла "Великого учения"), "У цзин яо и" ("Смысл важнейших положений "Пяти канонов"), "То тин лу" ("Кабинетные записи") и др. Соч. С. С. сведены в сб. "Фуси цзин шэ цун шу" ("Собр. соч. из духовного прибежища Фуси"). Ставил своей задачей постижение "великого смысла сокровенных речений" конф. канонов. Полагал, что "*Лунь юй*" содержит "сокровенные речения" *Конфуция* "об [индивид.] природе [человека] и небесном *дао*", т.е. о соотношении человек. начала и высшего мирозаконa. Развивал тезис *Дун Чжуншу* (2 в. до н.э.) о "взаимном реагировании Неба и человека" (см. *Тянь*), толкуя конф. положения в мистич. духе. Увлекался толкованиями в стиле апокрифич. текстов (см. *Чэнь вэй*), с использованием учения об *инь ян* и т.п., для выявления "великого смысла [понятия] "совершенномудрый правитель" (шэн ван да и, см. *Шэн* [1]). *Хэ Чэнсюань*

СУН ЦЗЯНЬ. Сун-цзы. 4 в. до н.э. Философ, представитель раннего *даосизма*. Один из признанных ученых академии *Цзися*, где он проповедовал свое учение совместно с *Инь Вэнем*. В библиографич. разд. "*Хань шу*" ("История дин. Хань", 1 в.) упоминается о трактате "Сун-цзы" из 18 пяней (глав), в к-рых, по словам *Бань Гу* (1 в.), он "рассуждает о смысле учения Хуана и Лао" (т.е. *Хуан-ди* и *Лао-цзы*). Трактат "Сун-цзы" до нас не дошел. По мнению большинства кит. исследователей, взгляды С. Ц., помимо их краткого изложения в памятниках 4 - 3 вв. до н.э. "*Сюнь-цзы*", "*Хань Фэй-цзы*", "*Чжуан-цзы*", "*Люй-ши чунь цю*", отражены в главах "Синь шу" ("Искусство мышления") и "Нэй е" ("Внутр. деятельность") трактата "*Гуань-цзы*" (3 в. до н.э.). С.Ц. развивал материалистич. элементы раннего *даосизма*, особенно его учения о познании и о субстанциональном единстве мира, соединив эти элементы с отд. положениями школы *Мо Ди*. Гл. место во взглядах С.Ц. занимало учение "об искусстве мышления" и необходимости "ограничения чувств и желаний людей". Отд. положения учения С.Ц. о мышлении воспринял и развил *Сюнь Куан* (4 - 3 вв. до н.э.). См. лит-ру к ст. *Сун [Цзяня]-Инь [Вэня] школа. В.Ф. Феоктистов*

СУН [ЦЗЯНЯ]-ИНЬ [ВЭНЯ] ШКОЛА. Филос. школа сер. 4 в. до н.э., одно из влиятельных идейных течений в академии *Цзися*, созданное философами *даос*, толка *Сун Цзянем* и *Инь Вэнем*. В библиографич. разд. "*Хань шу*" ("История дин. Хань", 1 в.) упоминаются два соч. школы - "Сун-цзы" из 18 пяней (глав) и "Инь Вэнь-цзы" из одного пяня, к-рые до нас не дошли. Сведения об их взглядах содержатся в "*Чжуан-цзы*" (гл. "*Тянь ел*"), "*Сюнь-цзы*", "*Хань Фэй-цзы*", "*Люй-ши чунь цю*". Текстологич. исследование, проведенное *Го Можо*, позволило ему сделать вывод о том, что в памятнике 3 в. до н.э. "*Гуань-цзы*" Сун Цзяню, предположительно, принадлежат главы "Синь шу" ("Искусство мышления") и "Нэй е" ("Внутр. деятельность"), а гл. "Бай синь" ("Чистое мышление") - *Инь Вэню*. С мнением *Го Можо* согласно большинство совр. синологов.

С.- И.ш. сосредоточила основное внимание на проблемах сущности мира, его "пути" - *дао* и процессе познания мира. Самое раннее упоминание об учениях Сун Цзяня и Инь Вэня в "*Чжуан-цзы*" позволяет заключить, что они воспринимались как общая концепция. Их филос. построения, развивающие материалистич. мотивы раннего *даосизма*, основаны на представлении о *дао* как естеств. основе вещей, движущей силе и начале Вселенной. Соблюдение *дао* на земле - залог процветания правителя: "Тому, кто осуществляет *дао*, подчиняется вся Поднебесная, от того, кто пренебрегает *дао*, отворачивается народ, и он не

может избежать гибели". Дао управляет Небом и Землей, определяет судьбу людей и существование всех вещей. Дао - это естественность самих вещей, от соблюдения к-рой зависит и благополучие людей. Дао само по себе не имеет формы - ее ему придает дэ [1]. "Дэ [1]-этоместилище дао, благодаря ему рождаются и развиваются вещи. Познав дэ [1], тем самым познают и сущность дао" ("Гуань-цзы"). Следуя даос, традиции, восходящей к Лао-цзы, философы считали, что "недеяние (у вэй, см. Вэй [1]) и есть дао".

Важное место в учении С.- И.ш. занимает категория ци [1]-субстанция всего сущего. Это то, чем наполнены все тела. В человеке различаются два вида ци [1] - "тончайшая", к-рой наделяет вещи Небо, и "грубая", получаемая от Земли. "Тончайшая" ци [1] (цзин ци) образует духовное начало человека, "грубая" - его тело. "Гармония этих двух начал образует жизнь", - писали философы. Спокойствие ци [1] в человеке - залог его способности к разумному познанию вещей. В этом процессе гл. роль играет "тончайшая" ци [1]- источник разума, "ум". В природе "тончайшая" ци образует звезды, способствует росту вещей, рождает хлеба и называется "духом" (*шэнь* [1]) "Тончайшая" ци [1] - это "самая совершенная ци [1]". Когда циркулирует ци [1], "зарождается жизнь, благодаря жизни возникает мышление, от мышления появляется знание, позволяющее человеку установить предел своих действий" ("Гуань-цзы").

Осн. положения учения о познании, разработанного С.- И.ш., сводятся к концепции "сердца" ("разума", *синь* [1]) и его связи с внутр. состоянием человека. "Сердце" -местилище "тончайшей" ци [1]. Важнейшее условие правильного мышления - пребывание сердца в состоянии чистоты, сосредоточенности и "покоя" (цзин [2], см. Дун - цзин). "Сердце должно освободиться от страстей, и тогда дух (тончайшая ци [1]) вселится в своеместилище. Очистив сердце от всего того, что его засоряет, дух задержится в нем" ("Гуань-цзы"). "Засоряющие сердце" страсти и излишние желания мешают человеку познавать мир. Кроме того, только "чистое сердце" способно управлять органами чувств в процессе познания. "Искусство сердца (мышления) состоит в том, чтобы посредством, недеяния управлять внеш. органами" ("Гуань-цзы"). "Сердце" (разум) человека должно быть не только "чистым", но и "пустотным" (*сюй*); когда "в нем не содержится ничего", тогда оно способно воспринимать внеш. мир, то, что составляет объект познания, "не я".

Цель познания Сун Цзянь и Инь Вэнь определяли как способность человека "управлять вещами", устанавливая правильное соотношение между "именами" (*мин* [2], понятиями) и реальным содержанием вещей. Этот процесс философы называли путем "уяснения начал вещей и явлений и определения их имен". Именно так человек познает естеств. путь дао. А это, в свою очередь, означает установление "правильных имен" - ключ к управлению страной: "Когда имена правильны, а законы совершенны, тогда совершен немудрые могут пребывать в недеянии". Философы, таким образом, первыми среди даос, мыслителей сделали шаг навстречу как отд. положениям конф. поли-тич. доктрины, так и взглядам сторонников *моизма* и *легизма*. Впоследствии этот процесс сближения ведущих учений древнего Китая продолжил Сюнь Куан. «ЧЦЦЧ. Т. II, III, V, VI. Шанхай, 1935; **Го Можо. Философы древнего Китая. М., 1961; Феоктистов В.Ф. Филос. и общественно-политич. взгляды Сюнь-цзы. Исслед. и пер. М., 1976. С. 99 - 103; Ян Хиншун. Материалистич. мысль в древнем Китае. М., 1984. С. 102 - 11; Чжунго чжэсюэ ши (История кит. философии) [под ред. Жэнь Цзюя] . Т. 1. Пекин, 1988. С. 117 - 27. В.Ф. Феоктистов

СУНЬ БИНЬ. 4 в. до н.э., уроженец местечка А (сев. -восток уезда Янгу пров. Шаньдун). Полководец и теоретик военного искусства из гос-ва Ци, один из гл. представителей школы "военной философии" (*бин цзя*). Потомок Сунь У (6 - нач. 5 в.). По преданию, был обманным путем завлечен своим бывшим соучеником Пан Цзюанем, полководцем гос-ва У, на его территорию и подвергнут наказанию бинь син - удалению

коленных чашечек, вследствие чего и получил имя Бинь ("Лишенный коленных чашечек"). Тайно был вывезен посланцами Ц некого Вэй-вана, поставлен командующим армией и дважды нанес поражение войскам гос-ва Вэй. Считается автором трактата "С. Б. бин фа" ("С. Б. о военном искусстве"). Подчеркивал необходимость следования вселенским закономерностям дао - прежде всего взаимодействия противоположностей (см. *Инь ян*) - для достижения победы. "Познание дао" рассматривал как "познание небесного дао вверху, земных принципов (ди ли, см. *Ли* [1]) - внизу", а также познание внутри страны того, что таится в "сердце народа", т.е. настроений подданных, а вне гос-ва - настроений противника и театра военных действий. Считал военную мощь (ши [5] - "силу") осн. средством достижения целей гос-ва. Впоследствии эта доктрина получила назв. гуй ши ("ценить силу") и вошла в учения многих мыслителей, так или иначе тяготевших к *легизму*. Отстаивал идею наступательной стратегии, тщательной подготовки к военным действиям и стремительного проведения кампании, дабы застать противника врасплох. Придавал особое значение захвату городов, кавалерийским операциям и расположению войск на местности. "Самым драгоценным между Небом и Землей" называл человека - важнейший фактор в достижении победы. См. лит-ру к ст. *Вин цзя. Хэ Чэнсюань*

СУНЬ ИЖАН. Сунь Чжун-жун, прозв. Лючао. 1848, Жуйань пров. Чжэцзян,- 1908. Каноновед, филолог. Имел ученую степень цзюйжэнь. Служил по ведомству наказаний, выйдя в отставку, посвятил себя науч. труду. Подготовил один из самых подробных коммент. к "*Чжоу ли*"- "*Чжоу ли чжэн и*" (Правильное толкование "*Чжоуских правил благопристойности*"). Событием для кит. ученого мира стало издание его труда "*Мо-цзы цзянь гу*" ("*Доступное толкование "Мо-цзы"*"), оказавшего значительное влияние на стиль исследования древнекит. филос. школ в кон. 19 - нач. 20 в. С.И. опирался на методы филологич. анализа и вместе с тем стремился дать обобщающую оценку учения *Мо Ди* (5 - 4 вв. до н.э.) с нравств. т. зр., отмечая искренность мыслителя, не останавливавшегося перед "потрясением устоев" в стремлении к спасению страны от нищеты. Результаты исследований С.И. в обл. эпиграфики отражены в "*Ци вэнь цзюй ле*" ("*Примеры письмен на черепаховых панцирях*") - одном из первых науч. трудов, посвященных толкованию древнейших эпиграфич. памятников, а также в работах "*Мин юань*" ("*Происхождение имен*"), "*Гу чжоу ши и*" ("*Утраченные древние тексты в стиле дачжуань*"), "*Гу чжоу и лунь*" ("*О сохранившихся древних текстах в стиле дачжуань*") - о надписях на бронзе. Ряд соч. С.И. посвящен толкованиям "*Шу цзи-на*", исследованию древнего стиля письма дачжуань ("*большая печать*") и др. историко-филологич. темам. *Хэ Чэнсюань*

СУНЬ У. Сунь-цзы, Чжан Цин. 6 в. до н.э. Юзань гос-ва Ци (север уезда Босин, по др. версии - Хуэйминь пров. Шаньдун),- нач. 5 в. до н.э. Полководец и теоретик военного искусства. Считается основоположником школы "военной философии" (*бин цзя*). По преданию, из-за внутр. беспорядков в Ци бежал в гос-во У, представив его правителю Хэ Люю 13 трактатов по военному искусству, был сделан военачальником. Прославился успешными походами во главе малочисленного войска гос-ва У против гос-в Чу и Ци. С.У. приписывается авторство на трактат "*Сунь-цзы бин фа*" ("*Сунь-цзы о военном искусстве*") из 13 пяней (глав), считающийся первым в Китае соч. по этой тематике.

Он определил военное дело как одну из важнейших функций гос-ва, выделив в качестве осн. факторов победы "пять дел" (у ши)- дао (тракуемое как политич. практика), Небо (высшие природные силы, временные и климатич. факторы), Земля (географич. фактор, условия природопользования и ведения хоз-ва), полководцы (их искусство и прерогативы), законы (их соответствие целям укрепления гос-ва). Реализации этих факторов служат "семь [видов] расчетов [для обеспечения условий] успешных боевых действий":

правитель должен строить свою политику так, чтобы она соответствовала дао - общекосмич. закономерностям и обеспечивала ему поддержку подданных; полководцы должны быть способны управлять войсками; природные факторы должны способствовать разработанной применительно к ним тактике; законы должны быть действенными; войска - мощными, воины - обученными, а условия награждения и наказания - ясными. При ведении войны следует учитывать анализ конкр. обстановки, ее изменчивость и в то же время - вселенские закономерности, выражающиеся в антиномике "силы" (ши [5]) и "слабости" (*сюй*), штурма и обороны, наступления и отступления и т.п. Изменчивость ситуации и умение применяться к ней выражались у С.У. образом воды, принимающей форму сосуда, - метафорой дао. **Конрад Н.И.* Сунь-цзы. Трактат о военном искусстве. Пер. и исслед. М.- Л., 1950; *Сунь-цзы.* Трактат о военном искусстве. М., 1955; *Sun Ть..* The Art of War. Tr. and with an Introd. by S.B. Griffith. Ох., 1963; ***Караев Г.Н.* Военное искусство древнего Китая. М., 1963. См. также литературу к ст. *Бин цзя. Хэ Чэнсюань*

СУНЬ ФУ. Сунь Минфу, прозв. Фусунь, Тайшань сяньшэн ("учитель с горы Тайшань"). 992, Пинъян (совр. Линьфэнь пров. Шаньси), - 1057. Философ-конфуцианец, канонист, один из предшественников неоконф. направления "учение о принципе" (*ли сюэ*). Учился сначала у Лу Чуня, затем у Ху Аньго. Имел высшую ученую степень цзиньши, дослужился до поста помощника министра двора. Вместе с Ху Аем и *Ши Цзе* причислялся почитателями к "трем [великим] учителям начала эпохи Сун". Осн. соч. - "Чунь цю цзун ван фа вэй" ("Раскрытие сокровенного [смысла учения] "Весен и осеней" о почитании государя"), "Чунь цю цзун лунь" ("Главные речения "Весен и осеней"), "С.Ф. сяо цзи" ("Малое собр. произв. С.Ф."). Настаивая на практич. применении мудрости конф. канонистов, в то же время отрицал сложившуюся в эпохи Хань (3 в. до н.э. - 3 в. н.э.) и Тан (7-10 вв.) традицию букв. понимания канонич. предписаний. Требовал выявления в канонах "великих принципов сокровенных речений", глубинного духа "совершен немудрых" (см. *Шэн* [1]) древности. Особое внимание уделял летописи "*Чунь цю*", выделяя в ней "учение о почитании государя" (цзун ван чжи сюэ). Полагал, что *Конфуций*, редактируя "*Чунь цю*", ставил своей целью подчеркнуть идею "почитания государя, а не удельных правителей-чжухоу". Считал, что "устройство Поднебесной императором" заключается в выполнении тех функций "совершенномудрого" по упорядочению социума и его взаимодействия с природой, к-рые впервые выполнил мифич. правитель древности "совершен немудрый" Шунь. Полагал, что порядок в Поднебесной-социуме нарушается распространением *даосизма* и *буддизма* ("учений Будды и *Лао-цзы*"), вследствие чего "перестают действовать гуманность (*жэнь* [2]) и долг/справедливость (*и* [1]), не применяются нормы благопристойности (*ли* [2]) и музыка" - "к стыду конфуцианцев". Задача последних - постижение "Великого срединного Пути" Конфуция. *Сюй Юаньхэ*

СУНЬ ЦИФЭН. Сунь Цитай, Сунь Чжунъюань, прозв. Сяфэн сяньиэн ("учитель из Сяфэна"). 1585, Жунчэн обл. Чжидай (на территории совр. пров. Хэбэй), - 1675. Ученый-неоконфуцианец, один из "трех великих конфуцианцев" (сань да жу) 17 в. наряду с Хуан Цзунси и Ли Юном. После падения дин. Мин, чтобы избежать служения маньчж. дин. Цин, скрывался в пров. Хэнань, в деревушке Сяфэн, занимаясь педагогич. практикой. В молодости увлекался учением Лу [Цзюаня] - Ван [Янмина] школы, в последние годы жизни отдавал предпочтение учению Чжу Си (12 в.), стремясь обосновать синтез этих систем, имеющих, по С. Ц., "различные истоки", но приводящих к принципиально одинаковым заключениям. Осн. соч. - "Ли сюэ цзун чжуань" ("Традиция учения о принципе"), "Сы шу цзинь чжи" ("Суть "Четверокнижия"), "Ду и да чжи" ("Гл. суть изучения "[Канона] перемен"), "Ли сюэ чжуань синь" ("Компиляция [на тему] сути традиции учения о принципе"), "Сяфэн

сяньшэн цзи" ("Собр. произв. учителя из Сяфэна"). Натурфилос. построения С. Ц. подразумевают "совпадающее единство принципа и пневмы" (ли ци хэ и, см. *Ли* [1], *Ци* [1]), а также "неразрывность" дао и вещных "орудий" (*ци* [2]). Проблему соотношения "сердца" (*синь* [1]) - сознания и психики, с одной стороны, и "индивид. [природы]" (*син* [1]) - с другой, решал в русле учения Ван Янмина (кон. 15 - нач. 16 в.), отождествлявшего "сердце" с "природой", а последнюю - с "принципом". Осн. метод самосовершенствования, по С.Ц., - "размышление в одиночестве" (*шэнь ду*), медитативная практика, нацеленная на актуализацию "небесного принципа" (тянь ли, см. *Тянь*, *Ли* [1]) и его этич. проявление в каждодневном поведении. В этико-психо-логич. учении С.Ц. заметно влияние чань-буд. доктрины "внезапного просветления" (см. *Чань школа*, *Хуэйшэн*). *Ма Чжэньдо*

СУНЬ ЧЖУНШАНЬ. См. *Сунь Ятсен*.

СУНЬ ЧО. Сунь Сингун. 314, Тайюань (совр. пров. Шаньси), - 371. Гос. деятель, буд. идеолог и литератор. Выходец из влиятельного чиновничьего клана. Занимал высокие посты в администр. аппарате дин. Вост. Цзинь (317 - 419). Считается одним из самых значительных буд. идеологов пер. формирования собственно кит. буд. школ (до *Кумарадживы*, 4 - нач. 5 в.). Отстаивал популярный на раннем этапе распространения буддизма в Китае тезис об идейном тождестве учения Будды с традиц. кит. учениями и о духовном родстве их основателей ("Конфуций - это Будда, Будда - это Конфуций"). Пытался интерпретировать учение о праджне - "мудрости" (*божо*) с позиций проникнутой даос. идеями философии *сюань сюэ*, способствуя тем самым "китаизации" буддизма. Его взгляды изложены в трактате "Дао юй лунь" ("Аллегорич. рассуждения о дао"), текст к-рого вошел в буд. антологию 6 в. "*Хун мин цзи*" и поэтич. соч. "Ю Тяньтайшань фу" ("Ода о восхождении на гору Тяньтайшань") - первом в кит. словесности художеств, произведении с отчетливыми буд. мотивами.

*Из кит. классич. поэзии: Цзя И, Чжан Хэн, С.Ч., Тао Цянь. Пер. и вступ. ст. Торчинова Е.А. // Петербургское востоковедение. 1992. Вып. 1; *Торчинов Е.А.* "Ода о восхождении на гору Тяньтайшань" Сунь Чо (314 - 371) и проблема даосско-буд. взаимодействия // ТПИЛДВ. М., 1986. *М.Е. Кравцова*

СУНЬ ШИ. Сунь Цзунши. 962, Бопин окр. Бочжоу (совр. Шипин пров. Шаньдун), - 1033. Ученый-конфуцианец. Состоял на придворной службе. Учился у Ван Чэ, после его кончины был признан учениками Ван Чэ крупнейшим авторитетом по "Пяти канонам" ("*У цзин*" [1]). Комментировал конф. классику, ставя своей задачей выявление "великого смысла сокровенных речений" канонов об искусстве управления. Осн. соч. - "Мэн-цзы инь и" ("Фонетич. исслед. "Мэн-цзы"). Дополнил труд *Чжао Ци* (2 в.) "Мэн-цзы чжу" ("Коммент. к "Мэн-цзы") по результатам фонологич. исслед., восполнил пробелы в сб. "Цзин дян ши вэнь" ("Исслед. языка канонич. классики") *Лу Дэмина* (6 - 7 вв.). Корректировал труды *Син Вина* (10 - нач. 11 в.) и др. старших современников-канонистов, занимался правкой списков канонич. текстов "*Шу изина*", "*Лунь юя*", "*Сяо цзина*" и древнего энциклопедич. словаря "Эр я" ("Приближение к классике"). *Сюй Юаньхэ*

СУНЬ ШУПИН. 1905- 1983. Философ. После 1949 - декан ф-та философии Нанкинского ун-та, директор Ин-та философии и обществ. наук пров. Цзянсу, гл. ред. журн. "Цзянхай сюэкань" ("Цзян-хайский науч. вестник"). С нач. 60-х гг. сосредоточился на исслед. истории кит. философии с применением марксистских методов анализа, в 1980 - 1 опубликовал фундамент, работу "Очерки истории кит. философии".

*Лиши вэйучжуи ганьяо (Осн. положения ис-торич. материализма). Шанхай, 1958; Чжунго чжэ-сюэ шигао (Очерки истории кит. философии). Т. 1 - 2. Шанхай, 1980 - 81.

СУНЬ ШЭН. Сюй Аньго. Ок. 306, Чжунду обл. Тайюань (север совр. уезда Пиньяо пров. Шаньси), - ок. 378. Ученый-конфуцианец, историк из гос-ва Вост. Цзинь. Состоял на гос. службе. Сведения о жизни и творчестве С.Ш. вошли в "Гуан хун мин цзи" (цз. 5), "Цзинь шу" ("История дин. Цзинь", 7 в.), "Сань го чжи" ("Троецарствие", 3 - нач. 5 в.) и др. источники. Осн. соч. - "Вэй-ши чунь цю" ("Весны и осени рода Вэй"), "Цзинь ян цю" ("Солнечные осени дин. Цзинь") большей частью утрачены, сохранились лишь отд. фрагменты, вошедшие в "Цюань Цзинь вэнь" ("Поли. собр. текстов эпохи Цзинь"). С позиций конф. ортодоксии выступал против даос, идей в "учении о сокровенном" (*сюань сюэ*). Пытался эклектически совместить доктрины гуй у ("ценить отсутствие/небытие"), чун ю ("почитать наличие/бытие") (см. Ю - у). Отрицал бессмертие души (см. "Шэнь ме лунь") и существование духов. Идеи С.Ш. оказали значительное влияние на атеистич. мысль эпохи Вост. Цзинь, Южных и Сев. династий (4 - 6 вв.). *Хэ Чэнсюань*

СУНЬ ЯНЬ. Сунь Шужань. 3 в. Каноновед, филолог из гос-ва Вэй. Уроженец Юэаня (совр. Босин пров. Шаньдун). Ученик *Чжэн Сюаня*, прозван современниками "великим конфуцианцем из окр. Дунчжоу". Осн. соч. - "Чжоу и Чунь цю ли" ("Принципы "Чжоуских перемен" и "Весен и осеней"), коммент. на "Мао ши" (см. "Ши цзин"), "Ли цзи", "Чунь цю [сань чжуань]" ("Три версии] "Весен и осеней"), "Го юй" и др. памятники. В коммент. труде "Эр я инь и" ("Фонетич. принципы "Приближения к классике"), посвященном древнейшему толковому словарю "Эр я", использовал метод фаньце - передачу чтения иероглифа при помощи двух других (инициали первого омонима и финали второго), - впоследствии получивший широкое применение. Труды С. Я. в осн. утеряны, их фрагменты вошли в сб. Ма Гоханя "Юйхань-шань фан цзи и шу" ("Оставленные [потомкам] книги, собранные в обители Юйханьшань", 18 в.). *Ли Си*

СУНЬ ЯТСЕН. Диалектная версия от Сунь Исянь; Сунь Чжуншань, псевд. Сунь Вэнь. 12.11.1866, уезд Сяншань (ныне Чжуншань) пров. Гуандун, - 12.3.1925, Пекин; похоронен в Нанкине. Революционер, первый президент Кит. Республики, мыслитель. Род. в зажиточной крестьянской семье. Окончил мед. ин-т в Сянгане (Гонконге, 1892). В 1894 создал революц. орг-цию Синчжунхуэй ("Союз возрождения Китая"), ставившую целью свержение маньчж. дин. Цин. После неудачного вооруж. выступления 10.1.1895 эмигрировал, жил в Японии, США, Зап. Европе; разрабатывал планы вооруж. выступлений, добивался консолидации антиманьчж. сил, в т.ч. стремился получить поддержку кит. тайных об-в за рубежами Китая. В 1905 в Токио создал революц. орг-цию Тунмэн-хуэй ("Объединенный союз"), руководившую в 1905 - 11 антиманьчж. выступлениями в различных р-нах Китая, в т.ч. Учанским восстанием 10.10.1911, положившим начало Синьхайской революции (1911 - год Синьхай по традиц. кит. календарю).

В кон. декабря возвратился из эмиграции и был избран первым Временным президентом Кит. Республики (приступил к выполнению обязанностей 1.1.1912). 1.4.1912 был вынужден уступить этот пост Юань Шикаю - лидеру бэйянских (северокит.) милитаристов. Преобразовал Тунмэнхуэй в Нац. партию (Гоминьдан), а в пер. диктатуры Юань Шикая создал в эмиграции (Япония, 1914) Кит. революц. партию (Чжунхуа гэмьндан). В 1917 - 18 возглавлял южнокит. прав-во в Гуанчжоу. 7.4.1921 на чрезвычайной сессии парламента в Гуанчжоу был избран президентом Кит. Республики. Обратился к прав-ву СССР с просьбой о направлении в Гуанчжоу военных и гражданских советников. При участии сов. советников и кит. коммунистов в 1923 реорганизовал Гоминьдан, ставший

коалицией политич. сил, рассматривавшихся как антифеод. и антиимпериалистич. В 1924 провозгласил политич. курс, в марксистской историч. лит-ре известный как "три осн. политич. установки": союз с Сов. Союзом, с компартией Китая, опора на рабочих и крестьян.

В обл. философии С.Я. особое внимание уделял проблеме соотношения "знания и действия" (*чжи-син*): вначале разделяя мнение *Ван Янмина* (кон. 15 - нач. 16 в.) о "совпадающем единстве знания и действия", впоследствии выработал собственную концепцию - "действие легко; знание трудно" (*син и чжи нань*), подняв статус знания выше предела, возможного для конф. традиции. Это стало следствием знакомства С.Я. с зап. мыслью, в данном случае - с традицией платонизма. Дал гносеологич. истолкование этапам развития человечества: 1-й - люди "не знали и действовали"; 2-й - "действовали и затем уже знали"; 3-й - "знают и затем действуют". Отождествлял фундаментальную категорию кит. философии *тай цзи* ("Великий предел") с зап. понятием "эфир" (*итай*), в к-ром видел творящий хаос, порождающий материю и космич. тела. Принял эволюционную теорию Ч. Дарвина только в отношении окружающей человека природы, выделил в эволюции Вселенной три этапа: "[неживой] материи" (*у чжи*), "[живых] организмов" (*у чжун*) и "человечества" (*жэнь лэй*). Человеч. сознание рассматривал как некий итог развития "жизненного начала", "жизненного элемента" (*шэн юань*), подразумевая под ним биологич. клетку и в духе неовитализма наделяя ее "чувством и сознанием". В то же время в русле доктрины англ. дарвиниста Т. Гексли отрицал правомерность перенесения концепции борьбы за существование на человек. об-во, противопоставлял социальный прогресс, основанный на "всеобщем законе" (*гун ли*, см. *Ли* [1]) и "благосмыслии" (*лян чжи*, см. *Ван Янмин*), естеств. процессу. Отсюда резкое отрицание им марксистского тезиса о классовой борьбе. Взгляды С.Я. на обществ. прогресс как результат сотрудничества и взаимопомощи сформировались под ощутимым воздействием идей Г. Джорджа о всеобщей ассоциации и всеобщем равенстве. Вместе с тем социально-политич. построения С.Я., подкреплявшие его политич. программы, создавались на самобытной основе. *А.Г. Юркевич*

Впервые программа возрождения Китая была сформулирована С.Я. в "Представлении Ли Хунчжану" (1894)- меморандуме на имя всемогущего сановника. С.Я. предлагал путь умеренных реформ сверху, нацеленных на ограничение произвола чиновников и коррупции, содействие гос-ва торговле и промышленности, просвещение народа, снятие ограничений на издание лит-ры по вопросам политики, географии, юриспруденции, военного дела, отмену запретов на нововведения, критику властей и т.п. Последующие построения С.Я. относительно будущего Китая опирались на "три великих принципа" (*сань да чжуи*), известные также как "три нар. принципа" (*сань минь чжуи*), сформулированные в 1905: "национализм" (*миньцзучжуи*), "народовластие" (*миньцю-аньчжуи*), "нар. благосостояние" (*миньшэн-чжуи*). До Синьхайской революции принцип "национализма" у С.Я. подразумевал "нац. революцию" - ликвидацию господства маньчжуров и установление собственно кит. (ханьской) государственности; "народовластие" - "политич. революцию", т.е. свержение абсолютизма; "нар. благосостояние" - "социальную революцию" и обеспечение социальной справедливости. По С.Я., история указ, принципов составляет историю поступательного развития стран Запада. Однако их обществ. строй несовершенен: капитал и машинное производство лишают трудящихся справедливой доли жизненных ресурсов. Имуществ. неравенство - гл. социальная болезнь Запада. Ее симптом - классовая борьба, отсутствовавшая в Китае домашнего периода. Хотя технич. и естественнонауч. достижения Запада необходимо использовать, следует предупредить возникновение капитализма в Китае; благо там нет капитала, ибо имуществ. градации не выходят за рамки "бедности". Поэтому осуществить принцип "нар. благосостояния" будет легче, чем на Западе. Рост частного капитала там происходит из бесконтрольного возрастания цен на землю, обогащающего отд. лица. Для предотвращения этого следует "уравнять права на

землю", установив на нее цены. По мере их возрастания в ходе развития промышленности разница между установленной и фактич. ценой через систему поземельного налогообложения будет сосредоточиваться в руках гос-ва - "всех". После образования в 1912 Кит. Республики С.Я. стал трактовать "уравнение прав на землю" не только как уплату налога в соответствии с ценой на землю, но и как ее национализацию. Она осуществляется через посредство единого налога в духе теории амер. экономиста Г. Джорджа. Необходимо также обобществление капитала в духе К. Маркса - но путем не национализации малочисленных и маломощных частных предприятий, а создания крупного производства под контролем гос-ва как основы "гос. социализма".

В 1918 С.Я. выступил с одним из гл. своих трудов - "Программой стр-ва гос-ва" (др. назв. - "Промышленный план"). Высвободившиеся после мировой войны производственные мощности в зап. странах С.Я. предложил конвертировать на выпуск продукции, поставляемой Китаю. Это также дает возможность сотрудничества великих держав и создания своего рода материальной основы Лиги Наций. План С.Я. предусматривал гос. руководство экономикой и централизованный контроль над железнодорожным транспортом, осн. частью горнодобывающей промышленности, гл. морскими портами, энергетикой и инфраструктурой. Предполагалась также частичная реализация гос. монополии внеш. торговли (зерно, шелк и чай), единая система складского и элеваторного хоз-ва и т.п. Частное предпринимательство допустимо, если производство не имеет общенац. значения или лучше развивается при этой форме хозяйствования. Гос-во, в отличие от ситуации при капитализме, должно решать и вопросы распределения, в части, ограничивать вывоз из Китая продуктов питания, создать их трехлетние запасы, оборудовать склады и элеваторы, наладить транспорт и т.п.

В последние годы жизни С.Я. "три нар. принципа" были переориентированы как программа политич., социально-экономич. и идеологич. деятельности Гоминьдана.

Принцип "национализма" перерос в учение о сплочении кит. нации для борьбы с империализмом, кит. милитаристами, за объединение страны. Принцип "народовластия" получил развитие в плане политич. устройства, основанного на всеобщем избирательном праве и разделении властей. Помимо исполнительной, законодательной и судебной властей предусматривались т.н. экзаменац. (ответственная за систему гос. аттестации) и контрольная власти как положительные элементы нац. политич. традиции. Переустройство страны должно пройти три этапа: "пер. военного правления" с задачей уничтожения сил реакции и распространения революц. идеологии; "пер. политич. опеки" - фактич. партийная диктатура для орг-ции новых политич. и экономич. форм; "пер. конституц. правления". Принцип "нар. благосостояния" трактовался как "социализм, или, иначе говоря, коммунизм, т.е. принцип Великого единения (*Да тун* [1])". Вместе с тем он отличен от коммунизма в "методе" реализации, ибо в Китае нет условий для классовой борьбы, зато есть возможность сотрудничества в разной степени бедных социальных групп. Условия "нар. благосостояния" - устранение иностр. экономич. гнета и осуществление принципа "каждому пахарю - свое поле".

Но конфискация земли в пользу крестьян приведет к сопротивлению интеллигенции, рабочих и купечества, к-рые, по С.Я., в разной мере являются землевладельцами. Аграрная революция посредством выкупа земли у помещиков должна быть постепенно подготовлена организационной и разъяснительной работой.

Социально-экономич. проекты С.Я. исходили, во-первых, из положения о том, что феод. формы угнетения в Китае прекратили существование в кон. 3 в. до н.э. при переходе к централизованным империям Цинь и Хань; во-вторых, из необходимости сохранения основ существовавшего обществ, строя и традиций гос. регулирования. Их жизненность, по С.Я., доказал европ. социализм, к к-рому он причислял также гос.-капиталистич. тенденции в

политике зап. держав. Залог успеха реализации своих проектов С.Я. видел в превосходстве кит. цивилизации как культурно-гуманитарной традиции над зап. даже в условиях временного естественного на науч. и технич. отставания. *Г.Д. Сухарчук*

*Сунь Чжуншань цюаньцзи (Поли. собр. соч. С.Я.). Т. 1 -5. Пекин, 1981 -5; Избр. произв. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 1985; Гофу цюаньшу (Поли. собр. соч. Отца гос-ва). Тайбэй, 1970; ***Сенин Н.Г.* Общественно-политич. и филос. взгляды С.Я. М., 1956; *Крымов А.Г.* Обществ. мысль и идеологич. борьба в Китае (1900- 1917гг.). М., 1972; *Кузьмин И.Д.* Конфуцианство и эволюция идеологии Гоминьдана: С.Я., Дай Цзитао, Чан Кайши. Л., 1975; *Меликсетов А.В.* Социально-экономич. взгляды С.Я.: происхождение, развитие, сущность // Китай: гос-во и об-во. М., 1977; *Его же.* Социально-экономич. политика Гоминьдана в Китае (1927 - 1949). М., 1977; *Делюсин Л.П.* Спор о социализме. Из истории общественно-политич. мысли Китая в нач. 20-х годов. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 1980; *Ефимов Г.В.* С.Я.: поиск пути, 1914 - 1922. М., 1981; *Сухарчук Г.Д.* Социально-экономич. взгляды политич. лидеров Гоминьдана первой пол. XX в. М., 1983; *Борох Л.Н.* Обществ. мысль Китай и социализм (нач. XX в.). М., 1984; *Тухвинский С.Л.* Завещание кит. революционера. С.Я.: жизнь, борьба и эволюция политич. взглядов. М., 1986; *Титаренко М.Л.* С.Я. о социальном прогрессе // ПДВ. 1987. №2; С.Я. 1866 - 1986. К 120-летию со дня рождения. М., 1987; *Ван Цзюэань.* Миньшэн чжэсюэ шэньлунь (Филос. содержание принципа нар. благосостояния). Тайбэй, 1972; *Сяо Ваньюань.* Сунь Чжуншань чжэсюэ сысян (Филос. взгляды С.Я.). Пекин, 1981; *Bruce R. Sun Yat-sen.* L., 1969; *Wu /С.Я. Sun Yat-sen: The Man and his Ideas.* Taipei, 1971; *Hensman Ch-R.Y. Sun Yat-sen.* L., 1976; *Schiffrin H.L. Sun Yat-sen, Reluctant Revolutionary.* Boston - Toronto, 1980.

СУХАРЧУК Григорий Дмитриевич. 5.7.1927, Москва. В 1950 окончил МИВ. Канд. экономич. наук (1955), д-р ист. наук (1980), проф. (1982). С 1955 на науч. работе: в ИВАН (1955 - 6, 1970), Ин-те китаеведения (1956-61), ИЭМСС (1964-5), ИДВ АН СССР (ныне РАН, 1967 - 70). Гл. направление исследований - история социально-экономич. мысли и проблемы социально-экономич. развития Китая 20 в.

*Докт. дис.: Социально-экономич. взгляды ведущих лидеров Китая первой пол. XX в.: сравнит. анализ (Сунь Ятсен, Чан Кайши, Мао Цзэдун). М., 1980; Социально-экономич. взгляды Мао Цзедуна // Совр. Китай. Социально-экономич. проблемы. М., 1972; К вопросу о социально-экономич. воззрениях Сунь Ятсена // 8-я НК ОГК. Ч. 3. М., 1977; Цюй Цюбо об особенностях развития капитализма в Китае // Гос-во и об-во в Китае. М., 1978; Проблема классов в Китае в трактовке Мао Цзедуна // 10-я НК ОГК. 4.3. М., 1979; Социально-экономич. взгляды Чан Кайши // Китай: поиски путей социального развития. М., 1979; Социально-экономич. взгляды Сунь Ятсена (1920-е годы) // Об-во и гос-во в Китае. М., 1981; Социально-экономич. взгляды политич. лидеров Китая первой пол. XX в. М., 1983; Социалистом, перспектива в Китае // Китай и социализм. Актуальные проблемы изучения экономики, политики, истории и культуры Китая. Ч. 2. М., 1990; Ступени истории и кит. цивилизация // Китай и мир. Актуальные проблемы изучения экономики, политики, истории и культуры Китая. Ч. 2. М., 1991.

СУ ЦИНЬ. Су Цзи-цзы. Мыслитель и дипломат 4 в. до н.э., представитель школы *цзунхэн цзя*, группировки "союза по вертикали" (хэ цзун). Уроженец Лояна (к востоку от совр. Лояна пров. Хэнань). По преданию, вместе со своим будущим соперником Чжан И учился у отшельника Гуйгу-цзы (см. "*Гуйгу-цзы*"). Жизнеописание С.Ц. содержится в "*Ши цзи*" (2 - 1 вв. до н.э.). Создал "союз [шести царств] по вертикали" - с Юга на Север: Янь, Чжао, Хань, Вэй, Ци и Чу для противостояния царству Цинь, - распавшийся во многом благодаря усилиям Чжан И, министра царства Цинь, создававшего "союз по горизонтали" - с Запада на Восток.

Соч., указ, в "Хань шу" (1 в.), утрачены. Найденный в 1973 в Мавандуе (близ Чанша, пров. Хунань) свиток "Чжаньго цзунхэн цзя шу" ("Книги школы цзунхэн цзя пер. Сражающихся царств") содержит тексты посланий от имени С.Ц. и его увещеваний правителям (16 чжанов - "параграфов", "глав"). В традиц. кит. лит-ре С.Ц. и Чжан И - символы гос. и дипломатич. мудрости.

СУ ШИ. Су Цзычжань, Су Дунпо. 1037, Мэйшань (совр. пров. Сычу-ань),- 1101. Литератор, мыслитель, политич. деятель, один из крупнейших поэтов Китая; как мыслители и литераторы известны также его отец Су Сюнь и мл. брат Су Чэ ("трое [из семьи] Су" - сань Су). Осн. филос. и политич. соч. - "Дунпо ци цзи" ("Семь сборников произв. Дунпо"), "Луаньчэн цзи" ("Собр. произв. из Луань-чэна"), "Пи лин и чжуань" ("Коммент. к ["Чжоуским] переменам" из ближней усыпальницы"). Состоял на гос. службе, был чл. *Ханьлин академии*. Из-за несогласия с реформами Ван Аньши сослан в провинцию, после возвращения в столицу служил по ведомству ритуалов. Последние годы жизни провел в ссылке. Был сторонником идеи "единства трех учений" (сань цзяо хэ и, см *Сань цзяо-конфуцианства, даосизма и буддизма*). Испытал сильное влияние буд. и даос. идей. Путь от мирового начала - дао - к "множеству вещей" (вань у) рассматривал как процесс перехода от "отсутствия/небытия" (у [1], см. Ю - у) к "наличию/бытию" (ю), причем само дао считал категорией высшего онтологич. уровня, ставя ниже категории "наличие" и "отсутствие". Космос (*юй чжоу*) С.Ш. полагал проявлением мирового "духа" (*шэнь* [1]), или "владыки" (ди [1]), сокровенно присутствующего в вещах и условно познаваемого лишь благодаря наблюдению мировых "превращений" (бянь хуа, см. Хуа) ("Пи лин и чжуань", цз. 7). По взглядам на человек. "[индивид.] природу" (*син* [1]) был близок к *Лоянской школе*. Считал "предопределение" (*мин* [1]) некой объективной реальностью, на к-рую нацелена человек. "[индивид.] природа"; "предопределение" так же обязательно, как приказ государя и веление Неба, к-рые суть тоже "предопределение".

Политико-экономич. взгляды С.Ш. опирались на древнекит. доктрину "основного и второстепенного" ("ствола и ветвей", бэнь мо), где "основным" считалось земледелие, "второстепенным" - торговля и ремесло. Воплощение этой доктрины он видел в якобы существовавшей в древности системе "колодезных полей" (*цзин тянь*). Гл. ее достоинство С.Ш. усматривал в обеспечении оседлости многих поколений землевладельцев. В духе собственной трактовки этой системы предложил проект "равномерного [расселения] населения" (цзюнь ху коу): переселение "служилых-сановников" (ши дафу), не связанных с землевладением и часто перемещаемых по службе, в неосвоенные плодородные р-ны пров. Хунань и Хубэй. Предполагалось, что они будут использовать труд бывшего "бродячего люда" и др. добровольных переселенцев. Он предлагал также упорядочить налогообложение (в соответствии с количеством и качеством земли), что должно уменьшить возможности злоупотреблений чиновничества при назначении налога. Однако под эти ограничения должны были подпасть только земли, вовлеченные в сферу купли-продажи. Т.о.

С.Ш. в отличие от *Ли Гоу*, Ван Аньши и ряда др. теоретиков реформ не ставил задачей ограничение крупного землевладения.

*Су Дунпо ци (Собр. [соч.] Су Дунпо). Шанхай, 1935; Кит. классич. проза в переводах акад. В.М. Алексеева. Изд. 2-е. М., 1959. С. 311- 27; ***Лапина З.Г.* Политич. борьба в средневеке Китае (40 - 70-е годы XI в.). М., 1970. С. 180 - 6; *Мартынов А.С.* Конф. личность и гос-во (постановка вопроса у Су Дунпо) // 6-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1975.

"СЫ КУ ЦЮАНЬ ШУ". "Поли. собр. книг четырех хранилищ". Полное название "С.к.ц.ш. цзун му ти яо" ("Аннотированный сводный каталог полн. собр. книг четырех хранилищ"). Каталог имп. б-ки. Известен также как "Сы ку" ("Четыре сокровищницы"), "Сы бу"

("Четыре раздела"). Сост. в 1773 - 83 по указу Цяньлуна (1736 - 95), императора маньчж. дин. Цин (1644 - 1912). В составительской и редакторской работе участвовали 360 видных ученых, в т.ч. Цзи Юнь, Лу Сисюн, Лу Фэйси, *Дай Чжэнь*, *Шао Цзиньхань*, Яо Най, Чжу Юнь, *Ван Няньсунь*, Жэнь Дачунь, Вэн Фанган и др. Состоит из 79 016 цзюаней ("свитков"), распределенных по 36078 цэ ("альбомам"). Включает "Разд. канонов" ("Цзин бу") - конф. канонич. книги (см. "*Ши сань цзин*") и коммент. к ним; "Разд. историков" ("Ши бу") - работы по офиц. или династич. истории, в т.ч. 25 династийных историй, историко-лит. и политич. энциклопедии, соч. по географии, археологии, библиографич. труды и т.п.; "Разд. философов" ("Цзы бу") - филос. лит-ра, за исключением конф. канонов; "Сводный разд." ("Цзи бу") - поэзия и проза, литературоведческие, искусствоведческие и т.п. соч. Из семи рукописных экз. каталога сохранились три. Многие обозначенные в "С.к.ц.ш." произв. известны только в рукописях. Одновременно с полным сост. "Сокращ. каталог полн. собр. книг четырех хранилищ" ("С.к.ц.ш. цзянь мин му лу"), учитывающий только соч., вошедшие в б-ку-серию "С.к.ц.ш.". *Федоренко Н.Т.* "Шицзин" и его место в кит. лит-ре. М., 1958. С. 157 - 61; *Алексеев В.М.* Наука о Востоке: статьи и док -ты. М., 1982. С. 394 и др.; Цзиншэнь вэньмин цышу (Словарь духовной культуры). Пекин, 1987. С. 107.

СЫМА ГУАН. Сыма Цзюнь-ши. 1019, Шаньчжоу уезда Ся (совр. пров. Цзянси), - 1086. Историк, философ, политич. мыслитель, гос. деятель. Был идейным вождем т.н. старой партии (цзю дан) - группировки, противодействовавшей реформам *Ван Аньши*. Гл. создатель *неоконфуцианства Чжу Си* причислял С. Г. к самым выдающимся мыслителям эпохи Сев. Сун (960 - 1127)- "шести учителям" - наряду с *Шао Юном*, *Чжоу Дуньши*, *Чэн И*, *Чэн Хао* и *Чжан Цзаем*. Из семьи крупного сановника, в 1038 получил высшую ученую степень цзиньши. Занимал высокие правительств. посты, был чл. *Ханьлин академии*. Осн. соч. - историч. труд "Цзы чжи тун цзянь" ("Всеобщее зеркало, управлению помогающее"), написанный в соавторстве с Лю Шу, Лю Бинем и Фань Цзюем, охватывает события с 403 до н.э. по 960 н.э. и носит назидательно-утилитарный характер. Гл. филос. труд - "Тай сюань чжу" ("Резюмирующий коммент. к "[Канону] Великого сокровенного", толкование на произв. *Ян Сюна*, 1 в. до н.э.- нач. 1 в.). Соч. С.Г. сведены в сб. "Сыма Вэньчжэн-гун цзи" ("Собр. произв. Сыма - князя Культурной Правильности"), "Цзи гу лу" ("Записи об учебе у древности") и др.

Натурфилос. воззрения С.Г. складывались под влиянием учения Ян Сюна. Считал Небо (*тянь*) гл. управляющим природным началом, "отцом тьмы вещей", награждающим за подчинение его "предопределению" (*мин* [1]) и наказывающим за попытки уклониться от него ("Сыма Вэнь...", цз. 74). "Небесное предопределение" (*тянь мин*) тождественно человек. "[индивид.] природе" (*син* [1]), в к-рой смешаны добро и зло и к-рая не м.б. изменена ("Тай сюань чжу", гл. "Сюань хэн"- "Взвешивание сокровенного"). В обл. учения о познании С.Г. основывался на толковании понятия "гэ" ("различение", "выверение"), входящего в бинюм "гэ у" ("различение [выверение] вещей", см. У [3]) из конф. памятника "*Да сюэ*", как "защиты" (*хань*), "обороны" (*юй*) сознания от внеш. вещей: это помогает выходу в сферу "чистого мышления" (*цзин сы*) и постижению *дао*; эталон мудрости - "духовное сердце" (*шэнь синь*, см. *Шэнь* [1], *Синь* [1]) древних "совершенномудрых" (*шэн* [1]) правителей. Как политич. мыслитель считал необходимым постоянное нравственное совершенствование правителей и моральное воздействие на них конф. ученых. Благосостояния и спокойствия в стране древние правители достигали тем, что не изменяли законов предков. Поэтому задача приближенных - оказывать поддержку государю в делах управления, а не заниматься преобразованиями. Реформы - практич. воплощение идей "низких людей" (*сяо жэнь*, см. *Цзюнь цзы*), стремящихся к выгоде, что противоречит конф. идеалу "долга/справедливости" (и [1]). Оспаривал программу реформ Ван Аньши с позиций защиты интересов частных

земельных собственников, богатых торговцев и предпринимателей. Осуждал стремление реформаторов обогатить казну без увеличения налогов, за счет крупных торговцев. Доказывал взаимозависимость зажиточных и неимущих слоев населения: "богатые дают бедным займы, чтобы разбогатеть, бедные берут в долг у богатых, чтобы жить... они живут, поддерживая друг друга". Исходя из этого, выступал против системы гос. ссуд.

"Цзы чжи тун цзянь" С.Г. был прокомментирован *Чжу Си*. Указ, труд стал образцом для последующих историков-конфуцианцев, напр. Ли Тао (12 в.), написавшего "Сюй Цзы чжи тун цзянь чан бянь" ("Материалы, продолжающие "Всеобщее зеркало, управлению помогающее"), Би Юаня (18 в.), ред. и составителя "Сюй цзы чжи тун цзянь" ("Продолжение "Всеобщего зеркала, управлению помогающего"), и др.

*Цзы чжи тун цзянь. Пекин, 1956; ***Лапина З.Г.* Политич. борьба в средневеков. Китае (40 - 70-е годы XI в.). М., 1970. С. 201 - 4, 223 - 30, 265 и др. *З.Г. Лапина*

СЫМА ТАНЬ. ?, Сян (к югу от совр. Ханьчэна пров. Шэньси), - 110 до н.э. Придворный историограф-астролог дин. Зап. Хань. Основываясь на текстах "*Го юй*", "*Чжань го цэ*", чуской и ханьской версиях "*Чунь цю*" и др. историч. источниках, начал составление обобщающего историч. труда, завершеного его сыном *Сыма Цянем* и известного как "*Ши цзи*" ("Историч. записки"). Ориг. произв. С.Т.- трактат "Лунь лю цзя чжи яо чжи" ("Осн указания о шести школах"), включенный Сыма Цянем в "*Ши цзи*". В синологич. лит-ре высказываются также предположения о принадлежности С.Т. гл. 11, 25, 39, 86, 87, 97 и 127 "Историч. записок". В "Осн. указаниях..." С.Т. дал оценку воззрений шести филос. школ - *инь ян цзя*, *конфуцианства*, *мо цзя*, *мин цзя*, *легизма* и *дао дэ цзя*. Наиболее высоко он оценил *Хуан [-ди]-Лао [-цзы] учение*, утверждая, что мыслители "школы дао" предложили методы управления, взявшие важнейшее из учений мин цзя и легизма и обеспечивающие верный успех государю: следуя им, "делать нужно мало, а результаты будут велики". Осн. заслуга легистов - в установлении жестких и неизменных различий между государем и сановниками, высшими и низшими; однако представители легизма "жестоки, и милосердия им не хватает". Суть конфуцианства, по С.Т., в том, что государь рассматривается как "образец для Поднебесной": он "идет впереди, а сановники следуют за ним". Это чревато тем, что "государь будет трудиться, а сановники - пребывать в праздности". В целом воззрения С.Т. отличает эклектизм даос. (см. *Даосизм*) толка. Он полагает, что для осуществления *дао* государь должен отказаться от активного вмешательства в дела правления, суетных желаний и мудрствования, положившись на верные методы управления. Сыма Цянь, поясняя слова отца, толкует эти методы как "недеяние" (у вэй [1], см. *Вэй* [1]) и син мин ("наказания и имена", см. *Шэнь Бухай*, *Легизм*). См. лит-ру к ст. "*Я/ц цзи*", *Сыма Цянь. Ли Си*

СЫМА ЦЯНЬ. Сыма Цзычжан. 145(?) до н.э., Сян (к югу от совр. Ханьчэна пров. Шэньси)- ? Историк, литератор, мыслитель. Сын *Сыма Таня*, тайшилина (гл. историографа и астролога) при дворе У-ди, императора дин. Зап. Хань (140 - 87 до н.э.). С.Ц. учился у *Дун Чжуншу* и *Кун Аньго*. В 20-летнем возрасте начал путешествовать по стране для сбора историч. сведений, преданий, изучения нар. обычаев. Начал службу при дворе в должности ланьчжуна (чина дворцовой охраны). В 108 до н.э., через три года после смерти отца, унаследовал его пост и получил доступ к имп. архивам. Вместе с Тан Ду, Ло Сянуном и др. учеными-сановниками руководил работой по усовершенствованию календаря, результатом к-рой с ал "*Тай чу ли*" ("Календарь, [созд. в пер. правления под девизом] Тай чу"), обнародованный в 104 до н.э.

В 99 до н.э. вступился за военачальника Ли Лина, потерпевшего поражение от сюнну (гуннов) и сдавшегося в плен, навлек на себя гнев императора, заключен в тюрьму и подвергнут осклоплению. После освобождения занял должность чжуншулина - гл. секретаря

гос. канцелярии и продолжил работу над первым в Китае историко-биографич. трудом, материалы для к-рого начал собирать его отец. Произв., получившее впоследствии назв. "Ши цзи" ("Историч. записки") и ставшее канонич. для кит. историографии, было завершено в 92 до н.э. *Пань Фуэнь*

Филос. взгляды С.Ц. складывались под воздействием идей разных школ: эклектич. *конфуцианства*, сильно повлиявшего на философию истории и лит. теорию С.Ц.; эклектич. *даосизма* и *легизма* (ветви *Шэнь Бухая*), определивших его общефилос., политич., социальные и экономич. взгляды; *иньян цзя*, наложившей отпечаток на мысли С.Ц. о человеке, космосе и истории. Представления С.Ц. о задачах и приемах историографии во многом восходят к идеям школы Гунъян (см. *Цзин сюэ*), особенно в интерпретации Дун Чжуншу. Так, С.Ц. считал, что добрая воля человека, если ей помешали претвориться в действие, может воплотиться в лит. произв., к-рое прославит своего автора. Моделью такой ситуации, с к-рой С.Ц. соотносил и создание своей истории, было для него написание *Конфуцием* летописи "*Чунь цю*", явившей "путь истинного царя" (см. *Ван дао*) и, т.о., нереализованные потенции самого Конфуция. По С.Ц., эта летопись исправляет мир, как гномон придает прямизну тени, к-рую он отбрасывает: ее слова обладают действенностью магич. свойства и устрашают нарушителей порядка. "Исправление" осуществляется посредством использования в "*Чунь цю*" особого языка. Так, по С.Ц., называя двух правителей, присвоивших себе титул царя - вана, их княжескими титулами, летопись тем самым порицает их; она умалчивает о нек-рых историч. фактах, если они представляют собой нарушение ритуала; прибегая к умолчаниям, в неявной форме говорит о событиях, современных Конфуцию, и т.п. Т.о., согласно учению Гунъян, образцовый историк не только добросовестно записывает факты, но и "исправляет" историю во имя утверждения идеала мироустройства.

Этот подход и особый язык школы Гунъян повлияли на практику С.Ц. Так, он "исправил" историч. материал, введя повествование о племенах сюнну в разд. "Биографии", куда входили рассказы о подданных Хань, хотя правители сюнну тогда возглавляли независимое гос-во. Но если Конфуция он считал творцом - создателем "*Чунь цю*", то сам претендовал лишь на роль его продолжателя, передающего дела прошлого и упорядочивающего предания. "Ши цзи" С.Ц. рассматривал как произв. теоретич. мысли, выясняющее закономерности истории, соотношение между ее важнейшими силами - Небом (*тянь*) и людьми, а совр. ему Китай - как итог предшествующей истории. Отмечал влияние древних правителей, перемещения столиц и переселений групп людей на образ жизни, нравы и обычаи. Делил мир на два района - ян [1] (см. *Инь ян*), где живут "этические люди", китайцы, и инь [1], где обитают воинственные, корыстные варвары и китайцы, отличающиеся воинственностью. Вслед за Дун Чжуншу считал, что правление каждой из предыдущих древних династий имело определенную нравств. специфику, соответствующую ступеням трехчленного историч. цикла (см. *Сань цзяо*, п. 2). Кроме него С.Ц. усматривал действие в истории двухфазного цикла: "природной сущности" (чжи [4]) и "утонченной формы", или "культуры" (*вэнь*) (см. там же).

Необходимость чередования чжи [4] и вэнь С.Ц. обосновал идеей неотвратимости "расцвета и упадка вещей", восходящей к даос, и общекультурным представлениям о поочередном расцвете противоположностей (см. *Инь ян*).

Считая человек. "природу" (*син* [1]) и "чувства" (*цин* [2]) неизменными, он исходил из существования единых законов нравственности для всех времен. Хотя в основе желаний человека лежит корыстное "стремление к богатству", человек отличается от животных тем, что "лелеет в себе [природу, содержащую] пять неизменных добродетелей (у чан, см. *Сань ган у чан*)... таит в себе [чувства] любви и отвращения". Средства воспитания человека - "нормы поведения" (*ли* [2]) и ритуальная музыка. В целом разделяя мнение Дун Чжуншу о

"постоянстве" "пути истинного царя" (*ван дао*), С.Ц. делал акцент не на подражании "древности", а на учете изменчивости историч. обстоятельств и на современности. Так, он доказывал необходимость брать за образец не древних правителей, а государей ""поздних времен" (идея *Сюнь Куана*, 4 - 3 вв. до н.э.).

Важным историч. фактором С.Ц. считал воздаяние за добродетельные или дурные поступки. Оно может последовать и при жизни человека, и через много поколений. Заслуга предка становится источником благ для рода, образует запас его благодати (*дэ* [1]), к-рая охраняет потомков, но этот запас постепенно иссякает. "Путь" (*дао*) правящей семьи вследствие этого может прийти в упадок, но мудрое и добродетельное правление способно восстановить благодать *дэ* [1] (*сю дэ*). Однако воздаяние в истории совершается далеко не всегда: бывает, что дурные люди наслаждаются жизнью до глубокой старости. Закон воздаяния нормально проявляется в виде доброй или дурной славы; однако и это правило может не действовать, и долг историка - восстанавливать справедливость по отношению к людям прошлого.

С.Ц. придерживался взгляда на мир, наиболее отчетливо выраженного в построениях *Дун Чжуншу*: Вселенная мыслилась как единый континуум, в к-ром мир людей и мир природы взаимосвязаны и подчинены всеобщим законам. Зависимость между миром небесных тел и об-вом, делами управления, поведением государя, подданных и т.п., выражается в системе соответствий, подчиняющейся схемам взаимодействия сил *инь ян* и "пяти элементов" (*у син* [1]). Этими соответствиями С.Ц. объяснял различия в принципах гадания, существовавших в разных районах, особенности рельефа, определяющие черты нац. характера разных народов (напр., воинственность), судьбы история, личностей и династий. Движения планет могут влиять на урожай, определять судьбы войн: небесные знамения указывают, каким образом поступить правителю, и являются реакцией Неба на поступки людей, прежде всего самих правителей. С.Ц. приводит и комментирует слова *Сыма Тяня* о том, что школа *иньян цзя* предусматривает "великое [количество] предзнаменований", "множество табу и вещей, к-рых следует остерегаться", а это "заставляет людей чувствовать себя связанными и многого бояться". С др. стороны, она же формулирует "великие [правила], как [людям] следовать четырем временам года", чего "нельзя упустить". Эти "великие [правила]" выходят за рамки экономич. (аграрной) сферы и переносят законы природы, выраженные в универсальных системах соответствий, на об-во (см. *Сян шу чжи сюэ*). Представления о законе воздаяния и о знамениях строились на идее взаимного влечения объектов "того же рода" (*тун лэй*): так, хорошее поведение (или правление) вызывает "того же рода" отклик со стороны Неба (*тянь*)- счастье, награду, дурное поведение влечет отрицательную реакцию Неба и т.п. С.Ц. признавал вмешательство Неба в дела людей, объясняя "повелением Неба" (или "небесным предопределением", *тянь мин*, см. *Мин* [1]) то, что не мог объяснить исходя из своих представлений о закономерности, - смену династий, нарушения закона воздаяния, редкостное везение и т.п. Понятия "Небо" и "повеление Неба" у С.Ц. внутренне противоречивы. С одной стороны, "путь Неба" - законосообразная связь, к-рую необходимо учитывать людям, с другой - перед "повелением Неба" м.б. бесплодны всякие усилия человека.

При этом С.Ц. оставлял за человеком определенную сферу деятельности, в пределах к-рой необходимы сознательные усилия. Действия человека, прежде всего правителя, должны "удовлетворять" все вещи и существа мира, гибко приспосабливаться к переменам обстоятельств, развитие к-рых подчиняется всеобщим законам расцвета и увядания. Только так можно стать "повелителем всех вещей".

В целом филос. взгляды С.Ц. эклектичны и отражают различные идеологич. тенденции его эпохи. *Ю.Л. Кроль "Конрад Н.И. Полибий и С. Ц. // ВДИ. 1965. №4; Кроль Ю.Л.*

С.Ц. - историк. М., 1970: *Его же*. О влиянии "ассоциативного мышления" на "Записи историка" // Историко-филологич. исследования. Сб. статей памяти акад. Н.И. Конрада. М., 1974; *Его же*. Лит. теория и лит. практика С. Ц. ("Ши цзи" и представления школы Гунъан о воле) // История и культура Китая (сб. памяти акад. В.П. Васильева). М., 1974; *Его же*. О любви С. Ц. к необычному // 13-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1982; *Его же*. Нек-рые наблюдения над нумерологич. аспектом ранних "образцовых истории" (чжэн ши) // ПП и ПИКНВ. Ч. 1. М., 1987; *Его же*. К проблеме объективности древнекит. историка // ПП и ПИКНВ. Ч. 1. М., 1991; *Ли Чанчжи*. С.Ц. чжи жэньго юй фэнгэ (Личность и художеств, стиль С.Ц.). Шанхай, 1949; *Ми Чжэньхуай*. С.Ц. Шанхай, 1955; *Чжэн Хаошэн*. С.Ц. нянь у (Погодичная биография С.Ц.). Шанхай, 1956; *Се Цземинь*. С.Ц. Пекин, 1959; С.Ц.: сюень цзы "Хань шу" (О С.Ц.: извлечения из "Истории [дин.] Хань"). Пекин, 1985; *Сяо Ли*. С.Ц. пинчжуань (Критич. биография С.Ц.). Тунляо, 1986. См. также лит-ру к ст. "Ши цзи".

"СЫНОВНЯЯ ПОЧТИТЕЛЬНОСТЬ И ПОЧИТАНИЕ СТАРШЕГО БРАТА". См. *Сяо ти*.

"СЫ ШУ". "Четверокнижие". Др. назв.- "Сы цзы шу" ("Четыре книги мудрецов"). Свод канонич. текстов *конфуцианства* (см. *Ши сань цзин*): "*Лунь юй*", "*Мэн-цзы*" и две главы "*Ли цзи*" в качестве самостоятельных текстов - "*Да сюэ*" и "*Чжун юн*". После того как гл. основоположник *неоконфуцианства* *Чжу Си* (12 в.) написал "С.ш. цзи чжу" ("Сводный резюмирующий коммент. на "Четверокнижие"), тексты "С.ш." фактически стали гл. канонич. источником теоретич. построений неоконфуцианства и до нач. 20 в. считались основой классич. конф. образования. См. лит-ру к ст. "*Ши сань цзин*".

СЭНЧЖАО. 384, Чанъань обл. Цзинчжао (совр. Сиань пров. Шэньси), - 414. Буд. монах, мыслитель. Мирская фамилия Чжан. Сведения о жизни и деятельности содержатся в "*Гао сэн чжуани*". Родился в бедной семье, учился по книгам, взятым взаймы и для переписывания. В молодости увлекался учениями *Лао-цзы* и *Чжуан-цзы*. Приняв постриг, отправился на Запад, учился у *Кумарадживы*, помогая ему в переводческой работе в Гуцзане (совр. Увэй пров. Ганьсу). Один из ведущих представителей "учения о праджне" (*божо сюэ*). Осн. соч. - сб. "Чжао лунь" ("Высказывания Чжао"), "Вэймоцзе цзин чжу" ("Коммент. к "Вималакирти сутре") и др. Отстаивал идею "пустотной небытийности" (сюй у, см. *Сюй, Ю - у*) как онтологич. основы мира, иллюзорности всего сущего. Духовная основа мира - "реальность без наличия, пустотность без отсутствия" - м.б. познана только посредством озарения - "просветления" (у [4]). Предложил своеобразное решение традиц. для кит. философии проблемы соотношения "имен и реалий" (мин - ши, см. *Мин* [2]): они равно "пустотны", поэтому не могут иметь отношения друг к другу.

****Эйдлин А.И.** Относительно аутентичности трактата С. "О безымянности нирваны" // 9-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1978.

СЭНЬЮ. 445, Цзянькан (совр. Нанкин), - 518. Ученый-буддист из гос-ва Ци (после 502 - Лян). Родовая фамилия - Шу, предки жили в Сяпэе обл. Пучэн (северо-запад совр. уезда Цзюйнин пров. Цзянсу). Ученик *Фасяня*. Специализировался на текстах винаи (монастырских уставах). Согласно житийному сб. "*Гао сэн чжуань*" (7 в.), правитель Ци - Цзинлинский Вэньсюань-ван (Су Цзылян) приглашал его для публичных выступлений, на к-рых присутствовало по 700 - 800 слушателей. Его учениками считали себя более десяти тыс. человек. Из соч. С. сохранились три - "Ши цзя пу" ("Родословная [клана] Сакья"), антологии "Чу Саньцзан цзи цзи" ("Собр. записей о том, что выходит [за пределы] Трипитаки") и "*Хун мин цзи*"; последние два являются ценнейшими источниками по истории буддизма в Китае. *Хэ Чэнсюань*

СЮАНЬ. "Сокровенное" ("скрытое", "таинственное", "мистич.", "непостижимое", "мрак", "тьма", "иссиня-черное"). Понятие кит. (прежде всего даос.) философии и культуры. В *"Дао дэ цзин"* (§ 1 и др.) употребляется как метафора непостижимого дао, а бином "С. тун" ("сокровенное единение", § 56) означает сферу "сокровенности" - область онтологич. тайны мира; проникновение в нее связано с выходом из сферы ощущений и представлений и соединением с непостижимым, чувственно не воспринимаемым светом ("сиянием" - гуан) "сокровенного". Устойчивыми понятиями кит. культуры являются словосочетания из *"Дао дэ цзина"*: С. мяо ("сокровенная утонченность") - сфера глубинных, "утонченнейших" (мяо) процессов и функций, впоследствии связанная с понятиями "пустотности" (*сюй*) и "отсутствия/небытия" (у [1], см. Ю - у); С. пинь ("сокровенная самка") - метафора дао как начала, порождающего все сущее, и др. Специальным объектом рефлексии понятие С. стало у *Ян Сюна* (1 в. до н.э. - 1 в.). Он объявил С. источником мира вещей, присутствующим в вещах, но не имеющим чувственно воспринимаемой "формы" (*син* [2]) и продуцирующим "пневму" - *ци* [1]. У *Гэ Хуна* (кон. 3 - 4 в.) "Сокровенное единое" (С. и), или "Сокровенное одно", - обозначение непостижимой целостности дао; в последующей даос, традиции понятие "С.и" трактовалось как метод совершенствования, тождественный "хранению Единого" (шоу и)- медитативному сосредоточению на "духовной" (*шэнь* [1]) сути собств. духовно-телесной целостности и единства с дао. Понятие С. сюэ ("учение о сокровенном") обозначило фил ос. направление 3 - 4 вв., выделившее онтологич. проблематику из космологич., а в 20-е гг. 20 в. то же сочетание иероглифов стало номинацией тра-диц. кит. системы мышления - "метафизики" (сюаньсюэ), противопоставленной "науке" (кэсюэ) как зап. строю интеллектуальной практики (см. *Дискуссия о науке и метафизике*). Термин "сань С." ("три сокровенных", или "три [книги] о сокровенном") означал три текста - *"Дао дэ цзин"*, *"Чжуан-цзы"* и *"Чжоу и"*, - толкования к-рых служили гл. основой построений С. сюэ.

****Григорьева Т.П.** Дао и логос (встреча культур). М., 1992. С. 142 - 3 и др.

СЮАНЬ ВЭНЬЦЗЮНЬ. Сун Шичжуань. 283. Женщина-канонист (см. *Цзин сюэ*) из гос-ва Ранняя Цинь. Происходила из семьи, где по наследству передавалось знание "учения чжоуских чиновников" (т.е. учение *"Чжоу ли"*). По преданию, правитель гос-ва повелел 120 юношам перенять у нее это учение, благодаря чему оно не погибло. Отсюда прозв. женщины - С.В. ("Сообщившая текст государю"). *Ли Си*

СЮАНЬ СЮЭ. "Учение о сокровенном". Филос. школа, получившая распространение в Китае раннего средневековья (3 - 4 вв.). В совр. синологии С.с. часто называют "неодасизмом" (neo-taoism[e]), что обусловлено вниманием философов этого направления к даос, филос. классике. Вместе с тем С.с. нельзя рассматривать как простое возрождение раннедаос. философии, поскольку, с одной стороны, она продолжала развиваться представителями собственно *даосизма*, а с другой - для мыслителей С.с. характерны не только даос., но и конф. терминология и проблематика. Последнее обстоятельство позволяет характеризовать С.с. как реакцию на бюрократизированное *конфуцианство* эпохи Хань (3 в. до н.э.- нач. 3 в. н.э.), лишившееся идеологич. монополии и интеллектуальной привлекательности после падения единой империи, в условиях политич. нестабильности.

Осн. соч. представителей С.с. написаны в форме коммент. к классич. конф. (*"Чжоу и"*) и даос. (*"Дао дэ цзин"*, *"Чжуан-цзы"*) текстам. Философии С.с. свойственно особое внимание к онтология, проблематике, к-рая в значит. степени обособляется от космологич. представлений. Важнейшие проблемы С.с. - соотношение "небытия/отсутствия" (у [1]) и "бытия/наличия" (ю, см. Ю - у), субстанции ("телесной основы" -ти [1], см. *Ти - юн*) и ее функциональных "проявлений" (*юн* [2]), "Единого" (и [2]) и "многого" (до). В С.с. традиционно

выделяют два направления - философию "отсутствия" (чун у, "упор на отсутствие") и философию "наличия" (чун ю, "упор на наличие"). Первое из них представлено прежде всего именами *Ван Би* (3 в.) и *Хэ Яня* (кон. 2 - 3 в.), второе - *Сян Сю* (3 в.) и *Го Сяна* (3 - нач. 4 в.).

Согласно философии "отсутствия", субстанциальной первоосновой мира является некое неоформленное и чувственно не воспринимаемое потенциальное бытие - "небытие/отсутствие". Оно характеризуется как абс. простая и единая субстанция, первичная по отношению к множественному миру "тьмы вещей" (вань у). Последний в качестве "бытия/наличия" рассматривается как функциональное и акцидентальное "проявление" "отсутствия", вторичное и производное от нее бытие. "Совершенный мудрец" (см. *Шэн* [1]) стремится к интуитивному постижению субстанциальной основы мира и единению с ней, что квалифицируется как "возвращение к основе" (фань бэнь), обретение "естественности" (*цзы жань*), "недеяние" (*у вэй* [1], см. *Вэй* [1]) и "просветления" (мин [3]). "Совершенный мудрец" "воплощает в себе отсутствие" (ти у), что делает его способным к управлению Поднебесной на основе истинного знания.

Философия "наличия", напротив, признает существование только конкр. множества оформленных "вещей" (у [3]), "бытия/наличия". Тезис о порождении "наличия" из "отсутствия" (ю шэн юй у) трактуется в том смысле, что "вещи" порождаются из самих "вещей", а не из какой-либо иной, внешней для них сущности. Соответственно "вещи" рассматриваются в качестве окончательных и неизменных по своей природе самостоятельных сущностей (*цзы син*, *цзы дэ*). Все закономерности функционирования и изменения "вещей" имманентны самим "вещам". Из данного положения следует отрицание существования какой-либо субстанции, отличной от "вещей". Вместе с тем мир рассматривается в качестве не простой их совокупности, а упорядоченного, структурированного множества, т.е. как целое, конкр. единство сущего. "Совершенный мудрец" способен к постижению сущности "вещей", к следованию своей собств. природе, согласованному с природой др. "вещей", что делает его способным к управлению на основе "естественности", "недеяния" и "безустановочности" (у синь).

Мыслители С.с. принадлежали большей частью к аристократич. элите, что отразилось на социальном аспекте их философии. В целом они признавали сакральный статус монарха, в качестве идеального прообраза к-рого в духе конф. доктрин рассматривали "совершенного мудреца". Элементы социального протеста в их учениях объясняются идейной и социальной оппозицией по отношению к служилой конф. бюрократии и конкретной обществ.-политич. ситуацией, связанной с выдвиганием враждебных им аристократич. "сильных домов". Развернутое обоснование социального компромисса принадлежит Го Сяну, считавшему необходимым совмещать гос. службу с даос, идеалом созерцательной жизни. Философия С.с. сыграла роль посредника между традиц. кит. культурой и буддизмом, предоставляя переводчикам буд. текстов как терминологич. инструментарий, так и концепции, в рамках к-рых буд. учение осмыслялось в Китае на первом этапе своего распространения. Воздействие С.с. во многом обусловило интерпретацию ряда буд. понятий, а также содержание и характер таких явлений духовной жизни интеллектуальной и артистич. элиты Китая 3 - 5 вв., как мировоззрение "ветра и потока" (*фэн лю*), "чистые беседы" (*цин тань*) и др. Влияние С.с. прослеживается в творчестве крупных поэтов и художников, напр. Се Линьюня и Гу Кайчжи (4 - 5 вв.).

Ряд интерпретаций философами С.с. категорий классич. кит. философии сыграл заметную роль в ее дальнейшем развитии.

****Малевин В.В.** Горизонты даосизма: философия, психология, поэзия // 6-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1975; *Его же.* Жуань Цзи. М., 1978; *Бежин Л.Е.* Се Линьюнь. М., 1980; *Его же.* Под знаком "ветра и потока". М., 1983; *Тан Юнтун.* Вэй Цзинь С.с. луньгао (Очерк С.с. пер. Вэй и Цзинь). Пекин, 1957, 1962; *Mother R.B.* The Controversy over Conformity and Naturalness during

the Six Dynasties // HR. 1969 - 70. Vol. 9. №2 - 3. См. также лит-ру к ст. *Ван Би, Го Сян. Е.А. Торчинов*

СЮАНЬЦЗАН. Чэнь И, прозв. Саньцзан фаши ("наставник Трипитаки"), Тансэн ("Танский монах"). 600 (или 602), Гоуши окр. Лочжоу (совр. Гоушичжэнь окр. Яньши пров. Хэнань),- 664. Буд. наставник высшего ранга, проповедник, переводчик буд. текстов на кит. яз., один из основоположников *Вэйши школы*. В возрасте 15 (или 13) лет стал послушником монастыря Цзинтусы в Чанъане, в 23(21)-летнем возрасте принял постриг в Чэнду. Был странствующим монахом, учился у разных наставников. В 629 (627) начал паломничество в Индию через Синьцзян, Ср. Азию и Гиндукуш, добрался до известного буд. центра в Сев. Индии - монастыря Наланда, где изучал санскрит и буд. лит-ру. Совершил путешествие в Южн. Индию, Непал и Ассам, посещая знаменитых буд. наставников, четырежды участвовал в крупных дискуссиях между инд. и зарубеж. приверженцами различных направлений буддизма, оспаривая положения хинаяны. В 645 вернулся в Чанъань, привезя значительное число (по одной из версий - 657) буд. соч. Перевел вместе с учениками на кит. яз. 75 крупных буд. трактатов общим объемом 1335 цзюаней ("свитков"), в т.ч. "Да божо цзин" ("Махапраджня [парамита] сутра" - "Сутра о великой праджня [парамите]")-свод из 16 соч.; "Юйцзя ши ди лунь" ("Йога да-шабхумика шастра" - "Шастра о ступенях [просветления] учителей йогачары")- соч. из 100 свитков, приписываемое полуполюгендарному монаху Матрейе (3 - 4 вв.), но, возможно, написанное его учеником Асангхой; "Цзе шэнь ми цзин" ("Сандхи нирмокана сутра" - "Сутра о понимании глубокой тайны"); "Цзюйшэ лунь" ("Рассуждения о Коше")- перевод трактата инд. мыслителя Васубандху (5 в.) "Абхидхарма-коша" ("Вместилище Абхидхармы") и др. С. принадлежит также один из основополагающих трактатов школы Вэйши "Чэн вэй ши лунь" ("Рассуждения о достижении [понимания] только сознания"), компиляция десяти инд. комментариев на трактат Васубандху "Тримишка виджняпти карика" ("Тридцать стихов-рассуждений о только сознании"). Его переводы на санскрит "Лао-цзы" ("*Дао дэ цзин*") и "*Да чэн ци синь лунь*" (санскр. оригинал тогда уже был утерян) имели хождение в Индии. Составил описание 128 гос-в и владений, по к-рым проходило его путешествие, - "Дай Тан си юй цзи" ("Записки о крае к западу от Великой Тан"), ставшее ценным источником по историч. географии и собственно истории Индии, Непала, Пакистана и Бангладеш. Развивая традицию инд. мыслителя Дхармапалы (1 в.), выделял алаяя-виджняну ("сознание-сокровищницу") из др. видов сознания: она продуцирует феноменальный мир, к-рый воспринимается остальными шестью видами сознания (см. *Вэйши школа*). Предложил учение об алаяя-виджняне как о хранилище "семян" - причинных факторов возникновения т.н. "дхарм, подверженных бытию" (см. *Фа* [1], п. 2). Подразделял "семена" на универсальные, присутствующие в сознании всех живых существ, обуславливающие одинаковые проявления и восприятия (благодаря им, напр., люди более или менее одинаково воспринимают горы, леса, реки и т.п.), и индивидуальные, присущие алаяя-виджняне отд. живого существа и обуславливающие индивид, восприятия и оценки. Наиболее известным учеником С. был *Куйцзи*. Для обучения у С. специально присылали буд. монахов правители Японии и гос-в Корейского п-ова. Широкая известность сделала С. героем фольклора и лит. персонажем: напр., ему посвящены известная пьеса У Чаплина (14 в.) "Тан Саньцзан Си тянь цюй цзин" ("Танский "наставник Трипитаки" добывает сутры на Западе"), роман У Чэньэня (16 в.) "Си ю цзи" ("Путешествие на Запад"). *Самозванцева Н.В.* Древнеинд. легенда в передаче С. // История и культура Вост. и Юго-Вост. Азии. Ч. 1. М., 1986; *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. М., 1991. *Хэ Чэнсюань*

СЮЙ. "Пустотность" ("пустота", "пустое", "нереальное", "ложное"). Категория кит. философии, выражающая понятие абс. вместимости в онтологич. и гносеопсихологич.

смысле. Составляет стандартную терминологич. оппозицию понятию "ши [2]" - "реальность", "полнота", "наполненность", "основательный". Первоначально понятие С. разрабатывалось гл. обр. в протодаос. трактатах. *"Дао дэ цзин"* (4 в. до н.э.) представляет С. как атрибут дао, корреспондирующий с понятием "покой" (цзин [2], см. *Дун - цзин*) и определяемый как "постоянство знания" (чжи чан). В *"Чжуан-цзы"* (4 - 3 вв. до н.э.) "пустота", преобразующая целостность мироздания, означает гл. обр. определенное состояние сознания и психики - полную отрешенность ("сердечное воздержание"), знаменующее присутствие дао в человеческом сознании. В *"Чжуан-цзы"* впервые прозвучала ставшая впоследствии популярной в даосизме формула "пустотное помещение порождает белизну (свет)" (С. ши шэн бай), подразумевающая духовное постижение "света" дао "опустошенным" (безгранично вместимым) "сердцем" (*синь* [1]). Там же впервые появляется популярный впоследствии термин "тай С." ("Великая пустота"), метафоризирующий у *"Чжуан-цзы"* пространственно-временную безграничность. Понятие "тай С." было конкретизировано уже в 3 - 2 вв. до н.э. в древнейшем медицинском трактате *"Хуан-ди нэй цзин"* ("Канон Желтого императора о внутреннем"), обозначив некое пространство между человеком и Землей как онтологич. уровнями. Это условное пространственно-временное "уединенное вместилище Великой пустоты" (тай С. ляо го) с лужит "субстанциальным началом (цзы чу) тьмы вещей" и одновременно - "итоном пяти трансформаций (у юнь, см. *У син* [1])", завершающих бытие высшего природного начала - Неба (*тянь*).

В эклектич. сборнике *"Гуань-цзы"* (4 - 3 вв. до н.э.) С.- выражение Неба и субстанциальное "начало тьмы вещей". Там же понятие С. входит в определение дао - "пустотное и не имеющее форм" (С. у син, см. *Син* 12]). В того же жанра памятнике *"Люй-ши чунь цю"* (3 в. до н.э.) С. означает "чистоту и проясненность [ума]" (цин мин), благодаря к-рым "недеяние" (у вэй [11, см. *Вэй* [1]) становится равным продуктивной активности - "отсутствию бездействия" (у бу вэй). В протодаос. по преимуществу трактате *"Цзин фа"* (5 - 3 вв. до н.э.) С.- это изнач. нерасчлененное "Одно" (и [2]), некая "пелена мрака" (ду мин), из к-рой "рождается тьма вещей".

"Пустота" парадоксальным образом "реальна", "наполнена" (ши 12]); "познание реальности пустоты" адекватно состоянию "Великой пустотности" (да С.), к-рое отождествлено с "пронизывающим Небо и Землю семенем (*цзин* [3])"- всепорождающим началом. Даже, казалось бы, "видимое и познанное дао" на самом деле "пустотно и в нем отсутствует присутствие [чего-либо]" (С. у ю, см. *Ю-у*). Становление "форм и имен" (син-мин, см. *Син* [2]) в ходе космо- и социогенеза не препятствует такому "политическому" (чжэн [3]) осуществлению дао в социальной жизни, к-рое заключается лишь в "наблюдении за Поднебесной" и в "невмешательстве [ни во что]" (у чжи), "[неприсутствии] нигде" (у чу), "недеянии" (у вэй [1]), "отсутствии эгоистичной [заинтересованности]" (у сы). Т.о. государь соединяет функции управления с функциями и характером действия дао, реализуя его "пустотность" (С.) в отсутствие любой произвольной активности.

В конф. мысли категория С. нашла место, начиная с трактата *"Сюнь-цзы"* (4 - 3 вв. до н.э.). "Пустотность" определяется в нем как один из атрибутов сознания и психики - "сердца", делающих возможным познание дао. Познание осуществляется благодаря тому, что "сердце" достигает "пустотного единства и [т.о.] покоя" (С. и эр цзин). "Пустотность" здесь подразумевает также отсутствие разделения сознания, психики и объекта, а "покой" - выход за границы обычного способа мышления с его беспорядочными ассоциациями, хаотичной сменой мыслительных конструкций и субъективными умозаключениями. Достижение "пустотного единства и покоя" означает приведение разума в состояние "великой чистоты и просветленности" (да цин мин). С. обеспечивает усвоение новых знаний т.о., что ему не препятствуют уже имеющиеся знания. *Дун Чжуншу* (2 в. до н.э.) подразумевал под С. гл. обр. "рафинированную (семенную) утонченность" (цзин вэй) универсальной субстанции -

"пневмы" (ци [1]). Историограф *Сыма Тань* (2 в. до н.э.) определял С. как "постоянство (чан [2]) дао" - коренное отличие дао от любых других сущностей.

В 7 в. даос, мыслитель *Чэн Сюаньин* предвосхитил преимущественную корреляцию понятия "Великая пустота" в *неоконфуцианстве*, определив тай С. как "принцип (ли [1]) глубинной таинственности", т.е. структурообразующее начало как высший ("глубинный") онтологич. уровень. Один из гл. создателей неоконфуцианства, *Чэн И* (11 в.), сопрягал понятие "тай С." с категорией "принцип", имея в виду его логич. первичность по отношению к "пневме" (ци [1]), т.е. не отрицая "пневменную" субстанциальность "Великой пустоты". Особо важную роль понятия "С." и "тай С." играли в построениях др. основоположника "учения о принципе" (*ли сюэ*)- *Чжан Цзая* (11 в.). Он усматривал в С. исходное состояние "пневмы"- "глубочайшую единую бесформенность". Понятию "Великая пустота" Чжан Цзай однозначно придал высший онтологич. статус как "отсутствию [даже] отсутствия/небытия" (у у), "исконной телесности пневмы" (ци чжи бэнь ти), "[высшей] реальности Неба" (тянь чжи ши). В то же время "Великая пустота" есть "высшая реальность" сознания и психики - "сердца", а как природная сфера и порождающее начало тождественна Небу. Тай С. у Чжан Цзая в равной степени субстанция ("Великая пустота") и функция ("Великая пустотность"): она проявляется как "чистота" (цин [1]), означающая "отсутствие преград" (у ай) между чем-либо в ней (ср. учение буд. *Хуаянь школы*) и тем самым свидетельствующая о своей "духовной" (*шэнь* [1]) природе. В развитие учения Чжан Цзая в нач. 16 в. *Ван Тинсян* распространил доктрину "Великой пустоты" на сферу антропологии, определяя тай С. как "коренное начало индивид, природы" (син чжи бэнь чу, см. *Син* [1]).

Крупнейший представитель неоконф. "учения о сердце" (синь сюэ) *Ван Янмин* (кон. 15 - нач. 16 в.) акцентировал гносеологич. "всеохватность" С. как универсального вместилища разума: благодаря С. индивид, сознание способно вместить все, что может увидеть, услышать, представить и помыслить человек. Врожденное интуитивное "благое знание" (лянь чжи) Ван Янмин определял через сравнение с тай С. и дефиницию С. в "Дао дэ цзине" - "постоянство знания". *Не Бао*, ученик Ван Янмина, усматривал в С. синоним "безмятежности" (ань [1]) - средство "проникновения в восприятие всей Поднебесной" и "покоя" (см. *Дун - цзин*), главенство к-рого (в гигиене сознания и психике) позволяет "овладеть движением Поднебесной", т.е. постичь тайны правильного использования и регулирования природных и социальных процессов.

Мыслитель-материалист *Ван Чуаньшань* (17 в.) определял С. как функцию - "естественность" (*цзы жань*), действующую в пространстве "двух реальностей", т.е. субстантивированных в общекосмич. "пневме" дуальных космич. сил *инь ян*. "Пустотность" (С.) и "наполненность" (ши [2]) он толковал как разные состояния "пневмы": "наполненность не препятствует пустотности", к-рая остается всеобъемлющей, а "познание пустотности" есть подлинное "всеобъемлющее наполнение [разума]" (цзе ши). В "Великой пустоте" Ван Чуаньшань усматривал изнач. субстанцию, определяющую возможность гармоничных и регулярных "пневменных" (ци [1]) трансформаций, именуя ее "коренной телесностью гармоничной циркуляции пневмы". В то же время понятие "тай С." у него имеет психогносеологич. измерение - "сердце, исполненное духа (*шэнь* [1])".

В построениях кит. мыслителей-буддистов применялись термины "С. кун" (или кун С., см. *Кун*)- "абсолютная пустота", основание спонтанного постижения собств. "природы будды" (см. *Хуэйцэн*), а также "С. лин" - "чистый ум", выражающий идею отсутствия индивид, "я", или индивид, души.

Категория С. играла важную роль в традиц. кит. науке и сохраняет свое значение в теории кит. медицины как одна из базовых характеристик психич. и физиологич. процессов и состояний.

****Буров В.Г.** Мировоззрение кит. мыслителя XVII в. Ван Чуаньшаня. М., 1976. С. 103; **Померанцева Л.Е.** Поздние даосы о природе, об-ве и искусстве ("Хуайнаньцзы"-II в. до н.э.). М., 1979. С. 117, 121, 140 - 2, 167; **Кобзев А.И.** Учение Ван Янмина и классич. кит. философия. М., 1983 (по Указателю); **Малявин В.В.** Чжуан-цзы. М., 1985. **А.Г. Юркевич**

СЮЙ ГАНЬ. Сюй Вэйчжан, 171, обл. Бэйхай (юго-запад совр. уезда Вэйфан пров. Шаньдун). Философ, литератор. Занимал высокие военные и гражданские посты. Сохранившиеся соч. С.Г. были в ср. века сведены в сб. "Сюй Вэйчжан цзи" ("Собр. произв. Сюй Вэй-чжана"). Осн. филос. проблема в его построениях - соотношение "имен" (*мин* [2]) и "реалий" (*ши* [2]), рассматриваемое применительно к сфере управления об-вом.

Считал "реалию" первичной по отношению к "имени" - ее обозначению; соответственно чиновники должны "именоваться", т.е. получать титулы, звания и должности, в зависимости от их реальных возможностей. Гл. критерий отбора на должность видел в "разумности" (*чжи* [1]), а не в моральных добродетелях. Выступал против увлечения совр. ему канонистов (см. *Цзин сюэ*) анализом архитектоники текстов, грамматики и фразеологии. Гл. задачей изучения конф. канонов полагал "предельное" восприятие и полную передачу их "великого смысла" (да и) как руководства к практике. С.Г. явился предтечей учения об "именах и принципах" (*мин - ли*), возникшего на р-же эпох Хань и Цзинь (3 в.). *Ли Си*

СЮЙ СИН. 5 в. до н.э. Философ из царства Чу, ведущий представитель школы нун цзя. См. *Хань шу*".

СЮЙ ФУГУАНЬ. 1903, Сишуй пров. Хубэй,- 1982, Сянган. Историк кит. филос. и общественно-политич. мысли, представитель *постконфуцианства*. В 1920 поступил в педагогич. ин-т в Учане. В 1926 присоединился к 7-й Народно-революц. армии, участвовавшей в Сев. походе (см. *Чан Кайши*). В 1928 - 31 жил в Японии, изучал экономику, затем прошел курс военного училища. Вернувшись на родину в 1931, служил в гоминьдановских войсках, был командиром полка, командовал округом. После ухода в 1947 в отставку возглавил в Нанкине ежемесячник "Сюэ юань" ("Истоки учения"). После эвакуации с материка в мае 1949 создал в Сянгане (Гонконге) журн. "Миньчжу пинлунь" ("Демократии. обозрение"), выходящий до августа 1966. В журн., пропагандировавшем возрождение кит. культуры и "нац. самоидентичности", печатались многие представители постконфуцианства. В 50-е гг. преподавал в Сельскохозяйств. академии в Тайчжуне (Тайвань), был проф. и деканом ф-та кит. яз. Ун-та Дунхай. После выхода на пенсию в 1969 преподавал в Кит. ун-те и Ин-те Новой Азии (Сянган).

С.Ф. не пытался построить собств. культурно-филос. систему, поставив своей целью совр. прочтение кит. традиц. культуры. Значительное внимание С.Ф. к критич. осмыслению традиции авторитарной политич. власти императора дает основания охарактеризовать его как представителя либерального крыла в постконфуцианстве. Сам С.Ф. определял свою позицию как "гуманитарный либерализм" (*жэньвэньчжуй дэ цзыючжи*). Он полемизировал с *Цянь Му*, представлявшим традиц. имперскую систему как своего рода просвещенный абсолютизм, неотъемлемый от историч. достижений Китая в сфере культуры. Вместе с тем С.Ф. подчеркнуто отмежевывался от либерального "движения 4 мая" (см. *"Движение за новую культуру"*), распространявшего критику монархии на конф. традицию в целом.

Особый интерес С.Ф. проявлял к исследованию кит. мысли доциньского пер. (до 221 до н.э.) и эпохи Хань (3 в. до н.э.- 3 в. н.э.). Как и др. постконфуцианцы, усматривал выражение конф. "протодемократич." идеалов в доциньских и неоконф. учениях о природе человека (см. *Син* [1]). Считал, что идущая от Мэн-цзы (Мэн Кэ, 4 - 3 вв. до н.э.) демократич.

ориентация конф. мысли была извращена давлением политич. власти, призывал к восстановлению "изнач. демократич. духа" кит. культуры.

Подобно *Тан Цзюньи*, С.Ф. усматривал возможность идеальной мировоззренческой опоры в "горестно-страдающем сознании", понимаемом как специфич. особенность традиц. кит. менталитета, коренящаяся в чувстве ответственности и корреспондирующая с психологич. состоянием "преодоления трудностей". В 1958 совместно с Тан Цзюньи, *Моу Цзунсанем* и *Чжан Цзюньмаем* опубликовал "*Манифест кит. культуры людям мира*", выражающий постконф. позицию относительно взаимодействия кит. и мировой культур.

Осн. соч. С.Ф.- "Лян Хань сысян ши" ("История мысли эпох и двух Хань", т. 1 - 3), дополнение к ней - "Чжунго цзин сюэши дэ цзичу" ("Основы истории изучения канонов в Китае"), "Чжунго сысян ши луньцзи" ("Сб. статей по истории кит. мысли"), изд. на Тайване.

"Сяншань сюэхэн (Ученость [Лу1 Сяншаня). Сянган, 1955; Сюэшун юй чжэнчжи чжи цзянь (Между ученостью и политикой). Тайчжун, 1957; Чжунго сысянши луньцзи (Сб. статей по истории кит. мысли). Тайчжун, 1959; Чжунго ишу цзин-шэнь (Дух кит. искусства). Тайчжун, 1966; С.Ф. луньвэнь лу (Сб. статей С.Ф.). Т. 1 - 4. Тайбэй, 1971; Чжоу Цинь Хань чжэнчжи шэхуэй цзегоу чжи яньцзю (Исслед. политич. и социальных структур дин. Чжоу, Цинь и Хань). Сянган, 1972; Лян Хань сысян ши (История мысли двух эпох Хань). Сянган, 1975; Чжунго жэньсин лунь ши (История кит. учений о природе человека). Сянь Цинь пянь (Разд. "Доциньский пер."). Тайбэй, 1987; ***Чжэнь Цзядун*. Сяндай синь жу сюэ гайлунь (Очерк совр. конфуцианства). Наньнин, 1990; *Вэй Чжэнтун*. И чуаньтунчжуи вэй дао, и цзыючжуи лунь чжэн (Традиционалистски защищая учение, либералистски рассуждая о политике) // Чжунго луньтан. Тайбэй, 10.10.1986. А. В. Ломанов

СЮЙ ХЭН. Сюй Чжунпин, Сюй Лучжай. 1209, Хэнэй (совр. Биян пров. Хэнань),- 1281. Философ-неоконфуцианец, последователь и пропагандист учения *Чэн братьев* - *Чжу Си школы*, учитель Яо Куана и Доу Мо. Служил по ведомству просвещения. Когда на престол взошел Хубилай (Ши-цзу)- первый император монг. дин. Юань (13 - кон. 14 в.), С.Х. вместе с *Лю Бинчжунем* участвовал в разработке дворцового этикета. Преподнес Хубилаю доклад "Своевременные речи о пяти делах", в к-ром заявил о "необходимости осуществления ханьских (т.е. существовавших при дин. Хань, 3 в. до н.э.- 3 в. н.э.) законов". В обл. космологии придерживался трактовки *дао* как автономного источника всего сущего, а "Великого предела" (*тай цзи*)- как порождения дао. Содержащаяся в "Великом пределе" "единая пневма" (см. *Ци* [1]) делится на качественно противоположные субстанции - "пневму" инь [1] и "пневму" ян [1], к-рые рождают "Небо, Землю и десять тыс. вещей"; "самой драгоценной вещью (у [3])" является человек. Отождествлял понятия Небо (*тянь*) и *ли* [1] ("принцип"), считал структурообразующий "принцип" онтологич. предшественником "вещей" (у [3]): "имеется принцип и затем уже имеются вещи". "Принцип и человек. сердце (синь [1]- сознание и психика) пронизываются Единым (дао)", что позволяет человеку "распоряжаться десятью тыс. вещей, контролировать десять тыс. дел". Считал "[индивид.] природу" (*син* [1]) человека предопределенной Небом (*тянь*) и изначально "доброй"; вместе с тем "доброту" или "зло" человек. природы обуславливает чистота или загрязненность "пневмы". Ее качество м.б. изменено посредством обучения, "сохранения и вскармливания [внутр. пневмы]" (т.е. самовоспитания), самоконтроля (*син ча* - "исследования и проверки"), восстанавливающими т.о. исконную "доброту" человек. "природы", сберегающими в человеке "небесный принцип" (*тянь ли*, см. *Ли* [1]). В целом воспитание человека сводится к "подчинению пневмы принципу". Определяя соотношение "знания и действия" (*чжи - син*), С.Х. делал акцент на приоритете "практического действия" (*цзянь син*). Признавал, что "истинное знание представляет собой действие", однако не отождествлял их полностью,

полагая, что "знание и действие [существуют] вдвоем, дополняя и продвигая [друг друга]". Соч. С.Х. сведены в сб. "Лучжай и шу" ("Наследие Лучжая"). *Сюй Юаньхэ*

СЮЙ ЦЗУНЬМИН. Сюй Цзы-пань. 475, Хуаян (совр. Вэйнань пров. Шэньси), - 529. Каноновед, представитель т.н. сев. школы (бэй сюэ). Более 20 лет занимался преподаванием. В русле традиции конфуцианцев-каноноведов эпохи Вост. Хань (1-3 вв.) комментировал "Чжоу и", "Шу цзин", "Чжоу ли", "И ли", "Ли цзи", "Цзо чжуань", имел много последователей. Изучал подлинные комментарии Фу Цяня к "Цзо чжуани". Соч. С.Ц. "Чунь цю и чжан" ("Коммент. к "Веснам и осеням", представленный на высочайшее имя") утрачено. *Сюй Юаньхэ*

СЮЙ ЦЯНЬСЮЭ. Сюй Юань, прозв. Цзяньянь. 1631, Куньшань пров. Цзянсу, - 1694. Каноновед, предтеча т.н. "простого учения" (*пу сюэ*, см. *Гу Янью*). Имел высшую ученую степень цзинь-ши, состоял ред. 2-го разряда и преподавателем *Ханьлин академии*, чл. Внутр. (гос.) совета, дослужился до поста главы ведомства наказаний. За провинности родственников был уволен со службы, посмертно восстановлен в чинах и титулах. Был зам. гл. составителя сб. "Дай Цин и тун чжи" ("Свод описаний [империи] Великая Цин"), "Цин хуэй дьянь" ("Свод законов [империи] Цин") и гл. составителем "Мин ши" ("Истории дин. Мин"), созданных по имп. указу. Предпринял фундаментальное многотомное издание конф. коммент. соч. эпох Тан, Сун, Юань и Мин (7-17 вв.), в т.ч. книг, ставших библиографич. редкостями, - "Тун чжи тан цзи цзе" ("Энциклопедия толкований канонов"). Свел в сб. "Ду ли тун као" ("Обобщающее исслед. изысканий о ритуале") материалы об историч. эволюции траурных церемоний, снабдив их комментариями конфуцианцев эпохи Мин (14-17 вв.) и собственными заключениями. Др. известные соч. С.Ц.- "Сун Юань тун цзянь" ("Всеобщее зеркало династий Сун и Юань"), "Цзянь гу цзи лань" ("Собр. [книг для] созерцания зеркала древности"), "Дань Юань цзи" ("Собр. соч. из Сада Спокойствия"). Сохранился каталог б-ки С.Ц.- "Чжуань ши лоу шу му" ("Каталог книг из терема правдивости"). *Сюй Юаньхэ*

СЮЙ НУНЦИН. 20.1.1888, Гуанчжоу, - 14.3.1969, там же. Педагог и философ. В миссионерской школе сблизился с участниками антиманьчж. борьбы Сун Цзяожэнем и Хуан Сином. Получил образование в Японии (1905-11). В 1911 возвратился в Китай, участвовал в антимонархич. Синьхайской революции, вступил в возглавляемое Сунь Ятсеном об-во Тунмэнхуэй. В 1912-18 продолжил учебу в Японии, закончил 7-ю высшую школу и ф-т лит-ры Токийского импер. ун-та. В Японии познакомился с неокантианской философией, социологией О. Конта и педагогич. концепциями И.Ф. Гербарта, в 1918 - 20

занимался науч. работой. В 1920 вернулся в Китай, встречался с Сунь Ятсеном, в Гуанчжоу сблизился с гоминьдановцами *Чжу Чжисинем* и *Ляо Чжункаем*, был нач-ком городского управления просвещения. В 1922 принимал участие в переговорах представителя партии Гомиьдан *Ляо Чжункая* с руководителем сов. дипломатич. миссии А.А. Иоффе. В 1923 по рекомендации Ляо Чжункая вступил в Гомиьдан, стал главой временного ЦИК этой партии, принимал активное участие в ее реорганизации, в подготовке I съезда Гомиьдана и написании раздела о вопросах образования "Манифеста I съезда Гомиьдана". Вместе с *Чэнь Дусю* руководил работой Гуандунского комитета просвещения. В пер. Войны сопротивления Японии (1937 - 45) был гл. ред. жури. "Синь цзяньшэ". Ректор Ун-та Сунь Ятсена (1931 - 2, 1940 - 1, 1951 - 69). После образования КНР в 1949 был депутатом ВСНП, НПКСК, зам. губернатора пров. Гуандун. С.Ч. выступал за единство образовательных и исследовательских функций ун-тов, образовательного процесса и практики. С.Ч. первым познакомил китайцев с теорией относительности А. Эйнштейна, с позиций диалектич. материализма подверг критике прагматизм и социологии, взгляды *Дж.*

Дьюи, концепции П.Ж. Прудона, И.Г. Песталоцци, *Цай Юаньпэя* относительно содержания и методов осуществления программ просвещения.

*Чанъе гэмин юй синь цзяюй (Промышленная революция и новое просвещение) // Сюэ. 1921. Т. 3. №3; "Сюэшу чжунгохуа" юй вэйу бьяньчжэнфа ГКитаизация науки" и материалистич. диалектика) // Синь цзяньшэ. 1939. Т. 1. №2; Миньцзу цзыю юй вэньхуа цзяньшэ (Свобода нации и культурное строительство) // Там же. 1940. Т. 1. №5; Дувэй шэхуэй гайцзао сысян пипань (Критика идей преобразования об-ва Дж. Дьюи) // Там же. 1942. Т. 3. №4; Жэньлэй дэ шицзянь юй цзяюй дэ юл а и (Человеч. практика и истоки просвещения) // Цзяюй яньцзю. 1948. №10; Цзэньян цзэцзюэ жэньминь цзяюй фачжань гочэн чжун дэ нэйбу маодунь (Как решить внутр. противоречия в процессе развития нар. образования) // Лилунь юй шицзянь. 1959. №8; С.Ч. цзяюй лунь вэньцзи (С.Ч. о просвещении. Собр. соч.). Б.м., 1981. *А.В. Виноградов*

СЮЙ ШЭНЬ. Сюй Шучжун. Ок. 58, Шаолин окр. Жунань (совр. уезд Янчэн пров. Хэнань), - ок. 147. Каноновед, филолог. Учился у *Цзя Куя*. Служил пом. нач-ка военного ведомства и правителем округа. Его гл. достижение - составление толкового словаря "Шо вэнь цзе цзы" ("Изъяснение письмен и толкование иероглифов") в 14 цзюанях ("свитках") с приложением подробного оглавления. Словарь заложил филологич. базу для последующего развития канонovedения и традиц. лексикологии, по значению в истории культуры Китая став в один ряд с классич. лит. памятниками. Др. известное соч. С.Ш. - "У цзин и и" ("Разночтения в "Пяти канонах"), с положениями к-рого полемизировал *Чжэн Сюань* (2 в.) в трактате "Бо у цзин и и" ("Опровержение "Разночтений в "Пяти канонах"). В наиболее полном виде комментарии С.Ш. сохранились в сб. *Чэнь Шоуци* (кон. 18 - нач. 19 в.) "У цзин и и шу чжэн" ("Аргументированные толкования "Разночтений в "Пяти канонах"). *Ли Си*

СЮЙ ЯНЬ. Предположительно 6 - 7 вв. Каноновед, автор "Чунь цю Гунъян чжуань шу" ("Толкование "Весен и осеней" в версии Гунъяна"), вошедшего в сб. "Ши сань цзин чжу шу" ("Тринадцать канонов с коммент."). Авторство на указ, труд приписывается также *Сюй Цзуньлшуну* из гос-ва Сев. Вэй (кон. 5 - нач. 6 в.). *Сюй Юаньхэ*

СЮН АНЬШЭН. Сюн Чжи-чжи. Ок. 497, Фучэн окр. Чанлэ (к востоку от совр. Фучэна пров. Хэбэй), - 578. Каноновед. В гос-ве Сев. Ци был "д-ром" (боши) в имп. Гос. школе (Госюэ). При дин. Сев. Чжоу (578) нек-рое время до кончины был "д-ром" школы Байлумэнь ("у ворот Байлу"). Представитель канонovedческой школы Сев. династий, или т.н. сев. школы (бэй сюэ). Ориентировался гл. образом на канонovedческую традицию эпохи Вост. Хань (1 - 3 вв.), стремился к максимально консервативному следованию ей. Осн. соч. - "Чжоу ли и шу", "Ли цзи и шу" и "Сяо цзин и шу" ("Толкование с разрядкой текста..." соответственно к "Чжоу ли", "Ли цзи" и "Сяо цзину") - утрачены.

В сб. Ма Гоханя (18 в.) "Юйханьшань фан цзи и шу" ("Оставленные [потомкам] книги, собранные в обители Юйханьшань") вошли четыре цзюаня ("свитка") "Ли цзи Сюн-ши и шу" ("Толкование г-на Сюна на "Записки о правилах благопристойности" с разрядкой текста"). *Сюй Юаньхэ*

СЮН БОЛУН. Цыхоу, прозв. Сечжай. 17 в. Уроженец Ханьяна (совр. пров. Хубэй). Конф. мыслитель-атеист. В 1648 занял второе место в финальной стадии общегос. экзаменов, служил при имп. дворе надзирателем винных запасов, советником при кабинете министров и в др. должностях. Был знаком с европ. астрономией и астрологией. Составил каталог "У хэ цзи" ("Собр. [сведений о] невозможном"), в к-ром систематизировал по тематич. разделам содержащиеся в трактате *Ван Чуна* (1 в.)

"Лунь хэн" критич. оценки пророчеств и суеверий. Считал Ван Чуна непосредств. и самым выдающимся продолжателем учения *Конфуция*. С натурфилос. позиций подвергал критике религ. представления. Рассматривал даос, религию (дао цзяо, см. *Даосизм*) как следствие забвения учения *Лао-цзы*, отрицал возможность достижения физич. бессмертия.

****Чжан Юань и др. С.Б. хэ "У хэ цзи" (С.Б. и "Собр. [сведений о] невозможном)". Хубэй, 1983.**

СЮН ШИЛИ. Сюн Шэнхэн, Сюн Цзычжэи. 4.1.1885, Хуанпу пров. Хубэй,- 23.5.1968, Шанхай. Философ, представитель *постконфуцианства*, буддолог, обществ. деятель. В 1905 поступил в пехотное училище (пров. Хубэй), примкнул к революц. кругам. Принимал участие в Учанском восстании, Синьхайской революции 1911. В 1918 в Гуанчжоу поддержал деятельность *Сунь Ятсена* по "защите конституции", после провала этого движения обратился к изучению *буддизма*. В 1920 стал учеником известного ученого-буддиста *Оуянь Цзинью*. В 1922 начал преподавать в Пекинском ун-те учение буд. *Вэйши школы*. На основании идей Вэйши и традиц. конф. мысли создал свою филос. систему - "новое учение о только сознании" (синь вэйши лунь, известно также как "новая йогачара"). В пер. Войны сопротивления Японии вел исследовательскую и преподавательскую работу. В 1946 по распоряжению *Чан Кайши* получил за кн. "Ду цзин ши яо" ("Осн представления в чтении канонов") премию в 2 млн юаней, к-рую пожертвовал на нужды образования. После образования КНР был чл. НПКСК 2, 3 и 4-го созывов, в последние гг. жизни подвергался политич. нападкам.

Система синь вэйши лунь ориентирована прежде всего на проблемы онтологии. Помимо доктрин буддизма махаяны она вобрала идеи *"Чжоу и"* и *неоконфуцианства* эпохи Сун (10-13 вв.). Заметно также влияние Бергсона, Канта и *Гегеля*, однако С.Ш. был знаком с зап. философией лишь в переводах. Следуя буд. традиции, он считал внеш. мир - "среду" (цзин [5]) и человек. сознание (ши [4]) неразрывными, как неразрывны "дух" (*синь* [1]- "сердце") и чувственно воспринимаемые объекты. В основе мира лежит бытие - "изнач. субстанция" ("коренная телесность" - бэнь ти), основание всех изменений, происходящих во Вселенной. Она абсолютна, единственна, неделима, пребывает вне пространства и времени. Идущая в бэнь ти трансформация сводится к двум осн. процессам: "закрытию" (тенденция к интеграции) и "раскрытию" (тенденция к творческой индивидуализации). В ходе "закрытия" образуется закосневшее статичное производное - вещество-материя (у [3]). Параллельный процесс "раскрытия" образует духовное. Оно присуще всем вещам, разница лишь в степени "раскрытия" бэнь ти, к-рая выше у человека. Эти две тенденции выступают как потенции бэнь ти, реализующие взаимопревращение духа и материи.

С.Ш. подвергал критике буд. и зап. философию за разделение сущности (бэнь ти) и явления (сяньсян). Считал материю иллюзорной, т.к. мир находится в непрерывном изменении. Движение как целенаправленный процесс также иллюзорно, абсолютно лишь порождаемое бэнь ти "изменение" (бянь [2], см. *Хуа, Чжан Цзай*), к-рое немислимо и концептуально невыразимо. В дальнейшем учение С.Ш. о неразрывности "среды" и "сознания" переросло в учение о "недвойственности основы и функции" (ти юн бу эр). Выступал против спекулятивного "раздвоения" мира за счет абсолютизации сущности ("основы" - ти [1], см. *Ти - юн*) и отрыва ее от существования ("функции" - юн [2]), рассматривал "функцию" как проявление "основы", приписывая ей множественность и оформленность, а "основе" - абсолютность и отсутствие форм, причем проявление "функции" помимо "основы" полагал невозможным.

Задача человека - познать бэнь ти через выявление в себе "изнач. сердца" (бэнь синь, см. *Синь* [1]), отличающегося от основывающегося на опыте и ощущениях "приобретенного сердца" (си синь). Бэнь синь в основе интуитивно и иррационально, оно дает человеку

сознание единства с мирозданием. Си синь предоставляет возможность эмпирико-науч. освоения конкр. вещей. Обретается "изнач. сердце" посредством самосовершенствования человека, развития сознания, очищения его от ложных взглядов. Подобное толкование бэнь синь восходит к учениям буд. *Чань школы* об "озарении" и неоконф. школы *синь сюэ* 11] о "благом знании" (лян чжи, см. *Ван Янмин*). С.Ш. дал бэнь синь конф. антропологич. трактовку, отождествив его с "гуманностью" (*жэнь* [2]).

Положение о единстве сущности и явления С.Ш. распространил на учение о человеке. Осудил традиц. кит. мысль за одностороннее внимание к "внутр. мудрости" (нэй шэн, см. *Нэй шэн вай ван*) в ущерб "внеш. царственности" (вай ван), т.е. реальному выявлению внутр. нравств. ценностей, возможному лишь во внеш. действии. "Внеш. царственность" должна реализоваться через заимствование зап. способов орг-ции политич. жизни. Несмотря на либеральные и демократич. идеалы С.Ш. с тревогой относился к разрушению традиц. ценностей, сопровождающемуся умиранием "изнач. сердца", что чревато утратой духом творческих способностей.

После 1949 С.Ш. продолжал исследование конф. учений в прежнем русле, интерпретируя их в духе антиавторитаризма, идей равенства, единства и свободы. Т.к. ученики С.Ш. *Тан Цзюньи* и *Моу Цзунсань* стали крупнейшими фигурами постконф. мысли Тайваня и Сянган (Гонконга), влияние идей С.Ш. за пределами КНР намного сильнее, чем внутри страны.

*Вэйши лунь гайлунь (Очерк учения о "только сознании"). Пекин, 1923; Синь вэйши лунь (Новое учение о "только сознании"). Б.м., 1942, Пекин, 1985; Ду цзин ши яо (Осн. наставления в чтении канонov). Чунцин, 1945; Шили юй яо (Осн. высказывания Шили). Хубэй, 1949; Шили юй яо чусюй (Первое продолжение к "Осн. высказываниям Шили"). Сянган, 1949; Юань жу (Начала конфуцианства). Т. 1 - 2. Шанхай, 1956; Ти юн лунь (Рассуждение об основе и функции). Шанхай, 1958; Мин синь пянь (Прояснение сердца). Шанхай, 1959; ***Краснов А.В.* С.Ш. и судьбы конфуцианства в КНР // 24-я НК ОГК. Ч. 2. М., 1993; *Го Циюн*. С.Ш. цзи ци чжэсюэ (С.Ш. и его философия). Пекин, 1985; *Tu Weiming*. Hsiung Shih-li's Quest for Authentic Existence // The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China. Camb., 1976. *А.В. Ломанов*

СЮНЬ КУАН. Сюнь-цзы, Сюнь Цин, Сунь Цин. Ок. 313 до н.э., царство Чжао (южн. часть совр. пров. Шаньси), - ок. 238 до н.э., Ланьлин (совр. пров. Шаньдун). Крупнейший философ и просветитель древнего Китая, принадлежал к конф. школе (см. *Конфуцианство*), испытал сильное влияние филос. *даосизма*, *легизма* и *моизма*. Оставил обширный труд, носящий имя автора, - "*Сюнь-цзы*".

Достоверных сведений о жизни С.К. сохранилось мало - в осн. в "*Ши цзи*" *Сыма Цяня* (2 в. до н.э.), предисловии *Лю Сяна* (1 в. до н.э.) к кн. "Сюнь-цзы" и в тексте этого памятника. Происходил, очевидно, из состоятельной семьи, получил блестящее по тем временам образование. По приглашению владетельных князей совершил поездки в царства Цинь, Ци и Чу, где беседовал с правителями и сановниками о принципах управления страной. В 264 - 255 до н.э. проповедовал свое учение в академии *Цзися* в царстве Ци и был признан главой находившихся там ученых. В 255 до н.э. переехал в царство Чу, где был назначен правителем уезда Ланьлин. После отстранения от должности примерно в 238 до н.э. основал там же частную школу, работал с учениками над своим трудом. В знак уважения к С.К. жители Ланьлина дали ему прозвище Министр Сюнь (Сюнь Цин).

Взгляды С. К., будучи в основе конф., носили сугубо этич. характер и являлись оригинальной переработкой этико-политич. учения *Конфуция*, дополненного существ. компонентами др. "знаменитых учений" древнего Китая, гл. обр. *легизма*. С.К. по существу первым в конфуцианстве подвел теоретич. филос. базу под этич. учение Конфуция и

обосновал идею просвещенной монархии, опирающейся как на принципы традиц. морали (*ли* [2]), так и на авторитет и силу закона (*фа* [1]). Филос. взгляды С.К. содержали наивно-материалистич. тенденции в объяснении природы (Неба, см. *Тянь*) и сущности происходящих в ней изменений, в толковании процесса познания человеком окружающего мира. С.К. в отличие от своего знаменитого предшественника Мэн-цзы (*Мэн Кэ*, 4 - 3 вв. до н.э.) считал врожденные свойства, "природу" (*син* [1]) человека "злой", "дурной", чем навлек на себя впоследствии немилость ортодокс, конфуцианцев. В основе политич. взглядов С.К. лежала концепция добродетельного правления "совершенного вана", осуществляющего управление страной с помощью "совершенных мужей" (*цзюнь цзы*). Учение С.К., будучи критич. итогом определенного этапа формирования филос. и обществ. - политич. мысли Китая, оказало большое влияние на ее последующее развитие. Онтологич. и гносеологич. взгляды С.К. сыграли важную роль в дальнейшем развитии материалистич. тенденций кит. философии (*Хань Фэй* - 3 в. до н.э., *Ван Чун* - 1 в., *Хань Юй* - 8 - 9 вв., *Чжоу Дуньшань*, *Чжан Цзай* - 11 в.). Политич. концепция С.К. заложила по существу теоретич. основу офиц. идеологии имп. Китая. Отрывки из кн. "Сюнь-цзы" (о *ли* [2] и музыке - *юэ*) вошли в конф. канон "*Ли цзи*" (гл. XIX, XXXVIII). Вместе с тем, начиная с пер. правления дин. Сун (960 - 1279), труд С.К. исключается из конф. канонич. лит-ры, очевидно, вследствие отрицания им "воли Неба" и божественного происхождения власти правителя, а также трактовки "природы" человека как "злой", что противоречило общей тенденции этич. учения Конфуция - Мэн-цзы к признанию ее изначально "добрых" свойств.

Соч. С.К. является важным источником для изучения филос. и общественно-политич. мысли древнего Китая. См. лит-ру к ст. "*Сюнь-цзы*". В.Ф. Феоктистов

СЮНЬ ЦАНЬ. Сюнь Фэн-цян. 209, Инъинь обл. Инчуань (совр. Суйчан пров. Хэнань), - 238. Представитель филос. направления *сюань сюэ*. Сведения о жизни и взглядах содержатся, в частности, в "*Сань го чжи*" ("Троецарствие", 3 - 1-я пол. 5 в.), разд. "Вэй шу" ("История дин. Вэй"). Был дружен с Фу Цзя и Сяхоу Сюанем. Отличался склонностью к мистицизму и дискуссиям на отвлеченные темы. Отстаивал тезис о том, что "речи не исчерпывают смысла" (*янь бу цзинь и*); за пределами "образов" (символов - *сян* [1]) вещей, имеющих названия, лежит некий подлинный "смысл" ("мысль", "идея" - *и* [3]), не передаваемый "связной речью".

"СЮНЬ-ЦЗЫ". Сб. трактатов Сюнь-цзы (*Сюнь Куан*, 4 - 3 вв. до н.э.) и записей его учеников. Сост. в 30-е гг. 3 в. до н.э., дошел до наст. времени почти полностью. Не подпал под указ императора Цинь Шихуана (221 -210 до н.э.) о сожжении конф. (см. *Конфуцианство*) книг и был распространен в 3 - 1 вв. до н.э. в многочисленных списках. В 1 в. до н.э. Лю Сян упорядочил их и свел в 32 главы (*пяня*), дав им назв. "Сунь Цин синь шу" ("Новая кн. Сунь Цина") и снабдив предисловием. В 818 Ян Лян осуществил новое изд., дополнив его своим коммент. и изменив группировку глав. В дальнейшем структура памятника, получившего окончательное назв. "С.-ц.", осталась без изменения. Изд. Ян Ляпа воспроизведено Люй Сянцином (1068) и Тан Чжунью (1181). В 1884 изд. Тан Чжунью обнаружено Ян Шоуцзином и опубликовано в "Гу мянь цун шу" ("Сб. утерянных древних [книг]", 1886). В 1891 Ван Сяньцян выпустил наиболее полное изд. соч. Сюнь Куана с анализом всех прежних версий и коммент. В 1956 коммент. дополнены Лян Цисюном. В 1979 вышел "С.-ц. синь ши" ("Новый коммент. к С.-ц."), подготовленный сотрудниками филос. ф-та Пекинского ун-та.

Из 32 глав "С.-ц." 22 принадлежат Сюнь Куану, девять - его ученикам. Гл. "Чжунни" ряд совр. исследователей считают подделкой. Текст упоминавшегося в библиографич. разд.

"Хань шу" (1 в.) сб. "Сунь Цин ши фу" ("Десять од Сунь Цина"), возможно, был включен в "С.-ц." в виде глав "Фу" ("Оды") и "Чэн сянь" ("Песни").

Трактаты Сюнь Куана отличаются ориг. лит. стилем, единой логикой изложения, объединены общей системой взглядов, что существенно выделяет "С.-ц." из древнекит. филос. лит-ры. Три главы, записанные учениками, - "Жу сяо" ("Конф. образец"), "И бин" ("Обсуждение военных дел") и "Цян го" ("Сильное гос-во") содержат беседы Сюнь Куана с правителями и министрами царств, его рассуждения о путях управления гос-вом. В "Фу" и "Чэн сянь" представлена филос. поэзия Сюнь Куана. Последние шесть глав созданы учениками после смерти философа. Филос. взгляды Сюнь Куана изложены гл. обр. в главах-трактатах "Тянь лунь" ("О Небе"), "Цзе би" ("Освободить от заблуждений"), "Фэй сянь" ("Против прорицательства"), "Чжэн мин" ("Исправление имен"). Трактат "Син э" ("О злой природе человека") посвящен этич. проблематике, "Юэ лунь" ("О музыке") - выражает эстетич. взгляды автора.

Мировоззрение Сюнь Куана основано на наивно-материалистич. понимании природы (Неба - *тянь*) как "естеств." (*цзы жань*) реальности, существующей независимо от человека. "Естественность" природы рассматривается как единств, источник происхождения всего сущего, что подразумевает не только признание его объективности, но и отрицание божеств., сверхъестеств. начала. Раннеконф. представления о "воле Неба" (*тянь чжи*, см. *Тянь*), способной определять судьбу людей и положение дел в гос-ве, решительно отвергаются: "И при Юе, и при Цзе счет времени вели по Солнцу, Луне, звездам, но во времена Юя в Поднебесной был порядок, а во времена Цзе - смута. Отсюда видно, что порядок и смута не зависят от Неба". Сюнь Куан впервые в истории кит. философии поставил вопрос о соотношении естеств. процессов и целенаправленной деятельности человека, выдвинув тезис о его способности, познав "естеств. постоянство", воплощенное в *дао*, "подчинить себе Небо и Землю и заставить служить себе вещи". Причина обожествления Неба усматривается в недоступности для непосредств. восприятия происходящих в природе процессов: "Человек не видит этого [процесса], он видит лишь его результат и поэтому называет его "происшедшим от духа". Человек знает лишь то, чего достигают вещи в своем развитии, и не представляет себе самих этих невидимых изменений, - поэтому он называет их небесными". Кажущиеся загадочными явления природы, вызывающие страх у людей, объясняются "сменой сил *инь ян*", а вера в "духов и навей" - зависимостью человек. восприятия от физич. и эмоционального состояния.

Основой гносеологич. взглядов Сюнь Куана является положение о познаваемости мира. Способность к познанию - умение "различать вещи" рассматривается как качество, присущее только человеку и выделяющее его из остальной "тьмы вещей" (*вань у*). В то же время познание должно быть ограничено определенными рамками, чтобы не подменять собой "деятельности Неба". Цель человек. познания - проникновение в сущность обществ, явлений посредством постижения их закономерности - *дао*, что позволяет человеку добиться "правильного мышления" и "прозорливости в делах". Постичь *дао* способен лишь "совершенный муж" (*цзюнь цзы*). Первая ступень познания, по "С.-ц.", - чувств, восприятие "вещей", вторая - рациональное "размышление", когда "разум помогает естеств. чувствам отличить истину от лжи". Выделение указ, двух ступеней, исходящее из учения поздних моистов (см. *Мо цзя*), дополнено у Сюнь Куана тезисом о человек. деятельности как элементе самого процесса познания. "Познать *дао* - значит, размышляя, глубоко вникнуть [в его сущность] и, действуя, претворять [знания] в жизнь". Истинность познания явлений природы определяется как соответствие субъективной познавательной способности человека объективному "состоянию вещей"; истинность познания обществ, явлений - как соответствие "пути [истинного] царя" (см. *Ван дао*).

Особенность социально-политич. учения Сюнь Куана состоит в попытке подвести под политич. концепцию филос. базу. Развивая учение "*Дао дэ цзина*" о "естественности" мира, Сюнь Куан различал "естественность" природных явлений и их закономерности (дао). Объективно существующее постоянство "пути" природы влияет и на обществ, существование людей, к-рые должны следовать дао. Но обществ, "путь" философ рассматривал как творение "совершенномудрых" (см. *Шэн* [1]) правителей-предков, сущность к-рого составляют "ритуал" (*ли* [2]) и "чувство долга" (и [1]), проявляющее себя только благодаря "совершенному мужу". Выработка понятий "ли [2]", "и [1]" обусловлена тем, что дурную ("злую" - э) природу человека можно "выправить", "преодолеть" лишь с помощью этих норм. Учение об изначально "злой" природе человека является основой этич. взглядов Сюнь Куана и противоположно воззрениям Мэн-цзы (*Мэн Кэ*, 4 - 3 вв. до н.э.).

Представлениям Сюнь Куана свойственны наивно-материалистич. догадки о влиянии материальных условий жизни людей на обществ, процессы. Впервые в истории кит. философии Сюнь Куан высказал догадку об обществ, сущности человека, выделяющей его из мира животных. Материально обеспеченным может быть лишь обществ, существование людей, бесконфликтность к-рого обуславливается "разделением обязанностей" в соответствии с "ритуалом" и "чувством долга". К характеристике этих конф. норм как высшего мерил нравственности Сюнь Куан добавил их социально-экономич. значимость. "Путь к богатству гос-ва", по Сюнь Куану, "в экономичном расходовании вещей и в обеспечении достатка народу". Нормы "ритуала" являются рычагом "экономичного расходования", регулятором распределения обществ, продукта, предполагающим экономим, и политич. неравенство. Во главе социальной иерархии должен стоять мудрый и добродетельный правитель: "удел правителя - быть добродетельным, удел простых людей - заниматься физич. трудом".

Политич. взгляды Сюнь Куана испытали сильное влияние идей *легизма*, особенно *Шан Яна* (4 в. до н.э.): "ритуал" применим лишь в отношениях между "управляющими", простыми людьми нужно управлять с помощью законов (*фа* (I)). Нормы "ритуала" - обычного права уравниваются с законами: "Отрицать ритуал - значит не соблюдать закон". Под влиянием взглядов *Мо Ди* (5 - 4 вв. до н.э.) и *Шан Яна* Сюнь Куан ввел в свое социально-политич. учение концепцию привлечения людей на гос. службу независимо от их социального положения. Гарантом успешного осуществления этого принципа является система поощрений и наказаний, подкрепляемая конф. воспитанием с помощью "ритуала" и "чувства долга". Т.о., Сюнь Куан фактически осуществил синтез раннего конфуцианства с идеями легизма, заложив теоретич. основу политич. доктрины имп. Китая.

*Сюнь-цзы цзи цзе (Сб. соч. Сюнь-цзы с ком-мент.). Сост. Ван Сяньцзянь // ЧЦЦЧ. Т. 2. Шанхай, 1935; *Лян Цисюн*. Сюнь-цзы цзяньши (Соч. Сюнь-цзы с краткими коммент.). Пекин, 1956; *Феоктистов В. Ф.* Филос. и общественно-политич. взгляды Сюнь-цзы. Исслед. и пер. М., 1976; Древнекит. философия. Т. 2. М., 1973. С. 142 - 209; *The Works of Hsuntze*. Tr. by H. Dubs. L., 1928; *Hsun Tzu*. Samtliche Schriften. Ins Deutsche ubertragen von H. Koster. Leiden, 1967; *Kanaya Osamu*. Junshi (Hsun tzu). Токио, 1962; *Knobloc kJ.* Xunzi. A Translation and Study of the Complete Works. Vol. 1 - 2. Stanf., 1988 - 90; ***Ли Дэюн*. Сюнь-цзы гунъюань цянъ сань шицзи чжунго вэйчжуи чжэсюэцзя (Сюнь-цзы - кит. философ-материалист III в. до н.э.). Шанхай, 1959; *Ян Сянкуй*. Сюнь-цзы дэ сысян (Взгляды Сюнь-цзы) // Вэнь ши чжэ. 1957. №10; Сюнь-цзы синь ши (Новый коммент. к "Сюнь-цзы"). Пекин, 1979; *Moulder of Ancient Confucianism*. L., 1927; *DuyvendakJ.J.* Hsun Tzu on the Rectification of Names // T' P. 1924. Vol.24; *Muwo D.J.* The Conception of Man in Early China. Stanf., 1969. *В.Ф. Феоктистов*

СЮНЬ ЮЭ. Сюнь Чжунъюй. 148, Инъинь обл. Инчуань (совр. Суйчак пров. Хэнань), - 209. Философ, канонист (см. *Цзин сюэ*), историк. Потомок конф. мыслителя 4 - 3 вв. до н.э.

Сюнь Куана. Состоял на гос. службе. Осн. соч. - "Шэнь цзянь" ("Обращение к зеркалу") и написанный в подражание "*Цзо чжуани*" с использованием переработанного текста "*Хань шу*" ("История дин. Хань", 1 в.) историч. труд "Хань цзи" ("В память о дин. Хань"). Был сторонником идеи "естественного" (*цзы жань*) "взаимного реагирования Неба и человека" (см. *Тянь*), подчиняющихся одним и тем же природным законам, с к-рыми человек призван согласовывать свое поведение. Трактовал понятие "дух" (*шэнь* [1]) как не субстанциальное, а функциональное начало, присущее "(телесной) форме" (сим [2]): последняя есть "пневменное" (*ци* [1]) образование, тогда как наличие "духа" обуславливает чувства любви и ненависти, радости и гнева. Полагал, что в человек. "природе" (син [1]) соединены доброе и злое начала, разделял мнение *Лю Сяна* (1 в. до н.э.) о том, что "природа" и "чувственность" человека не противостоят друг другу как добро злу. Предложил идею "трех категорий" (*сань пинь*)- качественных уровней - человек. "природы", из к-рых верхний и нижний неизменны соответственно в преобладании добра и зла. Тем не менее и каждый из этих уровней имеет три градации. Качественный рост человека обусловлен "научением" (*цзяо*) и осуществлением юридич. закона (*фа* [1]), к-рые соотносятся как универсальные полярные силы: соответственно ян [1] и инь [1] (см. *Инь ян*), причем "доброта" формируется за счет "научения", а "зло" подавляется посредством закона. Оба средства в социально-политич. сфере призваны содействовать в первую очередь благосостоянию народа и т.о. обеспечивать должную направленность его воли. Идея С.К), о "трех категориях" человек. природы получила развитие в учении *Хань Юя* (8 -нач. 9 в.).

*Чжунго чжэсюэ ши цзыляо сюаньцзи. Лян Хань бу (Избр. материалы по истории кит. философии. Разд. двух эпох Хань). Т. 2. Пекин, 1960; *Ch'en Ch'i-упп*. Hsun YQeh and the Mind of Late Han China. A Translation of the Shen-chen with Introd. and Annotation. Princ., 1980; ***Кобзев А.И.* Учение Ван Янмина и классич. кит. философия. М., 1983. С. 128 - 30, 146. А.Г. Юркевич

СЮ ШЭНЬ. "Совершенствование тела/личности", "самосовершенствование". Принятое гл. обр. в *конфуцианстве* обозначение активности, нацеленной на приведение личных качеств в соответствие с задачей максимальной самореализации в поддержании социальной и вселенской гармонии. Содержание понятия С.ш. опирается на традиц. для кит. философии и культуры представление о личности как нерасчленимой при жизни психосоматическо-духовной целостности (см. *Хунь по*)- "теле" (*шэнь* [2]). Вследствие этого личное совершенствование в конф. идеологии рассматривалось как "обработка", "обтесывание" (*сю*) данного от природы "тела/личности". Впервые термин "С.ш." появился, видимо, в трактате "*Мо-цзы*" (5 - 3 вв. до н.э.) для обозначения подвергаемого критике конф. подхода к воспитанию и самовоспитанию (*у Конфуция* в "*Лунь юе*" речь шла о пагубных последствиях такой ситуации, когда "благодать/добродетель не совершенствуется" - *дэ чжи бу сю*). *Мэн Кэ* (Мэн-цзы, 4 - 3 вв. до н.э.) предписывал "каждодневное совершенствование (*сю*) в сыновней почтительности и братской любви (*сяо ти*), верности (чжун [2], см. *Чжун шу*) и благонадежности (синь [2])". В конф. мысли термин "С.ш." утвердился начиная с трактатов "*Сюнь-цзы*" (4 - 3 вв. до н.э.) и "*Да сюэ*" (5 - 2 вв. до н.э.). В "*Сюнь-цзы*" назв. "С.ш." носит одна из глав, в к-рой излагаются взгляды автора на цели, задачи, средства и пути самовоспитания. В "*Да сюэ*" С.ш. фигурирует как одно из "восьми основоположений" - иерархической пирамиды задач индивидуума, соотнесенных с его нравственным, интеллектуальным, духовным ростом и с повышением социальной ответственности от персонального уровня до уровней семьи и Поднебесной (социума). Термин "С.ш." широко вошел в кит. культуру, его исходные конф. трактовки были развиты в *неоконфуцианстве* и оказали воздействие на средневек. даос, мысль (см., напр., *Син* [1], *Мин* [1]).

****Кобзев А.И.** Учение Ван Янмина и классич. кит. философия. М., 1983 (по Указателю).
А.Г. Юркевич

СЮЭ СЮАНЬ. Сюэ Вэньцин, Дэвэнь, Цзинсюань. 1389, уезд Хэцзинь (на территории совр. пров. Шаньси), - 1464. Философ-неоконфуцианец (см. *Неоконфуцианство*). Имел высшую ученую степень цзиньши. Проходил службу в цензурате, ведомствах апелляций и ритуалов. В последние годы жизни занимался частным преподаванием. Сторонник учения *Чэн [братьев]- Чжу [Си] школы*.

Осн. соч.- "Ду Шу лу" ("Записи о чтении "Канона историч. писаний"), "Ду шу сюй лу" ("Продолжение записей о чтении "Канона историч. писаний"), "Сюэ Вэньцин-гун вэнь цзи" ("Сб. произв. Сюэ - князя Культурной Чистоты"). В отличие от *Чжу Си* (12 в.), доказывавшего первичность структурообразующих "принципов" (*ли* [1]) по отношению к субстанциальной "пневме" (*ци* [1]), С.С. утверждал нерасчленимость "принципов" и "пневмы", к-рые "не могут существовать до или после друг друга". Исходя из этого положения и из тезиса о "неразделимости принципов и вещей (*у* [3])", считал "индивид, природу" (*сии* [1]) сущностью, тождественной "принципу" и объемлющей "всю тьму вещей".

Доказывал возможность абсолютного постижения "принципов" посредством полного сосредоточения на познании индивидуальной природы. Его С.С. ставит в один ряд с "постижением Неба", трактуемым как "отсутствие чего бы то ни было, не пронизанного сущностью сердца". Используя характерное для *Лу [Цзюаня]-Ван [Янмина] школы* понятие "сущность сердца" (*синь чжи ти*), С.С. в отличие от мыслителей этой школы не идентифицирует его с источником врожденного знания, но трактует как орган познания и познавательную функцию сознания. Основу социально-политич. воззрений С.С. составляет тезис о необходимости своевременной корректировки законодательства - в противном случае "законы мертвы".

СЮЭ ФУЧЭН. Сюэ Шу-юнь, прозв. Юньань. 1838, Уси пров. Цзянсу, - 1894. Один из идеологов раннего реформаторства, представитель "группировки внеш. сношений" (*янью пай*). В 1858 получил низшую ученую степень сюцай. Служил под началом *Цзэн Гофаня*, затем в канцелярии *Ли Хунчжана*. В 1884 был послан наместником в Ниншао пров. Чжэцзян, принял участие в борьбе против вторжения франц. флота. В 1888 назначен прокурором в пров. Хунань. В 1889 направлен посланником в Англию, Францию, Бельгию и Италию. Труды С.Ф. сведены в сб. "Юньань цюань цзи" ("Поли. собр. соч. Юньаня"). Осн. соч. - "Чоу ян чу и" ("Скромные предложения по поводу заморских дел"). По его мнению, даже "небесное дао" (см. *Дао*) подвержено изменениям с течением времени; бесконечность изменений мира вынуждала "совершенномудрых" (см. *Шэн* [1]) к столь же бесконечным реакциям на эти изменения, чтобы защитить об-во от их нежелательных последствий, прежде всего изменением законов. С.Ф. предлагал реформировать законодательство с целью развития промышленности и торговли, выступал против политики изоляционизма. Развитие в первую очередь промышленности должно способствовать благосостоянию населения, бедность к-рого объясняется его слишком быстрым ростом по сравнению с источниками средств к существованию. С.Ф. высоко оценивал конституционно-монархич. строй зап. стран, видя в нем разумный компромисс, позволяющий избежать "перекосов" в сторону деспотии и демократии. Соотношение дао и "орудий" (*ци* [2]) рассматривал как их "взаимопроникновение": "орудия" содержатся в дао, к-рым они проникнуты. См. лит-ру к ст. *Янью юньдун. Хэ Чэнсюань*

СЮЭ ЦЗИСЮАНЬ. Сюэ Шилун, прозв. Гэньчжай. 1134, Юнцзя (совр. Вэньчжоу пров. Чжэцзян), - 1173. Философ-неоконфуцианец, представитель *Юнцзя школы*. Служил по

судебному ведомству. Учение С.Ц. имело ярко выраженную утилитаристскую направленность и получило известность как "учение о достижении пользы/выгоды" (гун ли чжи сюэ). Осн. соч. - "Шу гувэнь сюнь и" ("Исслед. смысла книг, написанных старыми письменами"), "Чунь цю цзин цзе чжи яо" ("Осн. указания по канонич. толкованию "Весен и осеней"), "Лан юй цзи" ("Собр. бурных речей"). Теоретич. основой утилитаризма С.Ц. был тезис о нерасторжимости дао и конкретных "орудий" (ци [2]): дао содержится внутри их, поэтому м.б. постигнуто посредством их изучения и использования. В то же время "небесное дао", понимаемое как закономерности и ход природных процессов, не вмешивается в "человеч. дао" - социальные процессы и дела людей. Взгляды С.Ц. были во многом преемствованы мыслителями школы Юнцзя, прежде всего *Чэнь Фуляном* и *Е Ши*. Сведения о жизни и творчестве С.Ц. вошли в сост. *Хуан Цзунси* (17 в.) и его учениками сб. "Сун Юань сюэ ань" ("Учения эпох Сун и Юань"). *Сюй Юаньхэ*

СЯН СЮ. Сян Цзыци. 227, Хуай обл. Хэнэй (к юго-зап. от совр. Ичжи пров. Хэнань), - 272. Мыслитель и литератор, представитель филос. направления *сюань сюэ*, известен как один из "семи мудрецов из бамбуковой рощи" наряду с *Цзи Каком*, *Жуань Цзи*, Шань Тао, Лю Лином, Цзы Сянем и Ван Жуном. Состоял на гос. службе. Биография и сведения о творчестве содержатся в "Цзинь шу" ("История дин. Цзинь", 5 в.). Был увлечен учением *Лао-цзы* и *Чжуан-цзы*, его коммент. соч. "Чжуан-цзы инь цзе" ("Изъяснения сокрытого в "Чжуан-цзы") оказало большое влияние на взгляды *Го Сяна* (3 - нач. 4 в.). Соч. С.С. сохранились во фрагментах, цитируемых в сборниках: "Ле-цзы чжу" ("Резюмирующие коммент. к "Ле-цзы") Чжан Чжэня (4 в.), "*Ши шо синь юй*" ("Новое изложение рассказов, в свете ходящих", нач. 5 в.), "Цзин дянь ши вэнь" ("Толкования канонич. классики") *Лу Дэмина* (6 - нач. 7 в.) и др.

С.С. отвергал идею единого порождающего начала, отстаивал тезис о спонтанном и бесконечном "самопорождении" (цзы шэн) всего сущего. Вместе с тем признавал существование некоего таинственного "корня порождений и превращений" (шэн хуа чжи бэнь), к-рый "не рождается и не превращается" ("Ле-цзы чжу"), что может свидетельствовать о влиянии на его взгляды концепции "ценить небытие" (гуй у), развивавшейся мыслителями 1 -и пол. 3 в. *А'э Я нем* и *Ван Би*. Стремился к примирению *конфуцианства* и *даосизма*, к-рые "суть одно", доказывал, что даос, учение о "естественности" (*цзы жань*) и конф. "почитание имен" (мин цзяо, см. *Мин* [2]) вполне совместимы. "Принцип естественности" (цзы жань чжи ли, см. *Ли* [1]), т.е. основополагающее структурообразующее начало, присущее мировой спонтанности, применительно к человеку выражается в том, что человек. ощущения и само рождение человека обусловлены и пронизаны структурирующим воздействием "пяти элементов" (*у сил* [1]) как принципиальной системы отношений между вещами и явлениями. "Пять вкусов", восприятие "пяти цветов" и т.п. побуждают человека к удовлетворению своих потребностей, но эта тяга должна регулироваться посредством этико-ритуальной "благопристойности" (*ли* [2]) ("Нань ян шэн лунь"- "Рассуждения о трудностях пестования жизни"). См. лит-ру к ст. *Сюань сюэ*.

СЯН ШУ ЧЖИ СЮЭ. "Учение о символах и числах", зап. "нумерология". В широком смысле - универсальная теоретич. система, генетически производная от архаических познавательных, структур, прежде всего мантического классификационизма; играла в традиц. Китае роль наиболее общей формальной методологии филос. и науч. знания, выступая в качестве функционального аналога формальной логики, не возникшей там как самостоятельная наука. В узком смысле - одно из концептуальных оформлений указ, с *сюэ* темы, с *од.* в пер. правления дин. Хань (3 в. до н.э.- 3 в. н.э.) гл. обр. усилиями комментаторов "*Чжоу и*", синтезировавших общеметодологич. принципы *конфуцианства*,

даосизма и иньян цзя и связавших их с природными закономерностями, почерпнутыми в основном из астрономии, техники календарных расчетов и теории музыки.

С.ш. ч. с. строится на всеобъемлющем классификационизме и особом типе обобщения- генерализации (гун [1]), т.е. представлении класса объектов путем выделения из него самого характерного (ценного, главного и т.п.) объекта в качестве репрезентанта без абстрагирования свойств класса. Так, репрезентантом класса людей является царь, поэтому, напр., в разных списках "*Дао дэ цзина*" термины жэнь [1] ("человек") и ван [1] ("царь") взаимозаменяемы при описании четвертого уровня бытия, следующего после дао, Неба и Земли (гл. 25).

Фундамент С. ш. ч. с. составляют три типа нумерологич. построений, каждый из к-рых представлен в двух разновидностях: 1) "символы" (сян [1])-триграммы, гексаграммы; 2) "числа" (шу [1])-*Хэ ту* ("план [из Желтой] реки"), *Ло шу* (документ [из реки] Ло); 3) "символы и числа" -*инь ян* (темное и светлое), *у син* [1] ("пять элементов [фаз]"). Сама эта система нумерологизирована, поскольку основана на двух исходных нумерологич. числах - 3 и 2. В ней также отражены все три гл. вида графич. символизации, использовавшиеся в традиц. кит. культуре: 1) "символы" - геометрич. формы, схемы, рисунки, 2) "числа" - цифры, 3) инь ян, у син [1]-иероглифы.

Образующие С. ш. ч. с. элементы - математич. и математикоподобные построения, т.е. пространственные ("геометрич.") структуры и числовые ("арифметич.") комплексы, - связаны друг с другом широким кругом связей: математич., символич., ассоциативных, фактуальных, эстетич., мнемонич., суггестивных и др. Так, приведены во взаимное соответствие члены фундаментальных нумерологич. пар: круг - квадрат/прямоугольник, 3 - 2, Небо - Земля, ян [1] - инь [1], Цянь - Кунь (см. *Гуа*) и т.д. Всем важнейшим категориям С. ш. ч. с.- тай и ("Великое единое"), лян и ("два образца"), сань цай ("три начала"), сы сянь ("четыре символа"), у син [1] ("пять элементов"), ба гуа (восемь триграмм), Ло шу (магич. квадрат из чисел от 1 до 9), *Хэ ту* ("магич. крест" из чисел от 1 до 10) и др.- присуща как "арифметич.", так и "геометрич." ипостась. Онтология, базис этого тотального классификационизма осмыслялся с т. зр. общепринятого в кит. философии представления об органической ("телесной") целостности мироздания, однородные (тун лэй) элементы к-рого взаимодействуют по принципу резонанса. Как и пифагорейство, С. ш. ч. с. может быть определено как учение о музыкально-числовой структуре космоса.

В "*Цзо чжуани*" (Си-гун, 15-й г., 11-й мес. [645 до н.э.]) происхождение С.ш.ч.с. выведено из соединения двух древнейших (кон. 2 - нач. 1 тыс. до н.э.) видов гадательной практики - на панцирях черепах (бу) и с помощью стеблей тысячелистника (ши [7]). Результатами более древней и авторитетной практики бу были геометризованные и соотнесенные с пространственными координатами (странами света) мантич. фигуры, т.е. "символы" (сян [1]),- первичные элементы С.ш.ч.с. Результатами появившейся позднее практики ши [7] являлись вероятностные комбинации стеблей, прототипа счетных палочек, т.е. "числа" (шу [1]),- вторичные элементы С.ш.ч.с. Первый и главный теоретич. синтез того и другого был осуществлен в каноне "*Чжоу и*" (8 - 4 в. до н.э.), основу к-рого составляют геометрич. символы (черты, триграммы, гексаграммы и др.), обладающие числовыми значениями и даже цифровыми обозначениями ("шесть" и "девять" - названия двух типов черт). В указанном месте. "*Цзо чжуани*" была также определена онтологизированная иерархия "символов" и "чисел": "Рождаются вещи, а затем возникают символы; вслед за символами возникает размножение; вслед за размножением возникают числа". Это положение получило методологич. формулировку в "*Чжоу и*", где при теоретич. движении в обратном направлении "за доведением до предела чисел следует установление символов Поднебесной" ("*Си цы чжуань*", I, 10), и нашло отражение в исходном математич. каноне

"Чжоу би": "Законы чисел исходят из круглого и квадратного". Однако позднее *Шао Юн* (11 в.) выдвинул противоположный тезис о первичности чисел: "Числа рожают символы".

Особое развитие С.ш.ч.с. получило в пер. правления дин. Хань, обретя общепризнанный методологич. статус и подавив зачатки протологики, возникшие в учениях моистов (см. *Мо цзя*) и "школы имен" (*мин цзя*). Венцом этого процесса стало создание трактатов "Цянь цзо ду" ("Проникающее измерение Творчества"), "Тай сюань цзин" ("Канон Великой тайны") *Ян Сюна* (1 в. до н.э.- 1 в. н.э.), "И линь" ("Лес перемен") Цзяо Гуна (1 в.) или Цуй Чжуаня (1 в. до н.э.- 1 в. н.э.). Развитие С. ш. ч. с. стало одним из факторов возникновения *неоконфуцианства*, в рамках которого ведущие нумерологич. учения создали Шао Юн и *Цай Шэнь* (11 - 12 вв.). Печать С. ш. ч. с. в той или иной мере лежит не только на всех гл. филос.-религ. учениях (конфуцианство, неоконфуцианство, даосизм, буддизм и др.) и науч. дисциплинах (особенно математике, астрономии, хронометрии, топографии, медицине, алхимии), но и на лит-ре, искусстве и в целом культуре традиц. Китая.

****Щуцкий Ю.К.** Кит. классич. "Книга перемен". М., 1960, 1993; *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в кит. классич. философии. М., 1994; *Чжу Бокунь.* И сюэ чжэсюэ ши (История ицинистской философии). Кн. 1 -2. Пекин, 1986 - 91; *Fung Yulan.* A History of Chinese Philosophy. Vol. 2. Princ., 1953. P. 7 - 150, 454 - 76; *Sherrill W.A., Chu W.K.* An Anthology of I Ching. L., etc., 1977; *Uu Da.* I Ching Numerology. N.Y. etc., 1979; *Walters D.* The Alternative I Ching. Wellingborough (Northamptonshire), 1983. *А.И. Кобзев*

СЯНЬ СЮЭ. "Учение о бессмертии". Одна из важнейших доктрин *даосизма*. Основана на представлениях о человеке как психофизич. целом и о невозможности вечной жизни "духа" (*шэнь* [1]), отделенного от тела, а также на концепции "духа" -шэнь [1] как предельного выражения космич. "перемен" (и [4], см. "*Чжоу и*").

Согласно "учению о бессмертии", адепт даосизма посредством религ. . практики и алхимии может достичь полного единства с *дао*, выражающегося в духовном и физич. бессмертии, а также обрести сверхъестеств. способности. Доктрина С.с. предполагала два аспекта религ. практики: "совершенствование тела" (гимнастич. и дыхательные упражнения) и "совершенствование духа" (религ. созерцание). Из методов обретения бессмертия наиболее важным считалась алхимия (лянь дань шу, цзинь дань).

Теоретич. положения собственно кит. алхимии исходили из признания субстанциального единства мира (см. *Дао, Ци* [1], *Тай цзи*) и универсальных закономерностей космич. перемен. Отсюда следовал вывод о возможности направленных трансмутаций веществ. Алхимик оперировал не столько веществами (свинцом, ртутью и др.), сколько их функционально-энергетич. ("пневменной" -ци [1]) природой и космологич. сущностями (силы инь *ян*, безнач. "Хаос" - *хунь дунь*, "пять элементов" - *у син* [1] и т.п.; ср. "филос." серу или ртуть европ. алхимии). Напр., "черный свинец" репрезентировал (см. *Гун* [1]) весь классификац. ряд соотнесенных с ним понятий - дао, "изнач. пневма", "Хаос" и т.п. Заменителем концепции причинности, не сложившейся в кит. науке, служило учение о "сродстве видов" (тун лэй), аналогичное учению об "универсальной симпатии" в европ. алхимии. По одним версиям, взаимно "притягивалось" родственное, по другим - полярное (инь [1] к ян [1]); в 10-13 вв. сложилось учение о ситуативной полярности: одно и то же вещество играло роли то инь [1], то ян [1] с разными реагентами. Ускорение трансмутаций и сжимание временных циклов алхимич. микрокосма считалось возможным посредством нагревания. Роль общеметодологич. основания алхимии играл комплекс нумерологич. представлений (см. *Сян шу чжи сюэ*). Напр., алхимич. процессы описывались как превращения одних триграмм и гексаграмм (см. *Гуа*) в другие и т.п. "Внеш." алхимия (вай дань) осн. на идее создания эликсира бессмертия гл. обр. из киновари и ее соединений с др. веществами либо путем изготовления искусственного золота.

"Трансмутационное" золото предполагалось получать посредством трансформации неблагородных металлов (т.к. они суть "недозревшее" золото), ускоренно "дозревающих" в реторте алхимика. Такое золото само наделялось трансмутирующими свойствами и способностью делать тело алхимика, принявшего золотой раствор или пиллюлю, нерушимым и нетленным как само золото. Символизм киновари (дань; др. значения - "эликсир", "пиллюля") был основан на том, что при нагревании из нее выделялись ртуть и сера, в дальнейшем вновь соединявшиеся. Сочетание красного (сера) и белого (ртуть) ассоциировалось с образованием эмбриона из спермы отца и менструальной крови матери (ср. графим, изображение *Тай цзи*). Т.о., киноварь оказывалась андрогенным веществом и "зародышем бессмертия". "Одухотворение" "пневменной" природы веществ в ходе трансмутаций должно было приводить к получению "одухотворенного (божественного) киноварного эликсира (пиллюли)" - шэнь дань, лин дань. Позднее большее значение в кит. алхимии приобрела пара свинец (выражение инь [!]) - ртуть (ян [1]). Гл. отличие кит. алхимии от европ. состоит в ее исключительной направленности на обретение бессмертия (в Европе этот аспект перестает быть второстепенным лишь в 16 в.). Др. отличие - теистич. окраска зап. алхимии. Существует гипотеза (*Дж. Нидэм*) об опосредованном (через арабов) влиянии кит. алхимии на становление европ. алхимии, особенно ятрохимич. направления.

Алхимич. эксперименты часто приводили даос, исследователей в ср. века к отравлениям тяжелыми металлами, особенно ртутью. Несмотря на исключительно религ. направленность подобных опытов, в ходе их был собран богатый эмпирич. материал в обл. химии и медицины. Учение о "внутр." алхимии (нэй дань), исходя из тезиса о подобии микро- и макрокосма, человек. тела и Вселенной, считало возможным создание эликсира бессмертия в самом организме из его "соков" и "пневменных" энергий посредством психофизич. упражнений и созерцания. Уже во "внеш." алхимии получило распространение представление о том, что само созерцание космич. процесса в алхимич. рукотворном "космосе" поднимает адепта по ступеням совершенствования и ведет к "одухотворению" и обретению бессмертия. Практика же "внутр." алхимии представляла собой алхимич. "ускорение" процессов, протекающих в макрокосме и аналогичных тем же процессам, что "одухотворяют" макрокосм. Методологич. инструментарий "внеш." алхимии получил особое развитие во "внутр." алхимии, использовавшей также язык описания алхимич. операций с металлами и др. веществами для обозначения внутр. процессов. Общность методологии и терминологии побуждала адептов "внутр." алхимии рассматривать как "внутреннеалхимич." тексты теоретиков "внеш." алхимии - *Вэй Бояна* (2 в.), *Гэ Хуна* (кон. 3 - 4 в.), *Тао Хунцзина* (5 - нач. 6 в.), *Сунь Сымо* (кон. 6 - 7 в.) и др., что нередко приводило к недоразумениям. Усиление традиции "внутр." алхимии связано с именами Люй Дунбиня (8 в., в позднем даосизме - наиболее почитаемый святой из числа "восьми бессмертных"), его преемника Лю Хайчаня (Лю Хайчжань, в синкретич. нар. религии - отрок Лю Хар из свиты бога богатства Цай-шэня) и автора основополагающего соч. по "внутр." алхимии *Чжан Бодуаня* (кон. 10 - 11 в.). Со времен эпох Сун и Юань (10-14 вв.) практика обретения бессмертия сравнивалась со стратегией "воровского похода [на небо]" (дао фа, дао цзи, см. *Цзи* [1]), т.к. даос, адепт как бы "ворует" природные силы, использует их и природные закономерности для достижения своих целей (об идее "воровства" см. *"Инь фу цзин"*). Постепенно "внутр." алхимия вытеснила "внеш.", к-рая стала восприниматься как "ложная", экзотерич. алхимия. Впоследствии теория и практика "внутр." алхимии стали одной из гл. составляющих "обмирщенной" традиции психофизиологич. тренинга и обретения паранормальных качеств, ныне известной как цигун ("работа с пневмой -ци [1]").

Источниками генезиса С.с. являются культ долголетия и продления жизни в Китае пер. Чжоу (1-я пол. 1-го тыс. до н.э.), верования шаманского типа царств Чу и Ци пер. Чунью (8 - 5 вв. до н.э.) и Чжаньго (5 - 3 вв. до н.э.). Иероглиф "сянь" ("бессмертный") первоначально

изображал некое пернатое существо, летящее ввысь (возможно, шамана в состоянии экстаза) и имел также глагольное значение "взлетать", "взмывать вверх".

Культ "бессмертных" (сянь, шэнь сянь) сложился в осн чертах в 4 - 3 вв. до н.э. в царстве Ци; на р-же н.э. соединился с учением, изложенным в памятниках древнего даосизма, в к-рых уже содержались элементы аналогич. представлений. Напр., в "*Чжуан-цзы*" (4 - 3 вв. до н.э.)-учение о бессмертных "людях-духах" (шэнь жэнь), пекущихся о живой природе и далеко превосходящих "совершенномудрых" (*шэн* [1]); упоминания о практике "продления жизни" и мистич. созерцания для приобщения к дао и т.п. В этом памятнике наиболее ярко выражена спиритуализованная концепция бессмертия, преобладавшая в дальнейшей истории даосизма и усилившаяся под буд. влиянием. Она подчеркивала мистич. восхождение к первооснове мира, предполагала изменение онтологич. статуса "бессмертного" и противостояла приземленным целям мирского "бессмертия" -долголетия. С того времени С.с. становится существеннейшим элементом даос. учения, в рамках к-рого складывается лит-ра, посвященная способам обретения бессмертия, а также развивается агиография - житийная лит-ра, повествующая о деяниях "бессмертных" и их чудесных способностях. Средневек. даос. тексты обычно выделяют три типа "бессмертных": "небесные бессмертные" (Тянь сянь), вознесшиеся на небеса в качестве чиновников божественной иерархии; "земные бессмертные" (ди сянь), живущие на земле на неких "славных горах" (мин шань) или в фантастич. "счастливых землях", на островах праведников и т.п.; "бессмертные, освободившиеся от трупа" (ши цзе сянь), т.е. святые, не успевшие при жизни обрести бессмертие, но воскресшие после смерти. Под влиянием *буддизма* в позднем даосизме образ "бессмертного" спиритуализуется, а само бессмертие начинает рассматриваться в качестве особого, высшего и "просветленного" состояния сознания наподобие буд. нирваны (см. *Непань*).

"Учение о бессмертии" оказало сильное влияние на различные сферы духовной жизни Китая: науку (химию, медицину), искусство и лит-ру, для к-рых характерны сюжеты и образы, связанные с культом бессмертия. Изображения персонажей возникшего в 13 - 14 вв. культа "восьми бессмертных" (ба сянь) стали обычными для традиц. живописи (особенно для нар. лубка) и со временем превратились в благопожелательный символ счастья и долголетия, почти лишенный религ. смысла.

**Васильев Л.С.* Культы, религии, традиции и Китае. М., 1970; *Стулова Э.С.* Баоцзюань о Пу-ми-не. М., 1979; *Торчинов Е.А.* Осн. направления эволюции даосизма в пер. Лючао (по материалам трактата Гэ Хуна "Баопу-цзы") // Дао и даосизм в Китае. М., 1982; *Его же.* Учение Гэ Хуна о дао: человек и природа // Проблема человека в традиц. кит. учениях. М., 1983; *Его же.* Этика и ритуал в религ. даосизме // Этика и ритуал в традиц. Китае. М., 1988; *Его же.* Даосизм и алхимия в традиц. Китае // Петербургское востоковедение. 1992. Вып. 2; *Его же.* Даосизм. СПб., 1993. С. 48 - 80 и др.; *Maspero H.* Les precedes de nourrir le principe vital dans la religion taoiste ancienne // Journal Asiatique. Vol. 228. P., 1937; *Yii Ying-shih.* Life and Immortality in the Mind of Han China // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1964 - 65. Vol.25; *Liu Ts'un-yan.* Taoist Self-Cultivation in Mind Thought // Self and Society in Ming Thought. N.Y.-L., 1970; *Needham T.* Science and Civilisation in China. Vol. 4. Camb., 1974. *Е.А. Торчинов*

СЯО ВАНЬЮАНЬ. 23.5.1936, уезд Ханьшань пров. Аньхой. Философ, историк философии. В 1963 окончил филос. ф-т Пекинского ун-та. Зав. кабинетом истории кит. философии Ин-та философии АН Китая. Зам. пред. правления и секретарь Об-ва изучения истории философии и обществ, мысли нац. меньшинств Китая, постоянный чл. правления Об-ва изучения истории кит. философии, чл. правления Кит. об-ва изучения совр. культуры, Кит. фонда Конфуция, чл. совета Шанхайского об-ва изучения взаимообмена кит. и зап. философии и культур. Осн. соч. - по истории кит. философии нового времени, философии

нац. меньшинств Китая, истории атеизма в Китае. Возглавлял редколлегию "Истории философии нац. меньшинств Китая" ("Чжунго шаошу миньцзу чжэсюэ ши". Хэфэй, 1992); под его ред. вышли разд. "Доциньский пер." (ч. 2) и "Новая история" (ч. 1 - 2) "Избр. материалов по истории кит. философии" ("Чжунго чжэсюэ ши цзыляо сюаньцзи"). Участвовал в написании коллективных трудов: "Критич. биографии знаменитых философов Китая нового времени" ("Чжунго цзиньдай чжумин чжэсюэ-эцзя пинчжуань". Т. 2. Цзинань, 1989), "История кит. философии нового времени" ("Чжунго цзиньдай чжэсюэ ши". Шанхай, 1989), "История кит. атеизма" ("Чжунго ушэнлунь ши". Пекин, 1992) и др. В 1992 за науч. достижения удостоен премии Госсовета КНР.

*Сунь Чжуншань чжэсюэ сысян (Филос. идеи Сунь Ятсена). Пекин, 1981; Чжу Чжисинь сысян яньцзю (Изучение идеологии Чжу Чжисиня). Пекин, 1985; Чжунго цзиньдай сысянцзя дэ цзунцзяо хэ гуйшэньгуань (Религ. и мистич. взгляды кит. мыслителей нового времени). Хэфэй, 1991.

СЯО ТИ. Сяо ди. "Сыновняя почтительность (благочестие) и почитание старшего брата". Категории конф. этики. Понятие "сяо" [1]-"сыновняя почтительность (благочестие)" встречается еще в "Я/у цзине", где Чжоу-гун применяет его в качестве определения одного из неизменных свойств человека. В "Лунь юе" (5 в. до н.э.) С.т. толкую т я как "корни гуманности (жэнь [2])" и гарант соблюдения обществ, установлений. В оппозиционном конфуцианстве памятнике "Мо-цзы" (5 - 3 вв. до н.э.) сяо [1]-доставление "пользы/выгоды" (ли [3]) исключительно старшим родственникам и исходящая из этого ущербная любовь. "Дао дэ цзин" (гл. 19) возможность "возвращения народа к сыновней почтительности и милосердию" связывает с решительным отказом от "гуманности" и "долга/справедливости" (и [1]) как факторов деградации мира. Легист Хань Фэй (3 в. до н.э.) усматривал в "сыновней почтительности" внутр. стимулятор заботы о благосостоянии родителей. В даос. соч. "Тай пин цзин" (1-6 вв.) человек как "сын Неба и Земли" (см. Тянь) объявляется "непочтительным сыном" (бу сяо) в том случае, если не стремится к гармонии с природой и служению ей (цз. 114). В последующей конф. традиции получил распространение тезис об "управлении/врачевании Поднебесной посредством сыновней почтительности", к-рая рассматривалась как гл. задача обучения и воспитания, осн. идеологич. устой об-ва.

"СЯО ЦЗИН". "Канон сыновней почтительности (сыновнего благочестия)". Один из канонич. текстов конфуцианства, в эпоху Хань (кон. 3 в. до н.э.- нач. 3 в. н.э.) вошедший в число "Семи канонов" ("Ци цзин") наряду с "Лунь юем", "Ши [цзином]", "Шу [цзином]", "Ли [цзи]", "[Чжоу] и", "Чунь цю". В конф. традиции считается записью поучений по поводу принципа "сыновней почтительности (благочестия)" (сяо [1], см. Сяо ти), адресованных Конфуцием (6 - 5 вв. до н.э.) его ученику Цзэн-цзы. Составлен, вероятно, в 4 - 2 вв. до н.э. Имел хождение в двух версиях - "школы текстов новых писем" и "школы текстов старых писем" (см. Цзин сюэ). Первая версия, в 18 чжанах ("статьях"), была во 2 в. прокомментирована Чжэн Сюанем, вторая, в 22 чжанах, была утрачена и в кон. 6 в. фальсифицирована Лю Сюанем, пустившим ее в оборот с коммент., якобы сост. Кун Аньго (2 в. до н.э.). В 719 по указу Сюань-цзуна, императора дин. Тан, была проведена экспертиза обоих текстов, рез-ты к-рой получили офиц. признание в 743: коммент. Чжэн Сюаня был сочтен неудовлетворительным, коммент. Кун Аньго - поддельным. Известная ныне версия "С.ц." опирается на коммент. Сюань-цзуна и Сип Вина (10 - нач. 11 в.). В 18 в. вновь вошли в канонovedческий оборот привезенные из Японии коммент. Кун Аньго и Чжэн Сюаня, к-рые были исследованы, в части., Янь Кэцзюнем (18 - 19 вв.) и Ли Сижунем (19 - нач. 20 в.).

*Хуан Дэши. С.ц. цзинь чжу цзинь и ("Канон сыновней почтительности" с совр. коммент. и совр. пер.). Тайбэй, 1979.

СЯОШО ЦЗЯ. "Школа сказителей". См. *Цзю лю ши цзя*.

СЯХОУ ШЭН. Сяхоу Чангун. 2 - 1 вв. до н.э. Каноновед, создатель "учения старшего Сяхоу" (да Сяхоу сюэ) о "Шан шу" (см. *"Шу цзин"*) в русле "школы текстов новых письмен" (цзиньвэнь цзин сюэ, см. *Цзин сюэ*). Уроженец обл. Дунпин (в совр. пров. Шаньдун). Был наставником наследника престола империи Хань. Изучал "Шу цзин" у Сяхоу Шичана, *Оуян Шэна*. В пер. правления императора Сюань-ди (73 - 49 до н.э.) получил звание боши ("д-р", "гл. эрудит"). Был известен также как специалист по гаданию с помощью *"Чжоу и"*. Соч. утеряны. Сведения о жизни и творчестве содержатся в *"Хань шу"* ("История дин. Хань", 1 в.). В 18 в. Чэнь Цяоцзун составил "Шан шу Оуян Сяхоу и шо као" ("Исслед. сохранившихся высказываний Оуянов и Сяхоу о "Книге преданий"), вошедшее в сб. "Хуан Цин цин цзе суй бянь" ("Продолжение собр. толкований к канонам"). Учение С.Ш. непосредственно воспринял и развил его родственник Сяхоу Цзянь ("младший Сяхоу"). *Ли Си*

Т

"ТАЙ ПИН ЦЗИН". "Канон Великого равновесия (равенства, благоденствия)". Один из важнейших даос. (см. *Даосизм*) текстов, формирование к-рого относится к первым вв. н.э. В "*Дао цзане*" представлены две версии "Т.п.ц."- кн. в 170 главах (сохранилось 57) и ее резюме, т.н. чао в десяти главах, пронумерованных циклич. знаками десятиричного набора. Обнаруженная в Дуньхуане (пров. Ганьсу, 1910) рукопись "Т.п.ц." с полным оглавлением удостоверяет тождественность совр. текста с текстом кон. 6 в., тогда как чао сост. Люйцю Фаньюанем в 9 в.

Самая ранняя из не дошедших до нас версий "Т.п.ц." носила назв. "Тянь гуань ли бао юань Т.п.ц." ("Дарованный небесным чиновником, осн. на календаре и объемлющий изначальное канон Великого благоденствия"). Трактат был преподнесен Чэн-ди, правителю царства Хань, в 327 до н.э. При императоре Шунь-ди (126 - 45) двору был представлен трактат "Тай пин цин лин шу" ("Кн. чистого правления Великого благоденствия"), принадлежащий даосу Юй Цзи (Гань Цзи). Видимо, учение, изложенное в этом тексте, легло в основу идеологии восстания Желтых повязок во главе с Чжан Цзюэ (184). Согласно докладу сановника Сян Кая, в трактате говорилось о необходимости почитания Неба и Земли (см. *Тянь*), приведении жизни в соответствие с "пятью первоэлементами" (*у син* [1]) и содержались наставления по достижению процветания гос-ва. Даос, традиции известен также "Канон о вмещающем пределе Великого благоденствия" ("Тай пин дун цзи цзин"), к-рый якобы был вручен божеством Лао-цзюнем (см. *Лао-цзы*) основателю школы *Чжэньи [дао]*- "Небесному наставнику" (тяньши) Чжан Даолину (1-2 вв.). Все эти тексты в той или иной мере легли в основание "Т.п.ц.", появившегося к кон. 6 в.

Его идеалом является установление на земле царства "Великого благоденствия", или "Великого равновесия" (Тай пин), понимаемого как об-во абс. гармонии, базирующейся на имитации гармонии космоса, уравнительном распределении, свободном обращении продуктов производства и равновесии всех интересов и потребностей. Согласно "Т. п. ц.", этот идеал был реализован в "совершенной древности" (шан гу), но позже был утрачен. Несмотря на сильную эгалитарную тенденцию, учение "Т. п. ц." предполагает абс. власть сакрализованного монарха и довольно жесткую социальную иерархию, источником к-рой считается иерархия природных сил. Восстановление древних порядков возможно благодаря откровению "Небесного наставника" - божеств. существа. Значит, место отводится рассуждениям о методах обретения долголетия и бессмертия, учение о к-ром, как и вся идеология "Т. п. ц.", осн. на космологич. представлениях о мировой гармонии и свободной циркуляции первосубстанции - "изнач. пневмы" (юань ци [1]). В целом философия "Т. п. ц." имеет натуралистич. и натурфилос. характер. Вместе с тем религ. аспект изложенного в трактате учения сохраняет мн. черты архаич. форм религии (в особенности магии). Пророческо-мессианские элементы идеологии "Т. п. ц." свидетельствуют о ее связи с традицией хань-ских "апокрифов" (*чэнь вэй*).

Трактат оказал значит. воздействие на развитие даос. утопич. мысли, на идеологию крестьянских движений вплоть до тайпинов (19 в.). Определенное влияние уравнительных идей "Т. п. ц." прослеживается во взглядах кит. реформаторов кон. 19 - нач. 20 в. (см. *Кан Юээй, Лян Цичао, Тань Сытун*).

*Ван Мин. Т.п. ц. хэ цзяо (Сводный текст Т.п.ц.). Пекин, 1960; Т.п. ц. (Канонич. книга Великого благоденствия) . Пер. Е.А. Торчинова, С.Ф. Лейкина // НАА. 1989. №5; Т.п.ц. (фрагмент). Вступ. ст. и пер. Е.П. Синицына // Древнекит. философия. Эпоха Хань. М., 1990; ***Лейкин С.Ф.* Условия достижения "Великого благоденствия" в "Т.п.ц." // 21-я НК ОГК. Ч. 1.

М., 1990; *Kaltenmark M. The Ideology of the T'ai-p'ing ching // Facets of Taoism. New Haven - L., 1979. Е.А. Торчинов*

ТАЙСЮЙ. Люй Пэйлинь, прозв. Вэйсинь. 1890, уезд Чундэ пров. Чжэцзян, - 17.3.1947, монастырь Юйфосы, Шанхай. Буд. монах. В 1905 принял монашеский сан в монастыре Тяньтунсы в Нинбо. Занимался изучением трудов *Кан Ювэя, Лян Цичао, Янь Фу, Тань Сыпауна, Чжан Тайяня* и *Цзоу Жуча*. Под их воздействием сблизился с революционерами *Чжу Чжисинем, Цзоу Хайбинем* и *Е Цзиншэном*. Пропагандировал идеи конституц. монархии, нац. революции и анархизма (1910 - 15). По собств. признанию, "был недоволен ущербностью Синьхайской революции и тяготел к идеям демократии, социализма". Т. серьезно реформировал буд. учение и, по мнению его биографа *Фан Сина*, "во многом раскрепостил кит. буддизм, освободив его от многих феод, предрассудков и, в части., от слепой веры в духов, в души умерших и в шаманские заклинания". После Синьхайской революции 1911 - 12 выступил с предложением "осуществить три революции в буддизме - орг-ционную, экономич. и идейную". Автор известных афоризмов: "Если захотелось стать буддой, сначала следует преисполниться решимости стать человеком", "Когда станешь человеком, станешь и буддой". Оспаривал учение *Оуян Цзинью*, отождествлявшего *Фасян школу* и *Фасин школу*. Создал и редактировал журналы "Фоцзяо юэбао" ("Ежемесячник буд. учения"), "Цзюэшэ цуншу цзикань" ("Ежеквартальник б-ки об-ва Пробуждения"), "Хайчаоинь" ("Звук морского прибоя"), сотрудничал с *Чжан Тайянем, Лян Цичао, Р. Тагором, Цзян Вэйцзяо, Чжан Чуньи*, с известными буддистами Индии, Японии. Встречался и беседовал с *Дж. Неру* и *Махатмой Ганди, Б. Расселом*. Принимал непосредств. участие в создании различных буд. учебных заведений: Учанской академии буддизма, Южнофуцзяньской академии буддизма, Всемирной академии буддизма, Школы Трипитаки на пали, Ин-та ханьско-тибет. религий. Участвовал в создании Ассоциации буд. веры (Фоцзяо сецзиньхуэй), Кит. буд. ассоциации (Чжунхуа фоцзяо лянхэхуэй), Кит. об-ва буд. учения (Чжунго фосюэхуэй), Кит. буд. об-ва (Чжунго фоцзяохуэй). Всемирной буд. ассоциации (Шицзе фоцзяо лянхэхуэй). Занимался изучением различных направлений буддизма, читал лекции о буддизме в Японии, Индии, на Цейлоне, во Вьетнаме, Бирме, Египте, в Англии, Бельгии, Германии, Франции и США.

*Т. даши цюань шу (Поли. собр. соч. Великого учителя Т.). Б.м., б.г.; Цзай Бэйпин Хуабэй цзюй-шилинь цзянянь эрчжун (Две лекции, прочитанные в об-ве Хуабэй цзюйшилинь в Пекине). Пекин, 1930; Т. даши хуань юцзи (Записки Великого учителя Т. о поездке в Европу и Америку в 1928 г.). Тайбэй, 1973; ***Сахирова Е.Ф.* Обновленческое движение буддистов Китая на р-же XIX - XX веков // 14-я НК ОПС. Ч. 3. М., 1983; *Chow Hsiang-kuang. T'ai Hsu, His Life and Teachings. Allahabad, 1957.*

ТАЙ ЦЗИ. "Великий предел". Категория кит. философии, выражающая идею предельного состояния бытия, антонимичная категории "у цзи" - "Отсутствие предела", "Беспредельное" или "Предел отсутствия/небытия". Общий для обоих антонимов иероглиф "цзи [2]" несет понятие предела (вышей и гл. позиции или степени), охватывающее два смысла: "край" ("оконечность, полюс, конец крыши") и "центр". Термин "Т. ц." впервые встречается в "*Чжоу и*" ("*Си цы чжуань*"), где сказано, что изначальные и универсальные "перемены (и [4]) имеют Т. ц.", из к-рого путем последовательного удвоения рождаются сначала "два образца" - *инь ян*, а затем все сущее. Древнейшая комментаторская традиция трактует тут Т. ц. как синоним тай чу ("Великого начала"), тай и ("Великого единого") и дао, т.е. обозначение исходно-целостного, хаотически-недифференцированного состояния мирообразующей "пневмы" (*ци* [1]), и в то же время как конец пракосмического единства, начало космогенеза и его причину. *Ян Сюн* (1 в. до н.э.- 1 в. н.э.), чтобы подчеркнуть безмерность и непостижимость истоков бытия, заменил Т. ц. альтернативным понятием "тай

сюань" - "Великая тайна", к-рому посвятил спец. соч.- "Канон Великой тайны" ("Тай сюань цзин"). Мыслителями филос. течения *сюань сюэ*, в т.ч. *Ван Би* (3 в.), Т. ц. отождествлялся с "отсутствием/небытием" (см. *Ю - у*). *Кун Инда* (8 в.) в противоположность Ван Би и его единомышленникам объяснил суть Т. ц. с помощью понятия "юань ци [1]" - "изнач. пневма". В основополагающем для *неоконфуцианства* лапидарном трактате "Изъяснение плана Великого предела" ("*Тай цзи ту шо*") *Чжоу Дуньи* (11 в.) сопряг Т. ц. с понятием "у цзи", восходящим к "*Дао дэ цзину*", где оно означает неисчерпаемую первоизначность или "Предел отсутствия/небытия". Описав космогенез как следствие движения самого Т. ц., *Чжоу Дуньи* фактически положил начало толкованию этого понятия кит. традиц. наукой как некоей программы мировых трансформаций. *Лу Цзююань* (12 в.) истолковал сопряжение у цзи и Т. ц. как отношение первичного и вторичного соответственно, а *Чжу Си* (12 в.) - как сущностное тождество. По *Чжу Си*, Т. ц. есть совокупность всех "принципов" (*ли* [1]), единая и одновременно присутствующая в каждом человеке и каждой вещи, подобно отражению луны на всякой водной поверхности. В 20 в. *Сунь Ятсен* (1866 - 1925) использовал термин "Т. ц." для передачи зап. понятия "эфир" (*итай*).

Существует предположение, что известное ныне графим, изображение Т.ц. в виде т.н. монады, т.е. темного и светлого зародышей (или "рыбок"), соединенных в круге и символизирующих силы инь ян, получило распространение в 7 - 8 вв. под влиянием буд. мандал (см. *Ми школа*). Схемология Т. ц. обрела развернутое оформление у *Чжоу Дуньи* и впоследствии играла важную роль в традиц. науке.

****Кобзев А.И.** Генерализация в классич. кит. философии // НАА. 1986. №5; *Чжэн Ваньгэн*. Т. ц. // *Чжунго чжэсюэ яньцзю*. 1986. №3; *Чжан Дайнянь*. *Чжунго чжэсюэ даган* (Основоположения кит. философии). Пекин, 1982. С. 25, 38; *Ли Дэюн*. Ван Фучжи лунь Т. ц. (Ван Фучжи о Т. ц.) // *Ухань дасюэ сюэбао* (Шэхуэй кэсюэ бань). 1982. №6; *Его же*. Учение о символах и числах в кит. классич. философии. М., 1994; *Гэ Жунцзинь*. *Чжунго чжэсюэ фаньчоу ши* (История категорий кит. философии). Харбин, 1987. С. 39 - 57. **А.И. Кобзев**

ТАЙЧЖОУСКАЯ ШКОЛА. Тайчжоу сюэ пай. Направление последователей *Ван Янмина* (кон. 15 - нач. 16 в.), т.н. левое крыло янминизма, отличающееся эгалитаристским, популистским и оппозиционным офиц. идеологии характером. Основоположником Т.ш. был *Ван Гзнь* (кон. 15 - 16 в.), по месту рождения к-рого (Тайчжоу, совр. пров. Цзянсу) и получила назв. школа. К Т.ш. принадлежали *Ван Дун*, *Сюй Юэ*, *Янь Цзюнь* (15-16 вв.), *Чжао Чжэньцзи*, *Ло Жифан*, *Хэ Синьинь*, *Ли Чжи*, *Гэн Динсян*, *Ян Циюань* (16 в.), *Цзяо Хун*, *Чжоу Жудэн* (16 - 17 вв.). Иногда к Т.ш. как ее идейного вдохновителя причисляют *Ван Цзи*, ученика *Ван Янмина*. В историко-филос. лит-ре направление янминизма, к к-рому принадлежит Т.ш., называют также "натуралистическим" и "экзистенциалистским". См. ст. [*Ван*] *Янмина школа*.

****Ян Тяньиш.** Тайчжоу сюэ пай (Т.ш.). Пекин, 1980.

ТАКАТА СИНДЗИ (Takata Shinji). 1893- 1975. Специалист по древнекит. философии. Д-р лит-ры, почетный проф. Токийского гос. ун-та. В 1917 закончил отд. философии и лит-ры Токийского имп. ун-та; после окончания ун-та был проф. подготовит. отделений повышенной школы Мито и Имп. ун-та Кэйдзё. В 1928 стал доцентом Токийского имп. ун-та. В 1928 - 30 учился в Германии и Италии; в 1936 стал д-ром лит-ры; в 1939 приглашался для разъяснения императору текста "*Хань шу*". В 1942 - 4 участвовал в составлении "Б-ки идей Вост. Азии" (т. 1-83, Токио), составил т. 5 ("Идеи Чань"). В 1946 ушел в отставку с поста проф. Токийского ун-та, стал его почетным проф., занялся изучением "*Ши цзи*", читал курс лекций "Жизнеописание Конфуция". В 1962 принял участие в написании исслед. "Мыслители Китая" (т. 1 - 2), написал гл. "*Мэн-цзы*". В 1963 в связи с его 70-летием было издано собр. соч.

В 1970 стал проф. Ун-та Кокусикаи. После его смерти в б-ку данного ун-та были переданы 5115 томов кит. книг из его личной б-ки.

'Развитие кит. мысли. Токио, 1930; Дух конфуцианства. Токио, 1933; Введение в философию Китая. Токио, 1940; И цзин (Книга перемен). Токио, 1959; И цзин. Т. 1 - 2. Токио, 1969; Ши цзин. Токио, 1968 (все на япон. яз.).

ТАКАХАСИ ЮЙДЗИ (Takahashi Yuji). 1909. Специалист по политич. и идеологич. проблемам Китая, почетный проф. Токийского гос. ун-та, проф. Ин-та коммерческих наук Тиба, ст. преподаватель Ун-та Айти, чл. Япон. ассоциации востоковедения, гл. ред. журн. "Тюгоку кэнкю" ("Китаеведение"), член КПЯ (фракция Ми-ямото).

В 1934 закончил отд. политич. наук Токийского имп. ун-та и поступил в аспирантуру того же ун-та. В 1942 - 4 участвовал в составлении "Б-ки идей Вост. Азии" (т. 1 - 83, Токио); под его ред. вышел т. 41 ("Сунь Вэнь"); в разное время был ст. науч. сотр. Ин-та культуры Востока, Ин-та кит. политики нового времени, доцентом Пекинского ун-та. В 1952 стал проф. Ин-та обществ, наук при Токийском ун-те. В 1952 - 6 на средства мин-ва культуры выполнил программу исследований идеи нар. демократии; в 1953 участвовал в написании монографии "О причинах войны на Тихом океане", к-рую готовило к печати Япон. об-во внеш. политики, написал гл. "Причины переворота в Маньчжурии и ответственность за эти события". В 1955 - 8 написал разд. "Политика" "Всемирного энциклопедич. словаря" (т. 1 - 33, Токио). В 1969 по возрасту оставил должность проф. Токийского ун-та, получил звание почетного проф. данного ун-та, стал проф. Ин-та коммерч. наук Тиба, гл. ред. журн., основанного фракцией Миямото (КПЯ). В 1977 под его ред. вышли книги "Проблемы кит. социализма" и "Великая культурная революция и идеи Мао Цзэдуна". С 1977 читал в Ун-те Айти курс лекций "О конституциях Китая".

ТАКЭУТИ ТЭРУО (Takeuchi Teruo). 1910. Специалист по древнекит. философии. Д-р лит-ры, проф. Частного ун-та Кансай, чл. Хоккайдоского об-ва изучения кит. философии, чл. ученого совета по лит-ре и философии Китая Токийского ун-та.

В 1934 окончил отд. философии и лит-ры Китая Токийского имп. ун-та. В 1942 - 4 принимал участие в создании "Б-ки идей Вост. Азии", т. 1 - 83 (ответств. ред. т. 27 "Чунь цю"). С 1951 - проф. кафедры литры Хоккайдоского ун-та, занимается изучением кит. иероглифики, этимологией кит. иероглифов и терминологич. этимологией, а также философией и идеологией пер. правления дин. Цин. В 1961 получил звание д-ра лит-ры за работу "Изучение древних значений термина "жэнь" (*жэнь* [2]). В 1962 принимал участие в написании двухтомной монографии "Мыслители Китая" (гл. "Хань Фэй"). В 1970 - 2 участвовал в переводческой работе при подготовке 60-томного "Доп. и испр. полн. собр. классич. произв. кит. лит-ры". В 1973 выступил на заседании Хоккайдоского об-ва изучения кит. философии с докл. "Трактовки текста последней гл. трактата "Мэн-цзы"; в 1975 сделал в Токийском ун-те доклад "О Хань Фэе".

*О синологии. Токио, 1935; Изучение древних значений термина "жэнь". Токио, 1964; Чунь цю и Цзо чжуань. Токио, 1958, 2-е изд. 1968; Четверокнижие и пять канонов // Формирование и развитие кит. идеологии. Токио, 1965; Цзы чжи тун цзянь. Токио, 1971; Ли цзи. Т. 1. Токио, 1971; Чунь цю и Цзо чжуань. Т. 1 - 3. 1974 - 5 (все на япон. яз.).

ТАН ИЦЗЕ. 3.1927, уезд Хунмэй пров. Хубэй. Историк кит. философии. Сын видного буддолога *Тан Юнтуна*. В 1951 окончил фил ос. ф-т Пекинского ун-та, до 1956 преподавал в партшколе Пекинского горкома КПК. Работал на филос. ф-те Пекинского ун-та, с 1962 - преподаватель, с 1980-доцент, с 1983 - проф. Заведовал кафедрой истории кит. философии, чл. ученого совета Пекинского ун-та, чл. правления Об-ва изучения истории кит. философии,

Между на р. ассоциации кит. философии, в окт. 1984 возглавил *Академию кит. культуры*. Осн. сфера науч. интересов - история кит. *буддизма*, религ. традиции *даосизма*, философия *сюань сюэ*.

Участвуя в развернувшейся в 60-е гг. дискуссии о филос. взглядах *Конфуция*, рассматривал его философию как материал истич.: Конфуций унаследовал и развил скептицизм и атеизм эпохи Чуньцю (8 - 6 вв. до н.э.) по отношению к Небу (*тянь*) и духам, "атеистич. и материалистич. элементы были осн. стороной его воззрений на мироздание". Относительно мировоззрения *Лао-цзы* Т. И. пришел к выводу, что оно отражает интересы мелких рабовладельческих слоев, а его материалистич. направленность обусловлена их протестом против религ. идеализма господствовавшей тогда рабовладельческой аристократии. В противоположность *Фэн Юланю* и *Жэнь Цзию* Т.И. считал *Чжуан Чжоу* релятивистом (оговариваясь, что он создал учение "об относительном в абсолютном"), система взглядов к-рого ни при каких условиях не могла превратиться из реакционной в прогрессивную. В нач. 80-х гг. Т.И. выступил в дискуссии о категориях кит. философии. Исходя из того, что понятия и категории отражают степень познания человеком объективного мира, Т.И. предложил рассматривать их как критерии уровня теоретич. мышления различных историч. эпох: изучение историко-филос. процесса конкретизации и обогащения содержания категорий, становления их целостной системы способно раскрыть внутр. законы развития филос. мысли.

*Кун-цзы сь ся цзай Чуньцю мо ци дэ цзоу н (Роль идей Конфуция в кон. эпохи Чуньцю) // Кун-цзы таолунь вэньцзи (Сб. материалов обсуждения [учения] Конфуция). Цзинань, 1962; Ван Би юй Вэй Цзииь сюань сюэ (Ван Би и учение о сокровенном при дин. Вэй и Цзииь) // Сюэшу юэкань. 1963. №1; Лунь чжунго чуаньтун чжэсюэ фаньчоу тиси дэ чжу вэньти (Об осн. проблемах системы категорий традиц. кит. философии) // Чжунго шэхуэй кэсюэ. 1981. №5; Го Сян юй Вэй Цзинь сюань сюэ (Го Сян и учение о сокровенном при дин. Вэй и Цзинь). Чанша, 1983; Лунь чжунго чуаньтун чжэсюэ чжун дэ чжэнь, шань, мэй вэньти (О проблемах истины, добра и красоты в традиц. кит. философии) // Чжунго шэхуэй кэсюэ. 1984. №4; Вэй Цзинь Наньбэй чао шици дэ даоцзяо (Даосизм при дин. Вэй, Цзинь, Южных и Сев.). Сиань, 1988; **Чжунго чжэсюэ сыши нянь (Сорок лет кит. философии). Пекин, 1989. А. В. Ломанов

ТАН МИНБАН. 1925, уезд Чжунсянь пров. Сычуань. Историк кит. философии. В 1958 окончил филос. ф-т Пекинского ун-та. Проф. филос. ф-та Уханьского ун-та, был зам. зав. кафедрой истории кит. философии. Чл. правления Кит. науч. атеистич. об-ва, пред. Науч. об-ва исследований даосизма пров. Хубэй. Осн. направления исследований - история кит. философии, "*Чжоу и*", *даосизм*. Один из авторов "Истории кит. философии" ("*Чжунго чжэсюэ ши*". Т. 1 - 2. Пекин, 1983 - 4), гл. ред. "Извлечений из знаменитых филос. произв. кит. древности" ("*Чжунго гудай чжэсюэ минчжу сюань ду*". Ухань, 1988).

*Хань дай Чжоу и сян шу сюэ сывэй моши поуци (Анализ моделей мышления учения о символах и числах "Чжоуских перемен" в эпоху Хань) // Чжоу и цзун хэн лу (О всестороннем исслед. "Чжоуских перемен"). Ухань, 1986; Чжунго Чжоу и яньцзю чжи синь цзиньчжань (Новые рубежи в изучении "Чжоуских перемен" в Китае) // Чжунго чжэсюэ яньцзю. 1987. №3 (США, пер. на англ. яз.); "Лао-цзы" хэ дао цзяо ("Лао-цзы" и религ. даосизм) // Ушэньлунь хэ цзунцзяо яньцзю луньцун (Сб. по исследованиям атеизма и религий). Чэнду, 1987; Бэнь цао ган му дао ду (Руководство к чтению "Каталога корней и трав"). Чэнду, 1988; "Чжунго чжэсюэ няньцзянь (Филос. ежегодник Китая), 1989. Шанхай, 1989. С. 306.

ТАН ЦЗЮНЬИ. 1909, Ибинь пров. Сычуань, - 1978, Сянган (Гонконг). Философ, представитель *постконфуцианства*. Учился в Пекинском ун-те и Нанкинском центр, ун-те,

филос. ф-т к-рого окончил в 1932. Во время учебы испытал влияние идей *Лян Шумина* и *Сюн Шили*. После эвакуации в Сянган в 1949 вместе с *Цянь Му* и Чжан Пицзе основал Академию Новой Азии, в к-рой занимал должности проф., проректора по учебной работе, декана филос. ф-та. После вхождения академии в Кит. ун-т Сянгана (1964) работал в нем до 1974. Выйдя на пенсию, возглавил Ин-т Новой Азии.

В молодости увлекался идеями англо-амер. неореализма, в первую очередь идеей имплицитного существования универсалий. Под влиянием работы Ф.Г. Брэдли "Явление и реальность" перешел на позиции классич. идеализма. В круг его интересов попали гегелевское учение о феноменологии духа, труды И. Канта, Г. Уайтхеда.

С нач. 40-х гг. занимался проблемами кит. традиц. философии. В 1958 он совместно с *Моу Цзунсанем*, *Сюй Фугуанем* и *Чжан Цзюньмаем* опубликовал "Манифест", формулирующий позицию постконфуцианства по проблемам кит. культуры и ее взаимодействия с мировой культурой.

Сравнивая культуры Китая и Запада, Т.Д. пришел к выводу, что "фундамент. духом" первой являются мораль и искусство, второй - религия и наука. Зап. культура нацелена на мир природы и способы существования в ней человека, что приводит к забвению эмоционально-субъективного компонента человеч. бытия. Поскольку стержнем кит. культуры выступает интерес к человеку как единичному субъекту, на совр. этапе миссия кит. философии заключается в освобождении человека от "освещения" (у хуа), в реализации его индивид, ценности, в содействии его становлению в качестве независимого "морального субъекта". Т. Д. пришел к выводу о неприемлемости для Китая как зап. капитализма, так и социализма. Первому присущи пороки индивидуализма, национализма (идея "гос-ва одного народа", ведущая к империализму), демократизма, несовместимого с традиц. кит. идеалом "выдвижения талантов" ("Конфуций опускает один бюллетень, глупый мужик и глупая баба - тоже"); при социализме же неизбежны апология коллективизма и насильственное уничтожение традиции с повсеместным насаждением марксизма. Третий путь, по Т.Д., заключен в "этич. гуманизме" кит. культуры, способной установить систему "наставнических и дружественных" отношений между членами об-ва. Своей задачей Т.Д. считал работу во имя возрождения индивид, морального и историч. сознания кит. нации, с тем чтобы сделать соотечественников "вновь китайцами".

Специфику кит. культуры Т.Д. усматривал в ее гомогенности, единстве лит-ры, истории и философии, единении морали и политики. *Конфуцианство*, по его мнению, как осн. ветвь традиции, делает акцент на преемственности и воспроизводстве; дополняющие кит. традицию *даосизм* и *буддизм* обращены гл. обр. к "изменению", "превращению" (хуа), существующим в пределах некоего культурного постоянства. Впитав в себя присущие первобытной религии представления о Небе (*тянь*) и "духах" (*шэнь* [1]), конфуцианство избегло характерного для зап. культуры разрыва духовной и секулярной ипостасей, идущего из Древней Греции.

В кит. традиции человек выступает не как "тварь" ("творение"), противопоставляемая Творцу, но как моральный субъект, способный духовно трансформировать Небо и Землю. По мнению Т.Д., стабилизирующее воздействие на зап. культуру могут оказать присущие кит. культуре "дух восприятия существующего как истинного" (способный приостановить гонку бессмысленного преобразования мира), мудрость "полноты и духовности" в отображении целостной и не во всем вербализуемой картины бытия, "дух избегающей крайностей середины". Для Запада м.б. полезен и опыт непрерывного развития кит. культуры в течение нескольких тысячелетий, а для будущего мира без границ - идея Поднебесной (Тянь ся) как единого социума.

Считал "ограниченными" укоренившиеся на Западе пути выведения философии из принципов какой-либо конкр. науки, или построения философии над этими принципами в

качестве некой метанауки, призванной логически пояснять и анализировать науч. понятия. Полагал практич. деятельность человека основой подлинно филос. рефлексии, к-рая должна базироваться на "благом знании" (лян чжи) как "источнике всего морального разума и всей моральной деятельности человека". "Благое знание" трактовалось Т.Д. не только как моральное, но и гносеологии, эстетич., религ., ценностное сознание индивида. В поздних работах Т.Ц. обозначил сферу этого сознания как "жизненное существование", к-рое выражается в различных видах духовной деятельности человека, включая моральную.

*Чжун си чжэсюэ сысян бицзяо яньцзюцзи (Сб. сравнительных исследований филос. идей Китая и Запада). Чунцин, 1943, Тайбэй, 1978; Даодэ цзыво чжи цзяньли (Установление морального "я"). Шанхай, 1946; Жэньвэнь цзиншэнь чжи чжунцзянь (Переустройство человец. духа). Сянган, 1954, Тайбэй, 1974; Т.Ц. цюаньцзи (Поли. собр. соч. Т.Д.). Тайбэй, 1985; Чжунхуа вэньхуа юй данцзинь шицзе (Кит. культура и совр. мир). Т. 1 - 2. Тайбэй, 1985; Чжунго вэньхуа чжи цзиншэнь (Духовная ценность кит. культуры). Тайбэй, 1987; ***Ли Ду*. Т.Ц. сяньшэн дэ чжэсюэ (Философия г-на Т.Д.). Тайбэй, 1983; *Сунь Шаньхао*. Дуй дандай синь жу цзя дэ шицзянь вэньти шэньтао (шан). Т.Ц. чжэсюэ чжун шицзянь вэньти (Исслед. проблемы практики в совр. новом конфуцианстве. Ч. 1. Проблема практики в философии Т.Д.) // Чжэсюэ юй вэньхуа. Тайвань, 1986. Т. 13. №10; *Лю Гоцянь*. Т.Ц. сяньшэн дэ шицзайгуань (Воззрения г-на Т.Ц. на реальность) // Э ху. Тайвань, 1986. №137; *Ли Цзунгуй*. Т.Ц. дэ вэньхуа синтай цзи ци чжунго вэньхуа гуань (Тезис Т.Ц. о культурной духовной форме и его взгляд на кит. культуру) // Сяндай синь жу сюэяньцзю луньцзи (Сб. статей о совр. новом конфуцианстве). Вып. 1. Пекин, 1989; *Лэн Дэси*. "Хунда эр пи, шэньхун эр сы"- Т.Ц. Чжун Си вэньхуагуань шуяо ("Великая и критичная, глубокая и свободная" - очерк воззрений Т.Ц. на культуры Китая и Запада) // Там же; *Чжэн Цзядун*. Сяндай синь жу сюэ гайлунь (Очерк совр. нового конфуцианства). Наньнин, 1990. *А.В. Ломанов*

ТАН ЧЖЭНЬ. Датао, второе имя - Чжувань, прозв. Путин. 1630, Дачжоу (совр. назв. г. Дасянь пров. Сычуань),- 1704. Философ-неоконфуцианец. Служил нач-ком уезда Чжанцзысянь (территория совр. пров. Шаньси). Последовательный приверженец учения *Ван Янмина* (кон. 15 - нач. 16 в.) о "сердце" (синь [1]) и "врожденном (благом) знании" (лян чжи). Осн. соч.- "Цянь шу" ("Потаенная книга"; первонач. назв. "Хэн шу"- "Критич. книга"). Исходя из положения о том, что познание основано на постижении не внеш. предметов, а "собств. сердца" и на "исправлении" его, Т.Ч. вслед за Ван Янмином утверждал, что "знание и действие едины", знания суть действия. Подвергал резкой критике маньчж. дин. Цин (1644 - 1911), утверждая, что с ее воцарением "все, кроме императора, стали приравниваться к ворам". Выступал против догматич. трактовки осн. моральных установлений и предписаний конфуцианства - "преданность" (чжун [2], см. *Чжун шу*), "почитание старших" (сяо [1], см. *Сяо ти*), "гуманность" (*жэнь* [2]), "долг/справедливость" (и [1]) и др. Считал "обогащение народа" основой процветания гос-ва. Проявлял интерес к теоретич. проблемам военного искусства.

ТАНЬ СЫТУН. Тань Фушэн. 10.3.1865, Пекин,-28.9.1898, Пекин. Один из лидеров реформаторского движения кон. 19 в., философ, поэт. Организатор "Южн. об-ва просвещения" (Нань сюэхуэй), руководитель Школы математики и естеств. наук (Суаньсюэ гэчжи гуань) в г. Люян (1895), гл. ред. газеты "Сянбао" ("Хунань-ская газета"). Участвовал в подготовке реформаторами свержения дворцовой группировки противников реформ (1898). После провала заговора казнен.

Создал утопич. филос. систему, источниками к-рой послужили идеи *конфуцианства*, нек-рые буд. концепции (в части., *Хуаянь школы*) и доктрины инд. философии, а также отд. элементы зап. обществ, и естественнонауч. мысли, взгляды первых кит. реформаторов (*Вэй Юань*, *Гун Цзычжэнь*). Как высший авторитет почитал *Конфуция* (6 - 5 вв. до н.э.), но

полагал, что его учение необходимо "преобразовать на совр. лад". Высоко оценивал учение Чжуан-цзы (*Чжуан Чжоу*, 4 - 3 вв. до н.э.). Из неоконф. (см. *Неоконфуцианство*) мыслителей выделял *Ван Чуаньшаня* и *Хуан Цзунси* (17 в.). Считал, что многие доктрины *Лао-цзы* воспитали в соотечественниках безынициативность. Осуждал учение Сюнь-цзы (*Сюнь Куан*, 4 - 3 вв. до н.э.) как способствовавшее укреплению авторитарной власти, "притеснению и обузданию народа".

Мир в утопии Т.С. представлял в образе некоего абстрактного "равного" (кит. пин дэн, санскр. сама - единство "тела Будды"), что подразумевало всеобщую взаимосвязь и взаимопроницаемость явлений, отсутствие их иерархичности и, как следствие космич. единства, всеобщее равенство. "Равное", по Т.С., "не рождается и не умирает", но одновременно "и рождается, и умирает", это всеобщий мировой закон и самая совершенная ступень мирового развития. Оно телесно (материально), но по мере совершенствования мира "может стать духовным". Более зримым и реальным воплощением "равного" является духовное "объединяющее" (тун [1]) начало, к-рое проявляется через еще более конкр. "гуманное" (*жэнь* [2]). Последний конф. термин Т.С. понимал как "единство я и не-я", "единство я с мировым телом". "Средством объединяющего", условием всеобщего единства служит единая субстанция - *итай* (эфир). Мировой прогресс представлялся Т.С. восхождением к "равному", тождеством духовности - вплоть до того, что "все живое, в т.ч. сама Земля, в конце концов расстанется со своей телесной оболочкой".

В обл. политич. философии Т.С. представлял наиболее радикальное крыло кит. реформаторов. Переломный момент в формировании его мировоззрения совпал с поражением Китая в войне с Японией (1894 - 5). Вдохновляясь примером крестьянской войны тайпинов, Т.С. теоретически обосновывал моральное право на уничтожение тех, кто причиняет страдания народу. Он хотел видеть Китай технически оснащенным, свободным от устаревших конф. моральных норм, сдерживающих развитие личности, мечтал о торжестве принципа полного равенства. Политика реформ, по Т.С., должна начаться с преодоления культурной и экономич. изоляции Китая, с широкого заимствования науч. достижений Запада, технич. перевооружения и изменения схоластич. экзаменац. системы (кэ цзюй). Социально-политич. идеи Т.С. были во многом противоречивы, однако содержащийся в них общедемократич. потенциал оказал заметное воздействие на часть кит. революц. интеллигенции в первые десятилетия 20 в.

*Избр. произв. прогрессивных кит. мыслителей нового времени. М., 1961; Т.С. цюаньцзи (Поли, собр. соч. Т.С.). Т. 1 - 2. Пекин, 1981; An Exposition of Benevolence: The "Jenhsfleh of T'an Ssu-t'ung (Tr. by Chan Sin-wai). Hong Kong, 1984; ***Ян Чжэндянь*. Т.С. Ухань, 1957; *Ли Цзэхоу*. Кан Ювэй, Т.С. сысян яньцзю (Анализ взглядов Кан Ювэя и Т.С.). Шанхай, 1958; *Тухвинский С.Л.* Движение за реформы в Китае. М., 1980; *Стабурова Е.Ю.* Утопия Т.С. // Кит. социальные утопии. М., 1987; См. также лит-ру к ст. "*Жэнь сюэ*". *Е.Ю. Стабурова*

ТАНЬ ЦЗЕФУ. прозв. Ши-ци. 3.1887, уезд Сянсян пров. Хунань,- 1974, Ухань. Филолог, историк кит. философии. Получил традиц. конф. образование, с 1905 обучался в Чанша на подготовит. курсах для учебы за границей, изучал англ. яз., математику, физику, химию, этику. В 1909- 11 учился в Шанхайской высшей коммерческой школе по специальности электротехника. С 1914 преподавал англ. яз. в средней школе, одновременно самостоятельно изучал кит. филос. классику. В 1928 - 38 - преподаватель на ф-те кит. яз. Уханьского ун-та, с 1929 - профессор, читал лекции по древнекит. философии и источниковедению. Преподавал в Ун-те Северо-Зап. Китая, Педагогич. ин-те Северо-Зап. Китая, Ун-те Гуйчжоу (1938 - 45). С марта 1946 - проф., директор Ин-та лит-ры, декан ф-та кит. яз. Хунаньского ун-та; проф. Ун-та им. Сунь Ятсена (1947 - 8). Проф. историч. ф-та Уханьского ун-та (1953 - 74).

Осн. работы по древнекит. филос. трактатам и надписям на бронзовых сосудах эпохи Зап. Чжоу (11 -8 вв. до н.э.). Внес значительный вклад в изучение моизма, перевел на совр. кит. яз. ряд глав трактатов "Мо-цзы", "Чжуан-цзы", подверг анализу текст "Мо цзина", исследовал взгляды Гунсунь Луна и Чжуан Чжоу. Особое внимание уделял изучению проблематики "учения о формах и именах" (см. *Син* [2], *Мин* [2]) и логич. воззрений моистов. В 1980 его кн. "Исслед. взглядов моистов-спорщиков" была названа Книжной палатой Китая в числе 20 лучших книг, опубликованных в КНР после 1949.

Мобянь фавэй (Исслед. взглядов моистов-спорщиков). Шанхай, 1956; Чжуан-цзы Тянь ся пянь цзяоши (Сравнительное толкование гл. "Тянь ся" из трактата "Чжуан-цзы"). Пекин, 1957; Гунсунь Лун-цзы синмин фавэй ("Гунсунь Лун-цзы" о формах и именах). Б.м., 1977; Мо цзин фэйилэй ичжу (Классифицированный по темам текст "Мо цзина"). Б.м., 1981. *А.В. Виноградов*

ТАНЬ ЦЯО. Тань Цзиншэн. 108. Мыслитель-даос. Уроженец окр. Цю-аньчжоу (на территории совр. пров. Фуц-зянь). Избегал службы, занимался штудированием филос., прежде всего даос., соч. и книг, раскрывавших "учение о бессмертии" (см. *Сянь сюэ*). Последние годы жизни провел в горах Миншань, будучи известным даос, наставником, мастером "искусства пестования пневмы" (ян ци чжи шу).

Осн. соч. - "Хуа шу" ("Книга о трансформациях"), вошедшая в даос, канон "Дао гран", и коммент. к "Ле-цзы". По преданию, авторство на эту книгу в эпоху Южн. (Поздняя) Тан (923 - 36) присвоил себе сановник Сун Цицю, и она была одно время известна как "Цицю-цзы" ("Мудрец Цицю"). Осн. натурфилос. идея Т.Д. заключается в определении "пустотности" (сдой) как первоосновы мира, к-рая трансформируется в "дух" (*шэнь* [1]), тот - в "пневму" (ци [1]), а последняя - в "формы" (*син* [2]), к-рые вновь возвращаются к "пустотности". Предлагал "уравнение подданных в питании" (цзюнь ци ши) как панацею от социальных недугов и путь к созданию об-ва "Великой гармонии" (Тай хэ, см. *Хэ* [1]), где "не было бы родства, нерадивости, любви, ненависти". Такое состояние об-ва должно привести к вселенскому "взаимопроникновению пустоты и наполненности" (суй ши сян тун), т.е. к соединению противоположных начал в кос-мич. целостность (см. также "Дао дэ цзин", *Бао Цзинъянь*). В целом построения Т.Ц. близки философствованию *сюань сюэ. Ма Чжэньдо*

ТАНЬ ЮНЬШАНЬ (Tan Yunshan). 1901, пров. Хунань. Историк, филолог. Ректор Ин-та Чине-Бхавана при Ун-те Висва-Бхарати (Индия), основатель Китайско-инд. (1953) и Индо-кит. (1934) об-ва культурных связей, Кит. буд. об-ва в Индии, чл. НПКСК. В 1927, находясь в Малайе на дипломатич. службе, познакомился с Р. Тагором, по его приглашению переехал в Индию. В 1937 вместе с Р. Тагором основал китайско-инд. отд. при Ун-те Висва-Бхарати - Ин-т Чине-Бхавана (Сантиникетан, Зап. Бенгалия). Осн. труды - по проблемам политич. и социальной истории, истории обществ, мысли и культуры Китая, китайско-инд. отношений.

*Cultural Interchange between India and China. Santiniketan, 1937; What is Chinese Religion. Santiniketan, 1938; India's Contribution to Chinese Culture. Santiniketan, 1942; China's Civilization and the Spirit of Indian and Chinese Cultures. Santiniketan, 1949; Awakening of Consciousness: Sri Aurobindo's Message to the World. Santiniketan, 1957.

ТАН ЮНТУН. Тан Сичжу. 6.1893, уезд Хуанмэй пров. Хубэй,- 5.1964. Философ, историк *буддизма*. В 1917 окончил Ин-т Цинхуа, преподавал там кит. словесность, был гл. ред. еженедельника "Цинхуа чжоукань". В 1920 - 22 изучал в ун-тах США философию, санскрит и пали, защитил магистерскую дис. по философии. В 1922 - 37 преподавал в ун-тах Нанкина, Тяньцзиня, Пекина, в 1937 - 45 - проф., декан филос. ф-та Объединенного ун-та Юго-Запада в Куньмине. В 1945 - 47 - проф., декан филос. ф-та Пекинского ун-та,

одновременно ректор Ин-та лит-ры. В 1947 избран чл. и консультантом Центр, академии, по совместительству - директор Пекинского филиала Ин-та истории и языка Центр, академии, в 1947 - 48 читал лекции в Калифорнийском ун-те. В 1949 - пред, педагогич. совета Пекинского ун-та, в 1951 - проректор. С 1953 - чл. АН Китая по отд. истории и археологии, с 1956 - по отд. философии и обществ, наук. Депутат ВСНП 1 - 3-го созывов, чл. Всекит. комитета НПКСК 1-го созыва, ПК НПКСК 3-го созыва.

Исследовательские интересы Т.Ю. сосредоточивались гл. обр. на истории кит. буддизма, философии *сюань сюэ* и истории инд. философии. Обосновал неправомерность традиц. мнения об изнач. существовании "десяти школ (сект)" (ши цзун) в кит. буддизме. Полагал, что это мнение основано на смешении разных понятий. В 5 - 6 вв. япон. монахи усваивали буд. мудрость в Китае через посредничество отд. групп кит. буддистов, изучавших и интерпретировавших буд. лит-ру. Такие группы именовались "цзун" ("род", "группировка"), как и начавшие возникать в эпоху Суй-Тан (7 - 9 вв.) отд. вероучительные направления кит. буддизма. Лит. традицию "мирянской проповеди" (су цзян) рассматривал не как простую популяризацию буд. доктрин, а как проповедь, исходящую от немонахов и предназначенную для мирян же, в отличие от традиции "монашеской проповеди" (сэн цзян), к-рую монахи предназначали исключительно для монахов. Выделял этапы проникновения буддизма в Китай: 1) до 3 в. - опора на даосизм; 2) 3 - 5 вв. - опора на философию *сюань сюэ*; 3) 5 - 6 вв. - развитие традиции изучения и преподавания буд. текстов; 4) 6 - 9 вв. - становление собственно кит. школ буддизма. Успехи буддизма в Китае связывал с состоянием кит. об-ва, отношениями между имп. властью и бюрократией и т.п. Ввел в науч. оборот значит. число буд. источников, прослеживал отношения кит. буд. мысли с конкр. памятниками и идеями кит. классич. философии. Историю философии *сюань сюэ* Т.Ю. делил на четыре этапа: 1) "подлинное начало" на основе "*Чжоу и*" и идей *Лао-цзы*, представленное именами *Хэ Яня* и *Ван Би*; 2) "начало упрочения", характеризующееся влиянием идей "*Чжуан-цзы*"; 3) пер. формирования "нового учения *Чжуан-цзы*" (синь *Чжуан сюэ*), представленного *Сян Сю*, *Го Сяном*; 4) "пер. Вост. Цзинь" (4 - нач. 5 в.), или "буд. период". Выделял три направления сторонников доктрины "ценить отсутствие/небытие" (*гуй у*, см. *Ю - у*) - *Хэ Яня* и *Ван Би*, *Цзи Кана* и *Жуань Цзи*, *Чжаньжэня* и *Даоаня*. Подверг подробному анализу проблематику *сюань сюэ*, отмечал особое значение доктрины "различения речи и смысла" (*янь* и *чжи бянь*) в складывании системы взглядов этого филос. течения.

*Хань, Вэй, лян Цзинь, Наньбэй чао фоцзяо ши (История буддизма в пер. правления династий Хань, Вэй, обеих Цзинь, Южн. и Сев. династий). Шанхай, 1938; Инду чжэсюэ шилюэ (Краткая история инд. философии). Куньмин, 1945; Вэй Цзинь сюань сюэ луньгао (Очерк "учения о сокровенном" эпох Вэй и Цзинь). Пекин, 1957; Суй Тан фоцзяо шигао (Очерк истории буддизма эпох Суй и Тан). Пекин, 1982; Т.Ю. сюэшу вэнь цзи (Собр. науч. трудов Т.Ю.). Пекин, 1983; **Чжунго чжэсюэ няньцзянь (Филос. ежегодник Китая), 1985. Шанхай, 1985; Чжун вай чжэсюэцзя цыдянь (Словарь кит. и иностр. философов). Сиань, 1989. *Тун Юйкунь*

ТАО СИШЭН. Тао Хуэйсэн. 1899, Хуанван пров. Хубэй. Политич. мыслитель, политич. деятель. В 1922 окончил юридич. ф-т Пекинского ун-та. Преподавал в Школе политики и права пров. Аньхой, Фуданьском, Цзинаньском ун-тах, Кит. открытой публич. школе. С 1931 - проф. Пекинского ун-та. С 1929 совм. с Чжоу Фохаем издавал ежемесячник "Синь шэн-мин" ("Новая жизнь"); в 1934 основал Об-во изучения нар. хоз-ва (Шихо сюэхуэй) и его печатный орган "Шихо" ("Нар. хоз-во"). С началом в 1937 Войны сопротивления Японии примкнул к коллаборационистской группировке Ван Цзинвэя, основал в Сянгане (Гонконге) Междунар. информ. агентство. В 1941 бежал в Чунцин, занимал посты секретаря личной канцелярии *Чан Кайши*, гл. ред. "Чжунъян жибао" ("Центр, газеты") и др. Участвовал в создании

известного соч. Чан Кайши "Судьба Китая". После 1945 был зам. зав. отд. пропаганды ЦИК Гомиьндана, чл. комитета по законодательству. С 1949 на Тайване, занимал посты зав. 4-го отд. ЦИК Гомиьндана, чл. ПК ЦИК и др. После ухода на пенсию в 1968 - консультант ЦИК Гомиьндана, гл. ред. журн. "Нар. хоз-во". Осн. соч. - "Чжунго шэхуэй юй Чжунго гэмин" ("Кит. об-во и кит. революция"), "Чжунго шэхуэй чжи ши фэньси" ("Анализ истории кит. об-ва"), "Чжунго чжэнчжи сысян ши" ("История политич. мысли Китая"), "Чжунго шэхуэй сяньсан шилин" ("Заметки по поводу обществ, явлений в Китае") и др.

В 1927 - 32 принял участие в дискуссии о характере и истории кит. об-ва, выступив в качестве лидера "группировки "Новой судьбы" ("Синь шэнмин" пай), объединившейся вокруг одноименного издания. Ее противниками были "группировка "Энергии" - "Дунли" пай (журн. "Дунли", лидеры - Жэнь Шу, Янь Линфэн) и "группировка "Новой мысли" - "Синь сычао" пай (журн. "Синь сычао", лидеры - Го Можо, Люй Чжэньмин). По мнению Т.С., совр. ему кит. об-во переживало "период постфеод. строя", одновременно будучи "раннекапиталистич.". Его состояние он характеризовал как "торговый капитализм", отличающийся неразвитым денежным хоз-вом, преобладанием торгового и ростовщич. капитала при недостатке промышленного, скупкой земли в качестве осн. способа инвестиций. Феод, пережитки сохранились в сознании людей, но не в экономике, т.к. феодализм в Китае потерпел крах еще в пер. Чжаньго (5 - 3 вв. до н.э.). Отсюда отрицание Т.С. марксистского определения кит. об-ва как полуфеод. и полукOLONИАЛЬНОГО. Империализм в Китае не "опирается на феод, силы", а развивает капитализм; кит. буржуазия сформировалась не в недрах нац. экономики, а "привита" кит. об-ву извне. "Торговый капитализм" существует в Китае с пер. Чжаньго, но не получил развития из-за неблагоприятной структуры об-ва, разделенного на класс "служилых" (ши дафу) и класс крестьян. Бюрократия ("служилые"), явившаяся порождением краха феодализма и слияния элементов прежней аристократии и талантливых простолюдинов, была решающей силой циклич. развития кит. об-ва, но гл. препятствием для его поступательного развития. Выход из кризиса для Китая состоит в преобразовании "торгового капитала" в производственный с использованием иностр. капитала. Организующим началом по отношению к гос., обществ, и частному капиталу должно быть гос. планирование. "Свободный капитализм" и социализм, по Т.С., в Китае неприменимы, единств, его путь - гос. капитализм.

****Люй Сичэнь, Ван Юйминь.** Чжунго сяньдай чжэсюэ ши (История совр. кит. философии). Чанчунь, 1984; Чжунго Миньго дандай минжэнь лу (Именитые люди Кит. Республики). Тайбэй, б. г. *Ван Сяоци*

ТАО ХУНЦЗИН. Тао Тунмин, Хуаян сяньшэн ("Учитель из Хуаян"), Хуаян иньцзю ("Сокрывшийся в Хуаян"). 456, Данъян (совр. пров. Цзянсу), - 536. Патриарх даос. *Шанцин школы*, ученый-естествоиспытатель, алхимик и врач. Выходец из потомств. знати. В 80 - 90-х гг. 5 в. занимал ряд постов в административном аппарате дин. Южн. Ци (479 - 501), одновременно проходя обучение у даос, наставников. В 492 ушел со службы и поселился в горах Маошань - культовом центре школы Шанцин, став ее патриархом. Со второй пол. 90-х гг. приступил к алхимич. занятиям с целью получения эликсира бессмертия. После падения дин. Южн. Ци (479 - 501) и прихода к власти дин. Лян (502 - 57) стал придворным и медиком ее основателя - *Лянского У-ди*. Антидаос. меры, принятые У-ди в начале 6 в., не затронули ни Т.Х., ни школы Шанцин. Существует легенда, что он сумел превратиться в "бессмертного" (см. *Сянь сюэ*).

Т.Х. - один из создателей собр. даос. канонич. текстов "*Дао цзана*"; автор канонич. соч. школы Шанцин, в к-ром сформулированы ее осн. доктрины - "Чжэнь гао" ("Речи совершенных"), ряда трактатов, излагающих космогонич. представления школы и описывающих ее пантеон, оккультную практику и способы приготовления эликсиров

бессмертия, соч. по фармакологии и медицине; коммент. к древнему фармакологич. памятнику "Шэньнун бэнь цао цзи" ("Канон трав Божеств, земледельца").

****Жэнь Цзююй.** Чжунго чжэсюэ ши (История кит. философии). Пекин, 1979; *Strickmann M.* On the Alchemy of T'ao Hung-Ching // Facets of Taoism. Essays of Chinese Religion. New-Haven - L., 1979. *М.Е. Кравцова*

"ТЕЛЕСНАЯ ФОРМА". См. *См* [2].

ТИТАРЕНКО Михаил Леонтьевич. 26.4.1934, Брянская обл. Окончил МГУ, Пекинский и Фуданьский (Шанхай) ун-ты. В 1961 - 5 - на дипломатич. службе, в 1965 - 85 - на исследовательской и консультативной работе в правительств, учреждениях. Канд. (1964), д-р филос. наук. С 1985 - директор ИДВ АН СССР (ныне РАН). Пред, ученого совета по проблемам совр. Китая РАН (1987), президент АКИТ РАН (1988), чл. Центра междунар. безопасности и контроля над вооружениями Стэнфордского ун-та (1990), чл. Исследовательского совета Сеульского нац. ун-та. Гл. направления исследований - история кит. философии, проблемы совр. идеологии и политики Китая, демократизации и гуманизации междунар. отношений в Азиатско-Тихоокеанском регионе.

*Мо-цзы и ранние монеты о процессе познания // ВФ. 1964. №11; Социально-политич. идеи Мо-цзы и школы "моцзя" раннего пер. // ФН. 1965. №6; Кн. "Мо-цзы" как литературно-художеств. памятник // Лит-ра древнего Китая. М., 1969; Лао-цзы. Конфуций. Мо-цзы. Ян Чжу. Мэн-цзы. Чжуан-цзы. Поздние монеты. Сюнь-цзы. Хань Фэй-цзы. Дун Чжуншу. Ван Чун. Чжан Цзай. Чжу Си (фрагменты соч.). Вступ. статьи и пер. с кит. // Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 1. М., 1969; Сонм, с Буровым В.Г. Философия древнего Китая // Древнекит. философия. Т. 1. М., 1972; Мо-цзы. Вступ. ст., пер. с кит. и коммент. // Там же; Поздние монеты. Вступ. ст., пер. с кит. и коммент. // Там же. Т. 2. М., 1973; Предисл. // *Ян Хиншун.* Материалистич. мысль в древнем Китае. М., 1984; Древнекит. философ Мо Ди, его школа и учение. М., 1985; Сунь Ятсен о социальном прогрессе // ПДВ. 1987. №2; Мо Ди. Из "Мо-цзы" (пер. с кит.) // Из книг мудрецов. М., 1987; К 30-летию VIII съезда Компартии Китая (15 - 27 сентября 1956 г.) // Новое в изучении Китая. Ч. 1. М., 1988; Влияние Мо Ди и его школы на развитие филос. и общественно-политич. мысли Китая // Там же. Ч. 2; Об истории кит. философии. Послесловие // История кит. философии (пер. с кит. В.С. Таскина). М., 1989; АТР на пороге XXI века: характер и критерии прогресса // ПДВ. 1990. №6; Китай и социализм: опыт, достижения, уроки // Китай и социализм. Актуальные проблемы изучения экономики, политики, истории и культуры Китая. Ч. 2. М., 1990; Взаимодействие вост. и зап. цивилизаций - условие прогресса человечества // ПДВ. 1991. №1; Гуманистич. проблемы экологич. ситуации // Там же. №6; ****Сенин Н.Г.** Исслед. о видном кит. философе // ПДВ. 1986. №1; *Лисевич И.* Загадочный предок // Дальний Восток. Хабаровск, 1986. №3; *Ян Хиншун.* Рец. на кн. М.Л. Титаренко "Древне-кит. философ Мо Ди" // ВФ. 1986. №11; *Комиссаров С.А.* Рец. на кн. М.Л. Титаренко "Древнекит. философ Мо Ди" // Изв. Сиб. отд. АН СССР. Сер.: История, филология и философия. Вып. 1. Новосибир., 1987. №3.

ТИХВИНСКИЙ Сергей Леонидович. 1.9.1918. Историк-китаевед, дипломат. С 1935 учился на кит. отд. лингвистич. ф-та Ин-та истории, философии и лит-ры, с 1936 - на вост. отд. филологич. ф-та ЛГУ. В 1938 направлен на работу в МИД СССР. Экстерном окончил МИВ (1941), аспирантуру Тихоокеанского ин-та (1943). Канд. (1945), д-р (1953) ист. наук. Чл.-кор. (1968), акад. (1981) АН СССР.

В 1939 - 57 находился на дипломатич. работе в Китае, Великобритании и Японии. С 1958 проф. МГИМО. В 1959 директор ИКАН, в 1961 - 4 зам. директора ИВАН, в 1964 - 7 - ИЭМСС. В 1967 - 86 - на руководящей работе в центр, аппарате МИД СССР, с 1966 имеет

ранг чрезвычайного и полномочного посла. В 1968 - 74 чл. Исполнит, совета ЮНЕСКО от СССР. В 1974 - 82 гл. ред. журн. "Новая и новейшая история". В 1980 возглавил Нац. комитет сов. историков, избран иностр. чл. Флорентийской академии дель арте дель десиньо. В 1980 - 6 ректор Дипломатич. академии МИД СССР, в 1982 - 8 акад. -секретарь отд. истории АН СССР. Пред. Об-ва рос.-кит. дружбы, почетный президент АКИТ РАН. Лауреат Гос. премии СССР (1982). Осн. обл. науч. интересов - движение за реформы в Китае в кон. 19 в., идеи и деятельность *Сунь Ятсена*, проблемы новой и новейшей истории стран Дальнего Востока, преимущественно Китая, история междунар. отношений.

*Докт. дис.: Движение за реформы в Китае в кон. XIX в. М., 1953; Автореф. М., 1953; Движение за реформы в Китае в кон. XIX в. // ВИ. 1953. №6; Кит. утопист Кан Ювэй (из истории кит. обществ, мысли) // ВФ. 1953. №6; Тань Сытун - идеолог левого крыла движения за реформы в кон. XIX в. // Сов. китаеведение. 1958. №3; Кан Ювэй. Комментарии к "Ли Юнь". Введение к "Датуншу". Введение к "Исслед. учения Конфуция о реформе гос. строя". Пер. с кит. // Избр. произв. кит. мыслителей нового времени (1840-1898). М., 1961; Сунь Ятсен. Внешнеполитич. воззрения и практика. М., 1964; Сунь Ятсен - кит. революционер., друг Советского Союза // Сунь Ятсен. 1866 - 1966. К столетию со дня рождения. М., 1966; В.М. Алексеев и изучение истории Китая // Лит-ра и культура Китая. М., 1972; История Китая и современность. М., 1976; Совм. с Песковой Г.Н. Выдающийся рус. китаевед Н.Я. Бичурин (к 200-летию со дня рождения) // Новая и новейшая история. 1977. №5; Памяти Бернхарда Карлгрена // НАА. 1979. №3; Кит. бурж. национализм - идеология Синьхайской революции // Новая и новейшая история. 1980. №1; Движение за реформы в Китае в кон. XIX в. 2-е изд., доп. М., 1980; Завещание кит. революционера. Сунь Ятсен: жизнь, борьба и эволюция политич. взглядов. М., 1986; Изучение культуры Китая в России и в СССР // ВДВ. 1986. №2; Изучение культуры Китая как явление рос. и сов. культуры // Сов. культура: 70 лет развития. М., 1987; История средневеков. Китая в трудах сов. синологов // НАЛ. 1987. №5; Совм. с Волоховой А.А. Зап. историки о деятельности Сунь Ятсена // Сунь Ятсен. 1866 - 1986. М., 1987; Китай и всемирная история. М., 1988; Китай и франц. революция 1789 г. // НАА. 1990. №4; Китай в эпоху пробуждения Азии // История стран Азии и Африки в новое время. Ч. 2. М., 1991; Василий Михайлович Алексеев. Краткий очерк науч. и педагогич. деятельности. М., 1991; "Тихвинский Сергей Леонидович // Дипломатия, словарь. Т. 3. М., 1964; *Никифоров В.Н.* Сов. историки о проблемах Китая. М., 1970 (по Указателю); К юбилею акад. С.Л. Тихвинского: к 70-летию со дня рождения // Новая и новейшая история. 1988. №4; *Мясников В.С.* Акад. С.Л. Тихвинский как источниковед: к 70-летию со дня рождения // Археографич. ежегодник за 1988 год. М., 1989; Список трудов акад. АН СССР С.Л. Тихвинского (к 70-летию со дня рождения) // Всемирная история и Восток. М., 1989; *Пиотровский Б.Б., Мясников В.С., Ипатова А.С.* Ученый, дипломат, обществ. деятель // Там же.

ТИ - ЮН. Терминология, словосочетание, в кит. философии имеющее три осн. значения. 1. "[Оформленная] сущность/реальность и [ее] функция/атрибут". Первый член терминологич. пары относится ко второму как целое к части. Впервые в указ. значениях понятия ти [1] ("тело/основа") и юн [2] ("применение") фигурируют, видимо, в "*Сюнь-цзы*" (4 - 3 вв. до н.э.): "Множество вещей соединены в пространстве, но различаются своей [оформленной] сущностью (ти [1]), [даже утилитарно] негодное имеет свою функцию (юн [1]) по отношению к человеку" (гл. "Фу го"- "Обогащение гос-ва"). У *Ван Чуаньшаня* (17 в.) ти [1] - это "реальное наличие" (ши ю), о существовании к-рого можно судить по его атрибутам (юн [2]) ("*Чжоу и вай чжуань*" - "Внеш. коммент. к "*Чжоуским переменам*", цз. 2). *Сунь Ятсен* интерпретировал проблему Т.- ю. как соотношение материи и духа (цзиншэнь), к-рый является неотъемлемым свойством материи ("*Цзюньжэнь цзиншэнь цзяюй*" - "Воспитание духа военных"). В совр. философии знак ти [1] используется для передачи понятий "бытие"

(бэнь ти, букв, "изнач. тело") и "субстанция" (ши ти, букв, "реальное тело"). Сюн Шили (20 в.) в развитие рассматриваемой здесь традиц. концепции предложил тезис о "недвойственности ти [1] и юн [2]" (ти юн бу эр). 2. "Основа/субстанция - проявление / акциденция" (более узкое значение: "ноумен - феномен"). Здесь соотношение ти [1] и юн [2] более дихотомично. В этом аспекте проблему Т.- ю. начал разрабатывать Ван Би (3 в.), у которого в качестве вселенской "основы" ти [1] фигурировало "отсутствие/небытие" (у [1], см. Ю *-у). Пэй Вэй (3 в.), напротив, объявил "основой" "наличие/бытие" -ю ("Чун ю лунь"- "О почитании наличия/бытия"). Ван Аньши (11 в.) в качестве единой "основы/субстанции" рассматривал "изнач. пневму" (юань ци [1], см. Ци [1]), пребывающую в состоянии "покоя" (цзин [2], см. Дун - цзин), тогда как ее циркуляция "между Небом и Землей" создает все множество "акцидентов/феноменов" ("Лао-цзы чжу"- "Коммент. к "Лао-цзы"). У главных основоположников неоконфуцианства Чэн И (11 -12 вв.) и Чжу Си (12 в.) в роли "основы" фигурируют структурообразующие "принципы" -ли [1], а в качестве "проявления" - "образы" (сян [1], см. Сян шу чжи сюэ) мироздания. Чжу Си перенес дихотомию Т.- ю. также на соотношение "[индивид.] природы" (син [1]) и "чувств" (цин [2]) ("Чжу-цзы юй лэй" - "Высказывания Чжу-цзы, классифицированные по родам", цз. 5). Принцип Т.- ю. как обозначение дихотомии "основа - проявление" использовался в "нумерологич." медицинских расчетах (иероглиф "ти [1]" обозначал пораженную систему организма - орган и т.п., а иероглиф "юн [2]"-другую систему, функционально связанную с пораженной и потому выбранную для оказания на нее лечебного воздействия). 3. Дихотомия "принцип (основа)-применение (второстепенное)". Введена теоретиком политики "самоусиления" Чжан Чжидун (19 - нач. 20 в.), предложившим использовать "кит. науку в качестве основы, зап. науку для [утилитарного] применения" (чжун сюэ вэй ти, си сюэ вэй юн), Чжан Чжидун исходил из положения о том, что "кит. наука упорядочивает тело/личность (шэнь [2]) и сердце (синь [1]), зап. наука нужна для мирских дел" ("Цюань сюэ пянь"- "Советы [по поводу] наук"). Под "кит. наукой" понимались духовно-культурные и идеологич. принципы, под "зап. наукой" - естественнонауч. дисциплины и технич. достижения. Этот тезис о соотношении кит. и зап. "наук" в сокращенной формулировке ("китайское в качестве основы, западное для применения") впоследствии толковался весьма широко, в целом подразумевая преимущество духовной и культурной традиции при дозированном заимствовании зап. опыта.

ТКАЧЕНКО Григорий Александрович. 21.10.1947, Москва. Окончил ИСАА при МГУ (1970). Канд. филол. наук (1982). Ст. науч. сотр. ИФ РАН (1991). Осн. направление исследований - история кит. философии и культуры.

*Канд. дис.: "Люй-ши чунь цю" как лит. памятник. М., 1982; Воспитательная функция мудреца в "Двенадцати заметах" ("Шиэр цзи") из "Люй-ши чунь цю" (Ш в. до н.э.) // Тезисы конф. аспирантов и молодых сотр. Ин-та востоковедения АН СССР. Лит-ра, языкознание. М., 1976; О композиции "Двенадцати замет" в "Люй-ши чунь цю" ("Весны и осени Люй Бувэя") // 7-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1976; Три главы из "Весен и осеней" Люй Бувэя // Проблемы вост. филологии. М., 1979; Человек и природа в "Люй-ши чуньцю" // Проблема человека в традиц. кит. учениях. М., 1983; Даосизм и школа имен в традиции древнекит. мысли // Методологич. и мировоззренческие проблемы истории философии стран Востока. Ч. 1. М., 1986; Космос, музыка, ритуал: миф и эстетика в "Люй-ши чуньцю". М., 1990.

ТОЙНБИ (Toynbee) Арнолд Джозеф. 14.4.1889, Лондон,-22.10.1975, Йорк. Англ. историк, социолог. Проф. Лондонского ун-та, науч. руководитель брит. Королевского ин-та междунар. отношений. Осн. труд - "Исслед. истории" (т. 1 - 12, 1934 - 61; сокращ. - т. 1-2, 1946 - 57). Создатель ориг. философско-историч. концепции, сложившейся под влиянием

идей философа-интуитивиста А. Бергсона о непрерывном стремлении че-ловеч. разума к слиянию с трансцендентным универсумом (к трансценденции) и учения О. Шпенглера 'о циклим, развитии цивилизаций. По Т., история человечества имеет тенденцию к движению от локальных цивилизаций к единой. Это движение отличается повторяемостью неких ритмов - типологически схожих "ответов" той или иной цивилизации на "вызовы" (природные, социальные, духовные), источником к-рых так или иначе является универсум. Такая повторяемость служит основанием для выделения неких цивилизационных моделей, в т.ч. китайской. Как и др. модели, она имеет свои особенности и в обл. идеологии и религии.

Так, традиц. кит. трактовке историч. процесса Т. отводил промежуточное место между "индо-эллинским" (циклич.) и "иудео-зороастрийским" (линейным) взглядами на историю. Согласно Т., кит. версия исходит из представления о варьировании историей одной и той же темы с нек-рыми элементами случая и произвола, т.е. из попыток соединения циклизма и интеллектуально-волевого начала линейности. Однако свойственный такому видению истории императив воспроизведения "классич. прецедентов", проявившийся и в Китае новейшего времени, статичен и бесплоден ("Подход историка к религии", 1956). *Конфуцианство* Т. считал лежащим вне историч. систем "высших религий" (зороастризм, иудаизм, буддизм, христианство, ислам), осуществляющих духовный прорыв к Абсолюту (трансценденцию). Однако он признавал этот прорыв возможным и за пределами таких систем. Напр., *Конфуций* его осуществил, осознав императив долга перед ближним ("Исслед. истории", т. 10).

Т. в разное время построил несколько схем классификации цивилизаций. В самой ранней он причислил Шанскую (т.е. эпохи Шан-Инь, 16-11 вв. до н.э.), или Синическую, цивилизацию к т.н. первичным и непосредственным наряду с Египетской, Шумерской и др., а осн. ветвь Дальневост. цивилизации (т.е. кит.) не только к опосредованным, но еще и к "усыновленным" (т.е. поглощенным чужеродными элементами) и с "чужеродным творческим зародышем" (там же, т.1). В кон. 40-х гг. он отнес Шанскую цивилизацию к "первичным, необособленным", "вторичной" (дочерней) от нее назвал Древнекит., "третичными" и производными от к-рой в свою очередь являются "осн. ствол" и "япон. ветвь" Дальневост. цивилизации (там же, т. 12). Последняя, третья классификация определяет кит. - Синическую - цивилизацию как "независимую необособленную", отличную от "независимых обособленных", "дочерних" разных историч. "серий", "цивилизаций-спутников" и "неразвившихся" (там же).

В категориях кит. философии Т. истолковывал соотношение внеприродных ("жизненный порыв") и природных факторов человеч. бытия как соответственно стихий ян [1] и инь [1] (см. *Инь ян*): творческий "жизненный порыв" подталкивает то одну, то др. часть человечества к воздействию на природу (там же, т. 1). Об-ва, оттесненные на периферию ойкумены, погружаются в стихию инь [1] и теряют историч. целеустремленность (там же, т. 3). Историко-психологич. проекция дуальности инь ян у Т. представляет "инертное большинство" об-ва воплощением инь [1], подражающим элитным носителям стихии ян [1]. Одухотворенность элиты - гарант ее эффективности, к-рая в то же время завис и от свободного "мимесиса" (от греч. "подражание", "уподобление") большинства элите. Нарушение этих условий ведет к распаду об-ва - нарушению гармонии инь ян ("Исслед. истории", 1956 - 7. Т. 2). Критич. точка цивилизационной структуры - пик ее универсализации, когда она близка к отождествлению себя со Вселенной (ойкуменой, в Китае - Поднебесной [Тянь ся, см. *Тянь*]) ("Исслед. истории", т. 7). Такое универсализованное гос-во тем не менее служит знаком - знаменем во внеш. мире о существовании вечного единства духовной действительности. Разными путями в него входили, связывая т.о. сакральный и мирской планы истории, ранние даосы наряду с древнеперсидскими дуалистами, иудейскими пророками, орфиками, учениками Будды, первохристианами (там же, т. 6). В этом

проявляется трансценденция - прорыв к Божеству - как смысл истории. Духовная жизнь мыслящих и ищущих людей, обделенных в условиях распадающейся цивилизации, становится "коконом" для той, что идет ей на смену (там же, т. 8).

*A Journey to China, or the Things which are Seen. L., 1931; A Study of History. Vol. 1 - 12. L., 1934 - 61; A Study of History. Vol. 1 - 2. L.-N.Y.- Toronto, 1956 - 7; An Historian's Approach to Religion. L.- N.Y.- Toronto, 1956; East to West. A Journey Round the World. L., 1958; Диалог историков. Переписка А. Тойнби и Н. Конрада // *Конрад ИМ.* Избр. труды. История. М., 1974; Постигание истории. М., 1991; ***Рашковский Е.Б.* Востокведная проблематика в культурно-историч. концепции А.Дж. Тойнб». М., 1976; *Его же.* Арнольд Джозеф Т.: история и культура в экология, перспективе // НАП. 1979. №2; *Семенов Ю.Н.* Социальная философия А.Т. Критич. очерк. М., 1980; *Павленко Ю.В.* Арнольд Джозеф Т.: к 100-летию со дня рождения // Юбилей науки. 1989. Киев, 1990. *А.Г. Юркевич*

ТОЛСТОЙ Лев Николаевич. 28.8(9.9) 1828, усадьба Ясная Поляна (ныне Тульской обл.),- 7(20).И.1910, ст. Астапово (ныне ст. Лев Толстой) Рязано-Уральской жел. дор. Рус. писатель, мыслитель. На мировоззрение Т. оказали влияние, в частн., субъективно интерпретированные вост. религиозно-филос. учения.

Характер их истолкования Т. обусловлен гл. обр. содержанием, вложенным им в понятия "Бог" и "вера". Бог для Т.- безличная высшая духовная и разумная сила. Ее выражение - "закон любви", или "закон добра", способен скорее проявиться в человеке при его отказе от веры в "чудеса", от авторитета священных писаний и преданий ("Письмо к индусу", 1908). "Воля Бога" тождественна "золотому правилу" морали: "чтобы люди любили друг друга и вследствие этого поступали бы с другими так, как они хотят, чтобы поступали с ними". Вера для Т.- рационально подтверждаемая убежденность в разумности бытия. Смысл жизни сводится к нравств. самосовершенствованию посредством выявления в себе с помощью добрых дел "закона добра". Воплощение смысла жизни - созидание "царства Божьего на земле", т.е. об-ва "свободного согласия, правды и братской любви". Поиск истины бесплоден в выродившихся верованиях, религ. институциях, науке и культуре. Но он возможен благодаря лучшим представителям человечества: Христу, *Конфуцию*, Будде, создателям Вед и др. Истина, единая для всех великих религий, - "людям свойственно помогать и любить, а не мучить и убивать друг друга". Отсюда учение Т. о "непротивлении злу насилием", допускающее лишь ненасильств. сопротивление как индивидуальный нравств. акт.

В вост. мысли Т. обнаруживал подтверждение универсальности своих религиозно-нравств. предписаний. Представления об учениях кит. мыслителей он почерпнул из переводов и комментариев *Ст. Жюльена*, В.Ф. фон Штрауса, *Дж. Легга*, М.Г. *Потье*, М. *Мюллера*, *Д.П. Копией*, а также из имеющих косвенное отношение к синологии рус. и зап. соч. Наибольшее влияние на Т., по его признанию, оказала философия *Лао-цзы*. Гл. его идея в формулировке Т.- "жить не для тела, а для духа". *Дао*, по Т.,- аналог христианской любви; сущность учений *Лао-цзы* и Христа - "в проявлении посредством воздержания от всего телесного, того духовного божеств, начала, к-рое составляет основу жизни человека". Эта основа - живущая во всем сущем "сила Неба", толкуемого как синоним понятия "Бог" (см. *Тянь*). Антиномика противоположностей в "*Дао дэ цзине*" ("Крепость и сила - спутники смерти" и т.п.) для Т.- подтверждение победоносности "непротивления злу насилием". В 1909 и 1913 вышел пер. "*Дао дэ цзина*" *Д.П. Копией* под ред. Т. Цитаты из "*Дао дэ цзина*" в пер. Т. с зап. языков включались им в сб. изречений "Мысли мудрых людей на каждый день" (1903), "Круг чтения" (1904 - 8) и др., отд. изданием вышли в 1910.

В конфуцианстве Т. акцентировал "учение о середине" (см. "*Чжун юн*"), толкуя "середицу" как "состояние равновесия и согласия в людях" - источник добрых деяний и

мирового порядка, а также учение о нравств. самосовершенствовании. Т. подчеркивал и антимилитаристский аспект учения Конфуция. При его участии и под ред. вышли популярные соч. П.А. Буланже о Конфуции (1903, 1910). В свои сб. изречений Т. поместил 60 высказываний Конфуция в пер. Д.П. Кониси. Со взглядами *Мэн-цзы* Т.знакомился гл. обр. в пер. Легга, особо выделяя учение о доброй природе человека, подкреплявшее толстовскую трактовку самосовершенствования. Толкование Т. учения *Мо Ди*, акцентировавшее безрелигиозность его философии и положение о братстве между людьми, отражает брошюра П.А. Буланже "Ми-ти, кит. философ" (1910) под ред. Т.

Т. усматривал в Китае образцовую постановку школьного дела, добровольный и нар. характер образования. В "Письме к китайцу" (1906) он выражал надежду на то, что в Китае и впредь сохранится аграрное об-во, члены к-рого следуют "основам" конфуцианства, *даосизма* и *буддизма*. Основу первого он видел в "освобождении от всякой человек. власти" (т.е. в повиновении только "закону добра"); второго - в апофатич. формуле "золотого правила" морали ("неделание другому того..."); третьего - в "самоотречении и смирении и любви ко всем людям и ко всем существам". Эти высказывания отражали мнение Т. о пагубности зап. форм "прогресса" для мирового развития и видение обществ, идеала в патриархальном аграрном об-ве, избавленном от религ. атрибутики и политич. ин-тов принуждения. Отношение Т. к вост. мысли, обществ, установлениям традиц. Востока как выражению универсальных истин осталось в идеологии толстовства и способствовало укреплению позиций квазирелиг. универсализма 20 в. (антропософия, рерихианство, вестернизированные направления неиндуизма и т.п.). «Поли. собр. соч. Т. 8, 26, 34, 36, 40 - 42, 44, 47, 52, 54, 56, 57, 63, 66, 70, 84, 85, 87, 88. М., 1935 - 64; Изречения кит. мудреца Лао-Тзе, избранные Л.Н.Т. М., 1910; ***Асмус В.Ф.* Мировоззрение Т. // Избр. филос. труды. Т. 1. М., 1969; *Шифман А.И.* Лев Т. и Восток. 2-е изд. М., 1971; *Аникин Г.В.* Л.Т. и Г. Торо. Совр. значение проблемы // Филол. науки. 1978. №3; *Bodde D.* Tolstoy and China. Ann Arbor (Mich.)-L., 1960; *Kaufman W.* Religion from Tolstoy to Camus. N.Y., 1961. *А.Г. Юркевич*

ТОРО (Thoreau) Генри Дэвид. 12.2.1817, Конкорд, Щт. Массачусетс,- 6.5.1862, Уолден, близ Конкорда. Философ-трансценденталист, писатель. На формировании филос. взглядов Т. сказались, в части., интерпретации вост., в т.ч. кит., мысли. Разработал пантеистич. филос. систему, основанную на идее совпадения законов природы и всемирного разума. Достижение истины, по Т., возможно посредством соединения с природой - окружающей божеств, реальностью. Познание ее через общение с ней формирует независимую, обожествляющую природу личность. Подвергал критике утилитаризм зап. культуры, считал любое гос-во злом. Разработал концепцию одиночества как нравственно очищающего сосредоточения на переживании природной гармонии. Его этико-политич. доктрина ненасильственной революции в виде серии актов гражданского неповиновения, выявляющих индивид, внутр. нравственный переворот ("революция одного человека"), оказала влияние на мировоззрение *Л.Н. Толстого*. Идея Т. "лучшее пр-во то, к-рое правит как можно меньше" и даже "не правит вовсе" ("О гражданском неповиновении") перекликается с учением "*Дао дэ цзина*". В работе "Кит. Четверокнижие", представляющей собой подборку материалов по истории *конфуцианства* и коммент. к ним, интерпретировал учения *Конфуция* и его последователей в подтверждение своих филос. взглядов. Однако больше параллелей трансцендентальной философии Т. находил в Упанишадах.

*Уолден, или Жизнь в лесу. 2-е изд. М., 1979; *The Writings. Vol. 1 - 20.* Boston - N.Y., 1906; ***Аникин Г.В.* Л. Толстой и Г.Т. Совр. значение проблемы // Филол. науки. Науч. доклады высшей школы. 1978. №3; *Покровский Н.Е.* Генри Т. М., 1983; *Осипова Э.Ф.* Генри Т.: очерк творчества. Л., 1985; *Foerster N.* The Intellectual of Thoreau. Folcroft, 1974.

ТОРЧИНОВ Евгений Алексеевич. 22.8.1956. Религиовед-китаевед. В 1978 окончил вост. ф-т ЛГУ. Канд. ист. наук (1984), д-р филос. наук (1993). В 1978 - 84 - на науч. работе в Гос. музее истории религии и атеизма, с 1984 - Л О ИВАН (ныне СПбФ ИВ РАН), ст. науч. сотр. Осн. направление исследований - история религиозно-филос. учений Китая, буддология.

*Докт. дис.: Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. СПб., 1993; Автореф. СПб., 1993; Даосизм и кит. культура: проблема взаимодействия // НАА. 1982. №2; Даос, учение о "женственном" // НАА. 1982. №6; Осн. направления эволюции даосизма в пер. Лючао (по материалам трактата Гэ Хуна "Баоггу-цзы") // Дао и даосизм в Китае. М., 1982; Этика и ритуал в религ. даосизме ("Главы о прозрении истины" Чжан Бодуаня) // Этика и ритуал в традиц. Китае. М., 1988; Даосско-буд. взаимодействие (теоретико-методологич. проблемы исследования) // НАА. 1988. №2; Разделы о хиньянской и махаянской философии в традиц. историко-филос. трактате Цзун-ми "О началах человека" (Юань жэнь лунь) // Историко-филос. ежегодник 89. М., 1989; Буддизм и гос. средневек. Вьетнама // Буддизм: проблемы истории, культуры, современности. М., 1990; О психологич. аспектах учения праджняпарамиты (на примере "Вадж-раччхедика праджняпарамита сутра") // Психологич. аспекты буддизма. 2-е изд. Новосиб., 1991; Изучение буддизма в России (совр. состояние) // ПДВ. 1992. №4; Даосизм и алхимия в традиц. Китае // Петербургское востоковедение. 1992. Вып. 2; Даосизм. СПб., 1993.

ТУНЧЭНСКАЯ ШКОЛА. Тунчэн пай. Каноноведческая и лит. группировка в рамках "школы текстов старых письмен" (см. *Цзин сюэ*), представлявшая господствующее направление традиц. кит. эстетич. мысли 18-19 вв., конца эпохи относительно автохтонного развития кит. культуры. Построения мыслителей Т.ш. в трактатах гл. обр. по теории словесности и живописи выражали в обл. эстетики офиц. идеологич. ортодоксию пер. правления маньчж. дин. Цин (1644- 1911). Филос. основу Т.ш. составляло *чжусианство*, ее идеи в обл. теории словесности восходят к взглядам *Хань Юя* (8 - нач. 9 в.). Осн. положения учения Т.ш. сформулировали в 18 в. *Фан Бао*, *Лю Дакуй* и *Я о Май*, ее ведущими представителями считаются *Фан Дуншу* (кон. 18-19 в.), *Цзэн Гофань* (19 в.), *Линь Шу* (19-нач. 20 в.). Школа утверждала утилитарно-дидактич. цели литры ("помощь государю в управлении народом"), строгое следование стилевым принципам тех или иных жанров, особое внимание уделяла проблемам их классификации. "Тунчэнцы" подчеркивали нормативный статус "письменности/культуры" (изящной словесности, *вэнь*), высшим выражением к-рой полагали конф. канонич. лит-ру (начиная с 3 в. термин "вэнь" мог толковаться узко, вплоть до сведения его к обозначению рифмованного текста). В сферу лит. классики они включали конф. канонич. книги, соч. древних историков, к к-рым причислялись Цзо Цюмин - предполагаемый автор летописи "*Цзо чжуань*", *Сыма Цянь* и *Бань Гу*, образцовыми считались также произв. литераторов эпох Тан и Сун (7- 13 вв.) - Хань Юя, *Лю Цзунь-юаня*, *Оуян Сю*, *Су Сюня*, *Су Ши*, *Су Чэ*, *Цзэн Гу* (11 в.), *Ван Аньши* и ряда более поздних авторов, напр. *Гуй Югуана* (16 в.). Т.ш. противостояла Чанчжоуской школе (Чанчжоу пай)- каноноведческо-лит. группировке, стоявшей на позициях "школы текстов новых письмен". К ведущим литературоведам Чанчжоуской школы (не считая собственно каноноведов - *Чжуан Цуньюя*, *Лю Фэнлу* и др.) относят Чжан Хуэйяня (18 - нач. 19 в.), довольно близкого Т.ш., Чжоу Цзи (кон. 18-19 в.), Чэнь Тинчжо, Фэн Сюя (19 в.), Тан Сяня (19 - нач. 20 в.). Т.ш. расходилась также со "школой сунской поэзии" (*Хэ Шаоцзы* и др.), в обл. лит. теории ориентированной на неоконф. проблематику. *Толыгина К.И.* Теория изящной словесности в Китае. М., 1971; *Ее же.* Эстетика стран Востока. Гл. 1. Китай // История эстетич. мысли. Т. 4. М., 1987. *По материалам К.И. Голыгиной*

ТУЧЧИ (Tucci) Джузеппе. 1894, Мачерата, - 5.4.1984, Сан Поло дей Кавалиери (пригород Рима). Религиовед, историк философии, филолог-полиглот, исследователь Центр., Вост. Азии и Сев. Индии. Президент Итал. ин-та Ср. и Дальнего Востока (с 1947). Десятилетия посвятил экспедиционным исследованиям в Тибете и прилегающих районах. Осн. направления исследований - тибетология, индо-тибето-кит. духовные и культурные контакты, формирование ламаизма, его свящ. книги, связи Востока с Западом. В ранний пер. науч. деятельности переводил на итал. яз. кит. классику ("Лунь юй", 1922, 1925, 1926; "Дао дэ цзин", 1914, 1922, 1924; "Мэн-цзы", 1921; "Ле-цзы", "Ши цзи", 1917, 1920), занимался изучением проникновения в Китай буддизма и буд. культуры (переводы кит. и инд. буд. источников, биографии учителей буддизма и т.п.).

*La storia della filosofia Cinese Aitica. Bologna, 1922; Pre-Dinnaga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources. 1929; *Tucci G. und Heissig W.* Die Religionen Tibets und der Mongolei. Stuttg., 1970; ***Ставиский Б.Я.* Памяти Джузеппе Туччи (1894 _ 1984) // НАА. 1985. №1. *П.М. Кожин*

ТЮРГО (Turgot) Анн Робер Жан. 10.5.1727 - 20.3.1781. Франц. философ, гос. деятель, один из ведущих представителей школы *физиократов* классич. политэкономии. В 1774 - 76 был морским министром, ген. контролером финансов. В духе учения физиократов провел ряд антифеод. реформ, отмененных после его отставки. Интерес к орг-ции хозяйств, деятельности и культуре Китая проявлял в связи с разработкой планов подъема экономики Франции и изучением мировой политико-экономич. конъюнктуры. Политэкономич. взгляды Т. сформулированы в соч. "Размышления о создании и распределении богатств" (1766), считающемся прообразом классич. труда А. Смита "Исслед. о природе и причинах богатства народов" (1776). Т. стремился, в части., оценить состояние экономич. и духовной жизни Китая. По рекомендации своего сотрудника, путешественника, промышленника и политика А. Пуавра обратился к двум обучавшимся в Европе китайцам - Гао и Яну - с перечнем из 52 вопросов гл. обр. относительно кит. экономики (лишь три из них касались духовной жизни). В составлении вопросника принял участие генеральный контролер Франции Бертан, сотрудничавший с миссионерами-иезуитами. Ответы должны были быть даны по возвращении китайцев на родину, но, вероятно, в предварительной форме Т. их получил ранее. О содержании ответов можно судить по соч. миссионера Гао (Ко) "Доклад о кит. древностях" (1776) и др. его работам. В целом они не выходят из русла трактовок Китая и его культуры миссионерами-иезуитами (см. *Просвещение*). Создавая программы школьного образования во Франции, Т. обращался к кит. опыту, усматривая в нем рецепт формирования этнич. духовного единства. Восприятие Т. этого опыта во многом обусловлено отношением к нему *Ф. Кенэ*, чьи политэкономич. и педагогич. идеи Т. в основном разделял.

*O vres et documents. Т. 2. Р., 1913; Избр. экономич. произв. М., 1961; ***Фишман О.Л.* Кит. сатирич. роман (эпоха Просвещения). М., 1966. С. 139 - 58; *Cordier H.* Melanges d'histoire et de geographic orientales. Т. 2. Р., 1910; *Cordier H.* La Chine en France au XVIII siecle. Р., 1910; *Maverick L.A.* China. A Model for Europe. S.A., 1946. Р. 44 - 58. *П.М. Кожин*

ТЯНЬ. Небо ("природа", "бог", "божество", "сезон", "день"). Категория кит. философии и культуры, в филос. контексте применяемая в четырех осн. значениях или их комбинациях: 1) верховное божество, высшая божеств, сила; 2) высшее природное начало, соотносящееся в триаде сань цай ("три ценности") с Землей - началом более низкого уровня и человеком - фактором произвольной творческой активности и "искусственности"; 3) природа как абстрактная "естеств." целостность, понятие, синонимичное биному Т. ди (Небо и Земля),

обозначающему биполярный универсум; 4) гл. природное начало в человеке. Этимологически иероглиф Т. восходит к иероглифу жэнь [1]- человек.

Представление о Т. как верховном божестве зафиксировано в надписях на ритуальных бронзовых сосудах эпохи Шан-Инь (16-11 вв. до н.э.). Они свидетельствуют о синонимичности понятий Т. и *Шан-ди* ("Верховный владыка")- последний считался первопредком иньцев. Свержение в 11 в. до н.э. дин. Инь племенным союзом Чжоу привело к разрыву понятия Т. с представлением о первопредке, но персонификация Неба какое-то время сохранялась. На филос. уровне она зафиксирована в трактате "*Мо-цзы*" (5 - 3 вв. до н.э.), где Небо объявляется имеющим желания, а "небесная воля" (Т. чжи) рассматривается как инструмент "для определения углов в Поднебесной" (критерий оценки человеческих действий), подобный циркулю или угломеру ремесленника. Небо толкуется как универсальная "порождающая и возвращающая" сила, реализующая возможность использования человеком миропорядка, установленного дао (смену времен года, выпадение осадков, позволяющих вести сельское хоз-во и т.п.). Равной заботой Неба о всем сущем монеты обосновывали доктрину "равной любви", объявленной выражением "небесной воли": нарушение принципа "равной любви" правителем влечет за собой наказание для Поднебесной (Т. ся), понимаемой как социум с занимаемой им территорией, в виде "болезней, бедствий, злого голода".

В др. течениях древнекит. философии Небо было деперсонифицировано. У *Конфуция* (6 - 5 вв. до н.э.) Небо, "приводящее в движение четыре времени [года]", "рождающее сто вещей", "безмолвствует", т.е. не изъявляет свою волю непосредственно. Основоположники философии даосизма акцентировали вторичный онтологич. статус Неба относительно дао: "Небо берет за образец дао, дао берет за образец само себя" ("*Дао дэ цзин*", 4 в. до н.э.). В "*Дао дэ цзине*" Небу придается также объединяющий его со временем атрибут "длительности" (чан [1]). Согласно "*Чжуан-цзы*" (4 - 3 вв. до н.э.), дао порождает Небо и Землю. Там же атрибутом Неба объявлено "недеяние" (у вэй [1], см. *Вэй* [1]): "Действующее благодаря недеянию называется Небом". Тем самым подчеркивается отсутствие у Неба произвольного целелеполагания в отличие от человека. В то же время в "*Чжуан-цзы*" понятие Т. впервые применено для обозначения природы отд. человека: "У совершенного человека природа (Т.) сохраняет целостность". Видимо, там же (но, возможно, в "*Ли цзи*", 5 - 2 вв. до н.э.) впервые прозвучало понятие "небесный принцип" (Т. ли, см. *Ли* [1]), обозначившее упорядочивающее начало, имманентное Небу и, т.о., всему сущему, в т.ч. человеку. Посредством "небесного принципа", согласно "*Чжуан-цзы*", осуществляется "(прямое) следование [порядку вещей]" (шунь), т.е. дао. Протодаос. трактовка Неба, содержащая представление о его материально-идеальной и психофизич. амбивалентности, была воспринята конф. философией. Гл. обр. в ее рамках получила дальнейшее развитие категория Т. Это было обусловлено особым значением для конф. мысли идеи личной ответственности за нормальное функционирование социума и потому - проблемы разграничения компетенции высших природных сил и человека в их упорядочивающем воздействии на природу и об-во. Этот вопрос стал ведущим в рамках комплекса проблем, объединенных установкой на определение специфики и связей "небесного" и "человеч." дао. Он решался путем выявления функционального соотношения Неба и человека. Их сущностное - субстанциальное - единство сомнению фактически не подвергалось, но могло акцентироваться либо сглаживаться. Осн. тенденции в решении указ, вопроса выразились в формулах: "совпадающее единство Неба и человека" (Т. жэнь хэ и), "взаимный отклик Неба и человека" (Т. жэнь гань ин), "разграничение Неба и человека" (Т. жэнь чжи фэнь).

Тезис о "совпадающем единстве" был выдвинут создателем ортодокс, конф. идеологич. системы *Дун Чжуншу* (2 в. до н.э.). Этот тезис основывался на развитии положений, содержащихся в предшествующих памятниках филос. мысли. В

комментирующей части "Чжоу и" (4 в. до н.э.) утверждается, что "благодать/добродетель" (дэ [1]) великого человека совпадает с "благодатью/добродетелью Неба и Земли", т.е. человек может иметь равные возможности с гл. природными началами. В предкачальной ("прежде небесной" - сянь Т.) реальности он может идти наперекор "небесным божествам" (Т. фо), в "посленебесном" (хоу Т.)- феноменальном мире "следует небесным временам", т.е. во всем органичен закономерностям космич. ритмов. В "Чжун юне" (6 - 4 вв. до н.э.) постулируется возможность "войти в триединство с Небом и Землей" для того, кто способен "исчерпывающе [раскрыть] свою природу (син *[!])". Мэн Кэ (Мэн-цзы, 4 - 3 вв. до н.э.) в развитие этой идеи объявляет "исчерпание собств. сердца (синь [1])", т.е. предельное выявление интеллектуальных, эмоционально-волевых и моральных потенциалов изначально "доброй" человек. "природы" (син [1]), путем к познанию последней и, т.о., - к познанию Неба, единственного человек. природе, к "[погружению личности] сверху донизу в общий поток с Небом и Землей". В отличие от конфуцианца Мэн-цзы, подчеркнута этицизирувавшего и переводившего в праксеологич. сферу акт "исчерпания сердца", выступающий как итог личного самосовершенствования, Чжуан-цзы акцентировал гносео-психологич. характер единства человека и универсума. К нарушению этого единства приводит произвольная объективация окружающего мира, а уже недопущение такой объективации или ее преодоление обеспечивают способность "совершенно мудрого" (шэн [1]) "действовать [в согласии со] всем в мире, не прячась [от него]". В эклектич. сб. "Люй-ши чунь цю" (3 в. до н.э.) связь человека и Неба обусловлена их онтологич. единством: "Человек и вещи суть превращения [сил] инь ян, а творчество [сил] инь ян приводит к формированию Неба"; все качества, присущие Небу и человеку в отдельности - суть "принципы (ли [1]) вещей, наполняющих Небо". Дун Чжуншу, основываясь на предшествующих концепциях связей Неба и человека, ввел эти связи в систему буквальных онтологич., этич., психологич. и физиологич. соответствий, сопряженных с "образами (символами - сянь [1]) солнца и луны", т.е. универсальными классификационными рядами, позиции к-рых - качества, свойства, явления, тенденции корреспондировали с понятиями "ян [1]" (ряд "солнца") и "инь [1]" (ряд "луны"). По Дун Чжуншу, "пневмы (ци [1]) радости и гнева", к-рыми обладает Небо, соответствуют человек. скорби или радости: "однородные" (тун лэй) человеческим "пневмы" Неба "обогащают" человека, а при полном их совпадении обеспечивают "тождество Неба и человека".

Функциональный аспект концепции "совпадающего единства" акцентирует тезис Дун Чжуншу о "взаимном отклике Неба и человека". Его истоки, помимо тех же пассажей древнекит. памятников, что заложили фундамент концепции "совпадающего единства", прослеживаются также в "Цзо чжуани" (4 в. до н.э.), где "добрый человек" объявляется "основанием Неба и Земли", т.е. прямо постулируется зависимость гл. природных функций от человека. Согласно "Люй-ши чунь цю". Небо и человек проявляют схожие "реакции" ("отклики" - ин) в том смысле, что явления природы м.б. сопоставимы с однородными человек. качествами и проявлениями, а "благость" или жестокость государей как медиаторов между Небом и социумом ответственны за приведение масс людей к "благу" либо "неправедности". Нарушение же государем и его подданными циклических закономерностей общения с природными силами (напр., нарушение ритуальных норм и хозяйств. установлений, предписанных для определенного сезона) объявлялось возможной причиной сбоя природных циклич. ритмов, стихийных бедствий и т.п. Согласно же концепции "взаимного отклика", разработанной Дун Чжуншу, на ошибки в управлении страной и, соответственно, на дезорганизацию социума (Поднебесной) Небо реагирует сначала предупреждениями в виде стихийных бедствий. Если предупреждения безрезультатны, то Небо дает чудесные знамения. И лишь в том случае, если люди продолжают упорствовать в нарушении общекосмич. законов, социум приходит к гибели. Устройство же его жизни

гармонизирует мир: все природные процессы (Небо) протекают нормально. В целом, согласно Дун Чжуншу, в Небе "находит свой исток дао" (в конф. смысле - как благой ход обществ. событий и человек. жизни).

Неоконфуцианцы 11 - 12 вв. развивали преимущественно концепцию Неба, выраженную в "Мэн-цзы" и "Чжун юне", в русле доктрины "совпадающего единства" По Чжан Цзая (11 в.), пространство Неба и Земли, ограниченное небесной сферой ("крышкой" - сай), есть "мое и их (т.е. Неба, Земли и тьмы вещей) тело", а "моя и их природа" (син [1]) равно находятся под "водительством Неба". По мнению Чжан Цзая, "совпадающее единство Неба и человека" выражается в том, что "просветленный [разум] дает возможность ученому мужу (жу) достичь "искренности" (чэн [1]) (гл. условия должного контакта с людьми и природными силами), а последняя, в свою очередь, обуславливает "просветленность [разума]". Чэн И и Чэн Хао (11 - нач. 12 в.) солидаризировались в том, что Небо и человек исконно недвойственны и это вообще избавляет от необходимости говорить о каком-либо их "совпадении" (хэ [3]). "Небо, Земля и человек суть единое дао", но различаются ипостасями: напр., ипостась ("деятельное проявление" - вэй [1]) Неба - "предопределение" (мин [1]), человека - "индивид, природа" (син [1]). Обе ипостаси соединяются через управляющий ими центр, принадлежащий одновременно внутр. и внеш. природе - "сердце" (синь [1]), а их общей "реальностью" (ши [2]) является дао. Философы, в нек-рых классификациях относимые к материалистам, выделяли гл. обр. субстанциальный аспект совпадающего единства. Напр., Ван Чуаньиань (17 в.) толковал Небо как "подъем и опускание, взлет и колыхание пневмы (ци [1])"; эта субстанциальная активность, "не действуя" (у вэй [1]), тем не менее является "материальным началом" (цзы чу) тьмы вещей. "Совершенномудрые" (шэн [1]) древности, говоря о "совпадающем единстве Неба и человека", не смешивали эти понятия, но лишь имели в виду, что "принципы" (ли [1]) Неба и человека имеют общий исток, а со смертью человека его субстанции полностью возвращаются в "Великую пустоту" (тай суй).

Тезис о функциональном разграничении Неба и человека был предложен Сюнь Куаном (Сюнь-цзы, 4 - нач. 3 в. до н.э.). К. "прерогативе" Неба он относил "совершающееся помимо [человеч.] деяний и получающееся помимо [человеч.] устремлений". Осн. аргумент Сюнь Куана - "постоянство небесного движения", т.е. астрономич. и природных циклов независимо от человек. деяний: процветание и беды социума зависят от самих людей. Наиболее отчетливо тезис Сюнь Куана, подразумевающий относительную автономность природных процессов и социальной практики, был развит в учении Лю Иньси (кон. 8 - 9 в.). Он определил Небо и человека как два противостоящих начала, обладающих разными "возможностями" (нэн). Лю Иньси постулировал "[телесную] оформленность" (син [2]) и Неба, и человека ("совершеннейшего из животных"). Совокупная "возможность" Неба - порождение тьмы вещей, "возможность" человека - управление этими вещами. Небо и человек конкурируют, "одерживая победы" друг над другом. Условием "одержания победы" над неморальным Небом служит человек. "искренность" (чэн [1]) - предельная открытость к мирозданию и людям, позволяющая прозревать вселенские законы, а средством достижения такой "победы" - юридич. законы, с помощью к-рых можно упорядочить социум и управлять вещами, рожденными Небом. При несовершенстве законов вещи могут выйти из-под контроля. По Лю Цзунъюаню (кон. 8 - нач. 9 в.), "Небо и человек не вмешиваются [в дела] друг друга" (Т. жэнь бу сян юй). "Процветание [природы] и засухи" - прерогатива Неба, "законодательство и смуты" - человека.

Неоконфуцианцы обычно не рассматривали тезисы о "совпадающем единстве", "взаимном отклике" и "разграничении" как взаимоисключающие. Возможность воздействия Неба и человека друг на друга объяснялась их субстанциальным единством и подчиненностью единой системе закономерностей, имеющей нумерологач. (см. Сян шу чжи

сюэ) выражение, а проблема разграничения касалась прежде всего уточнения сферы компетенции человека, вмешательство к-рого в прерогативы Неба м.б. бесполезным и даже пагубным. Обоснованием сужения или расширения полномочий человека по отношению к Небу стало то или иное толкование соотношения "небесного принципа" (Т. ли) и "человеч. страстей" (жэнь юй). Последние в целом понимались как выражение индивид, человек. произвола, противостоящего безличной регулярности общеприродного "принципа". Формулировка проблемы восходит к "Ли цзи" (5 - 2 вв. до н.э.), где безграничное пристрастие человека к вещам объявлено признаком того, что он "безмерно возлюбил зло" и сам - "превращается в вещь" (хуа у). Это толковалось как "уничтожение [в человеке] небесного принципа и беспредельность человек. страстей".

Идея противостояния упорядочивающего "небесного принципа", воплощенного в этич. нормах, "человеч. страстям", отчетливо выражена в построениях представителей разных течений неоконфуцианства. Чэн И (11 в.) категорически требовал "умаления страстей" (сунь юй) как единств, средства "восстановления небесного принципа". Чжу Си (12 в.) еще резче подчеркивал их несовместимость: "Победа человек. страстей означает уничтожение небесного принципа". Ван Янмин (кон. 15-нач. 16 в.) отождествил с "небесным принципом" врожденное интуитивное знание - "благосмыслие" ("благое знание" - лян чжи). Достижение благосмыслия означает устранение "человеч. страстей": древние "совершенномудрые" (шэн [1]) были таковыми потому, что "в их сердцах присутствовал только чистый небесный принцип и не было человек. страстей".

Ряд мыслителей решали проблему соотношения "небесного принципа" и "человеч. страстей" в русле концепции "совпадающего единства". Напр., Ху Хун (12 в.), сближая понятия Т. и "[индивид.] природа" (син [1]), считал, что у "небесного принципа" и "человеч. страстей" "общее тело (субстанция - ти [1]) и разные функции (применения - юн [2], см. *Ти - юн*)". "Расцвет человек. страстей означает замутнение небесного принципа", но для их упорядочения и служит "принцип", к-рый суть нормы ритуальной "благопристойности" (ли [2]). Ло Циньшунь (15-16 вв.) акцентировал естественность "человеч. страстей", отрицая лишь разгул чувственности и порабощение страстями. Ван Чуаньшань считал "принцип" и "страсти" неразрывно связанными, полагал возможным в человек. "страстях" узреть "принцип" и резко возражал против концепции их взаимоисключения. Дай Чжэнь (18 в.), отождествляя "страсти" и "чувства" (цин [2]), постулировал зависимость самого "принципа" применительно к человеку от наличия "чувств" (психозэмоциональной сферы). Он подверг критике "мертвящую" трактовку этой проблемы чжусианцами, считая, что они "посредством принципа убивают человека".

Всеобъемлющая универсальность совокупного содержания понятия Т. (дофилос. и филос.) как некоего единства трансцендентного, трансцендентального и имманентного (и в общефилос., и в кантовском смысле) разграничивается введенными в комментирующей части "Чжоу и" понятиями "прежде небесного" (сянь Т.) и "после небесного" (хоу Т.). "Прежде небесное" может истолковываться как относящееся к сфере трансцендентного либо к общей области трансцендентного и трансцендентального, а "после небесное" - к сфере имманентного или совокупности имманентного и трансцендентального. Термины "сянь Т." и "хоу Т." несут также смысловой оттенок, позволяющий использовать их в совр. филос. лексике для передачи понятий "априорное" и "апостериорное". С Шао Юна (11 в.) "прежде небесным" начинает именоваться т.н. порядок расположения гуа (триграмм и гексаграмм, см. также *Сян шу чжи сюэ*) по Фуси, фиксирующий выражения осн. закономерностей математически правильного "предначального" миропорядка. Назв. "после небесного" получил т.н. порядок гуа по Вэнь-вану, выражающий сложность мировых процессов "после рождения Неба и Земли" в ходе космогенеза и во многом загадочный. Оба

порядка гуа, так же как понятия "прежде небесное" и "после небесное", широко использовались традиц. кит. наукой, в т.ч. в теории и практике медицины.

Понятие Т. коррелирует с понятием *мин* [1] ("предопределение"). Связи между ними раскрывают представления кит. философов о свободе воли и принципиальных ограничителях человек. вмешательства в сферу действия "небесных" провиденциальных сил.

**Древнекит. философия. Т. 1. М., 1972. С. 18 - 25; *Мартынов А.С.* Несколько замечаний о комплексе "Небо - Земля" в кит. художеств., политич. и филос. текстах // Лит-ры стран Дальнего Востока. М., 1979; *Кобзев А.И.* Учение Ван Янмина и классич. кит. философия. М., 1983 (по Указателю); *Титаренко М.Л.* Древнекит. философ Мо Ди, его школа и учение. М., 1985 (по Указателю); Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 541; *Ду Эрвэй.* Чжунго гудай цзунцзяо яньцзю. Тянь, дао, Шан-ди чжи бу (Исслед. древних религий Китая. Проблема терминов: Тянь, дао и Шан-ди). Тайбэй, 1976; *Его же.* Жу фо дао чжи синьян яньцзю (Исслед. конф., буд. и даос, верований). Тайбэй, 1978; *Гэ Жунцзинь.* Чжунго чжэсюэ фань-чоу ши (История категорий кит. философии). Харбин, 1987. С. 163 -83; *Creel H.G.* The Birth of China. A Study of the Formation Period of Chinese Civilization. L., 1958. P. 181 - 4, 256, 341-5, 367 - 80. *А.Г. Юркевич*

ТЯНЬ ПЯНЬ. Чэнь Пянь. 5 - 4 вв. до н.э. Мыслитель из "академии" *Цзися* царства Ци. По свидетельству "Чжу-ан-цзы" (4 - 3 вв. до н.э.), Т.П. вместе с его учителем *Пэн Мэном*, а также с *Шэнь Дао* возглавлял филос. направление (возможно, протодаос., см. *Даосизм*), в основе к-рого лежал принцип "ценить равновесие" (гуй пин), т.е. гармонич. единство во всем сущем. Постулировал отказ от произвольной рефлексии - "размышлений об истинном и ложном", призывал "отдаться на волю вещам", т.е. спонтанному течению бытия. Упомянутое в "Чжуан-цзы" соч. "Тянь-цзы" из 25 пяней (глав) утеряно. В "*Ши цзи*" (2 - 1 вв. до н.э.) причислен к представителям *Хуан[-ди] - Лао[-цзы]* учения.

ТЯНЬ СЯН-ЦЗЫ. 5 (м.б., 4) в. до н.э. Глава орг-ции моистов (см. *Мо цзя*)- цзюй-цзы ("великий муж"). Уроженец гос-ва Сун. Был поставлен во главе "ордена" моистов аристократом гос-ва Чу - Ян Чэн-цзюнем, выступившим против засилья при дворе сановника и военачальника *У Ци*, но потерпевшим поражение, в рез-те к-рого предыдущий цзюй-цзы *Мэн Шэн*, служивший Ян Чэн-цзюню, и 183 его ученика во исполнение долга чести покончили с собой. Сведения о Т.С. содержатся в "*Люй-ши чунь цю*" (3 в. до н.э.). Существует предположение, что Т.С.- это *Тянь Цюй* (Тянь Шу-цзы), автор не дошедшего до нас труда, защищавшего учение *Мо Ди, Ли Си*

ТЯНЬТАЙ ШКОЛА. Тяньтай цзун. Одно из крупнейших направлений кит. *буддизма*, первое из не имевших аналога в Индии. Фактически основана *Чжи* (6 в.), четвертым (согласно традиции) патриархом школы; первым считается инд. монах Нагарджуна (2 в.), основоположник мадхьямики, вторым - Хуэйвэнь из гос-ва Сев. Ци, третьим - Хуэйсы, учитель Чжи. Школа получила назв. по имени горы Тяньтай в пров. Чжэцзян. Гл. канонич. текст - "Мяо фа лян хэ цзин", "Сутра Лотоса Благого Закона" (санскр. "Саддхарма пундарика сутра", сокр. "Фа хуа цзин"- "Сутра Цветка Закона", или "Лотосовая сутра"). Чжи разработал осн. доктрины Т.ш., изложенные в его соч. "Фа хуа сюань и" ("Коммент. на "Лотосовую сутру"), "Фа хуа вэнь цзюй" ("Язык "Лотосовой сутры"), "Мохэ чжи гуань" ("Великое самопрекращение и самопостижение") - т.н. "Три великие тяньтайские части" (Тяньтай да сань бу). Эти произв. были созданы сразу же после объединения Китая Ян Цзянем (Суйским Вэнь-ди), основоположником дин. Суй, и выступали своеобраз. идеология, обоснованием ее политич. программы. Этой цели призваны были служить

пропагандируемые Чжии постулаты: доктрина "четырёх колесниц", согласно к-рой учение Т.ш. содержит истины "синтезирующей" "единой колесницы Будды", объединяющей учения трех предшествующих "колесниц" (см. *Сань чэн*), а также доктрина у шиба цзяо ("пять периодов - восемь учений"), согласно к-рой история буддизма делится на пять периодов, первые четыре содержат учения пропедевтич. характера, и только в пятом открываются "сокровенные истины" "Лотосовой сутры", трактуемые в соч. Т.ш.

К числу осн. доктрин Т.ш., разработанных Чжии, Чжананем, Мяолэ и др., относятся также учения о "трех сферах бытия", "десяти мирах Закона", "десяти факторах сущности", из к-рых вытекают следствия об отсутствии принципиального различия между живыми существами и неживой природой, о присутствии "природы будды" в любой вещи.

В начале 11 в. Т.ш. разделилась на два направления - Шаньцзя и Шанвай, из к-рых второе впоследствии прекратило существование.

Учение Т.ш. оказало большое влияние на др. направления кит. буддизма, а также на развитие буддизма в Японии и Корее. В 804 в Китай прибыл япон. монах Сайте (кит. Цзуйдэн, 767 - 822), к-рый воспринял истины учения у девятого патриарха школы *Чжаньжэня* и, вернувшись в Японию, в 805 создал школу Тэндай сю. В 13 в. Нитирэн (кит. Жилянь, 1222 - 82) реформировал нек-рые стороны догматики Т.ш., оставив в неприкосновенности осн. идеи.

**Фань Вэньлань*. Тан дай фоцзяо (Буддизм в эпоху Тан). Пекин, 1979; Чжунго фоцзяо (Кит. буддизм). Т. 1. Пекин, 1980. *И.В. Абаев, С.Ю. Лепехов*

Т.ш. отличается разработанностью и систематизированностью догматики. Акцент на рациональном постижении сути буд. учения обусловил развитие категориального аппарата и большое внимание к толкованию догматов. Практически все они изложены в "Тяньтай да сань бу", записанные Чжананем, учеником Чжии. В основе доктринального комплекса Т.ш. лежит учение "и нянь - сань цянь" ("одно [мгновение] мысли- три тысячи"). "Три тысячи" - число проявлений десяти "миров дхармы" (см. *Фа цзе*). "Миры" - физич. и психич. состояния, к-рые способны переживать живые существа. Все "миры" взаимопроницаемы и наличествуют во всем сущем - в том, что воспринимается как живое, и в том, что считается неживым. Чжии и его последователи выявили и обосновали три тыс. проявлений взаимопроницаемости "миров" в каждое мгновение. Целью религ. практики в Т.ш. считалась реализация в человеке "мира будд" и подавление других "миров".

Сущность "просветления" для спасения живого существа от всех зол мира разъясняет доктрина "чжи гуань" (варианты пер. - "прекращение [неведения]" и постижение [истинного вида всех дел и вещей]", "самопрекращение и самопостижение"). Чжии выделил "пять кратких" и "десять подробных" толкований этой доктрины: 1. Фа синь ("пробудить сердце [к стремлению достичь просветления]"). Объяснение содержания доктрины с целью побудить слушателя встать на путь "просветления". Этот этап объединяет пять из "десяти подробных" толкований- 1) объяснение "великого смысла" (да и) чжи гуань; 2) "толкование названия" (чжи мин); 3) объяснение "вида" (ти сян); 4) "восприятие Закона" (шэ фа); 5) объяснение "ограниченных и совершенных" (пянь юань) учений. 2. Сю син ("овладение действием [согласно правилу]"). Объяснение, как следовать Закону Будды. Адепт узнает-1) о "методе" (фан бянь) и 2) непосредственно о продвижении к "состоянию будды". 3. Гань го ("ощущение плода", т.е. результата познания "великого смысла" чжи гуань и "овладения действием"). 4. Ле ван ("разрыв сети [страстей и заблуждений]"). 5. Гуй чу ("возвращение к месту"). Постигание того, что в конце пути ждет нирвана (см. *Непань*). На последних трех этапах развивается и конкретизируется материал, усвоенный на первых двух.

Фундамент, принцип Т.ш.- возможность спасения всех живых существ, т.е. выявление в них "природы будды", нашел выражение в выделении "трех видов чжи гуань" (сань чжун чжи гуань). Идея универсальности спасения обусловила внимание к "ментальным

способностям" (*цзи* [1]; впоследствии - важнейшая категория буд. психологии). Классификацию чжи гуань Чжии фактически строил в соответствии с "ментальными способностями" адепта к восприятию Закона Будды.

Первый вид чжи гуань - "постепенное" (*цзянь цы*) - следование от "мелкого" к "глубокому". Этот метод исходит из принципа "у ши ба цзяо" (см. выше) и предусматривает прохождение ряда ступеней от нормирования поведения на психич. уровне посредством заповедей и подготовки к медитативной практике до "сострадания к другим" на стадии архата, затем до стадии бодхисаттвы, помогающего спасаться другим, и достижения пути "вечного существования" (*чан чжу*). Т.о. осуществляется принцип "сначала - прекращение, потом - постижение". Второй вид чжи гуань - "неопределенное" (*бу дин*)- позволяет избежать прохождения всей цепи этапов от "мелкого" к "глубокому", применяя в зависимости от обстоятельств ту или иную доктрину без объяснения предварявших ее доктрин. Третий вид чжи гуань - "совершенное и внезапное" (*юань дунь*)- заключается во "внезапном просветлении". Признаки юань дунь у Чжии говорят о признании единого субстрата всего сущего - татхаты (кит. ши сян, "истинный вид", "таковость"), т.е. о махаянском характере доктрины (см. *Буддизм*). В выделении "трех видов чжи гуань" проявилось стремление создателя доктринальной основы Т.ш. объединить в ее рамках все другие буд. учения, представив их в качестве компонентов общей системы (см. также *Сань чэн*).

Чжи* (Тиги). Мохэ чжи гуань (Мака сикан). Т. 1 - 2. Токио, 1975; *Розенберг* О.О. О миросозерцании совр. буддизма на Дальнем Востоке. Пг., 1919; *Его же*. Труды по буддизму. М., 1991; *Игнатович* А.Н. Тяньтайская доктрина "чжигуань" (общая характеристика) // 14-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1983; *Ch'ep* K. Buddhism in China. Princ., 1964. *По материалам А.Н. Игнатовича*

ТЯНЬ ХЭ. Тянь Цзычжуан, прозв. Ду Тянь-шэн ("учитель Тянь из Дулина"). 2 в. до н.э. Каноновед, основатель ицзинистики (учения о "*Чжоу и*") "школы текстов новых письмен" (*цзиньвэнь цзин сюэ*, см. *Цзин сюэ*). Уроженец Цзычуани (совр. г. Цзыбо пров. Шаньдун), потом жил в Дулине (юго-восток совр. г. Сиань пров. Шэньси). Согласно "*Ши цзи*" (2 - 1 вв. до н.э.), версия "*Чжоу и*", воспринятая Т.Х., перешла к нему через шесть поколений от некоего Шан Цюя, к-рый получил ее непосредственно от *Конфуция* (6 - 5 вв. до н.э.). Осн. сведения о версии Т.Х. содержатся в "*Хань шу*" ("История дин. Хань", 1 в.). Ее преемниками считаются все ицзинисты "школы текстов новых письмен" пер. Зап. Хань (кон. 3 в. до н.э.- нач. 1 в. н.э.), получившие звание боши ("д-ра", "гл. эрудита"). *Ли Си*

ТЯНЬ ЦЮ. Тянь Цю-цзы. 5 в. до н.э. Ученик *Мо Ди*. Уроженец гос-ва Ци. В библиография, разд. "*Хань шу*" ("История дин. Хань", 1 в.) упомянут трактат "Т.Ц.-цзы", утраченный еще в древности. Сведения о жизни и взглядах содержатся в "*Хань Фэй-цзы*" (3 в. до н.э.). Доказывал правителю гос-ва Чу неопровержимость взглядов учителя и их соответствие "Пути" (*дао*) древних государей (см. *Шэн* [1]). Отмечал необходимость целостного восприятия системы идей *Мо Ди*, предостерегал от "расчленения его речей", т.е. от выхватывания отд. положений из контекста. См. лит-ру к ст. *Мо Ди, Мо цзя. Ли Си*

"ТЯНЬ ЧАО ТЯНЬ МУ ЧЖИ ДУ". "Земельная программа Небесной династии". Документ тайпинов (см. *Хун Сюцюань, Хун Жэньгань*), представивший в виде закона утопич. план обществ, устройства. Опубликована в 1853. Предусматривала распределение земли по едокам; отказ крестьянам в праве распоряжаться собранным урожаем (зерно должно было сдаваться в гос. хранилища, за исключением нек-рого кол-ва, оставлявшегося на питание); нормированную выдачу денег и продуктов в случаях свадеб, крестин и похорон; соединение военных и гражданских властей. Базовая социальная ячейка - пять пятидворок, т.е. 25

дворов, глава к-рых - лянсыма - должен заведовать учетом, хранением и выдачей денег и продуктов, руководить отправлением культа, обучать детей по текстам христианского Свящ. писания и указам главы Тайпинского гос-ва, командовать воинским подразделением из подчиненных ему жителей, выполнять судебные функции. Носитель верховной власти - "Небесный князь" (Тянь-ван), отдающий распоряжения от имени Господа - *Шан-ди*; Тянь-вану подчинен главнокомандующий, т.е. глава исполнительной власти, в иерархию к-рой входят командующие объединениями, командиры соединений, частей и подразделений до глав пятидворок. Все посты предполагалось сделать наследственными. "Т.ч.т.м.ч.д." предусматривала сложную систему поощрений и наказаний вплоть до смертной казни. Идеологич. основа программы - эклектич. соединение вульгаризованной конф. традиции (идея *Да тун* [1]) и сектантской версии христианства протестантского толка. Экономим, часть программы не была осуществлена тайпинами, собиравшими обычный налог с владельцев земли и признававшими правомерность арендных отношений в деревне.

'Земельная система Небесной династии // Тайпинское восстание. 1850 - 1864. Сб. док-тов. М., 1960; ***Делюсин Л.П.* Земельная программа Небесной династии и ее оценки // Кит. социальные утопии. М., 1987. *По материалам Л.П. Делюсина*

У

У [3]. "Вещь", "объект". Категория кит. философии, сочетающая два осн. значения: 1) обыденное: вещь, существо в самом широком смысле - одушевленное и неодушевленное; 2) филос.: объект в противоположность мыслящему субъекту. Исходные значения иероглифа У.- "бык", "жертвенное животное", "род (вид, класс)", "обозначение (символ, значок)". Ключевой знак - "бык" - несет идею живого существа; идея "рода" объединяет вещи и дела, к-рые м.б. классифицированы в единых схемах, а идея "обозначения" связана с наличием обозначающего субъекта.

Гилозоистич. оттенок содержания понятия У. отражает перевод этого слова дореволюц. рус. синологами - "тварь" и франц.- *fitre* ("существо"). У. в целом трактовалось кит. философами как "оформленное" (см. *Син* [2]) проявление общемировой "пневмы" (*ци* [1]), подразумевающей также субстантивацию духовных начал (ср. "Си *цы чжуань*", 4 в. до н.э.: "Осеменная пневма образует вещи"; "*Гуань-цзы*", 4 - 3 вв. до н.э.: наличие "семени" (*цзин* [3]) означает "рождение всякой вещи" от злаков и небесных светил до "навей и духов" - гуй шэнь (см. *Шэнь* [1]). Под "вещью" - У. могли пониматься и материальное, телесно-чувственное явление ("*Чжуан-цзы*", 4 - 3 вв. до н.э.: "Все, что обладает видом, фигурой, звучанием, цветом, есть вещь"), и идеализированный образ действительности. Напр., у моистов (см. *Мо цзя*) У.- общее обозначение референта любой номинации, необходимым коррелятом к-рого являются "имя" (*мин* [2]) или обозначающий субъект: "всеобщая любовь" и агрессивная война суть "вещи", отличные от частного, конкр. объекта - ши [2] ("реалии"). В древнекит. логич. классификациях "имен" У. фигурирует в качестве наиболее общей категории - "всеобщего имени" (да мин) у моистов и "большого общего имени" (да гун мин) в "*Сюнь-цзы*" (4 - 3 вв. до н.э.). В "*Гунсунь Лун-цзы*" (4 - 3 вв. до н.э.) У. и чжи [3] ("палец", "показатель") составляют универсальную оппозицию "означаемое - означающее". В понятии У. сочетается также субстанциальный и процессуальный смысл (ср. англ. *thing*, нем. *Ding*, франц. *chose*, лат. *res* и др. - "вещь", "дело", "обстоятельство"). *Чжу Си* (12 в.) истолковывал понятие У. в словосочетании гэ У. ("выверение вещей", см. *Чжи-син*) из "*Да сюэ*" (4 - 2 вв. до н.э.) как "дела и вещи" (ши У.), а *Ван Янмин* (кон. 15 - нач. 16 в.) - как собственно "дела" (ши [3]).

В отличие от зап. понятия "вещь", к-рое м.б. применено к человеку только в уничижительном смысле, кит. У. включает и человека: "Указывая на число вещей, говорят: их тьма (десять тыс.). Человек является единицей в этом числе" ("*Чжу-ан-цзы*").

****Кобзев А.И.** Учение Ван Янмина и классич. кит. философия. М., 1983. С. 85 - 92; *Цы хай* (Толковый и энциклопедии, словарь "Море слов"). Шанхай, 1948. С. 869; *Гэ Жунцзинь*. Чжунго чжэ-сюэ фаньчоу ши (История категорий кит. философии). Харбин, 1987. С. 216 - 38; *Maspero H.* Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école // T'P. 1928. Vol.25. Livr. I. P. 21-22; *Karlgren B.* Grammata Serica // Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities. 1940. №12, №503h-i; *Lau D.* A Note on Ke Wu // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 1967. Vol.30. А.И. Кобзев

У ВО [1]. Санскр. анатма, анат-мавада. "Не-я" - одна из важнейших доктрин буддизма. Возникла в раннем буддизме в противовес ортодокс, учению брахманизма о существовании индивид., вечного субстанциального субъекта - "я", души и атмана - мирового духа, субстанции всего сущего. Вместо концепции атмана буддизм выдвинул доктрину "пяти скандх" (*у юнь*), т.е. пяти групп элементов, составляющих личность. Доктрина У в. тесно связана с буд. учением о всеобщем непостоянстве; в отличие от атмана, скандхи и их элементы - дхармы (см. *Фа* [1], п. 2) непостоянны, их возникновение и исчезновение

причинно обусловлены. Из доктрины У в. вытекали отрицание существования какой-либо субстанции - носителя отличных от нее качеств и положение о дхарме как единстве качеств и их носителя. Впоследствии в буддизме возникли учения о двух типах отсутствия "я": пудгала найратмья (во У в.; жэнь У в. - "человеч. не-я")- об отсутствии единой души у личности; дхармья наратмья (фа У в.) - об отсутствии самодостаточных и независимых единичностей (дхарм) вообще. Последняя доктрина характерна для буддизма махаяны и связана с концепцией "пустотности" (шуньята, кун) сущего. Следствием доктрины У в. явилось отрицание существования высшего существа - творца и промыслителя. Доктрина У в. оказала значит. влияние на развитие средневеков. кит. философии, прежде всего даосизма (см. "Гуань Инь-цзы"). *"Розенберг О.О. Проблемы будд. философии. Пг., 1918; Его же. Труды по буддизму. М., 1991; Радхакришнан С. Инд. философия. Т. 1. М., 1956; Кочетов А.Н. Буддизм. М., 1983; Торчинов Е.А. О психологии, аспектах учения праджняпарамиты // Психология, аспекты буддизма. Новосиб., 1986. Perez-Remon J. Self and Non-self in Early Buddhism. The Hague, 1981. Е.А. Торчинов*

У ВЭЙ [1]. "Недеяние". См. *Вэй [1]*.

УИЛКИНЗ (Вилкинс, Wilkins) Джон. 1614 - 1672. Англиканский епископ Честерский, философ, филолог. В 1668 издал труд, посвященный истории символики и проблеме создания нового универсального филос. языка: "Эссе о реальных знаках и филос. языке". Разработал классификац. систему, объединяющую по разрядам и видам символы, знаки и понятия, с помощью к-рых м.б. описана, как ему представлялось, любая ситуация, требующая запоминания. Методологич. обоснование этой схемы исходило, в части., из произвольного представления о кит. знаковой системе: иероглифы воспринимались У. исключительно как идеограммы и семантич. символы без учета фонетич. отношений. Это соч. оказало влияние на Дж. Уэбба, создавшего концепцию о том, что кит. яз. - первонач. примитивная форма языка ("Историч. очерк, выдвигающий допущение, что язык Кит. империи является исходным языком", 1699), и на *Г.В. Лейбница*.

**Essay on Real Characters and Philosophical Language. L., 1668; "Мюллер М. Наука о языке. Воронеж, 1868. С. 46 - 61; Лейбниц Г.В. Новые опыты о человек. разумении // Соч. Т. 2. М., 1983; Dawson R. The Chinese Chameleon. An Analysis of European Conception of Chinese Civilization. L.- N.Y.- Toronto, 1967. P. 156 - 60. П.М. Кожин*

УНО СЕЙИТИ (Uno Seiichi). 1910. Специалист по древнекит. философии. Д-р лит-ры, почетный проф. Токийского гос. ун-та.

В 1934 окончил отд. философии и лит-ры Китая Токийского имп. ун-та; с 1949 - доцент кафедры лит-ры, с 1955 - проф. того же ун-та и д-р лит-ры. В 1964 участвовал в написании монографии "Кит. философия" (ст. "Философия конфуцианства"). В 1967 - 74 работал над составлением 10-томного сб. "Идеи стран Вост. Азии": "Идеи Индии" (т. 1), "Идеи Китая" (т. 2 -4), "Идеи буддизма" (т. 5 -6), "Идеи ислама" (т. 7), "Идеи Вост. Азии и стран Атлантики", "Идеи стран Вост. Азии и развитие Японии".

**Концепции конфуцианства. Токио, 1947; Развитие канонического права в Китае. Токио, 1949; Изречения Мэн-цзы. Токио, 1966; Идеи конфуцианства. Токио, 1967; Этич. идеи моистов и легистов. Токио, 1967; Пер. "Мэн-цзы" с коммент. Токио, 1973 (все на япон. яз.).*

УОТСОН (Watson) Бэртон. Амер. синолог - историк философии, литературовед, переводчик кит. классич. поэзии и прозы. Проф. Колумбийского ун-та (США). В своей первой монографии "Сыма Цянь - великий историк Китая" (1958) рассматривает проблемы философии истории применительно к творчеству *Сыма Цяня* (2 в. до н.э.). У него, по У., идея

цикличности историч. процесса объединяется с индивидуализацией (а не только типизацией) историч. фактов и ситуаций; историч. прообразы не обязательно переносятся в легендарные времена, а могут быть найдены в реальном, памятном историч. прошлом; лит. форма историописания строго подчинена дидактич. и сравнительно-прогностич. задачам. В приложении к монографии дана подборка переводов из "*Ши цзи*", иллюстрирующих идеи Сыма Цяня, его личность и творчество. В 1961 издал отдельно обширную выборку текстов "*Ши цзи*". Переводил тексты из "*Мо-цзы*", "*Сюнь-цзы*", "*Хань Фэй-цзы*" (1967), "*Чжуан-цзы*" (1968). В 1964 совместно с *Т. де Бари* и Чжан Эньцзи издал хрестоматию по истории кит. философии "Источники кит. традиции", охватывающую источники от 9 в. до н.э. до 17 в. н.э. Опубликовал поэтич. сб-ки (напр., *Су Дунпо*-1965, Хань Шаня - 1962), хрестоматии кит. лирики с подробным комментарием и т.п. Особое внимание уделяет изучению формы кит. поэтич. текстов в связи с их семантич., образной и эмоциональной спецификой.

**Ssu-ma Ch'ien. Grand Historian of China. N.Y., 1958; Records of Grand Historian of China. Vol. 1 - 2. N.Y., 1961; Sources of Chinese Tradition. Vol. 1. Cotp. by W.M. de Bary, W.T. Chan, B. Watson. N.Y.- L., 1964; Chinese Liricisism. Shih Poetry from the Second to the Twelfth Century. N.Y.- L., 1971; **Рубин В.А. Рец. на кн.: В. Watson "Early Chinese Literature". N.Y.-L., 1962 // НАА. 1965. №6; Его же. Рец. на кн.: "Hsun Tzu. Basic Writings". Tr. by B. Watson. N.Y.-L., 1963 // Там же. 1966. №5; Его же. Рец. на кн.: "Mo Tzu. Basic Writings". Tr. by B. Watson. N.Y., 1963 // НАА. 1967. №2. П.М. Кожин*

УОТТС (Watts) Алан Уильсон. 6.1.1915, Числхёрст (Великобритания),- 16.11.1973, Сан-Франциско. Специалист в обл. сравнит, религиоведения, писатель, популяризатор буддизма и даосизма. В 1948 окончил теологич. семинарию в Эванстоне, в конце 40-х гг. переехал в США. Активно пропагандировал идеи вост. философии, прежде всего учения и практики кит. буд. *Чань школы*. Был гл. ред. журн. "Срединный путь" ("The Middle Way"), издаваемого Буд. об-вом Великобритании, проф. сравнит, религиоведения Академии по изучению стран Азии (Сан-Франциско, США), являлся одним из авторов телепрограмм "Философия и современность" в США, вел науч. работу в Исследовательском центре психич. здоровья. У. считается учеником и последователем *Судзуки Дайсэцу*, одним из теоретиков зап. молодежной "контркультуры", к-рая взяла на вооружение ряд идей буд. и даос, философии. У. являлся прежде всего интерпретатором буд. и даос, философии, стремился сделать явления дальневост. культуры доступными пониманию широкой аудитории в странах Запада.

**The Supreme Identity: An Essay on Oriental Metaphysics and the Christian Religion. L., 1950; The Way of Zen. N.Y., 1957; Beat Zen, Square Zen and Zen. S.F., 1959; The Spirit of Zen. N.Y., 1960; This is It and Other Essays on Zen and Spiritual Experience. N.Y., 1960; The Joyous Cosmology: Adventures in the Chemistry of Consciousness. N.Y., 1962; Psychotherapy East and West. N.Y., 1963; In my Own Way. An Autobiography 1915-1965. N.Y., 1972; Time. Millbrae, 1973; The Wisdom of Insecurity. L., 1974; The Essence of Alan Watts. B. 1 - 3. Millbrae, 1974; Tao: the Watercourse Way. N.Y., 1975. Е.С. Сафронова*

У СИН [1]. "Пять элементов" ("пять стихий", правильнее - "пять действий", "пять фаз" или "пять рядов"). Одна из основополагающих категорий кит. философии, обозначающая универсальную классификационную схему, согласно к-рой все осн. параметры мироздания - пространственно-временные и двигательльно-эволюционные - имеют пятичленную структуру. Этимология. значение иероглифа син [3]- "перекресток дорог" - определяет его семантику - "ряд", "шеренга", "движение", "ходьба". У с. в т.н. космогонич. порядке суть "вода", "огонь", "металл", "дерево", "почва". Это не первосубстанции космоса, а символы, или первые и главные члены пяти рядов-классов, на к-рые разделяются все предметы и явления мира, как

вещественные, так и неведущественные. Каждый из этих рядов дает характеристику некоего состояния в процессуальной связи с другими рядами-состояниями, к-рые связаны с "огнем", "водой" и т.п. не субстанциально, как "первозлементы" древнегреч. философии, а функционально. В генетич. смысле У с. также не первичны, поскольку их появлению предшествуют по крайней мере два этапа - изнач. "Хаоса" (*хунь дунь*) или "Великого предела" (*тай цзи*) и дуализированности космоса силами инь ян. Возглавляя обширный набор всевозможных пятичленных множеств, как-то: "пять сторон света", "пять времен года", "пять чисел", "пять благодатей", "пять пневм", "пять цветов", "пять вкусов" и т.д., У с. образуют сложную мироописательную систему. Она включает в себя значительное количество различных порядков У с., связанных между собой четкими структурными соотношениями и взаимопереходами. Важнейшие среди этих порядков - "взаимопорождение" ("дерево" - "огонь" - "почва" - "металл" - "вода" - "дерево") и "взаимопреодоление" ("почва" - "дерево" - "металл" - "огонь" - "вода" - "почва") преобразуются друг в друга путем считывания противоположной последовательности элементов через один, что в геометрич. плане выступает как соотношение правильного пятиугольника и вписанной в него пентаграммы. Истоки учения об У с. восходят к древнейшим (конец 2 тыс. до н.э.) представлениям о пятеричном устройстве земной поверхности (у фан - "пять сторон света", у фэн - "пять ветров-направлений") или более поздним (1-я пол. 1-го тыс. до н.э.) классификациям результатов хозяйственно-трудовой деятельности человека (лю фу - "шесть складов", у цай - "пять материалов"). В "Гуань-цзы" (3 в. до н.э.) говорится, что У с. были созданы мифич. императором *Хуан-ди* наряду с пентатоникой и пятью чиновничьими рангами. Древнейший текст, излагающий систематизированные представления об У с., - гл. "Хун фань" из "*Шу цзина*". Развитую форму учение об У с. обрело в 4 - 2 вв. до н.э., чему во многом способствовали *Цзоу Янь* и *Дун Чжуншу*. В дальнейшем оно стало неотъемлемой частью практически всех филос. и науч. построений, а в наст. время продолжает играть ведущую роль в теории кит. медицины.

** *Быков Ф.С.* Учение о первоэлементах в мировоззрении Дун Чжун-шу // Китай. Япония. История и филология. М., 1961; *Кобзев А.И.* Пять элементов и "магич." фигуры "И цзина" // 12-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1981; *Его же.* Классификационная схема "пять элементов" - у син // 13-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1982; *Его же.* О категориях традиц. кит. философии // НАА. 1982. №1; *Его же.* Учение о символах и числах в кит. классич. философии. М., 1994. Гл. 4. *А.И. Кобзев*

"У ЦЗИН" [1]. "Пять канонов", "Пятиканоние", "Пятикнижие". Появившееся в пер. правления У-ди (140 -87 до н.э.), императора дин. Зап. Хань (206 до н.э. - 8 н.э.), обозначение пяти конф. канонич. книг: "*Ши [цзин]*" ("[Канон] песен"), "*Шу [цзин]*" ("[Канон историч.] писаний"), "*Ли [цзи]*" ("[Записки о] правилах благопристойности"), "*[Чжоу] и*" ("[Чжоуские] перемены"), "*Чунь цю*" ("Весны и осени"). См. "*Ши сань цзин*".

"У ЦЗИН" [2]. "Военный канон". Сокр. от "У цзин ци шу"- "Семикнижие военного канона". Свод кит. классич. книг по теории военного искусства, окончательно определившийся в 11 в.: "Лю тао" ("Шесть планов"), "Сунь-цзы [бин фа]" ("Сунь-цзы [о военном искусстве]"), "У-цзы [бин фа]" ("У-цзы [о военном искусстве]"), "Сыма фа" ("Правила Сы-ма"), "Сань люэ" ("Три стратегии"), "Вэй Ляо-цзы", "Ли Вэй-гун вэнь дуй" ("Диалоги Ли Вэй-гуна"). Традиц. версия приписывает "Лю тао" чжоускому полководцу Тайгун Вану (Люй Шан, 12 в. до н.э.), "Сунь-цзы"- Сунь У (кон. 6 - 5 в. до н.э.), "У-цзы"- *У Ци* (4 в. до н.э.), "Сыма фа" - Сыма (Тянь) Жанцзюю (6 - нач. 5 в. до н.э.), "Вэй Ляо-цзы"- Вэй Ляо (4 в. до н.э.), "Сань люэ"- Хуан Ши-гуну (3 в. до н.э.); "Ли Вэй-гун вэнь дуй" считался записью диалогов императора Тай-цзуна (627 - 49) дин. Тан с его полководцем Ли Цзином (Вэйским гуном Ли).

Однако фактически "Лю тао" составлен ок. 3 - 4 вв. н.э., "Сань люэ" в кон. 6 - нач. 7 в., а утраченный текст "Ли Вэй-гун вэнь дуй" восстановлен не ранее 9 в. н.э. Иерархию этих трактатов в кит. культурной традиции отражает их последовательность в издании "У. ц." под ред. Чжу Фу (11 в.): "Сунь-цзы", "У-цзы", "Сыма фа", "Вэй Ляо-цзы", "Ли Вэй-гун вэнь дуй", "Сань люэ", "Лю тао".

****Конрад Н.И.** Суиь-цзы. Трактат о военном искусстве. Пер. и исслед. М., 1950. С. 24 - 7. См. также лит-ру к ст. *Бин цзя, Сунь У, У Ци.*

У ЦИ. У-цзы.? Цзоши (совр. уезд Цаосянь, пров. Шаньдун)- 381 до н.э. Гос. деятель, полководец, мыслитель школы *бин цзя*, один из основоположников теории и практики *легизма*. Нек-рое время учился у *Цзэн-цзы*. Командовал войсками царства Лу, затем - царства Вэй. После смерти его правителя Вэнь-хоу был вынужден бежать в царство Чу, где получил должность линьиня - главы административного аппарата. Причину слабости Чу У Ц. усматривал в том, что "министры слишком влиятельны, удельных владетелей слишком много". Полагал, что правление должно основываться "на ясных законах и строгих указах", к-рые "опираются на сильное войско". По его инициативе были проведены реформы, направленные на усиление единоначальной централизованной власти: ранги знатности и право сбора налогов с пожалованной территории могли наследоваться лишь до третьего поколения; семьи аристократов насильственно переселялись в погранич. районы, их прежние владения переходили под юрисдикцию государя; от двора были удалены родственники правителя и "гости-приживальщики" (философы-советники); упорядочивался административный аппарат, со службы изгонялись "неспособные" и "бесполезные" чиновники, в т.ч. представители знати; был прекращен прием прошений с просьбами о пожалованиях. Реформы У Ц. способствовали усилению и военным успехам царства Чу. После смерти чуского правителя Дао-вана У Ц. был убит аристократами, нововведения упразднены, в результате царство пришло в упадок. В библиографич. разд. "*Хань шу*" (1 в.) упоминается трактат "У Ц." из 48 пяней (глав), ныне утраченный. Дошедшие до наст. времени шесть глав "У Ц." ("У-цзы бин фа") написаны, видимо, последователями мыслителя; по др. версии, совр. текст аутентичен.

***Конрад ff.fi.** У-цзы. Трактат о военном искусстве. Пер. и коммент. М., 1958.

"УЧЕНИЕ О БЕССМЕРТИИ". См. *Сянь сюэ.*

"УЧЕНИЕ О ПРАДЖНЕ". См. *Божо сюэ.*

"УЧЕНИЕ О ПРИНЦИПЕ". См. *Ли сюэ.*

"УЧЕНИЕ О СЕРДЦЕ". См. *Синь сюэ [1].*

"УЧЕНИЕ О СИМВОЛАХ И ЧИСЛАХ". См. *Сян шу чжи сюэ.*

"УЧЕНИЕ О СОКРОВЕННОМ". См. *С юань сюэ.*

У ЧЖИХУЭЙ. У Тяо. У Цзин-хуань. 1865, Уцзинь пров. Цзянсу,- 1953. Мыслитель, публицист. Имел традиц. ученую степень цзюйжэнь. В 1905, находясь во Франции, примкнул к созданному *Сунь Ятсеном* Объединенному союзу (Тунмэн-хуэй), издавал газету "Синь шицзи" ("Новый век"), разделял идеи анархизма. С 1924 - чл. Ревизионной комиссии ЦИК Гоминьдана, занимал посты в Нац. прав-ве. В нач. 20-х гг. в ходе *дискуссии о науке и метафизике* встал на сторону "метафизиков", предложил учение о космосе (см. *Юй чжоу*)

как некоей грани безначальной, непостижимой и чувственно не воспринимаемой "непроглядной тьмы" (ци хэй и туань); на этой грани "спонтанность/природа" (цзы жань) обретает "сознание/волю" (и чжи) и т.о. способность к изменениям, к "претворению за один миг в тысячи космосов". Во Вселенной все одушевлено и обладает способностью к восприятию. Человек - "пользующееся руками и обладающее мозгом животное, в свою очередь взошедшее на великую арену космоса... исполнить свою партию". Представления о том, как "исполнять партию", и являются "жизнесозерцанием" (жэньшэнгуань); смысл же человек. жизни заключается в том, чтобы "есть", "рожать детей" и "привлекать друзей". Доказывал неприменимость марксизма в Китае, идеал обществ, устройства видел в не имеющем правительств "мире Великого единения (*Да тун* [1])", переход к к-рому усматривал в осуществлении "трех [нар.] принципов" Сунь Ятсена. Соч. сведены в сб-ки "У Ч. сяньшэн вэнь цзи" ("Собр. соч. г-на У Ч."), "У Ч. сюэшу луньчжу" ("Ученые труды У Ч.).

У ЧЭН. У Хуаньцин, прозв. Цаолу сяньшэн ("учитель из Соломенной хижины"). 1243, Чунжэнь обл. Фуч-жоу (совр. пров. Цзянси),- 1313. Мыслитель, ученый. Занимал высокие посты в Гос. академии (Гоцзы) и *Ханьлин академии*. Был популярен у современников наравне с *Сюй Хэном*. Соч. "У цзин цзуань янь" ("Компиляции в "Пяти канонах"), "Цаолу цзинь юй" ("Лучшие высказывания [учителя из] Соломенной хижины"), "Дао дэ цзин чжу" ("Резюмирующий коммент. к "Канону дао и дэ") и др. вошли в сб "Цаолу У Вэньчжэн-гун цюань цзи" ("Поли. собр. соч. У - князя Культурной Правильности из Соломенной хижины). Стремился к примирению двух ставших ведущими неоконф. доктрин - *Чжу Си* и *Лу Цзююаня* (12 в.), предложил эклектич. версию соотношения категорий *ли* [1] ("принцип", структурообразующее начало), *ци* [1] (материалообразующая "пневма") и *син* [1] ("индивид.] природа" человека или вещи). "Принцип" является "сувереном" (чжу цзай), управляющим началом для "двух [видов] пневмы"- *инь ян*, а также для "пяти добродетелей и пяти страстей" (у дэ у юй, см. *Дэ* [1]), т.е. для всего упорядоченного многообразия процессов и функций во Вселенной; в то же время "принцип находится в пневме, изначально не отделим от нее". Считал "[индивид.] природу" имманентной "пневме" и, по учению Чжу Си, тождественной "принципу". Последний по отношению к человеку предстает "[индивид.] природой", заключающейся в "гуманности" (*жэнь* [2]), "должной справедливости" (*и* [1]), этикоритуальной "благопристойности" (*ли* [2]), "разумности" (чжи [1]) ("Цаолу цзин юй").

Считал "сохранение сердца" (цунь синь, см. *Синь* [1]) и "уяснение принципа" (мин ли), т.е. постижение глубин собств. сознания вплоть до обнаружения в нем единого с мирозданием "принципа", гл. задачей познания. Полагал "актуализацией разумности" (чжи чжи юн, см. *Чжи* [1], *Ту - юн*) "одухотворение (лин) сердца" познающего субъекта, т.е. выход его сознания за границы логико-дискурсивного мышления в сферу тончайшей духовной субстанции. "Корнем" (глубинной задачей) учебы предлагал считать пробуждение "благодатной" (дэ [1]) [индивид.] природы", т.е. реализацию максимума заложенных в человеке от природы возможностей. Развивал положения Чжу Си о "выверении вещей" (гэ у, см. *У* [3]), "искренности помыслов" (чэн и, см. *Чэн* [1]), "сохранении почтительной осторожности (цзин [4])" как гл. принципе мышления и действия, "сосредоточенности на едином" (чжу и), т.е. медитативной концентрации на онтологич. сути мироздания. В обл. каноноведения (см. *Цзин сюэ*) гл. усилия сосредоточивал на обосновании компилятивного характера конф. канонов и положения о произвольной перестановке их обработчиками фрагментов текста (в части., на примере "*Ли цзи*" в версии *Дай Шэна*, 1 в. до н.э.).

*Дао дэ чжэнь цзин чжу (Резюмирующий коммент, на "Истинный канон дао и дэ"). Цз. 1 - 4 // Цзы шу бай цзя (Книги философов ста школ). Т. 101. Учан, 1875; ***Кучера С.* Проблема преемственности кит. культурной традиции при дин. Юань // Роль традиций в истории и

культуре Китая. М., 1972; *Forke A. Geschichte der neueren chinesischen Philosophie.* Hamb., 1938. S. 290 - 7.

УЭЙЛИ (Waley) Артур. 1889-1966. Интерпретатор кит. и япон. духовной культуры. Начало науч. деятельности связано с работой в отд. вост. древностей Британского музея. Начиная с 1916 опубликовал переводы поэзии (Ли Бо, *Цюй Юаня*, Ду Фу, *Цзи Кана* и др.). По мере комментирования переводов формировались взгляды У. на фундамент, проблемы и направления кит. и япон. искусства и философии. В 1922 издал небольшое (31 с.) исследование по чань (дзэн) -буддизму (см. *Чань школа*), в популярной форме рассматривающее историю этого религиозно-филос. течения в Китае и Японии, связь его с искусством. В 1923 вышла монография У. "Введение в изучение кит. живописи", где он показал в серии очерков духовные основы кит. нац. культуры, сложившиеся на базе конф. этико-моральной концепции, даос, и буд. социальных и филос. принципов, традиций нар. религ. верований, их связь с приемами художеств, мастерства в древности и ср. века. В 1934 вышло 1-е изд. монографии "Путь и его власть (исслед. "Дао да цзина" и его значение в кит. мысли)", где критич. перевод классич. трактата сопровождается обширным введением, в котором подробно анализируются: проблемы авторства на указ, соч.; биография *Лао-цзы*, к-рая, по его мнению, создана *Сыма Цянем* (2 - 1 вв. до н.э.) из отрывков биографий разных лиц, включенных в единую литературно-художеств. ткань; инструментарий даос, философии. Аналогичные принципы критич. исследования соблюдаются У. при переводе "*Ши цзина*" (1937), "*Лунь юя*" (1938). Итоги исследовательской деятельности У. подведены в монографии "Три направления (филос.) мысли в древнем Китае" (1939), где представлено в динамике развитие философско-политич. школ, в т.ч. взгляды *Сюнь Куана*, *Мэн Кэ*, *Чжуан Чжоу*, *Шэнь Дао*, *Мо Ди*, *Хань Фэя*. Перевел фрагменты романа У Чэнъэня "Си ю цзи" ("Путешествие на Запад"), изд. под назв. "Обезьяна" (1942). Издал биографию и обзор творчества поэта, ученого и политика 18 в. Юань Мэя (1956), работал над уточнением переводов кит. классики, выполненных *Дж. Леггом*, предпринимал попытки восстановления первонач. смысла осн. кит. филос. терминологии для более четкого выявления моментов противопоставления даос, и конф. учений. Наиболее важны в творческом наследии У. широкие сопоставления лит., историч., филос. традиций, примеров воплощения историко-филос. концепций в лит-ре, живописи, обрядовой и духовной жизни народов Дальнего Востока, поиски системы универсальных категорий, сближающих историко-культурные тенденции развития Востока и Запада.

The Analects of Confucius.* L., 1938; *Three Ways of Thought in Ancient China.* L., 1939; *Notes on Mencius.* Ride L. Biographical Note. Legge J. *The Chinese Classics.* Hong Kong, 1960. P. VII - XIX; *The Way and its Power. A Study of the Tao T'e Ching and its Place in Chinese Thought.* L.- N.Y., 1986 (1st ed. 1934); *Fohns F.A. A Bibliography of Arthur Waley.* New Brunswick - N.J., 1968; *Конькова Л.Ф.* Труды А. У. по истории Китая // *Китаеведение Англии.* М., 1977. *П.М. Кожин*

УЭЛЧ (Welch) Холмс Хинкли. 1924 - 1981. Амер. исследователь *даосизма* и гл. обр. *буддизма* (его положения в об-ве, гос. жизни, политике). Первое крупное науч. соч. У. посвящено даосизму ("Разветвление пути. Лао-цзы и даос, движение", 1957). В книге сделан акцент на необходимость осмысления понятийного аппарата кит. философии, подбора для него адекватных эквивалентов в науке Запада. У. подверг анализу технику переводов "*Дао дэ цзина*" на англ. яз., отметив выдающееся значение работы А. Уэйли (1934), к-рая в свое время вызвала поток новых переводов и трактовок. Но смысловая сторона даос, учения не стала яснее, ибо не были осознаны многосмысленность изнач. текста, возможности различного восприятия его в разных духовных средах. У. предпринял попытку проследить

процесс развития даосизма как в отношении изменений его смысловой символики, так и в связи с оформлением даос, общин, церковной орг-ции, историей ее различных течений вплоть до нового времени. Подчеркивая жизненность идей *Лао-цзы*, У. на основе даос. соч. составил своеобразный компендиум даос, мысли, оформленный как "интервью" с Лао-цзы, где речь идет о вечных проблемах на фоне суетной жизни амер. городов; о неправильных подходах к обучению, к-рое ориентирует ученика на непрерывную погоню за внеш. успехом; о пропаганде спорта, поощряющей насилие, мысли о борьбе и победах. Все это, по мнению У., противоречит мудрому "недеянию" (у вэй [1], см. *Вэй* [1]), высшему этич. благу. Т.о., цитата из Иезе-кииля (21:21), к-рая дала назв. книге, обретает публицистич. и полемич. значение: "разделение путей" уводит человечество от глубинной извечной мудрости в дебри механич. прогресса.

Последующие осн. работы У. содержат описание истории, практики и идеологии буддизма в Китае ("Практика кит. буддизма, 1900 - 1950", 1967; "Буд. возрождение в Китае", 1968; "Буддизм при Мао", 1972). У. не стремился к углубленному анализу буд. догм и теоретич. положений. Он осветил жизнь буд. сангхи в условиях Китая и те преобразования, к-рые она претерпевала в КНР; показал, как буд. идеологи под давлением неблагоприятных условий (лишение монастырей земельных владений и прежних прав; принуждение монахов к "общественно полезному" труду; прекращение законных посвящений в монахи; принудительное возвращение монахов к мирской жизни и т.д.) искали пути контактов с гос. властью, поддерживали духовный подъем, служивший эмоциональным стимулом для социалистич. развития; участвовали в борьбе с суевериями и предрассудками, имевшими прочные корни в массовом сознании. У. отмечал, как трансформируется в условиях КНР отношение буддистов к насилию, войне, "недеянию": этим понятиям в духе господствующей идеологии начали придавать классовый характер. Приведенный У. материал фактически показывает резкий упадок в Китае буддизма как учения, веры, идеологии.

*The Parting of the Way. Lao TzO and Taoist Movement. Boston, 1957; The Practice of Chinese Buddhism, 1900 - 1950. Camb. (Mass.), 1967; The Buddhist Revival in China. Camb. (Mass.), 1968; Buddhism under Mao. Camb. (Mass.), 1972. П.М. Кожин

У ЮЙ. 1872, Чэнду пров. Сычуань, - 1949. Филолог, исследователь кит. философии, журналист и издатель, поэт. Один из лидеров "*движения за новую культуру*". Завершил образование в Японии (1905 - 7). Сотрудничал в редактировавшемся *Чэнь Дусю* журн. "Синь циннянь" (1916 - 20), преподавал в Пекинском и Пекинском педагогич. ун-тах, Ун-те Китая (1920 - 6), Чэндуском (с 1926) и Сычуаньском (с 1931) ун-тах.

До антимонархич. Синьхайской революции (1911) по взглядам был близок к реформаторам-конституционалистам. Гл. условием "возрождения гос-ва" считал "свободу дискуссий", распространение "новой науки" (см. *Синь сюэ* [2], п. 2) и просвещение народа. В пер. революции поддержал идею республики. Осн. тормоз нац. развития видел в идеологии *конфуцианства*. Выступая с резкой критикой конф. морали, традиц. системы образования и права, в своей аргументации опирался на совр. ему факты обществ, и гос. устройства стран Запада, взгляды франц. философа-просветителя *Ш. Монтескье*, амер. экономиста Дж. Дженкса, философов-позитивистов Дж. Милля и Г. Спенсера, япон. идеологов бурж. преобразований, но гл. обр. на анализ текстов древнекит. памятников. По У Ю., искусственность и социальная ограниченность конф. ценностей ("морали шэньши и аристократии") была доказана еще основоположниками *даосизма* и *легизма*. Первые утверждали "естеств." (*цзы жань*) происхождение нравств. установлений, из чего следует необходимость их соответствия конкр. историч. условиям, и считали появление категорий конф. этики свидетельством деградации миропорядка. Вторые обосновали неизбежность коррекции законодательных норм по мере развития и изменения об-ва и его морали, а также

вскрыли противоречие конф. этико-политич. принципов общегос. интересам. Традиц. семейные и клановые отношения У Ю. рассматривал как основу тирании и социального неравенства. Одну из гл. идеологич. опор деспотизма в Китае видел в учении Сюнь-цзы (Сюнь Куан, 4 - 3 вв. до н.э.) о "злой природе" человека, требующей насильств. исправления. Доводы для опровержения этой концепции искал в учениях Ян Чжу (5 в. до н.э.?) и Мо Ди (5 - 4 вв. до н.э.). Декларировал "взаимосопоставимость" древних кит. доктрин и совр. общественно-науч. теорий. Напр., в системе взглядов В.И. Ленина усматривал аналог "идеологии крестьянского труда", апологетику к-рой видел в учении Мо Ди. Был активным сторонником использования разговорного яз. в качестве письменного. В 30-е гг. выступал против насаждения гоминьдановскими властями системы образования, предусматривающей обязательное изучение конф. канонов.

«У Ю. цзи (Собр. соч. У Ю.). Чэнду, 1985; ***Chow Tse-tsung. The May Fourth Movement. Intellectual Revolution in Modern China. Camb. (Mass.), 1960. P. 300 -8. М.А. Асланова, А.Г. Юркевич*

У ЮЙБИ. У Цзыфу, прозв. Канчжай. 1391, Чунжэнь окр. Фучжоу (совр. пров. Цзянси), - 1496. Философ-неоконфуцианец, представитель "учения о принципе" (*ли сюэ*). Занимался науч. и педагогич. деятельностью у себя на родине, в противовес общепринятым ценностным нормам отказался от сдачи экзаменов на соискание ученой степени. Став известным ученым, несколько раз приглашался на службу ко двору, но неизменно отказывался. Имел многочисленных учеников, среди к-рых были Ху Цзюйжэнь и Чэнь Сяньчжан. Осн. соч. - "Жи лу" ("Повседневные записи"), "Канчжай вэнь цзи" ("Собр. писаний Канчжая"). Должным образом жизни "совершенного мужа" (*цзюнь цзы*) считал "путь безмятежной бедности и радости" ("Жи лу"), основой образования - "Четверокнижие" ("Сы шу") и "Пять канонов" ("У цзин"), а также труды Чжоу Дуньи, Чэн И, Чэн Хао, Чжан Цзая (11 в.) и Чжу Си (12 в.). Подчеркивал необходимость медитативного "наполнения" ("пневмой" - *цзи* [1]) и [само]воспитания (ян [3J] в состоянии покоя" с "самоанализом в движении", т.е. рациональной оценкой своих поступков, с тем чтобы, "сохраняя [в себе] небесный принцип (тянь ли, см. *Ли* [1])" - вселенское структурообразующее начало, - "обращать его в человечес. страсти", т.о. облагораживая их (см. *Тянь*). Человеч. "сердце" (*синь* [1]) - сознание и психика - само по себе кристально чисто, но вследствие телесно-чувственного соприкосновения с вещами окружающего мира "страсти" могут "беспредельно загрязняться". Только их "омовение" (очищение) поможет человеку избежать "превращения в вещь" (*хуа юй у*, см. У [3]). Осн. препятствия наведению порядка в "охваченной страстями Поднебесной" усматривал в злоупотреблениях чиновников и распространении *буддизма*. Сведения о жизни и творчестве У Ю. вошли в "Мин ши" ("Историю дин. Мин", 18 в.). *Сюй Юаньхэ*

У ЮНЬ. У инь, у чжун, санскр. панча скандха - доел, "пять куч", "пять скоплений". Одна из важнейших категорий учения *буддизма* о психич. деятельности. Отрицая существование единой, субстанциальной индивид, души, буддизм рассматривает личность как структурно упорядоченную комбинацию дхарм (см. *Фа* [1], п. 2), распределяющихся по пяти осн. группам (скандха, юнь). Совокупность пяти скандх создает, по буд. представлениям, эмпирич. личность. В учении хинаяны, трактующем "человеч. я" (найратмья, жэнь во) как иллюзорное временное соединение скандх, этот постулат воплотился в тезисе о "человеч. не-я" (пудгаланайратмья, жэнь у во, см. У во). Доктрина махаяны отрицала бытийную реальность не только "человеч. я", но и самих У ю., что выразилось в концепции "дхарменного не-я" (дхарманай-ратмья, фа у во, с м У во). Пять скандх делились на "относящиеся к материальному - рупа, сэ (первая скандха) и "относящиеся к психич." - нама, *синь* [1] (остальные четыре). Первая скандха состоит из "четырех великих первостихий" (махаб-хута,

сы да): земли, воды, огня и ветра, формирующих человека и материальный мир. Вторая (шоу, ведана) - "ощущение" - обуславливает способность ощущать приятное, неприятное и нейтральное. Третья (сам-джня, сян [1]) - "[способность к созданию] образов" - определяет возможность различения и продуцирования чувств и представлений. Четвертая (самскара, син [3]) - "действие" - реализует потенции направленной на образование и изменение психич. и материальных явлений кармич. (см. *Е*) деятельности, субъект к-рой характеризуется постоянной изменчивостью. Пятая (виджняна, ши [4]) - "сознание" - функция психики, сводящая воедино способность к формированию представлений и "действие", дающая мысленную оценку, собирающая и сохраняющая опыт (см. *Ба ши*).

Доктрина У ю., характерная для всех направлений кит. буддизма, оказала значит. влияние на развитие учений о психич. деятельности и познании в средневеков. Китае.

****Розенберг О.О.** Проблемы буд. философии. Пг., 1918; *Его же.* Труды по буддизму. М., 1991; **Лепехов С.Ю.** Психологич. проблемы в "Хридаясутре" // Психологич. аспекты буддизма. Новосиб., 1986; **Игнатович А.Н.** Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М., 1987. С. 212, 278 - 9. **А.А. Маслов, Е.А. Торчинов**

У ЮЭ. У Мэнся. 1878, Тунчэн пров. Аньхой,- 1905, Пекин. Революционер-демократ. Первоначально разделял реформаторские воззрения *Кан Ювэя* (1858 - 1927) и *Ляп Цичао* (1873 - 1929), впоследствии под влиянием нелегальной революц. печати пришел к заключению о необходимости насильств. свержения маньчж. дин. Цин (1644-1911). Организовал тайную "Баодинскую ячейку военного обучения и нац. воспитания", редактировал подпольную газету "Чжили байхуа бао". Восхищался террористич. деятельностью рус. народников 19 в., считал индивид, террор единств, средством революц. подъема масс: "Тайное убийство - причина, революция - следствие". Полагал, что "эпохе революции" должна предшествовать "эпоха террора". Погиб от взрыва бомбы при попытке покушения на группу цинских сановников. Осн. соч. - "Аньша шидай цзысуй" ("Предисловие к эпохе террора"), "У Ю. и шу" ("Завещание У Ю.").

Цзюнь Ши** (сост.). Чжунго цзиньдай сысян ши цанькао цзыляо (Избр. материалы по истории кит. мысли нового времени). Пекин, 1957. С. 755 - 63; *Wang Y.C.** Chinese Intellectuals and the West (1872 - 1949). Chapel Hill (Calif.), 1966. P. 204, 300.

Ф

ФА [1]. 1. "Закон" ("образец", "правило", "метод"). Категория кит. философии и культуры. В широком смысле означает определяемый деонтологич. нормой образец (прежде всего поведения и действия). В узком смысле Ф. - юридич. закон, противостоящий природной "благодати/добродетели" - дэ [1] (ср. дихотомию закона и благодати в христианской традиции), а в социально-правовом аспекте оппозиционный ритуальной "благопристойности" (ли [2]). У *Мо Ди* (5 в. до н.э.) Ф. тянь ("небесный образец")- общее правило, к-рое выражается Небом (*тянь*) как высшей безличной силой, обладающей волей, и заключается во "всеобщей любви и взаимной выгоде". На этой нравственной норме зиждутся собственно юридич. законы, установленные "совершенномудрыми" (*шэн* [1]) правителями древности. Значение "образец", "брать за образец" Ф. имеет также в "*Дао дэ цзине*" (4 в. до н.э.): "Человек берет за образец (Ф.) Землю, Земля - Небо, Небо - дао, а дао - само себя". Поздние монеты рассматривали Ф. преимущественно как "метод" - цель, средства, план или порядок действий ("то, следуя чему, можно получить результат") и критерий оценки результатов. В более узком значении "метод" - правило получения истинных знаний и способ их применения. Для мыслителей "военной школы" (*бин цзя*) Ф.- универсальное упорядочивающее начало, строй, распорядок жизни об-ва. Близкое значение Ф. имеет в раннеконф. памятниках, напр., в "*Ли цзи*" (5 - 2 вв. до н.э.). В даос, трактате "Хуанди сы цзин" ("Четыре канона Желтого императора", 2 - 1 вв. до н.э.) термины Ф. и дао коррелируют и рассматриваются как взаимообусловленные.

С начала формирования *легизма* Ф. стал его гл. категорией, на к-рой основывалась концепция "правления на основе закона" (Ф. чжи). В "*Шин цзюнь шу*" (4 в. до н.э.) Ф. определяется как "то, посредством чего управляют государь и министры"; юридич. законы, сообразные конкр. ситуации, противопоставлены неизменным нормам "благопристойности" (ли [2]), связывающим правителя. Легистские взгляды выражены в отд. пассажах "*Гуань-цзы*" (3 в. до н.э.), где Ф. назван "тем, что запрещает убийство и разбой", в др. месте - "тем, посредством чего верхи принуждают народ [к должному поведению]". В "*Хань Фэй-цзы*" (3 в. до н.э.) "законы" - это писанные юридич. определения ("сборники писаний, в к-рых установлены чины и учреждения, с тем чтобы упорядочить сто фамилий", т.е. жизнь народа).

Уже в "*Сюнь-цзы*" (4 - 3 вв. до н.э.) проявилась тенденция к сближению легистского закона с конф. ритуальной "благопристойностью": "нарушение норм благопристойности означает нарушение закона". Эта тенденция получила развитие в эпоху Хань (3 в. до н.э.- 3 в. н.э.) и стала характерной чертой офиц. идеологии имп. Китая. Во 2 в. конфуцианец-канонист *Чжэн Сюань* подытожил синтез конф. и легистских представлений о законе как выражении того обществ. "порядка" (чжи ду), к-рый был создан предками в эпохи Ся (традиц. версия - 23-16 вв. до н.э.) и Шан-Инь (16 - 11 вв. до н.э.).

****Переломов Л.С.** (пер. с кит., вступ. ст. и коммент.). Книга правителя обл. Шам (Шан цзюнь шу), М., 1968; *Его же*. Конфуцианство и легизм в политич. истории Китая. М., 1983; *К.обзев А.И.* Учение Ван Янмина и классич. кит. философия. М., 1983 (по Указателю); *Титаренко М.Л.* Древнекит. философ Мо Ди, его школа и учение. М., 1985 (по Указателю); *Cheng Chung-ying*. Metaphysics of Tao and Dialectics of Fa: An Evaluation of "Huang-ti Ssu Ching" in Relations to Lao-tzu and Hэп Fei and an AnaliticaJ Study of Interrelationship of Tao, Fa, Using, Ming and Li // JCP. Honolulu, 1983. Vol. 10. №3. *А.Г. Юркевич*

2. Дхарма. Важнейший термин буд. философии и религ. доктрины. Имеет два осн. значения: 1) Закон, учение Будды, истинное учение; 2) элементарная единица психич. жизни и опыта субъекта, проецируемых во внеш. мир. Дхарма рассматривается также как неотличимый от качества его носитель. Вместе с тем она lie является субстанцией или

монадой, поскольку дхармы постоянно возникают, исчезают и подчинены закону причинной обусловленности (юань ци [2]). Личность представляет собой комбинацию из пяти групп дхарм - скандх (см. *У юнь*). Из различных классификаций дхарм наиболее существенно деление их на "подверженные бытию" (санскр. санскрита дхарма, кит. ю вэй фа), к-рые составляют эмпирич. личность и ее обыденный опыт, и "неподверженные бытию" (асанскрита дхарма, у вэй фа), воплощающие "высшие" с т.зр. буддизма состояния (в части., нирвану, см. *Непань*). В хиньяне дхармы рассматриваются как элементы истинносущего, тогда как махаяна не признает за дхармами качество единиц конечной реальности, утверждая, что они лишены собственной сущности (фа у во, см. *У во* [1]) и "самобытия" (санскр. свабхава, кит. цзы син). Так, философия мадхьямики (чжун лунь, см. *Саньлунь школа*) утверждает иллюзорность, относительность существования дхарм, их "пустотность" (шунь-ята, кун). Философия виджнянавады (см. *Вэйши школа*) рассматривает дхармы в качестве единиц описания порождающих функций единого субстратного "сознания-сокровищницы" (санскр. алая-виджняна, кит. алие ши, апайе ши, цзан ши; см. *Ба ши*). В кит. буд. текстах под дхармами иногда понимаются просто вещи внеш. мира, независимое от сознания и друг друга существование к-рых отрицается.

Буд. учение о дхармах было в определенной степени заимствовано средневеком. *даосизмом*, где Ф. предстает как Закон, истинное учение (одно из наименований даос, священнослужителей низшего ранга - фа-ши, "учитель Закона") и как элемент реальности (см. *Ван Сюаньлань*).

"Розенберг О.О. Проблемы буд. философии. Пг., 1918; *Его же.* Труды по буддизму. М., 1991; *Pydou B.tf.* К реконструкции матриц (числовых списков) Абхидхармы // История и культура Центр. Азии. М., 1983; *Щербатский Ф.И.* Изор. труды по буддизму. М., 1988. С. 112 - 98. *Е.А. Торчинов*

ФАН ДУНМЭЙ. Фан Сюнь, псевд. Дунъинь, Thome Fang. 20.3.1899, Тунчэн пров. Аньхой, - 13.7.1976, Тайвань. Философ, исследователь кит. мысли, представитель *постконфуцианства*. В 1918 поступил на гуманитарно-филос. ф-т Христианского миссионерского ун-та Цзиньлин в Нанкине. С 1920 принимал участие в студенческом движении, вступил в "Об-во молодого Китая" ("Шаонянь Чжунго сюэ-хуэй"), объявившее своей целью поставить науку на службу обновлению страны. Опубликовал пер. кн. Мюррэя "Эмпиризм", выступал с публикациями о науч. жизни за рубежом, филос. взглядах А. Бергсона, У. Джемса, течении реализма. В 1921 отправился на учебу в США, в 1922 в Ун-те Висконсина получил степень магистра за работу о философии жизни А. Бергсона.

Продолжил обучение в Ун-те Огайо, в 1924 в Висконсине защитил докт. дис. "Сравнительное исслед. англо-амер. реализма". По возвращении в том же году преподавал зап. философию в Учанском пед. ун-те, философию в Гос. ун-те Юго-Востока (Нанкин), в партшколе при ЦИК Гоминьдана, в 1929 - 48 - проф. философии Центр. ун-та. В 1937 после начала Войны сопротивления Японии выступил с циклом лекций по радио, пропагандируя традиц. культурные ценности как морально-духовное оружие в борьбе с агрессором, в Чунцине прочел для *Чан Кайши* цикл лекций по философии *Гегеля, Ван Янмина* и "*Чжоу и*". С 1948 - проф. филос. ф-та Тайваньского ун-та, в кон. 50-х гг, часто выезжал за рубеж для чтения лекций и участия в науч. конф., с 1973 преподавал в частном Ун-те Фужэнь.

В 30-е гг. в центре внимания Ф.Д. были проблемы связи "жизненного чувства" (шэн-мин циндяо) и эстетич. восприятия в культурах различных народов. Характеризуя основные типы культур, Ф.Д. трактовал греч. культуру как "принимаящую принцип" (ци ли), "основывающуюся на принципе и доказывающую истину", европ.- как культуру "возвышения могущества" (шан нэн), "погоняющую чувствами и владающую в химеры", кит. - как культуру "утонченного непостижимого принципа" (мяо ли), к-рая, "сдерживая иллюзии, обращается к

истине". Осн. компоненты греч. культуры - "дионисийское", "аполлоновское" и "олимпийское" начала (здесь очевидно влияние на Ф.Д. ранней работы Ф. Ницше "Рождение трагедии"), европ.- Ренессанс, барокко и рококо, кит.- *конфуцианство, даосизм* и моизм (*мо цзя*).

"Ос н дух" кит. филос фии Ф.Д. обнаруживал в идее "И цзина" ("Чжоу и") о "добродетели, порождающей порождения" (шэн шэн чжи кз, см. Дэ [1]), усматривая в ней идеал духовного творения и связанной с ним непрерывности культуры. Ф.Д. симпатизировал ницшеанской идее "сверхчеловека", но для него она воплощала преодоление недостатков трех культур и взаимосоединение их достоинств без разрушительного культурного нигилизма; эта идея, по Ф.Д., должна пробудить "разочарованное сознание" китайцев к смелому культурному творчеству. Ф.Д. сближал философию с искусством, а проблему истины - с восприятием прекрасного, ставя перед философией задачу возвышения человека до сферы "одухотворенности-святости" (шэнь син, см. *Шэнь* [1]), считая тенденцию к всеобщей гармонии существен, признаком кит. философии.

В качестве общих черт кит. духовности Ф.Д. выделял признание доброты человек. природы (см. *Син* [1]) и единение человека и Неба (см. *Тянь*). В исследовании раннего конфуцианства призывал не ограничиваться "*Лунь юем*", а следовать глубже - к текстам "*Шу цзин*" (гл. "Хун фань"), "*Го юй*" и "*Цзо чжуань*", ориентируясь в первую очередь на "И цзин" и коммент. к нему, где отражены творческо-динамич. стороны кит. филос. мысли. В послевоенный пер. Ф.Д. уделял значительное внимание пропаганде кит. философии на Западе. Под влиянием популяризатора инд. мысли Радхакришнана в 1957 опубликовал на англ. яз. кн. "Кит. взгляд на жизнь", где осветил проблемы кит. метафизики, отчуждения человека, отношений человека и мира.

*Шэн шэн чжи дэ (Добродетель, порождающая порождения. Сб. работ разных лет). Тайбэй, 1979; *The Chinese View of Life*. Hong Kong, 1957; *Thome Fang. Chinese Philosophy: Its Spirit and Its Development*. Taipei, 1981; ***Лю Шусянь*. Ф.Д. сяньшэн чжэсюэ сысян гайлунь (Очерк филос. идей г-на Ф.Д.) // Пинь синь жу цзя (О новом конфуцианстве. Сб. ст.). Шанхай, 1989; *Ло Ицзюнь*. Ши чжэ - Ф.Д. (Поэт-философ - Ф.Д.) // Там же. *А.В. Ломанов*

ФАН ДУНШУ. 1722, Тунчэн, пров. Аньхой, - 1851. Ученый, литератор. Представитель Тунчэнской школы сторонников учения *Чэн [братьев] - Чжу [Си] школы*. Происходил из рода потомств. ученых. Учился у Яо Дина, затем у Юань Юанью в учебном заведении Сюэхайтан ("Храм моря науки", пров. Гуандун). Выступал против критич. направления в *неоконфуцианстве* - пу сюэ ("эмпирич." школа, или "учение о естестве"), представители к-рого - *Гу Янью*, *Вань Сыда* (17 в.), *Цзян Фань* (18 - 19 вв.) и др. - именовали его "ханьским учением" (*хань сюэ*). Основываясь на филологич. анализе (*као цзюй*) и опытным исследовании природы, они ставили своей задачей восстановление "подлинного" *конфуцианства* в толковании, выработанном в эпоху Хань (206 до н.э. - 220 н.э.). В своем гл. соч. "Хань сюэ шан дуй" ("Альтернатива ханьскому учению") Ф.Д. подверг резкой критике как "бесполезное для народа и гос-ва" соч. Цзян Фаня "Хань с юэ ши чэнь цзи" ("Записки о преимствовании учения ханьских мудрецов"), обосновывавшее идеи пу сюэ. Ф.Д. противопоставлял им воззрения школы Чэн - Чжу, в к-рых видел истинный аналог "высказываний *Конфуция* и *Мэн-цзы*". В последние годы жизни Ф.Д. увлекся изучением *буддизма*.

ФАН ИЧЖИ. Фан Мичжи, прозв. Маньгун. 1611, Тунчэн (совр. пров. Аньхой), - 1671. Философ, ученый. В молодости вместе с Чэнь Чжэньх юем, У Инцзи и Хоу Фаньюем ("четыре князя кон. эпохи Мин"), а также *Хуан Цзунси* стал участником реформаторской группировки "Об-во возрождения" (Фу шэ), выступавшей против коррупции и протекционизма, засилья дворцовых клик, непоследовательной внеш. и внутр. политики.

Имел высшую ученую степень цзиньши, был инспектором *Ханьльть академии*. После падения дин. Мин в 1644 бежал на юг, под именем У Шигун и прозв. Юй даожэнь ("даос. Юй") занимался аптекарской торговлей. В 1646 призван на службу дин. Южн. Мин, вскоре оклеветан придворными евнухами и скрывался в горных районах Юга, где имел возможность общаться с *Ван Чуаньшанем*. После вторжения маньчж. войск в пров. Гуандун (1650) принял буд. монашеский постриг и имя Дажи (др. имя - Укэ, прозв. Хунчжи, Яоди, Фушань юйчжэ - "Встречный с гор Фушань", Юйч-жэ даши - "Встречный великий учитель", Цзивань лаожэнь - "Старец, [обретший] пилюлю [Великого] предела" и др.). Жил в монастыре Тяньцзесы в Цзиньлине (совр. Цзиньминчжэнь гор. территория Цзыбо пров. Шаньдун), с 1664 - в монастыре Цзинц-зюйсы (горы Цинъюаньиань на территории совр. уезда Цзиань пров. Цзянси). В уединении занимался созданием науч. трудов, затрагивающих обл. астрономии, ритуалов и музыки, нумерологии (см. *Сян шу чжи сюэ*), фонологии, филологии, медицины, практиковался в каллиграфии и боевых искусствах. Был знаком с зап. естественнонауч. мыслью, сведения о к-рой проникали в Китай гл. обр. через католич. миссионеров. Осн. соч.- "У ли сяо ши" ("Малое знание о принципах вещей"), "Тун я" ("Проникновение в классику"), "Фушань вэнь цзи" ("Собр. соч. [встречного] с гор Фушань"), "Дун си цзюнь" ("Уравнение сторон"), "Яоди пао чжуан" ("Кухня Яоди"), "И юй" ("Следствия перемен"), "Син гу" ("Причинность [индивид.] природы") и др.

Ф.И. впервые в истории кит. мысли предложил термины (не прижившиеся в кит. яз.) для различения науки и философии. За основу он взял категории "*Си цы чжуани*" ("Коммент. привязанных слов", 4 в. до н.э.) - философичного приложения к осн. корпусу "*Чжоу и*": соответственно чжи цэ ("измерение вещества", "природометрия") и тун цзи ("проникновение в [исходные] импульсы", см. *Цзи* [1]). "Природометрия", нацеленная на познание ("соизмерение") "вещества" (чжи [4]), представляет собой "учение об образах (или символах - сян [1]) и числах (сян шу, см. *Сян шу чжи сюэ*), календаре, звуках и медицине" ("Тун я"), т.е. о "принципах вещей" (у ли, см. *Ли* [1], *У* [3]). "Проникновение в импульсы" со своей стороны подразумевает уяснение того, почему "принципы" вещей таковы (там же), и обеспечивает "исчерпывающее [познание посредством] природометрии", "хранясь в ней", т.е. составляя ее скрытую сущность. Зап. наука, по мнению Ф.И., "скрупулезно занимается природометрией", игнорируя "проникновение в импульсы", тогда как неоконф. "учение о принципе" (*ли сюэ*) грешит противоположной крайностью ("У ли сяо ши", "Цзы ской" - "Предисл.").

Считал пространство "между Небом и Землей" целиком миром "вещей" (у [3]), состоящим из материалообразующей "пневмы" (*ци* [1]), к-рая представляет собой огонь - источник всякого движения (там же, цз. 1). В обл. учения о познании Ф.И. предложил своеобразный аналог материалистич. теории отражения, утверждая, что "принципы реальности (ши [2]) подтверждаются реальным [ходом] дел; принципы, [уясненные] прежде, подтверждаются принципами, [уясненными] впоследствии" ("Дун Си цзюнь"). Поэтому лишь "постольку, поскольку исследовано прошлое, [могут] решаться совр. [проблемы]"; "древнее и современное посредством разума наслаиваются друг на друга" ("Тун я"). Ф.И. выработал также подобие наивно-диалектич. учения о движении противоречий, суть к-рого выражает тезис об "обусловленности двух одним, а одного - двумя" (и эр эр, эр эр и). Напр., Небо (*тянь*) и Земля, древнее и современное выражают двоицу "предельных" противоположностей, взаимодействующих и не существующих одно без другого: т.о. наличие одной из сторон обуславливает существование дихотомичной целостности, к-рая немыслима без любой из двух ее сторон, а в качестве "одного" выступает и любая из противоположностей, и образуемое ими целое ("Дун си цзюнь"). Был убежден в устойчивости "нумерологич." закономерностей, существовании определенных "образов/символов" (*сян* [1]) мироздания и строгих числовых соотношений между ними (см.

Сян шу чжи сюэ), без к-рых мир был бы обречен на состояние хаоса ("У ли сяо ши", цз. 1). В поздних соч. ("Дун си цзюнь" и др.) пытался примирить *конфуцианство, даосизм и буддизм*, отыскивая в них некую непротиворечивую суть - "Великое одно" (да и), или "Истинное одно" (чжэнь и).

Изыскания Ф.И. оставались на периферии кит. мысли до нач. 20 в., когда *Лян Цичао* увидел в нем одного из идейных предтеч реформаторства кон. 19 в., определив суть учения Ф.И. как "уважение к сомнению, уважение к доказательству, уважение к современности".

*Дун си цзюнь. Пекин, 1962; Чжунго чжэсюэ ши цзыляо сюаньцзи. Цин дай чжи бу (Избр. материалы по истории кит. философии. Эпоха Цин). Пекин, 1962; ***Кобзев А.И.* Актуальные проблемы истории и теории традиц. кит. науки // Совр. ист-орико-науч. исследования: наука в традиц. Китае. М., 1987; *Юй Инши*. Ф.И. вань цзе као (Исслед. последних лет жизни Ф.И.). Сянган, 1972; *Жэнь Даоу*. Ф.И. чжушу чжи цзянь лу. Мао Юань чжушу чжи цзянь лу (Обзор соч. Ф.И. Обзор соч. Мао Юань). Пекин, 1985; *Его же*. Ф.И. нянь пу (Биография. хроника Ф.И.). Хэфэй, 1983. *А.Г. Юркевич*

ФАН КЭЛИ. 6.1938. уезд Сян-тань пров. Хунань. Историк кит. философии. В 1962 окончил филос. ф-т Пекинского ун-та, остался там в качестве ассистента преподавателя. С 1973 на преподавательской работе в Нанькайском ун-те, с 1984 - проф. филос. ф-та. Руководитель лаборатории истории кит. философии, чл. ученого совета ун-та, зам. пред. Тяньцзиньской ассоциации филос. и обществ. наук, чл. правления Постоянного совета Об-ва изучения истории кит. философии, чл. правления Кит. науч. атеистич. об-ва. Гл. ред. обобщающего труда "Цун Кун Фу-цзы дао Сунь Чжуншань: Чжунго чжэсюэ сяо ши" ("От Конфуция до Сунь Ятсена: малая история кит. философии"). Пекин, 1984. Осн. направления науч. исследований - история кит. философии, история категорий кит. философии, *конфуцианство* 20 в.

*Чжунго чжэсюэ ши шан да чжи син гуань (Представления о знании и действии в истории кит. философии). Пекин, 1982; Кайчжань чжунго чжэсюэ ши фаньчоу яньцзю (Развернуть исследования категории в истории кит. философии) // *Жэньминь жибао*. 3.9.1982; Лунь Чжунго чжэсюэ чжун дэ ти юн фаньчоу (Категории ти - юн в истории кит. философии) // Чжунго шэхуэй кэсюэ. 1984. №5; Ван Фучжи дао ци лунь цзяньси (Анализ учения Ван Фучжи о категориях дао и ци [2]) // Ван Чуаньшань сюэшу сысян таолунь цзи (Сб. материалов обсуждения учения и идеологии Ван Чуань-шаня). Чанша, 1984; "Чжунго чжэсюэ няньцзянь (Филос. ежегодник Китая). 1985. Шанхай, 1985. С. 311-2.

ФАН ЛИТЯНЬ. 2.1933, уезд Юнкан пров. Чжэцзян. Философ, историк философии. В 1961 окончил филос. ф-т Пекинского ун-та. Проф. указ. ф-та. Осн. области науч. исследований - истоки письменной традиции кит. классич. философии, проблемы древнекит. философии, история буд. мысли эпох Хань - Тан (до нач. 10 в.).

*Вэй Цзинь Наньбэй чао фоцзяо лунь цун (Статьи о буддизме эпох Вэй, Цзинь, Южн. и Сев. династий). Пекин, 1982; Хуаянь "Цзинь ши цэы чжан" цзяо ши (Толкования на Трактат о золотом льве" школы Хуаянь). Пекин, 1983; Хуэйюань цзи ци фосюэ (Хуэйюань и его учение о буддизме). Пекин, 1984; **Чжунго чжэсюэ няньцзянь (Кит. филос. ежегодник), 1985. Шанхай, 1985. С. 311.

ФАНЬ ВЭНЬЛАНЬ. Фань Чжунь-юнь. 1893, Шаосин пров. Чжэцзян, - 1969. Историк. В 1913 поступил на отд. словесности Пекинского ун-та, в 1914 - в Академию лит-ры. По окончании ее в 1917 преподавал в Тяньцзине - в Нанькайской средней школе и Нанькайском ун-те. В 1926 вступил в Коммунистич. партию Китая. В 1927 - 39 преподавал в Пекинском, Пекинском педагогии., Женском педагогия., Чаоянском ун-тах и Ун-те Китая. В 1940 прибыл в

Яньань - резиденцию руководящих органов КПК и до 1949 занимал руководящие должности в Ин-те марксизма-ленинизма. Центр. НИИ, Сев. и Северо-Вост. ун-тах. После образования КНР в 1949 стал чл. отд. философии и обществ, наук АН Китая, директором Ин-та новой истории, зам. пред. Историч. об-ва Китая. Был делегатом ВСНП 1, 2 и 3-го созывов, чл. ПК ВСНП 3-го созыва, канд. в чл. и чл. ЦК КПК. Осн соч.- "Чжэн ши као люэ" ("Истинное осмысление истории"), "Чжунго тунши цзянь пянь" ("Краткая общая история Китая", гл. 3, разд. 4), "Чжунго цзиньдай ши" ("Новая история Китая"), "Цюнь цзин гайлунь" ("Очерк сводов канонич. лит-ры"), "Чжунго цзин сюэ ши дэ яньбянь" ("Историч. метаморфозы кит. канонизации") и др.

"Ключом к изучению истории" называл теорию классовой борьбы, а "субъектом истории" - "трудовой народ". Подчеркивал, что осн. материальной силой, двигающей историч. развитие, являются производительные силы, большое внимание уделял роли древнекит. науки и техники в этом развитии. Началом феод. этапа истории кит. об-ва считал эпоху Зап. Чжоу (11-8 вв. до н.э.). Стремился проследить прямые связи между филос. мыслью той или иной эпохи и ее политикой и экономикой. С т. зр. особенностей обществ, мысли определял эпоху Ся (23-16 вв. до н.э.) как "культуру почитания [небесного] предопределения" (цзунь мин вэньхуа), эпоху Шан-Инь (16 - 11 вв. до н.э.) - как "культуру почитания духов" (цзунь шэнь вэньхуа), а эпоху Чжоу (11-3 вв. до н.э.) - как "культуру почитания [этико-ритуальной] благопристойности" (цзунь ли вэньхуа). Конф. учение полагал "основой кит. феод. культуры"; тем не менее оно заслуживает изучения и даже критич. преемствования. Рассматривал конф. каноны (см. "Ши сань цзин") как орудие феод. классового угнетения в идеологич. обл., а "Шесть канонов" ("Лю цзин") - как сост. Конфуцием (6 - 5 вв. до н.э.) учебник для своих учеников. "Шу цзин", "Чунь цю", "Чжоу ли", "И ли" и "Ли цзи" расценивал прежде всего как историч. источники. Полагал, что богатый историч. материал содержится и в "Чжоу и", оценивавшуюся им как гадательная книга, и в "Ши цзине". Историю канонизации (цзин сюэ) в Китае делил на три этапа, определявшиеся господством тех или иных систем взглядов: 1) "ханьской" (хань сюэ си, см. Хань сюэ) - от Конфуция до сост. в эпоху Тан сб. "Цю цзин чжэн и" ("Правильное толкование "Девяти канонов"), 5 в. до н.э. - 9 в. н.э.; 2) "сунской" (сун сюэ си) - от Хань Юя до неоконфуцианцев нач. эпохи Цин, 9-17 вв.; 3) "новой ханьской" (синь хань сюэ си) - до "движения [4 мая] за новую культуру", 17 в. - 1919. "Сунская система", по Ф.В., сосредоточивалась на вопросах человек. "природы" (син [1]) и "сердца" (синь [1]), этич. проблематике, отвергая присущие "ханьской" традиции филологизм (вопросы "имен и реалий", см. Мин [2]), увлечение учением о "пяти элементах" (у син [1]) и проблемами гадательных и мистич. текстов (см. Чэнь взй). "Новая ханьская система" вернулась к проблемам "имен и реалий". Если представители "ханьского" канонизации видели свою цель в поиске историч. прецедента в интересах текущей ситуации, т.е. "ставили древнюю историю на службу канонизации", то "новая ханьская система" не имела в виду реализацию канонизации в практике, "ставя его на службу древней истории", т.е. сосредоточиваясь на академия, штудировании текстов с применением методов логико-грамматич. анализа - као цзюй. "Движение за новую культуру" положило конец традиц. канонизации, а новодемократич. культурная революция (см. Мао Цзэдун) должна превратить его в историч. дисциплину, предоставляющую материал по истории об-ва и философии. Хотя канонизация служило целям феод. классового господства, оно сыграло и положительную роль, лишив религию корней в культуре кит. нации. *Чжэн ши као люэ (О династийных историях). Бэйпин, 1931; Лунь чжунго фасисы (О кит. фашистах). Далянь, 1946; Вэнь синь дяо лун чжу (Коммент. к "Резному дракону лит. мысли"). Т. 1 - 2. Пекин, 1958; Чжунго тунши (Общая история Китая). Т. 1 - 2. Пекин, 1978; Ф.В. лиши луньяэнь сюаньцзи (Избр. статьи по истории). Пекин, 1979; Новая история Китая.

Т. 1. 1840 - 1901. М., 1955; Древняя история Китая. М., 1958; **Чжунго дандай шэхуэй кэсюэ минцзя (Известные совр. кит. обществоведы). Пекин, 1989. С. 97 - 114. *Хэ Чэнсюань*

ФАНЬ Е. Фань Юйцзун. 398, Шуньян (совр. пров. Хэнань), - 445. Гос. деятель, историк. Выходец из семьи высокопоставленного чиновника. Состоял в свитах принцев крови правящего дома дин. Лю Сун (420 - 79). В 40-х гг. 5 в. обвинен в заговорщической деятельности и казнен. Автор "Истории Поздней Хань" ("*Хоу жань шу*") - одного из самых значит, историографич. памятников эпохи Лючао ("Шесть династий", 3 - 6 вв.), вошедшего в число 24 офиц. династийных историй Китая. Выступал в поддержку лидеров антибуд. пропаганды *Хуэйюаня* и *Хэ Чэнтякя*. Последовательный противник идеи "неуничтожимости духа" (*шэнь бу ме*). Сохранились сведения, что он намеревался создать трактат "И гуй лунь" ("Рассуждения об отсутствии духа-гуй flj"- см. *Хунь по*) для теоретич. обоснования положения об исчезновении "духа" (*шэнь* [1]) после физич. смерти человека.

Хоу Хань шу*. Т. 1 - 12. Пекин, 1973; *Жэнь Цзююй*. Чжуиго чжэсюэ ши (История кит. философии). Пекин, 1979; *Ch'en K. Anti-buddhist Propaganda during the Nan-Chao* // *Harvard Journal of Asiatic Studies*. 1952. Vol. 15. *М.Е. Кравцова*

ФАНЬ ЛИ. Фань Шаобо. 6 в. до н.э. Политич. деятель, мыслитель. Уроженец удела Вань гос-ва Чу (совр. уезд Наньян, пров. Хэнань). Был сановником (дафу) в гос-ве Юэ. После поражения Юэ от гос-ва У провел там два года заложником, по возвращении помог Гоу Цзяну - правителю Юэ - разбить У. Совершил поездку по гос-вам У и Ци (где был известен под именем Чии Цзыпи). Оставив службу, поселился в местечке Тао (на северо-западе совр. уезда Динтао пров. Шаньдун) под именем Тао Чжигун, занялся торговлей и разбогател. В библиографич. разд. "*Хань шу*" ("История дин. Хань", I в.) упоминается ныне утраченное соч. "Ф.Л." в двух пянях (главах). Сведения о жизни и взглядах содержатся в "*Го юй*" (5 - 3 вв. до н.э.) и "*Ши цзи*" (2 - 1 вв. до н.э.). Уподоблял сезонные изменения в природе, связанные с взаимодействием дуальных космич. сил *инь ян*, изменениям в положении гос-ва, расцвет к-рого сменяется упадком, и наоборот. Гос. политика, по Ф.Л., должна строиться в зависимости от конкр. ситуации и учитывать общекосмич. закономерности, гл. из к-рых - цикличность мировых процессов. Следование таким закономерностям может позволить, напр., слабости гос-ва трансформировать в силу и т.п. Представления Ф.Л. об "использовании талантов" близки соответствующим положениям *конфуцианства*. Предлагал в урожайные годы осуществлять гос. закупки зерна, с тем чтобы его продажей по умеренным ценам в неурожайные времена не допустить спекуляции и голода. *Ли Си*

ФАНЬ СУНЬ. Фань Нянь.?, Бэйциши пров. Хэдун (совр. Линьи пров. Шаньси), - ок. 565. Мыслитель-конфуцианец. Состоял на военной и гражданской службе. Известен гл. обр. своим "Докладом о проведении [испытаний] на степень сю-цая" ("*Цзюй сюцай дуй цэ*"), поданным на имя правителя окр. Лян в 554. С позиций конф. рационализма резко выступал против даосско-буд. мистицизма и вообще против отвлеченного философствования, выходящего за рамки необходимых для управления норм этико-ритуальной "благопристойности" (*ли* [2]), ритуальной музыки, а также уложения о наказаниях. Утверждал, что "совершенномудрому" (см. Я/эк [1]) внеположны рассуждения о "небесном дао, [индивид.] природе (*син* [1]) и жизненности (*мин* [1])", отвергал буд. трактовку "воздаяния" (бао ян). *Сюй Юаньхэ*

ФАНЬ ЧЖУНЪЯНЬ. Фань Сивэнь. 989, Усянь окр. Сучжоу (совр. Сучжоу пров. Цзянсу) - 1052. Гос. деятель, литератор, один из родоначальников реформаторства эпохи Сун, предшественник *Ван Аньи*. Испытал влияние взглядов *Ху Юаня* и *Сунь Фу*. Имел высшую

ученую степень цзиньши. Преподавал в частной академии Интянь (совр. пров. Хэнань). Служил в провинции, затем в столице, был управляющим инспекцией учебных заведений, временным правителем столичной обл. Кай-фэн. В 1036 за подачу императору доклада против фаворитизма сослан в провинцию. За отличия в войне с тангутским гос-вом Зап. Ся и в подавлении крестьянских восстаний в 1040 назначен помощником цзай-сяна (гл. министра). В 1043 подал на высочайшее имя доклад, содержащий проект политико-экономич. реформ. В 1044, не успев приступить к их осуществлению, был сослан на границу. Осн. соч. сведены в сб. "Фань Вэньчжэн-гун цзи" ("Собр. соч. Фаня - князя Культурной Правильности").

Особое внимание в проекте реформ Ф.Ч. уделил проблеме обучения чиновников, связывая с их деловыми качествами судьбу гос-ва. Предложил изменить содержание экзаменов на ученые степени, открывавшие путь к чиновничьей карьере: на первый план ставить не умение сочинять в древних поэтич. жанрах фу (ода) и ши (песня-стих), а способность толковать классич. конф. "Шесть канонов" ("*Лю цзин*"), свидетельствующую о постижении испытуемыми принципов конф. мировоззрения. Для этого рекомендовал ввести в программу экзаменов соч. в жанре цэ ("замысел", "план") и лунь ("суждение") на темы идеологич., политич., хозяйств, практики, историч. опыта и т.п., а вместо комментирования классиков - толкование смысла канонов в свете задач, стоящих перед страной, прежде всего задачи предотвращения "смуты" в гос-ве. Прошедшие такие испытания доказали бы свою способность на воплощение идеи *цзин цзи* - "упорядочивающего управления" Поднебесной. По Ф.Ч., "добродетель заключается в хорошем правлении, а правление - в обеспечении народа".

Полагал, что "путь государя" (*ван дао*) не сводится к механич. копированию древних образцов, поэтому "восстановить" его невозможно; но можно следовать ему, опираясь на познание сути конф. канонов. Добивался ограничения привилегий крупных чиновников, в т.ч. касавшихся назначения их сыновей на должности, выступал против системы повышения в должности за выслугу лет. Предлагал создание системы поручительства, при к-рой рекомендуемый был бы лично ответствен за лояльность рекомендуемого. Считал необходимым восстановить земельные наделы, предназначенные для "кормления" администраторов, и строго следить за соответствием их площадей рангу чиновника. Предложил программу поощрения земледелия, развертывания казенных ирригационных работ с учетом специфики разных регионов, что должно было обеспечить достаток земледельцам и увеличение налоговых поступлений. Рекомендовал для прекращения оттока рабочих рук из земледелия уменьшить казенные повинности. Выдвинул идею восстановления существовавшей в эпоху Тан (7 - 10 вв.) системы сочетания воинской службы с занятием земледелием, что мыслилось средством уменьшения военных расходов и усиления контроля за армией.

*Фань Вэньчжэн-гун цзи // СНЦК. Цзи. Т. 45. Шанхай, Б. г.; ***Лапина З.Г.* Политич. борьба в средневек. Китае. М., 1970. С. 125 - 49; *Ее же.* Учение об управлении гос-вом в средневек. Китае. М., 1985 (по Указателю); Сун Юань чжэнчжи сы-сян ши (История политич. мысли в эпохи Сун и Юань). Тайбэй, 1969. *З.Г. Лапина, Сюй Юаньхэ*

ФАНЬ ЧЖЭНЬ. Фань Цзыжэнь. 450(?), Наньсян (совр. пров. Хэнань),- 515(?). Философ-материалист. Выходец из влиятельного чиновничьего клана. Состоял на гос. службе в пер. правления дин. Южн. Ци (479 - 501) и Лян (502 -57), поддерживал личные контакты с членами правящих домов. Один из ведущих представителей антибуд. пропаганды. Как и его предшественники в этой обл.- *Цай Мо, Хэ Чэнтянь* (4 - 5 вв.) и др., считал *буддизм* "варварским" учением, подрывающим нравств. устои об-ва и дезорганизирующим управление гос-вом. Наиболее эффективный способ борьбы с буддизмом

видел в дискредитации его доктрин, в первую очередь идеи "неуничтожимости духа" (*шэнь бу ме*) - так Ф.Ч. и совр. ему кит. мыслители трактовали учение о круге рождений (санскр. сансара, кит. *луньхуэй*) и воздаянии (карма, е). Осн. филос. соч. Ф.Ч.- "*Шэнь ме лунь*" ("Рассуждения об уничтожимости духа"). Полемика вокруг этого трактата, организованная на офиц. уровне (80 - 90-е гг. 5 в. и 507 - 8), стала важным событием в духовной жизни Китая.

Осн. постулат теоретич. построений Ф.Ч.- субстанциальное единство телесной "формы" (*сип* [2]) и "духа" (*шэнь* [1]). Опираясь на традиц. для кит. философии представления о человеке как о психофизич. целом, образованном единой субстанцией - "пневмой" (*ци* [1]), он довел их до логич. завершения. Ф.Ч. отказался от принятого ранее сопоставления "формы" и "духа" по принципу "оболочка - наполнитель", трактуя их как соответственно материальную субстанцию и ее функциональное свойство (юн [2]). Отсюда следовал вывод о принципиальной невозможности раздельного существования телесной "формы" и "духа", об одномоментности их гибели, что также являлось шагом вперед по сравнению со взглядами предшествовавших философов, как конф., так и даос., к-рые, признавая субстанциальное единство телесной "формы" и "духа", все же рассматривали гибель последнего как относительно самостоятельный акт (*ме* - "исчезновение", "уничтожение", *сань* - "рассеивание" в "небесной пневме" - *тянь ци*). Согласно взглядам Ф.Ч., мир представляет собой единый организм, составляющие к-рого, в т.ч. жизнь человека, подчиняются только естеств. законам. Он отрицал наличие какого-либо сверхъестеств. разумного существа, подвергал резкой критике религ. предрассудки и верования, давая им рационалистич. объяснение. Так, по его мнению, культ предков изначально был лишь формой проявления уважения к памяти усопшего. Ф.Ч. последовательно выступал против идеалистич. тенденций в осмыслении природы человека и мира, признавал возможность и необходимость их логико-дискурсивного познания.

Учение Ф.Ч., являющееся определенным итогом эволюции материал истич. и рационалистич. тенденций древней и раннесредневек. философии Китая, осталось непризнанным его современниками. Одна из причин этого заключается в построении им

системы доказательств на метафорич. сравнениях: те же сравнения, взятые на вооружение его оппонентами, служили иллюстрацией прямо противоположных выводов. ***Радуль-Затуловский Я.Б.* Великий кит. атеист Ф.Ч. // Ежегодник Музея, истории религии и атеизма. Л., 1 957. №1; *Balazs Et.* Chinese Civilization and Bureaucracy. Variations on a Theme. New Haven - L., 1964. P. 255 - 76. См. также лит-ру к ст. "*Шэнь ме лунь*". *М.ё. Кравцова*

ФАНЬ ЧИ. Фань Сю, Фань Цзычи. Ученик *Конфуция* (6 - 5 вв. до н.э.). В конф. лит-ре имя Ф.Ч. - синоним человека, ориентированного на достижение практич. целей. Согласно "*Лунь юю*", Ф.Ч. приставал к Конфуцию с вопросами, касающимися практики земледелия, за что учитель назвал его "ничтожным человеком". *Ли Си*

ФАСИН ШКОЛА. Фасин цзун. Обобщающее назв. *Саньлунь школы, Хуаянь школы и Тяньтай школы*, к-рые одинаково трактовали "сущность дхарм" (санскр. дхар-мата, кит. фа син, см. *Фа* [1], п. 2). В учении Ф.ш., осн. на доктринах одного из направлений махаяны - мадхьямики (см. *Буддизм в Китае*), центр, место занимает идея о потенциальном наличии у всех людей "сущности будды" (*фо син*), отождествляемой с "истинной сущностью" (*бхутатхата, чжэнь жу*). Последняя, представляющая собой основу и содержание бытия, по Ф.ш., является выражением "пустотности" (*шунь-ята, кун*) всех дхарм, характеризующей их сущность. Поскольку Ф.ш. считает источником всех явлений в мире "истинную сущность" ("сущность дхарм", "сущность будды"), она именуется также "школой Сущности" (Син цзун). Гл. представителем Ф.ш., часто отождествляемым с ней, является школа Саньлунь. Ф.ш.

доктринально противостоит *Фасли школе* (см. также *Вэйши школа*), к-рая не признает наличия "сущности будды" у всех людей и "пустотность" дхарм как основу бытия.

****Вань Литянь.** Фоцзяо чжэсюэ (Филос. учение буддизма). Пекин, 1986. С. 10 - 11. А. Маслов

ФАСЯН ШКОЛА. Фасян цзун. Буд. "школа Дхармалакшана", "школа Свойств (или Истинной сущности) дхарм". Кит. назв. представляет собой стяжение от выражения чжу фа ши сян ("реальность свойств [или истинная сущность] всех дхарм") - гл. доктринальной формулы Ф.ш. Принято полагать, что этот тезис в противоположность учению *Фасин школы* ("школа Дхармата") подразумевает гл. обр. отрицание "пустотности" (кун, санскр. шунья) дхарм (см. *Фа* [1], п. 2) в качестве основы и содержания бытия. Ф.ш. известна также как школа Цыэнь (Цыэнь цзун, "школа Сострадания и милосердия"), по назв. буд. монастыря в Чанъане, где подвизались основоположники Ф.ш. *Сюаньцзан* и *Куйцзи*. Уделяла особое внимание проблемам буд. логики, известной в Китае под назв. иньмин ("прояснение резона", санскр. хетувидья, хетувидьястхана; в широком смысле иньмин означает древнюю инд. логику). Ф.ш. считается др. назв. *Вэйши школы*, однако нек-рые кит. мыслители нового времени, напр. *Оуян Цзинъю*, рассматривали эти учения в качестве отд. направлений: школа Вэйши акцентировала трактовку всей сферы опыта как различных состояний сознания (ши [4]) и склонялась к отрицанию наличия "сущности будды" (фо син, см. *Чжэнь жу*) у всех людей, проповедуя ее создание посредством религ. практики; собственно же Ф.ш. толковала преимущественно о "свойствах дхарм", по сути не противореча положениям школы Фасин и даже будучи тождественной ей. Аналог Ф.ш. в Корее - школа Попсан (с 7 в.), в Японии - школа Хоссо сю (с 7 - 8 вв.).

****Дагданов Г.Б.** Школа Фасян в истории кит. буддизма // Источниковедение и историография истории буддизма. Страны Центр. Азии. Новосиб., 1986.

ФАСЯНЬ. 337, Уян обл. Пинъян (совр. Сяньюань пров. Шаньси), - 422. Буд. монах из гос-ва Вост. Цзинь, переводчик, путешественник. Осн. соч. - "Фо го цзи" ("Записки о буд. странах", или "Гао сэи Ф. чжуань" - "Жизнеописание достойного монаха Ф."). В этом произв., написанном по итогам путешествия Ф., в ходе к-рого он пересек пустыню Такла-Макан и посетил Зап., Центр, и Вост. Индию, Цейлон, о-в в Индонезии, содержится ценный материал по истории культуры и междунар. отношений в Центр, и Южн. Азии. Привез большое число буд. книг, участвовал в переводе с санскрита нек-рых из них, в т.ч. "Маха-паринирвана сутры" ("Да бо нижуань цзин"). "Фо го цзи" перевел на франц. яз. А. Ремюза.

ФАЦЗАН. Сяньшоу. 643, Чанъ-ань (совр. Сиань, пров. Шэньси), - 712. Третий патриарх и фактич. основатель буд. *Хуаянь школы*, систематизировавший ее учение и придавший ему самобытность. Род. в семье выходца из Хорезма, поэтому иногда именуется "Хорезмийцем Ф." (Канцзюй Ф.). Был учеником знаменитого переводчика и реформатора *Фасян школы* (см. также *Вэйши школа*) *Сюаньцзана*, но позднее разошелся с ним во взглядах и резко полемизировал. Наибольшее влияние на Ф. оказал др. его учитель - Чжиянь, второй патриарх Хуаянь. Большую часть жизни провел в столичных монастырях Юньхуасы и Дацзяньфусы. Пользовался покровительством танского имп. двора, в особенности императрицы У Цзэтянь (У-хоу). Получил офиц. титул "го и фа ши" ("единств. в гос-ве наставник Закона"). Осн. труды - коммент. к "Хридайя сутре" (кит. "Божоболоми синь цзин" - "Сутра сердца праджняпарамиты"), к "Ланкаватара сутре" ("Жу Лэнцзя цзин" - "Сутра о вступлении на Ланку"), к "Махаяна шраддхотпада шастре" ("Да чэн ци синь лунь" - "Шастра о пробуждении веры в махаяну"), к "Аватамсака сутре" ("Хуа янь цзин" - "Сутра цветочной гирлянды") и

краткий трактат ("Цзинь ши цзы чжан"- "Главы о золотом льве"), излагающий учение Ф. и школы Хуаянь в целом.

В основе философии Ф. лежит концепция универсальной причинной обусловленности (у цзинь юань ци, юань ци [2]). Все элементы универсума-дхармадхату (см. *Фа цзе*) как мира в его истинной реальности взаимозависимы и взаимообусловлены, что равнозначно взаимопроникновению всего сущего: единое включает многое, к-рое содержит в себе единое. Отсюда тезис о тождестве единого и многого в "едином сознании" (и синь) как духовном субстрате универсума. Данная концепция находит выражение в двух доктринах: ли ши у ай ("беспрепятственное [взаимопроникновение] принципов и вещей/дел", см. *Ли - ши*), осн. на махаянском постулате о тождестве нирваны (*непань*) и сансары (*луньхуэй*); ши ши у ай ("беспрепятственное [взаимопроникновение] вещей/дел"). В результате Ф. создал учение, рассматривающее мир как единую систему взаимосвязанных и взаимосодержащих элементов, сняв оппозиции "единичное - многое" (и -до) и "тождественное- отличное" (тун - и). Ф., пересмотрев доктрину виджнянавады (см. *Вэйши школа*) о трех уровнях реальности, поставил уровень паратантры (и та ци син - "зависимого бытия", "бытия, опирающегося на другое") выше абс. бытия - паринишпанна (юань чэн). Для Ф. уровень паратантры как бы синтезирует в себе иллюзорный мир кажущихся самостоятельными множеств единич. "вещей/дел" (ши [3]) и мир единого бытия идеального "принципа" (*ли* [1]). Поэтому его реальность превосходит и первый, и второй уровни, будучи равной "единому сознанию" и дхар-макайе (фа шэнь - "тело Закона", "тело Будды").

Все известные Ф. буд. учения он подразделял на пять групп (у цзяо - "пять учений"), а те, в свою очередь, на "десять школ" (ши цзя), установив иерархию их "истинности". Высшим и самым совершенным назван буддизм Хуаянь. Эта классификация была развита и усовершенствована *Цзунми* (8 - 9 вв.). Филос. взгляды Ф., решающим образом воздействовав на формирование системы взглядов Хуаянь, оказали также влияние на учение *Чань школы*, а в 11 -12 вв.- на филос. проблематику и терминологию *неоконфуцианства*.

**Чжунго гудай чжумин чжэсюэцзя пинчжу-ань. Сюйбянь (Критич. биографии знаменитых философов древнего Китая. Дополнение). Кн. 3. Цзи-нань, 1982. С. 3 - 44. См. также лит-ру к ст. *Хуаянь школа*, *Е.А. Торчинов*

ФА ЦЗЕ. Санскр. дхармадхату - "миры (сферы) дхарм". Буд. термин, ставший базовым доктринальным понятием для ряда направлений кит. буддизма, прежде всего *Тяньтай школы* и *Хуаянь школы*. В раннем буддизме под Ф.ц. понимался один из видов "объективного" - дхармы (см. *Фа* [1], п. 2) в качестве объекта восприятия "ума", или "рассудка" (санскр. манас, кит. *синь* [1], см. *У юнь*). В махаяне термин Ф.ц. приобрел более широкое значение: 1) совокупность дхарм во всех "мирах" буд. космологии; 2) космич. "тело Будды" ("тело Закона", фа шэнь) - истинная сущность и субстрат всего универсума. Данные интерпретации сводились к одной в махаянской доктрине тождества сансары (*луньхуэй*), т.е. феноменального мира и истинносущего - нирваны (*непань*): все дхармы феноменального мира рассматривались в качестве акцидентальных проявлений нирваны или универсального "тела Будды". Это значение Ф.ц. стало осн. для школ кит. буддизма.

В учении школы Тяньтай под "мирами дхарм" понимаются десять уровней (состояний) живых существ: шесть миров сансары - ад (ди юй), мир "голодных духов" (э гуй), животных, человека, воинственных демонов-асуров (асюло), богов-дева (тянь жэнь), и четыре мира просветленных существ - последователей хинаяны (шраваков, шэн вэнь, см. *Сань чэн*), "будд для себя" (пратьекабудды, юань цзюэ фо, см. *Сань чэн*), бодхисаттв, будд. Мир будд, будучи единственной окончательной реальностью, объемлет остальные миры; в свою

очередь все они (включая ад) потенциально содержат в себе мир будд, к-рый и является "миром дхарм" в узком смысле.

В учении школы Хуаянь интерпретация термина Ф.ц. осн. на образе из "Гандавьюха сутры" (кит. "Ло мо цзин"- "Сутра о схватывании сетью [Индры]"), где "мир будд" уподоблен сети из драгоценных камней, каждый из к-рых отражает в себе все прочие и в свою очередь отражается в них. Данный образ интерпретируется Хуаянь как "мир дхарм", в к-ром не только феноменальный мир является проявлением истинносущего, но вообще отсутствует какая-либо граница между ними. Оба мира полностью присутствуют друг в друге, причем каждый их элемент содержит в себе целое, образуя т.о. универсальное "тело Будды", объединяющее все сущее в "едином сознании" (и синь, см. *"Да чэн ци синь лунь"*). Данное учение известно как доктрина "беспрепятственного [взаимопроникновения] принципов и вещей/дел" (ли ши у ай, см. *Ли - ши*). Хуаяньское учение о Ф.ц. оказало значит. влияние на философию *неоконфуцианства*.

***Игнатович А.Н.* Концепция бытия в школе Тяньтай в интерпретации Нитирэна // Филос. вопросы буддизма. Новосиб., 1984; *Его же.* Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М., 1987. С. 237 - 239; *Chan G.C.C.* The Buddhist Teaching of Totality. The Philosophy of Hwa-Yen Buddhism. University Park-L., 1971; *Verdu A.* Dialectical Aspects in Buddhist Thought: Studies in Sine-Japanese Mahayana Idealism. N.Y., 1974. P. 53 - 76. *Е.А. Торчинов*

ФА ЦЗЯ. См. *Легизм*.

ФА-ШУ-ШИ. Закон - "искусство" - "власть/насилие". Термин, выражающий триединство осн. установок *легизма*. Под законом (*фа* [1]) имелись в виду нормы поведения, гарантией соблюдения к-рых является сила принуждения гос-ва; под "искусством" (*шу* [2])- тактич. установки и применение средств сохранения единовластия монарха; под "властью/насилием" (*ши* [5])- статус государя и средства его утверждения. *Шан Ян* ставил на первое место в этой триаде закон, *Шэнь Бухай* - "искусство", *Шэнь Дао* (все - 4 в. до н.э.) - "власть/насилие". *Хань Фэй* (3 в. до н.э.) синтезировал их идеи, создав целостное учение, акцентировавшее взаимобусловленность всех трех компонентов "правления на основе закона" (*фа чжи*). См. *Легизм*, *"Хань Фэй-цзы"*.

ФЕДОРЕНКО Николай Трофимович. 9.11.1912. Филолог, литератор и дипломат. В 1937 окончил МИВ. Д-р филол. наук (1943). Проф. (1955). Ст. науч. сотр. (1958). Чл.-кор. АН СССР (1958). Почетный член Ин-та китаеведения в Токио (1961), акад. Флорентийской академии искусств (1957). Имеет дипломатич. ранг Чрезвычайного и

Полномочного Посла (с 1951). Сотр. МИД СССР (с 1939), сотр. посольств СССР в Китае (1940 - 8), в Японии (1958 - 62); зам. министра иностр. дел СССР (1955 - 8); постоянный представитель СССР в ООН и в Совете Безопасности (1963 - 8). Науч. сотр. ИВАН (с 1957). Преподаватель ИСАА при МГУ (1969). Был гл. ред. журн. "Иностр. лит-ра" (с 1970), секретарем правления Союза писателей СССР (с 1971). Издано ок. 200 работ. В исследованиях, посвященных *"Ши цзину"*, поэзии *Цюй Юаня* и др., подвергает анализу не только художеств. достоинства рассматриваемых произв., но и заложенные в них филос. идеи, отражение в художеств. форме мировоззренческих проблем.

'Великий кит. писатель Лу Синь. М., 1953; Очерки совр. кит. лит-ры. М., 1953; Кит. классич. поэзия (эпоха Тан). Сост., вступ. статья. М., 1956; "Шицзин" и его место в кит. лит-ре. М., 1958; Натурфилос. идеи в старой кит. лит-ре // ВФ. 1961. №6; Вопросы периодизации истории кит. лит-ры // НАА. 1962. №3; Авт. статей: "Шуцзин" ("Книга истории"), "Шицзин" ("Книга песен"), "Ицзин" ("Книга перемен") // Лит-ра древнего Китая. М., 1969; Дипломатич. записи. М., 1972; Кит. лит. наследие и современность. М., 1981. ***Н.Т.Ф.* // Изв. АН СССР. Т.

17. Отд. лит-ры и языка. Вып. 5. М., 1958; Николай Трофимович Ф. // Новое время. 1963. №2; Список осн. науч. работ чл.-кор. АН СССР проф. Н.Т.Ф. (к шестидесятилетию со дня рождения). Сост. С.Д. Милибанд // НАА. 1972. №5; *Гафуров Б.Г. Ф.-60 лет* // Лит. газета. 1972. 5 ноября; Список осн. востоковедных трудов чл.-кор. АН СССР проф. Н.Т.Ф.: к 70-летию со дня рождения // НАА. 1983. №1.

ФЕОКТИСТОВ Виталий Федорович. 17.8.1930, Могилев. Китаевед, историк кит. философии. В 1954 окончил кит. отд. МИВ. Канд. филос. наук (1972), ст. науч. сотр. (1975). С 1968 на науч. работе в ИДВ АН СССР (ныне РАН), с 1974 - зав. сектором идеологии, с 1992 - одновременно зам. руководителя Центра изучения духовной цивилизации Вост. Азии. Осн. направление исследований - история кит. философии.

*Канд. дис.: Филос. и общественно-политич. взгляды Сюнь-цзы (III в. до н.э.). М., 1972; Автореф. М., 1972; Совм. с Чжоу И-мином. Развитие филос. науки в Китае // ВФ. 1957. №2; Сюнь-цзы. О музыке // Музыкальная эстетика стран Востока. М., 1963; Об особенностях социальн.-политич. взглядов Сюнь-цзы // 2-я НК ОГК. 1. М., 1971; О материалистич. тенденциях в филос. взглядах Сюнь-цзы // ПДВ. 1976. №2; Филос. и общественно-политич. взгляды Сюнь-цзы: Исслед. и пер. М., 1976; К вопросу о становлении офиц. полит. доктрины феод. Китая // ПДВ. 1977. №1; Маоизм и судьбы социализма в Китае // Там же. 1979. №3; Об этич. учении Сюнь-цзы // Там же. 1982. №4; Этико-политич. взгляды Конфуция и их оценка Х.Г. Крипом // Там же. 1983. №2; К проблеме перевода древнекит. филос. текстов (Принцип концептуальности и критерии качества) // Там же. 1984. №2; К вопросу о методологии изучения истории кит. философии // Там же. 1986. №3; Совм. с С.Р. Белоусовым. Филос. и общественно-политич. мысль (в КНР) // 40 лет КНР. М., 1989; Начальная стадия социализма в Китае: вопросы теории и практики (Материалы "круглого стола") // ПДВ. 1989. №81; Работы Дэн Сяопина как теоретич. источник "социализма с кит. спецификой" // Тезисы докладов II Всесоюз. науч. конф. "Китай и мир". Ч. II. М., 1991; Эволюция идейно-теоретич. платформы Коммунистич. партии Китая в 1976-1987гг. // Информ. бюл. ВДВ АН СССР. 1991. №9; *Spiritual Continuity and Maoism. Continuity and Change in China* // Bruxelles, Centre d'etude du Sud-Est asiatique et de l'Extreme-Orient, 1975; *Этапы в эволюцията на маоизма* // Маоизмът, эволюция, концепции, политика. София, 1980; *On Categories of Confucianism (Some Methodological Aspects)* // Proceeding of the Twelfth International Conference of the Toegye Studies. М., 1990; Цзао ци жу сюэ дэ вэйчжуй тинсян (О материалистич. тенденциях в раннем конфуцианстве) // Кунцзы даньчэнь 2540 чжоунянь цзинянь юй сюэшу таолуньхуэй. Лунь-вэнь цзи (Науч. симпозиум, посвященный 2540-летию Конфуция. Тезисы докл.). Т. 3. Шанхай, 1992.

ФИЗИОКРАТЫ (франц. phisocrats). От греч. phisis - природа, crAtos - сила, власть. Представители одного из направлений классич. бурж. политэкономии 18 - нач. 19 в., особенно охотно апеллировавшие к кит. опыту для подтверждения своих взглядов. Истоки благосостояния нации Ф. усматривали в изобилии продуктов земледелия в противовес представителям меркантилизма, делавшим упор на торговлю и денежное накопление. Развитие об-ва, по представлениям Ф., подчиняется законам "естеств. порядка", установленным Богом. Они должны проявляться через "положительные законы", принимаемые гос. властью. Единственно производительным Ф. полагали земледельческий труд, исключительной формой прибавочной стоимости - земельную ренту. Крупнейшие представители Ф.- Ф. Кенэ (1697-1774), В.Р. Мирабо (1715 -89) и А.Р.Ж. Тюрго (1727 - 81). В русле синофилии представителей идеологии *Просвещения* Ф. обнаруживали в Китае осуществление своих экономич. и политич. идеалов, в т.ч. "просвещенный абсолютизм", опирающийся на соблюдение "естеств. порядка" - *дао*. Сведения о политич. устройстве,

нравах и идеологии Кит. империи они черпали преимущественно из трудов католич. миссионеров, к-рые, рисуя положительный образ Китая, пытались повлиять на миссионерскую политику папского престола, склонить его на уступки местным обычаям в сфере религ. практики. В иезуитской трактовке Ф. восприняли также педагогич. идеи *Конфуция*, интерпретировав их как нацеленность на познание "естеств. законов", обуславливающее высокую нравственность. Эти принципы они "по кит. образцу" предлагали применить в орг-ции системы образования во Франции наряду с принятой в Китае практикой гос. экзаменов на право занятия администр. должностей.

"*Волгин В.П.* Развитие обществ, мысли во Франции в XVIII в. М., 1958. С. 78 - 82; *Аникин А.В.* Юность науки. 2-е изд. М., 1975; *Фишман О.Л.* Кит. сатирич. роман (эпоха Просвещения). М., 1966; *Rowbotham A.H.* Missionary and Mandarin. The Jesuits at the Court of China. Calif., 1942. P. 284. См. также лит-пу к ст. *Кенэ Франсуа*, *Тюрго* *Анн Робер Жак*.

"ФИЛОСОФИЯ НАРОДНОГО БЛАГОСОСТОЯНИЯ". См. *Миньшэн чжэсюэ*.

ФИШМАН Ольга Лазаревна. 9.6.1919, Одесса, - 17.1.1986, Ленинград. Литературовед-синолог. В 1941 окончила филол. ф-т ЛГУ. Канд. (1946), д-р филол. наук (1965). Ст. науч. сотр. (1962). Преподаватель ЛГУ (1946 - 9), науч. сотр. (с 1958), ст. науч. сотр. ЛО ИВАН, зав. секцией литературоведения (с 1960). Комментированный пер. Ф. "Заметок из хижины "Великое в малом" Цзи Юня в 1976 удостоен премии *С. Жюльена* франц. Академии эпиграфики и изящной словесности. Осн. направления исследований - история кит. просвещения, проблематика сравнительного изучения культур, интерпретации Китая на Западе.

*Докт. дис.: Кит. сатирич. роман эпохи Просвещения. М., 1964; Автореф. М., 1964; Танские новеллы. Пер. с кит., послесловие и примеч. М., 1955; Ли Бо. Жизнь и творчество. М., 1958; Кит. сатирич. роман (эпоха Просвещения). М., 1966; Китай в Европе XVII - XVIII вв. (из истории культурных взаимодействий) // История, культура, языки народов Востока. М., 1970; *Цзи Юнь*. Заметки из хижины "Великое в малом" (Юэвэй цаотан бицзи). Пер. с кит., предисл., коммент. и прил. М., 1974; *Юань Мэй*. Новые [записи] Ци Се (Синь Ци Се), или о чем не говорил Конфуций (Цзы бу юй). Пер. с кит., предисл., коммент. и прил. М., 1977; Три кит. новеллиста XVII - XVIII вв.: Пу Сунлин, Цзи Юнь, Юань Мэй. М., 1980; О традиц. кит. представлениях в сб-ках художеств, прозы XVII - XVIII вв. // Из истории традиц. кит. идеологии. М., 1984; Нек-рые проблемы традиц. кит. идеологии // Там же; Ли Жунчжэнь и Свифт: к типологии утопии // 13-я НК ОГК. Ч. 2. М., 1982; К проблеме рецепции Зап. Европой XVII - XVIII вв. нек-рых элементов кит. культуры // Культурное наследие Востока: проблемы, поиски, суждения. М., 1985; К проблеме восприятия современниками "Книги Марко Поло" и "Путешествий" Мандевиля // ППиПИКНВ. Ч. 1. М., 1986; Совм. с Рифтиным Б.Л. Кит. лит-ра (XVII в.) // История всемирной лит-ры. Т. 4. М., 1987; Кит. лит-ра (XVIII в.) // Там же. Т. 5. Разд. 10. Гл. 2. М., 1988; Хронотоп "Путешествия" Рубрука // 22-я НК ОГК. Ч. 3. М., 1991; *Cing Policy in Ideology // Manzhou Rule in China. Moscow, 1983; **Горегляд В.Н., Меньшиков Л.Н.* Памяти Ольги Лазаревны Фишман: 1919 - 1986 // НАА. 1986. №4; Ленингр. отд. Ин-та востоковедения АН СССР: Объединенное заседание сектора Дальнего Востока, сектора историографии и источниковедения Китая и Центр. Азии и группы восточ. текстологии, посвящ. 70-летию со дня рождения О.Л. Фишман // НАА. 1990. №2.

ФОРКЕ (Förke) Альфред. 1867 - 1944. Нем. синолог, один из последних философов-энциклопедистов, разрабатывавших общие принципы подхода зап. науки к кит. научно-филос., духовному и идейному наследию. Начиная с ранних статей ("Ван Чун и Платон о смерти и бессмертии", 1899), стремился к определению адекватных сопоставительных

принципов для эпистемологич., категориального и идейного аппарата европ. и кит. философии, продолжая в этом плане работы Г. Шлегеля ("Уранография", 1867), Ш.-Ж. д'Арле, Я. де Гроота, Х.Г. Крыла. Этой задаче были подчинены и прикладные синология, исследования Ф. Его работа "Происхождение китайцев в свете их древнего рисуночного письма" (1925), прослеживающая, в части., нек-рые осн. черты формирования понятийного аппарата традиц. науки в Китае, стала ступенью в разработке им концепции самобытного характера кит. науки, культуры и цивилизации в целом. По мнению Ф., они являются основой духовной жизни всего "восточно-азиат. культурного круга". В крупной монографии "Идейный мир кит. культурного круга" (1925, англ.; 1927, нем.) обосновал положения о единстве религиозно-филос. концепции мира в кит. обществ, и обыденном сознании, о кит. философии как самостоятельной и специфич. системе, выделил проблематику и особенности осн. филос. школ. Кроме того, Ф. предпринял попытку наметить подходы к исследованию кит. логики и метафизики, отмечая в них проявления добуд. корней и наличие внебуд. направлений, в рамках к-рых Ф. выделял деистич., пантеистич., материалистич., идеалистич. и дуалистич. школы. Наметив три этапа в развитии кит. философии, Ф. посвятил каждому из них фундаментальную монографию: 1927 - по истории древнекит. философии (до 3 в.), 1934 - по истории средневеков. и в 1938 - новой кит. философии, к-рая рассматривалась на фоне ретроспективы развития науч. мысли Китая. Ряд работ Ф. посвящены отд. филос. школам и мыслителям (напр., о *Мо Ди*, 1922; пер. и исслед. трактата *Ван Чуна* "Лунь хэн", 1962). Исследования Ф. во многом предопределили программу науч. серии "Наука и цивилизация в Китае", издаваемой *Дж. Нидэмом* и его сотрудниками.

**Mè Ti des Sozialethikers und seine Schiller Philosophische Werke*. В., 1922; *The World-conception of the Chinese Civilization*. L., 1925; *Die Gedankenwelt des Chinesischen Kullurkreises*. Munch. - В., 1927; *Geschichte der alien chinesischen Philosophic*. Hamb., 1934; *Geschichte der neuen chinesischen Philosophic*. Hamb., 1938. *П.М. Кожин*

"ФОРМА". См. *Син* [21].

ФРАНКЕ (Franke) отто. 1863-1946. Нем. синолог, историк, религиовед. В 1888 - 1901 работал переводчиком в Китае, в дальнейшем - проф. Гамбургского и Берлинского ун-тов. Первые крупные труды Ф.- обзоры зап. синологич. религиоведческих исследований (1910, 1915). В них Ф. на примерах работ Э. Шаванна, Я. де Гроота, В. Грубе и др. китаеведов показал, как вырабатываются новые формы оценки и изучения кит. религий: утверждается представление о достаточно четкой разграниченности кит. религ. учений в противовес мнению об их аморфности и консолидации в границах синкретич. комплекса "трех учений" (*конфуцианства, даосизма и буддизма*, см. *Сань цзяо*); буд. элементы в массовой религ. идеологии более строго от-членяются от аборигенных религ. воззрений; политико-филос. учения, на к-рых основывалась система управления кит. об-вом и гос-вом, отграничиваются от чисто религ. идей и религ. жизни масс.

В 1920 Ф. издал фундаментальное "Исслед. по истории конф. догм и кит. гос. религии: проблемы "Чунь цю" и "Чунь цю фань лу" Дун Чжуншу", доказывавшее принципиальные различия в подходе к историч. фактам со стороны ученых Запада и Китая. Ф. показал культурно и политически консолидирующую роль историч. примеров в системе политич. и духовной жизни древнекит. гос-ва, в формировании кит. культурной общности. По мнению Ф., она не сложилась в нацию, хотя и находилась более двух тысячелетий под централизованным управлением имп. династий, руководствовавшихся конф. этико-политич. принципами. Ф. был сторонником популярной в пер. его наиболее интенсивной науч. деятельности идеи "культурных кругов" - исторически сложившихся гомогенных межэтнич. сфер культурной общности и считал изнач. самобытность кит. культуры и цивилизации

важнейшим фактором, к-рый должен определять подходы к их изучению. Эти взгляды Ф. нашли выражение в его соч. "Китай как культурная сила" (1923), "Историч. Конфуций" (1925), "Космич. идеи в философии и гос. устройстве китайцев" (1926), "Конф. система и ее окончание" (1927) и др. Единственно надежной базой историко-филос. изысканий Ф. считал филологич. исследования, прежде всего адекватный перевод кит. классич. текстов, установление прямых соответствий между их трактовкой и общим контекстом культуры. Эта позиция отражена в его "Истории кит. гос-ва" (т. 1 -3, 1930 - 7).

*Studien zur Geschichte des Konfuzianischen Dogmas und der chinesischen Staatsreligion: das Problem des Tsch'un-ts'lu und Tung Tschung-schu's Tsch'un-ts'iu fan lu. Hamb., 1920; Geschichte des chinesischen Reiches. Bd 1 - 3. B., 1930 - 7; Aus Kultur und Geschichte Chinas. Peking, 1945; **Leutner M. Otto Frankes Konzeptionen zur chinesischen Geschichte. Die "Geschichte des Chinesischen Reiches" neue gelesen // Deutsch-Chinesische Beziehungen von 19 Jahrhundert bis zur Gegenwart. Munch., 1991. П.М. Кожин

ФУ ВЭЙСЮНЬ (Charles Weihsun Fu). 10.1933, Синьчжу (Тайвань). Исследователь кит. религ. и филос. мысли. Окончил филос. ф-т Тайваньского ун-та, в 1960 продолжил обучение в Гавайском ун-те (США). Степень д-ра получил в ун-те Иллинойса, преподавал в ун-тах Огайо, Иллинойса и Тайваньском ун-те. Проф. Темпльского ун-та (Филадельфия, США). Со 2-й пол. 80-х гг. активно участвует в науч. обмене между КНР и Тайванем под лозунгом "Культурный Китай и кит. культура". Науч. карьера Ф.В. началась с изучения зап. философии и лит-ры, докт. дис. была посвящена сравнительному исследованию аналитич. этики Г. Р. Хэра и экзистенциалистской этики Ж. П. Сартра. Написанная им в 1964 "История зап. философии" ("Сиян чжэсюэ ши") выдержала 7 изд. В сфере изучения кит. духовной традиции Ф.В. занимается прежде всего сравнительным исследованием антропологич. религ. проблематики *неоконфуцианства* и *буддизма* в Китае, чань-буддизма в Китае и Японии. Ф.В. ставит своей задачей не только выработать совр. подход к пониманию кит. духовной традиции, но и создать условия для ее творческого развития в условиях "вызова", брошенного ей зап. философией. По мнению Ф.В., споры неоконфуцианцев с буддистами основывались прежде всего на непроясненности значений многоуровневых понятий, что затрудняло адекватные метафизич. построения. Он определяет глубинное структурное единство конф., даос. и буд. метафизики как "холистич. мультиперспективизм". Во всех трех течениях существовала направленность на "преодоление метафизич. натяжек", снятие филос. противоположностей "субстанции и функции" (*ти - юн*), "наличия/бытия и отсутствия/небытия" (*ю - у*), материи и духа (интерпретируемых Ф.В. как соответственно категории *у* [3] и *синь* [1]). Однако реализовалась эта направленность лишь в буддизме махаяны и в *даосизме*. Приверженность же *конфуцианства* к моральной метафизике с характерной объективацией и абсолютизацией онтологизированного понятия морали (даодэ) поставила его на последнее место в этой троице.

Методологией изучения истории кит. философии, по Ф.В., должна быть "творческая герменевтика": последовательное выявление не только того, что формально сообщается в тексте, что на самом деле имел в виду автор, что он мог бы и что должен был сказать, но и того, что должен сказать по этому поводу сам исследователь как носитель творческого герменевтич. метода. Данная разработка Ф.В. по существу представляет собой попытку соединения развитых в кит. традиц. философии методов филологич. исследования и комментирования с зап. теориями (герменевтика *Хайдеггера*, Оксфордская школа аналитич. философии языка). Принцип взаимодействия культур Китая и Запада Ф.В. определяет как "взаимосоотнесенность в качестве и основы, и проявления" (чжун си ху вэй ти юн), т.е. каждая сторона является для другой "основой" ("субстанцией") и "проявлением" ("функцией") одновременно. Несмотря на ориентацию Ф.В. на буддизм и даосизм, по методологич.

подходам он близок представителям третьей ("зарубеж.") волны *постконфуцианства*. Среди совр. философов Китая в качестве наиболее значительного Ф.В. неизменно выделяет *Моу Цзунсаня*, идеи к-рого оказали значительное влияние на него.

*Цун сифан чжэсюэ дао шэньфо цзяо (От зап. философии к чань-буддизму). Тайбэй, 1986, Пекин, 1989; Пипань дэ цзичэн юй чуаньцзао фачжань (Критич. восприятие и творческое развитие). Тайбэй, 1986. *А.В. Ломанов*

ФУ И. 555, Е окр. Сянчжоу (к юго-западу от Линьчжана пров. Хэбэй). Ученый, активный противник *буддизма*. Состоял на службе в историографич. ведомстве при дворе дин. Тан. Занимался изучением астрономии/астрологии и календарного счисления. Осн. соч.- "Лао-цзы чжу" ("Резюмирующий коммент. к "Лао-цзы"), "Лао-цзы инь и" ("Фонетич. принципы "Лао-цзы"); составил сб. высказываний и описаний деятельности идейных противников буддизма с пер. правления дин. Вэй и Цзинь (нач. 3 в.) до своего времени - "Гао ши чжуань" ("Описание высокого сознания"). С конфуцианско-даос. позиций подвергал критике буддизм как "варварское" учение, разрушающее семейные и гос. устои, ведущее к забвению социальной роли отца и государя, принципов "преданности" (чжун [2], см. *Чжун шу*) и "сыновней почтительности" (сяо [1]). Распространение буддизма и умножение монашества способствует разрушению исконной для Китая нормативной "благопристойности" (*ли* [2]), появлению безнравственной, с его т. зр., идеологии ценности целибата - безбрачия и умерщвления плоти, "распушенности" в одежде и нравах, чревато ущербом для сельского хоз-ва и военного дела из-за ухода мужчин в буд. монастыри, бесполезной тратой средств на украшение монастырей и пагод. Отрицал идею сансары (см. *Лунь-хуэй*) и кармы (*е*), утверждая, что "рождение, смерть, долголетие и безвременная гибель определяются естественностью (*цзы жань*); наказания и награды, убожество и богатство зависят от самого человека". *Ма Чжэньдо*

ФУКУИ КОЦЮН (Kojun). 1898. Специалист по истории филос. мысли Китая. Д-р лит-ры, почетный проф. Ун-та Васэда и Ин-та Хиэйдзан, директор Ун-та Тайсё, почетный пред. Япон. об-ва изучения даосизма, пред. Об-ва изучения Вост. Азии при Ун-те Васэда, чл. правления Япон. об-ва изучения Китая.

В 1924 окончил Ун-т Васэда, в 1929 стал ст. преподавателем (лектором), в том же году выехал на учебу в Китай, где изучал историю кит. идеологии и *даосизма*. В 1941 назначен проф. Ун-та Васэда; в 1942 - 4 участвовал в составлении сб. "Идеи Вост. Азии" (Токио, т. 1 - 83); под его редакцией вышли т. 15 ("Идеи нового времени в Китае") и т. 23 ("*Лао-цзы*"). В 1949 стал д-ром лит-ры. В 1955 - 8 участвовал в подготовке разд. кит. философии "Всемирного энциклопедич. словаря" (Токио, т. 1-33). В 1966 на 18-м заседании Япон. об-ва изучения Китая выступил с докл. "Конец эпохи Цин в истории идей", в том же году провел исследования по теме "Танские коммент. к Лао-цзы".

*Изыскания по истории идей Вост. Азии. Токио, 1 950; Совр. кит. мысль. Токио, 1 952; Изучение основ даосизма. Токио, 1952 (все на япон. яз.).

ФУКУНАГА МИЦУДЗИ (Fukunaga Mitsuji). 1918. Специалист по кит. философии. Проф. лит-ры Токийского гос. ун-та, проф. Ин-та гуманитарных наук при Киотоском ун-те, чл. спец. комитета Япон. об-ва изучения Китая.

В 1943 закончил отд. кит. философии Киотоского имп. ун-та, стал ассистентом преподавателя в Ин-те культуры Востока, одновременно занимался в аспирантуре Киотоского ун-та. В 1951 стал проф. Ун-та искусств г. Айти, изучал историю идей *Лао-цзы* и *Чжуан-цзы* (*Чжуан Чжоу*). В 1955 - 6 в качестве переводчика участвовал в подготовке издания "Избр. произв. кит. классич. литры" (т. 1 - 10), редактировал т. 4, в к-рый вошел

трактат "Чжуан-цзы"; в 1955 - 8 участвовал в написании разд. "Кит. философия" "Всемирного энциклопедич. словаря" (т. 1 -33, Токио). В 1962 -6 принимал участие в выполнении программы изучения ряда проблем кит. идеологии с пер. Лючао ("Шесть династий") до эпохи Тан (7 - нач. 10 в.), отвечал за ее выполнение в части исслед. идей даосизма. В 1968 стал проф. Киотского ун-та, гл. ред. т. 2 ("Введение в идеологию") серии "Б-ка кит. культуры" (т. 1 - 10, Токио); в 1970 редактировал т. 3 ("Лунь юй") "Поли. собр. произв. мировой лит-ры"; в 1970 - 2 - т. 4 ("Ле-цзы") "Доп. и испр. полн. собр. произв. кит. классич. лит-ры" (т. 1 - 60). С 1974 - проф. лит-ры Токийского ун-та.

*Чжуан-цзы. Токио, 1956; Чжуан-цзы: древнекит. экзистенциализм. Токио, 1964; Лао-цзы. Токио, 1968; Ле-цзы. Токио, 1970; Пять канонов. Лунь юй. Токио, 1970 (все на япон. яз.).

ФУСИ. Паоси, Баоси. Культурный герой, родоначальник кит. цивилизации. Возможно, первопредок восточнокит. племен. Почитался как основоположник искусства охоты, рыболовства, кулинарии (научил варить мясо), создатель графич. системы *гуа*, первых гуслей, орудий лова, ин-та брака; по нек-рым версиям, изобрел иероглифич. письменность взамен узелкового письма. В религиозно-мифологич. традиции - также божество востока (элемент "дерево", см. *У син* [1]); один из "трех владык" (сэнь хуан), с 13 в. считающихся покровителями медицины, наряду с Шэнь-нуном ("Божеств, земледельцем", научившим людей земледелию) и Хуан-ди. На р-же н.э. стал восприниматься как брат или супруг архаичного женского божества Нюй-ва, воплощая мужское (и небесное) начало ян [1] (см. *Инь ян*). В историзирующей конф. традиции - правитель в 2852 - 2737 до н.э., имевший также имя Тайхао. С именем Ф. традиция связывает один из двух гл. вариантов последовательности триграмм и гексаграмм "Чжоу и".

***Юань Кэ.* Мифы древнего Китая. М., 1965. С. 47 - 56; *Рифтин Б.Л.* От мифа к роману. М., 1979. С. 10 - 79; *Его же.* Ф. // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992.

ФУ СЮАНЬ. Фу Сю. 217, Ниян обл. Бэйди (юго-запад совр. уезда Яосянь пров. Шэньси), - 278. Философ конф. толка. Состоял на гос. службе при дин. Вэй и сменившей ее в 265 дин.

Цзинь. Оsn. соч. большей частью утеряны, дошедший до нас сб. "Фу-цзы" составлен посмертно из сохранившихся глав его произведений. Натурфилос. построения Ф.С. исходили из идеи "благонадежности", "верности" (синь [2]) мироздания естеств. закономерностям Вселенной: все в свое время "рождается" само собой, "без [участия] силы благодати/добродетели" (дэ [1]), под к-рой понимается некая субъективная космич. потенция. "Благодатное деяние" (дэ син) человека, т.е. воплощенная в человеч. действии какая бы то ни было благодатная сила, не в состоянии заменить или изменить естеств. законы. Человеч. "природу" (*син* [1]) считал в высшей степени пластичной: подобно воде, принимающей форму сосуда, она при всем тяготении "обычного человека" к "выгоде" (ли [3]) м.б. преобразована "обучением посредством правил благопристойности (ли [2]) и долга/справедливости (*и* [1])". Отрицал наличие изначально заложенной в том или ином человеке преимуществ. склонности к добру или злу. Считал, что возможность обучения в духе принципов конф. этики реализуется при условии обеспечения материальных потребностей людей, прежде всего в пище. Подвергал критике рассуждения мыслителей *сюань сюэ* об онтологич. первичности "пустотности (*сюй*) и отсутствия/небытия", а также теоретич. спекуляции, далекие от практич. нужд управления. В центре затрагивавшихся Ф.С. проблем управления - тщательный отбор чиновников по деловым качествам, распределение функций исходя из возможностей исполнителей и способности правителя определять ключевое звено, от к-рого зависит успех конкретного дела. *Ли Си*

ФУ ТУНСЯНЬ. 3.1.1910, уезд Чандэ пров. Хунань. Исследователь зап. философии, педагог, переводчик, один из основоположников философии педагогики в КНР. Воспитывался в мусульманской среде, получил исламское образование, учился в школе при Ун-те Св. Иоанна (Шанхай, 1927 - 8) на филос. ф-те того же ун-та (1928 - 32), изучал зап. философию, лит-ру неореализма и критич. реализма, испытал сильное влияние взглядов Б. Спинозы, Гегеля. Проявлял интерес к филос. вопросам естествознания, теории относительности А. Эйнштейна, трудам Н. Бора. В кн. "Науч. основы совр. философии" (1936) предпринял попытку подтвердить положения философии Гегеля с помощью новейших для того времени открытий естествознания. В 1935 - 7 был зам. заведующего лабораторией при Цзинаньском ун-те. В 1937 - 41 преподавал англ. яз. и философию в Лит. ин-те Чжэн-фэн в Шанхае, философию и логику в ун-тах Дася, Гуанхуа, Св. Иоанна, юридич. ин-те Дунъю. В 1942 защитил дис. по теме "Развитие идеализма с позиций реализма" на соискание ученой степени шоши (магистра). В этот период на науч. творчестве Ф.Т. сказывалось влияние прагматизма Дж. Дьюи. В 1942 - 8 - проф. и декан Ун-та Св. Иоанна. В 1948 - 50 изучал философию, логику, эстетику в Колумбийском ун-те (США), где защитил докт. дис. По возвращении в Китай в 1950 - 2 изучал марксистско-ленинскую философию в Нар.-революц. ун-те. Впоследствии был проф., деканом педагогич. ф-та Шаньдунского педагогич. ин-та, занимался исследованиями в обл. психологии, советской педагогики. Чл. НПКС пров. Шаньдун, чл. ПК Кит. педагогич. об-ва, чл. редколлегии журн. "Цзяоюй яньцзю" ("Педагогич. исследования").

*Сяньдай чжэсюэ чжи кэсюэ цзичу (Науч. основы совр. философии). Шанхай, 1936; Чжунго хуэйцзяо ши (История ислама в Китае). Шанхай, 1939; Чжэсюэ юй жэньшэн (Философия и человек). Шанхай, 1947; Цзяоюй фанфа цзянхуа (Лекции по методике преподавания). Цзинань, 1954; Фаньдун дэ шиюнчжуи цзяоюй чжэсюэ пипань (Критика реакционной прагматич. философии педагогики). Хубэй, 1957; Шилунь Пиаже фашэй жэньшилунь (О теории познания Пиаже) // Цзяоюй яньцзю. 1980. №5. А. В. Виноградов

ФУ ТУНЬ. 4 в. до н.э. Глава (цзюй-цзы) "ордена" моистов (см. *Мо цзя*). В "*Люй-иш чунь цю*" (3 в. до н.э.) приводится эпизод отказа Ф.Т. от заступничества за совершившего преступление сына, к-рый был казнен. Ф.Т. не воспользовался помилованием, дарованным покровительством монарха Хуэй-ваном, правителем царства Цинь, и тем самым "переборол себя ради осуществления великой справедливости" (тай и, см. *И* [1]). В кит. филос. и лит. традиции имя Ф.Т. стало нарицательным как образец соблюдения внутр. долга.

ФУ ЦЗЯ. Фу Ланьшо. 209, Ниян обл. Бэйди (юго-восток совр. уезда Яосянь пров. Шэньси),- 255. Ученый, литератор из гос-ва Вэй. Занимал высокие чиновничьи посты. Отстранялся от должности за сатиру на *Хэ Яня*, пользовавшегося покровительством двора. Из осн. соч. сохранились "Хуан чу сун" ("Гимн началу эры Хуан-ди"), "Чжэн У дуй" ("Походы на гос-во У"), вошедшие в сб Оуян Сю я "И взнь лэй цзю й" ("Текст ы об ис ус свях, собранные по родам", 7 в.) и в "*Сань го чжи*" ("Троецарствие", 3 - нач. 5 в.), разд. "Вэй шу" ("История дин. Вэй"). Гл. филос. проблемы в его построениях – соотношение между "именами" (*мин* [2]) и "принципами" (*ли* [1]), а также между "дарованиями" (*цай*) и "[индивид.] природой" (*син* [1]) (последние два понятия отождествлял). Полагал, что "чередование имен поверяется реалиями" (*сюнь мин као ши*), подразумевая возможность целесообразного изменения социальной и администр. роли индивидуума (см. *Чжэн мин*). Сформулировал положение о том, что "законы должны соответствовать задачам момента" (*фа ин ши у*), т.е. могут быть изменены в соответствии с требованиями текущей политики. *Ли Си*

ФУЦЮ БО. По одной из версий, Баоцю-цзы. 3 - нач. 2 в. до н.э. Ученый-конфуцианец, жил на территории бывшего гос-ва Ци (на территории совр. пров. Шаньдун). Ученик *Сюнь Куана*. В пер. правления дин. Цинь (221 - 207 до н.э.) преподавал текст "*Ши цзина*". Его учениками были Шэнь-гун, Чуский Юань-ван, Му Шэн, Бай Шэн и др. В нач. пер. правления дин. Хань возобновил преподавательскую деятельность в столице империи - Чанъане. Считается, что переданный через Ф.Б. текст "*Ши цзина*" с коммент. и в трактовке *Шэнь-гуна*, удостоенного за знание этого памятника звания боши ("д-р", "гл. эрудит"), и является его т.н. луской версией ("Лу ши"). *Ли Си*

ФУ ЦЯНЬ. Фу Чжун, Фу Чжи, Фу Цзышэнь. 2 - нач. 3 в. Кановед, сторонник "школы текстов старых письмен" (гувэнь цзин сюэ, см. *Цзин сюэ*). Уроженец Имьяна окр. Хэнань (территория совр. пров. Хэнань). Был правителем округа. Осн. соч.- "Чунь цю Цзо-ши чжуань цзе" ("Толкования "Весен и осеней" в версии г-на Цзо")- нацелено против идей "школы текстов новых письмен" (цзиньвэнь цзин сюэ), отстаивавшихся Хэ Сю. В пер. правления императора Юань-ди был учрежден титул боши ("д-ра") за знание комментариев Ф.Ц. В пер. Южных и Сев. династий (5 - 6 вв.) они пользовались наибольшей популярностью у представителей т.н. сев. школы (бэй сюэ) кановедения. В эпоху Тан (7 -10 вв.) комментарии Ф.Ц. были вытеснены комментариями *Ду Юя* (3 в.) и забыты. В сб. Ма Гоханя (18 в.) "Юйхань-шань фан цзи и шу" ("Оставленные [потомкам] книги, собранные в обители Юйханьшань") вошли четыре цзюаня ("свитка") соч. Ф.Ц. Наиболее полно взгляды Ф.Ц. представлены в кн. Ли Идэ (кон. 18 - нач. 19 в.) "Цзо чжуань Цзя [Куй]

Фу [Цянь] чжу цзи шу" ("Изложение резюмирующих коммент. Цзя [Куя] и Фу [Цяня] к ["Веснам и осеням"] в версии Цзо [Цюмина]"). *Ли Си*

ФУ ШАНЬ. Фу Цинчжу, Фу Динчэнь, прозв. Чжэньшань, Чжоувэн, Ши-жэнь и др. 1607, Янцюй пров. Шэньси, - 1684. Мыслитель-даос. Преподавал в академии Саньли ("Трех устоев"). После падения дин. Мин в 1644 жил отшельником в горах. Привлекался правительством маньчж. дин. Цин к участию в орг-ции экзаменов на соискание ученых степеней, дающих право на чиновничью должность, получил чин и администр. должность, но, сославшись на болезнь, добился отставки. Занимался кановедением (*цзин сюэ*), историей, медициной, штудировал филос. классику и буд. соч., известен как живописец, каллиграф, поэт и прозаик, исследователь бронзовых и каменных ритуальных сосудов. Осн. соч. - "Шуан хун кань цзи" ("Собр. соч. из серебристо-красной ниши"), "Син ши" ("Индивид, природа и история"), "Ши сань цзин цзы цюй" ("Распределение иероглифов "Тринадцати канонов"), комментарии на "*Чжоу и*", "*Чжоу ли*", "*Сюнь-цзы*", "*Чжуан-цзы*", "*Лао-цзы*" ("*Дао дэ цзин*"), "*Ле-цзы*", "*Хуайнань-цзы*", "*Мо-цзы*", "*Гун-сунь Лун-цзы*", труды по медицине. Отвергал нек-рые натурфилос. взгляды представителей "учения о принципе" (ли сюэ), утверждая онтологич. первичность материалообразующей "пневмы" (*ци* [1]) по отношению к структурообразующему "принципу" (*ли* [1]). Полагал, что "принцип" может иметь "доброе" (шань) и "злое" (э) содержание, подобно "доброй" и "злой" человек. "[индивид.] природе" (син [1]). Выдвинул положение - "каноны и философы-классики неразделимы" (цзин цзы бу фэнь), приравняв даос, памятники 5 - 2 вв. до н.э., труды *мо цзя*, *мин цзя* и "*Сюнь-цзы*" к конф. канонам (см. "*Ши сань цзин*"), отрицая непререкаемость авторитета последних. С этой т.зр. отвергал подход конфуцианцев эпох Сун и Мин (10 - 17 вв.) к канонам как единств, выражению подлинного учения древних "совершенномудрых" (см. *Шэн* [1]) правителей. *Ма Чжэньдо*

ФУ ШЭН. Кон. 3 - 2 в до н.э. Самый ранний распространитель текста "Шан шу" (см. "*Шу цзин*") в традиции "новых письмен" (цзиньвэнь цзин сюэ, см. *Цзин сюэ*). Уроженец обл.

Цзинань (юг совр. уезда Чжанцю пров. Шаньдун). Получил звание боши ("д-ра", "гл. эрудита") при дин. Цинь (221 - 207 до н.э.). Согласно "*Ши цзи*" (2 - 1 вв. до н.э.), гл. "Жу линь чжуань" ("Жизнеописания конфуцианцев"), в пер. уничтожения конф. книг спрятал текст "Шу цзина". В рез-те от него уцелели 29 пяней (глав), по к-рым он обучал учеников на территории бывших гос-в Ци и Лу. При императоре Вэнь-ди (179 - 157 до н.э.) к Ф.Ш. был специально послан некий Чао Цо для изучения "Шу цзина". Считается, что все специалисты по данному канону пер. Зап. Хань (кон. 3 в. до н.э. - нач. 1 в. н.э.) так или иначе вышли из школы Ф.Ш. Ему приписывается "Шан шу да чжуань" ("Великий коммент. на "Книгу преданий"), возможно, зафиксированный со слов учителя его учениками Чжан Шэном и Оуян Шэном. В традиции осталась также память о дочери Ф.Ш. (Ф.Ш. нью - "девица Ф.Ш.", наст. имя предположительно Тао Э), помогавшей ему в преподавании. *Ли Си*

ФЭЙ ГУН. Фэй Фусюн, прозв. Хэнте. 16.9.1905, пос. Тунличжэнь, уезд Уцзян пров. Цзянсу, - 5.3.1945, Нунци. Ученый-правовед. Получил образование в Фуданьском ун-те (1923 - 6), Парижском ун-те и Оксфорде (Англия) (1928 - 31). Изучал политэкономия, политич. строй и историю европ. стран. В 1931 вернулся в Китай, работал в газете "Бэйпин жибао", сотрудничал в шанхайском еженедельнике "Шэнхо чжоубао", был ред. журн. "Фудань тунсюэхуэй хуэйкань". Преподавал право в Фуданьском ун-те (1932), с 1933 - политэкономия в Чжэцзянском ун-те. В 1936 поддержал патриотич. выступления студентов Чжэцзянского ун-та. В 1945 вместе с *Го Можо* подписал манифест с требованиями созыва многопартийной конференции и создания коалиционного прав-ва. Осн. работы по истории политич. мысли, политич. строю европ. стран и Китая.

*Инго чжэнчжи цзучжи (Политич. орг-ция Англии). Шанхай, 1932; Бицзяо сяньфа (Сравниваем конституции). Б.м., 1933; Лунь чжэнчжи фэнци чжи чжуань (Об изменении политич. нравов) // Дагун бао. 18.4.1944; Жэньминь цзыю юй гоминь дахуэй (Свобода народа и нац. собрание) // Сяньч-жэн. 1.9.1944. №9; Миньчжу чжэнчжи юй вого гую чжэнчжи (Демократич. политика и политич. система, свойственная Китаю) // Дунфан цзачжи. 1944. Т. 40. №7. *А. В. Виноградов*

ФЭЙ МИ. Цыду, прозв. Янь Фэн. 1623, Синьфан (совр. пров. - Сычуань), - 1699. Мыслитель, литератор. Выступал за ограничение влияния бюрократии на имп. власть, известен также орг-цией вооруженного отряда для борьбы против крестьянского восстания Чжан Сяньчжуна. После поражения отряда переселился в Тайчжоу (совр. пров. Цзянсу), занимался лит. трудом. Выступал за утилитарное приложение знаний, в т.ч. конф. этико-политич. доктрин, подвергал критике онтологизированные этич. представления конфуцианцев пер. правления дин. Сун (10 - 13 вв.) и предтечи неоконфуцианства *Хань Юя* (8 - 9 вв.) за их умозрительность. Усматривал в практицизме учений конфуцианцев эпох Хань (3 в. до н.э. - 3 в. н.э.) и Тан (7 - 10 вв.) свидетельство их большей ценности по сравнению с построениями сунских мыслителей. Утверждал, что "осн. положения (конф.) учения" могут толковаться лишь правителем, но не учеными. Гл. соч. - "Чжун чуань чжэн цзи" ("Правильные записи о передаче Срединного"), "Хун дао шу" ("Писания о Великом дао"), "Яньфэн цзи" ("Собр. [соч.] из Яньфэна") и др.

ФЭЙ ЧЖИ. Фэй Чжанвэн. 2 в. до н.э. Каноновед, основоположник "учения г-на Фэя" (Фэй-ши сюэ) о "*Чжоу и*" в русле "школы текстов старых писем" (гувэнь цзин сюэ, см. *Цзин сюэ*). Уроженец Дунцая (на территории совр. уезда Есянь пров. Шаньдун). Рассматривал текст "*Чжоу и*" с т. зр. мантич. практики, использовал комментарии на него ("Си цы чжуань" и др.) для толкования иных канонич. книг. Т.к. учение Ф.Ч. не объявлялось им преемственным от авторитетов прошлого, а проведенные им текстологич. исследования не

предусматривали разбивки текста на фразы, то его коммент. версии сначала не получили офиц. признания. Впоследствии взгляды Ф.Ч. изучались *Чжэн Чжуню* (1 в.), *Ма Жуню* (кон. 1 - 2 в.) и *Чжэн Сюанем* (2 в.). *Ван Би* (3 в.) использовал разработки Ф.Ч. для составления резюмирующего коммент. к "Чжоу и". Они оказали существ. воздействие на взгляды последователей *Ши Чоу*, *Мэн Си* и *Лянцю Хэ* (2 - 1 вв. до н.э.) и вышли из употребления примерно в эпоху Цзинь (3 - 5 вв.). Считается, что версии Ф.Ч. имеют прямое отношение к совр. тексту "Чжоу и". В сб. *Ма Пхханя* (18 в.) "Юйханьшань фан цзи и шу" ("Оставленные [потомкам] книги, собранные в обители Юйханьшань") включены соч. Ф.Ч. - "Фэй-ши и" ("[Канон] перемен" [в версии] г-на Фэя"), "Фэй-ши и линь" ("Лес перемен г-на Фэя") и "Чжоу и фэнь е" ("Районирование территории по "Чжоуским переменам") (каждый текст в одном цзюане - "свитке"). *Ли Си*

ФЭН ГУЙФЭНЬ 1809-1875. Ученый, публицист, один из теоретиков возникшего после "опиумных войн" в середине 19 в. движения за усвоение "варварских" или "заморских дел" (и у, ян у), идеологов раннего реформаторства. Ф.Г. настаивал, с одной стороны, на укреплении в Китае конф. порядков, а с др. - говорил о необходимости заимствования тех достижений зап. цивилизации, к-рые могли бы способствовать нац. возрождению, вернуть Китаю статус могущественного и богатого гос-ва. Апологетика конф. идейно-политич. и социальной доктрины как основы идеологии, и поведенческих стереотипов, обществ, сознания и морального консенсуса, как "непреходящей основы любых знаний", сочеталась у Ф.Г. с требованием освоения преимуществ зап. науки в прикладных областях (т.е. технич. новшеств, прежде всего в военной сфере), к-рые позволили зап. державам достичь убедительных побед над Китаем. Призывая к "опоре на собств. силы", Ф.Г. предвосхитил ставший позднее знаменитым лозунг *Чжан Чжидуна*, утверждая, что "кит. наука" составляет "основу", зап. же носит сугубо прикладной характер. *Цзяо Биньлу канъи (Протест Цзяо Биньлу) // Усуй бяньфа (Реформы 1898г.). Т. 1. Шанхай, 1953; *Самойлов Н.А.* Борьба тенденций в общественно-политич. мысли Китая пер. "политики самоусиления" // Всемирная история и Восток. М., 1989. См. также лит-ру к ст. *Янью юньдун. С.Р. Белоусов*

ФЭН ДИН. 1902, Сычэн-чжэнь уезда Нинбо пров. Чжэцзян, - 1983, Пекин. Философ-марксист, педагог. С 1925 работал ред. в шанхайском изд-ве "Шанью иньшу-гуань". В 1926 вступил в КПК. В 1927 - 9 учился в Ун-те им. Сунь Ятсена в Москве. С 1930 на редакционно-издательской работе в Шанхае. В пер. Войны сопротивления Японии (1937 - 45) был нач-ком отделения пропаганды военного отд. Южноаньхойского бюро КПК, зам. нач. 5-го отделения Антияпон. военно-политич. академии, зав. отд. пропаганды бюро КПК р-на Хуайбэй. Впоследствии занимал должности зам. зав. отд. пропаганды Центральнокит. бюро КПК, зам. декана 1-го отд. Ин-та марксизма-ленинизма. После образования Китайской Народной Республики в 1949 избирался чл. НПКСК 2, 3 и 4-го созывов, чл. ПК НПКСК 5-го созыва. В 1957 по предложению *Мао Цзэдуна* назначен проф. филос. ф-та Пекинского ун-та, впоследствии был зам. секретаря парткома ун-та. С 1976 был деканом филос. ф-та Пекинского ун-та, зам. ректора и советником ун-та. Был чл. отделения философии и обществ, наук АН Китая, почетным пред. Кит. науч. об-ва этики, советником Кит. об-ва исследований диалектич. материализма, пред. Пекинского филос. об-ва. Особое внимание уделял проблемам соотношения истины и практики, взаимосвязи политики и нравственности. Исследовал эволюцию категорий диалектики, особенности проявления социальных закономерностей в национально-специфических условиях Китая.

*Циннянь индан цзэньян сюян? (Как должна совершенствоваться молодежь?). Б.м., 1937; Пин-фань дэ чжэньли (Обыденная истина). Пекин, 1948 (1949, 1955, 1979); Гуаньюй чжанво Чжунго минь-цзу цзычань цзецзи дэ сингэ бин хэ Чжунго цзы-чань цзецзи ды цоу

сысян цзиньсин доучжэн дэ вэньти (Об овладении проблемами характера кит. нац. буржуазии и борьбы против ошибочной идеологии кит. буржуазии). Пекин, 1952; Гунчаньчжуи жэньшэнгуань (Коммунистич. представления о человек. жизни). Пекин, 1956; **Чжунго чжэсюэ няньцзянь (Кит. филос. ежегодник), 1986. Пекин, 1986; Шэхуэй кэсюэ жэньу цыдянь (Словарь обществоведов). Шанхай, 1988; Макэсычжуи жэньу цыдянь (Словарь марксистов). Пекин, 1989. *Ань Циминь*

ФЭН ЛЮ. "Ветер и поток". Эстетич. идеал, стиль мышления, поведения и творчества, сложившийся в пер. Шести династий (Лючао, 3 - 6 вв.). Входящий в сочетание Ф.л. иероглиф фэн ("ветер, веяние, поветрие, нрав") подразумевает естеств. движение мировой идеально-материальной субстанции - "пневмы" (*ци* [1]), проявляющееся в самых разных сферах бытия на уровнях индивидуума, об-ва (ср. фэнсюй - "манеры", фэнси - "нравы и обычаи", "Го фэн"- "Нравы царств" и т.п.) и природы. Второй иероглиф - лю ("поток", "течение"), предопределяет аналогию с движением воды, к-рая в кит. культуре метафорически (а нередко вполне натуралистически) отождествляется с "пневмой" и дао. Бином Ф.л. ассоциативно связан со словосочетанием фэн шуй ("ветер и вода", геомантия), обозначающим природные силы, традиц. искусство постижения их связей и применения к ним. Стиль Ф.л. отразил в сфере эстетики изменения в мировоззрении и системе ценностей кит. интеллектуальной элиты, прежде всего относительное падение авторитета *конфуцианства*, рост интереса к даос, проблематике, взаимопроникновению конф. и даос., отчасти буд. ценностей, усиление внимания к проблеме самовыражения. Признаками Ф.л. считались раскованность, даже эксцентричность поведения и внеш. вида; в области интеллектуальной практики эстетич. ценностям Ф.л. соответствовала традиция "чистых бесед" (*цин тань*), а в сфере императивов индивид, действия и творчества - сохранение внутренней свободы, внерефлексивная чуткость к движениям дао в мистич. глубинах человек. духа.

В эпоху Ф.л. начали появляться спец. теоретич. соч., заложившие органичную кит. культуре традицию осмысления эстетич. проблем в контексте актуальных для определенного времени общефилос. идей, но применительно к конкр. практике художеств, творчества: изящной словесности (напр., "Вэнь синь дяо лун" - "Дракон, изваянный в сердце письмен" или "Резной дракон лит. мысли" Лю Се, 5 в.; "Ши пинь" - "Категории стиха" Чжун Жуна, 4 в.; соч. *Цзи Кана* и др.), живописи (трактаты Ван И, 4 в.; Гу Кайчжи, 4 - нач. 5 в.; Се Хэ, Ван Вэя, 5 в.; Яо Цзюя, 6 в. и др.), каллиграфии - шу фа (соч. Ван Сичжи, Ван Фужэня и др.). Из сферы социальной антропологии в обл. эстетики перешло понятие "пинь" ("категория", см. Син [1]): оно дало назв. жанру теоретич. соч. и обозначило выделение специфич. эстетич. ценностей, связанных с градациями ("категориями") мастерства и в отличие от предшествующей традиции лишь опосредованно сопряженных с морально-дидактич. и этико-аксиологич. проблематикой, с представлением о полезности прекрасного с т. зр. той или иной этико-социальной доктрины. В ср. века термин "пинь" стал обозначать также различные типы эстетич. настроения. В трактате Се Хэ "Гу хуа пин лунь" ("Заметки о категориях старинной живописи") были сформулированы т.н. шесть законов (лю фа) живописи, ставшие канонич. для традиц. кит. искусства. Из лапидарно изложенных "шести законов", впоследствии подробно толковавшихся кит. теоретиками искусства, наибольшее общеэстетич. значение имеют первый и третий. Первый - ци юнь шэн дун (варианты - "живое движение циркуляции пневмы", "живое движение в созвучии энергий", "циркуляция пневмы порождает движение" и т.п.). Этот принцип подразумевает выражение в искусстве общекосмич. взаимосвязей, нелинейных закономерностей космич. хаоса, а также функцию художеств, образа как органич. грани мироздания, продолжающей цепь мирового движения, спонтанных порождений одними вещами и явлениями других (ср. у юнь - лю ци ("пять циркуляции/трансформаций - шесть пневм"), нумерологич. учение о взаимосвязи природных

процессов; см. *Сян шу чжи сюэ*). Третий из "шести законов", ин у се сян ("создание образов в соответствии с вещами"), подразумевает выражение "подлинности" (*чжэнь*) бытия, пронизывающей вещи феноменального мира, в живой конкретике "образов" ("символов", сян [1]). Последние непосредственно воплощают не поддающуюся внеш. артикуляции тайну ноумена (ср. представление о *гуа* как об "образах"), не раскрывая ее. Традиция Ф.л. ввела в теоретич. оборот в спец. эстетич. качестве ряд понятий: и [3] ("идея, воля, замысел") - указание на недискурсивную "осмысленность" реальности, а также на выражение ее в целенаправленном психич. движении; *шэнь* [1] ("дух")- как всеединство мировой "духовности", животворящее начало, соединяющее художника-творца, воспринимаемую и творимую им реальность (с 8 в. способность "передать дух" - *чуань шэнь*, или "писать душу" - *се шэнь*, стала считаться показателем высшего художеств, мастерства); *ци* [1] ("пневма") - субстанция мироздания, состояние и качества к-рой определяют различные стороны челоуеч. природы, в т.ч. творческую индивидуальность художника, а также достоинства и недостатки художеств, произв. и т.д.

В истории кит. культуры традиция Ф.л. зафиксировала важнейший этап формирования эстетич. мысли - складывание ее понятийного аппарата, принципов и канонов теоретизирования, создание основополагающих теоретич. соч. Влияние Ф.л. как эстетич. выражения идеала личности в наибольшей степени проявилось в ориентации интеллектуалов на образ "человека культуры" (*вэнь жэнь*) в пер. утверждении неоконф. мировоззрения (11 - 12 вв.) и складывания сопряженных с ним культурных явлений, напр. стиля *вэньжэнь хуа* ("живопись литераторов") в изобразительном искусстве. Эстетика этого стиля подразумевала как связь живописи с лит. традицией, так и онтологич. статус "письменности/культуры" (*вэнь*), а также самого культуросозидания: в нем непосредственно воплощается "истинность", "подлинность" (*чжэнь*) сущего, проявляющаяся в спонтанности творческого порыва и связывающая творца - "человека культуры" с его произв и всем миром; поэтому живописный образ м.б. вполне адекватен природному и даже заменяет его. Симптоматично, что на р-же ср. веков и нового времени, в пер. наибольшей в истории Китая формализации имперской идеологич. ортодоксии, конф. отторжение идеала Ф.л. (см., напр., *Тунчэнская школа*) трансформировало это понятие в массовом сознании: выражение Ф.л. толковалось как "беспутство", "разврат", "гедонизм". Эквивалент термина Ф.л. - *фу рю* вошел в япон. культуру, где это сочетание иероглифов, как и в совр. кит. яз., имеет значения "вкус", "изящество", "изящные искусства", "художественный", подразумевая спонтанность и природосообразность истинного творчества.

****Завадская Е.В.** Эстетич. канон жизни художника - *фэклю* (ветер и поток) // Проблема канона в древнем и средневеков. искусстве Азии и Африки. М., 1973; *Ее же.* Эстетич. проблемы живописи старого Китая. М., 1975; *Виноградова Н.А.* Искусство стран Дальнего Востока, Китай. М., 1979; *Лисевич И.С.* Лит. мысль Китая на р-же древности и ср. веков. М., 1979. С. 71 - 3; *Бежин Л.Е.* Се Линъюнь. М., 1980; *Его же.* Под знаком "ветра и потока". М., 1982; История эстетич. мысли. Т. 2. М., 1985; *Малявин В.В.* Традиц. эстетика в странах Дальнего Востока. М., 1987. А. Г. Юркевич

ФЭН ЦИ. 1915, Чжицзи пров. Чжэцзян. Философ, историк философии. В 1941 окончил филос. ф-т Ун-та Цинхуа, в 1941 - 4 был аспирантом на этом ф-те. С 1944 преподавал в Юньнань-ском ун-те (Куньмин), Ун-те Тунцзи, Фуданьском, Восточнокит. педагогич. ун-тах. С 1959 был деканом политико-педагогич. ф-та Восточнокит. педагогич. ун-та, зам. директора Ин-та философии Шанхайского отд. АОН Китая, зам. пред. Шанхайского отд. АОН Китая. Преимущественная сфера науч. интересов - история кит. философии, теория познания, диалектич. логика. Осн. соч. - "Цзэньян жэньши шицзе" ("Как познается мир"), "Чжунго гудай чжэсюэ да лоцзи фачжань" ("Развитие логики в древнекит. философии"); был гл. ред. таких

фундамент, трудов, как "Бяньчжэн вэйучжуи юй лиши вэйучжуи" ("Диалектич. материализм и историч. материализм"), "Чжунго чжэсюэ ши ганьяо" ("Очерк истории кит. философии"), "Чжунго чжэсюэ да цыдянь" ("Большой филос. словарь", т. 1 - 5) и др.

*Чжунго гудай чжэсюэ дэ лоцзи фачжань. Т. 1 -3. Шанхай, 1983; **Совр. историко-науч. исследования: наука в совр. Китае. Реферативный сб. ИНИОН АН СССР. М., 1987. С. 88 - 104. *Ли Си*

ФЭН ЮЛАНЬ. Фэн Чжишэн. 4.12.1895, Танхэ пров. Хэнань, - 26.11.1990, Пекин. Философ, историк философии. В 1915 поступил в Пекинский ун-т. С 1919 обучался в США, получил степень д-ра философии в Колумбийском ун-те (1924). После возвращения в Китай занимался научно-преподавательской деятельностью. В 1936 - 46 - проф. Объединенного Ун-та Юго-Запада (Куньмин). В 1946 - 7 работал в Пенсильванском ун-те (США), в 1947 -52 - в Ун-те Цинхуа. С 1952 проф. филос. ф-та Пекинского ун-та, чл. отд. философии и обществ. наук АН Китая. Чл. НПКСК 2, 3 и 4-го созывов, чл. ВСНП 4-го созыва.

В ранних работах Ф.Ю. заметно влияние культурологич. идей *Лян Шумина*. В соч. "Сравнительное изучение жизненных идеалов" (на основе докт. дис.) Ф.Ю. ориентировался на поиск сходных тенденций в различных культурах. Выделил три направления челоуеч. мысли, исходя из идеализации тех или иных черт реального мира и соотношения в этих направлениях: с одной стороны, науки, постоянно увеличивающей объем содержательных познаний, и, с другой - философии, стремящейся к формализации и "пустоте" через уменьшение объема содержательных суждений. Деноминация этих направлений восходит к "*Дао дэ цзину*" (§ 48): "Кто учится, с каждым днем увеличивает, кто следует дао, с каждым днем уменьшает. В непрерывном уменьшении достигают недеяния". Первое направление мысли - "путь уменьшения" (сунь дао), характеризующийся аскетизмом, антиинтеллектуализмом и мистицизмом (*Чжуан-цзы*, Платон, буд. мыслители, Шопенгауэр); второе - "путь увеличения" (и дао), к-рому присущи рационализм, гедонизм и субъектный "эгоизм" (*Ян Чжу*, *Мо Ди*, Декарт, Бэкон и Фихте); третье - "срединный путь" (чжун дао), к-рому отдавал симпатии Ф.Ю. и к-рый позволяет избежать крайностей первых двух "путей" (*Конфуций*, Аристотель, представители *неоконфуцианства*, Гегель).

В начале 30-х гг. создал фундамент, труд - "Историю кит. философии", в к-ром разделил развитие филос. мысли в Китае на два периода: "эпоху учений мудрецов" (цзы сюэ ши дай)- до пер. правления дин. Цинь (221 -207 до н.э.) и "эпоху изучения канонов" (цзин сюэ ши дай)- от дин. Хань (206 до н.э.- 220) до дин. Цин (1644-1911). Ф.Ю. стремился преодолеть тенденцию к "ниспровержению" кит. философии с позиций зап. методологии (см. *Ху Ши*). Признал приоритет Запада в создании формализованных филос. систем, в изучении кит. философии ориентировался на исследование "содержательных систем" - текстов, в разных формах выражающих существенную филос. проблематику.

Историко-филос. методология Ф.Ю. испытала воздействие прагматистской эпистемологии, в части, концепции о "воле к вере" амер. философа и психолога У. Джемса. Серьезное внимание Ф.Ю. уделял роли геоэкономич. и социальных факторов в формировании специфики философии и связи последней с историей об-ва. Населению аграрного Китая "их земля представлялась миром". Изначально кит. философия тесно связана с крестьянским сознанием, что определило такие ее черты, как представления о цикличности мирового процесса, идеализация природы, неразвитость познавательной методологии (неразделенность объекта и субъекта). Немобильность населения и семейно-клановая система породили автократию и иерархичность - в результате на первый план выходили этич. проблемы "кланового строя", к-рыми занималось *конфуцианство*. Отсутствие в древнем Китае "коммерческой цивилизации" древнегреч. типа привело к неразвитости математики и "абстрактного знания", приоритету "естественного" перед

"искусственным", что явилось мировоззренческим барьером на пути к промышленной революции.

Ф.Ю. развивал концепцию социопрофессионального генезиса школ кит. философии, изложенную *Лю Синем* ("*Хань шу*", гл. "И вэнь чжи"). Связывал возникновение школ с распадом социальной системы гос-ва Чжоу к с р. 1-го тысячелетия до н.э., когда образованные аристократы, оказавшись среди простолюдинов, зарабатывали на жизнь исполнением своих прежних функций (педагогич., ритуальных, оккультных, дипломатич., военных) на основе частного найма.

В кризисный для Китая пер. Войны сопротивления Японии (1937 - 45) Ф.Ю. разрабатывал систему "нового неоконфуцианства", или "новое учение о принципе" (синь ли сюэ), реконструирующее философию ли сюэ Чэн И - Чжу Си с использованием методологич. и теоретич. положений зап. философии. На Ф.Ю. значительно повлияли разработки амер. неореалистов Ф.Э. Вудбриджа, У.П. Монтегю, идеи Венского кружка логич. позитивизма (Л. Витгенштейн, Р. Карнап, М. Шлик) и *Б. Рассела*. Учитывая их аргументы против традиц. метафизики, Ф.Ю. конструирует философию, не содержащую высказываний относительно актуального эмпирич. мира (ши цзи) и анализирующую исключительно идеальный "истинностный" мир (чжэнь цзи).

Из первопредпосылки "нечто существует" выводится четыре формальных аналитич. тезиса с соответствующими им "пустыми категориями" (кун мин), лишенными предметного содержания, - *ли* [1], *ци* [1], дао ти, да цюань: 1. За счет "принципов", "идеальных форм" - ли [1], пребывающих во вневременном и внепространственном "реальном бытии", всякая вещь относится к определенному, поддающемуся наименованию классу. 2. Актуализация ли [1] в индивид, существовании вещей реализуется "субстанцией" ци [1], не принимающей наименований, лишенной всяких характеристик и потому сопоставимой с категорией "небытие" древнегреч. философии. 3. Концепция "тела дао" (дао ти) выводится Ф.Ю. из рассмотрения существования вещей в его динамике и описывает актуализацию "принципов", содержащихся в их совокупности - "Великом пределе" (*тай цзи*). 4. "Великое целое" (да цюань) объединяет в себе мир актуального (существующие вещи) и "реальное" (ли [1]). Конкр. вещи можно ощутить, но не помыслить (они единичны, а понятия общи); ли [1] неощутимо, но мыслимо; дао и "Великое целое" нельзя ни помыслить, ни ощутить. Поэтому метафизика начинается с логико-аналитич. позитивного метода, обеспечивающего ясность мышления, и заканчивает негативным, лишаящим объект всяких характеристик, за счет чего можно высказываться о том, что трансцендентно чувствам и разуму.

Цель философии, по Ф.Ю., не в расширении фактуальных знаний, а в возвышении челоуеч. разума. Степень индивид, понимания мира и самосознания определяет принадлежность человека к определенной сфере бытия. На уровне природной (цзы-жань) сферы человек не осмысляет свое поведение и подчиняется инстинкту, в утилитарной (гунли)- руководствуется личной выгодой. К моральной (даодэ) сфере принадлежат люди, ведомые обществ. долгом. Высшая, космич., или универсальная (тянь-ди), сфера есть собственно продукт философствования, в ней человек объединяется с миром, предстающим в ипостаси "Неба" (*тянь*) или "Великого целого". По мнению Ф.Ю., ядром кит. филос. традиции был поиск синтеза духовного совершенства и социальной активности ("внутр. совершенной мудрости и внеш. царственности", *нэй шэн вай ван*), "достижения высшей просветленности и следования середине" (ср. "Чжун юн"). Синтетич. "всемирную философию будущего" Ф.Ю. видел "более мистичной", чем зап. философия, но "более рационалистичной", чем традиц. философия Китая. Осуществление такого синтеза предполагалось на пути слияния позитивного рационалистического онтологизма неоконфуцианства *Чэн [братьев] - Чжу [Си] школы* и платонизма с "негативным гносеологизмом" даосов, мыслителей буд. *Чань школы* и кантианцев.

С конца 40-х гг. Ф.Ю. вернулся к исследованию истории кит. философии. В 1947 в США вышла "Краткая история кит. философии", написанная Ф.Ю. специально для зап. читателя и содержащая краткое изложение его историко-филос. и собственно филос. взглядов. В 1957 выступил против тотального отрицания наследия кит. философии, призвав к "восприятию абстрактного" общегуманистич. смысла категорий конфуцианства; заявил, что Конфуций не является материалистом, так как его учение направлено на приведение фактов в соответствие с абстрактными понятиями (см. *Чжэн мин*). С начала 50-х гг. Ф.Ю. стал одной из гл. мишеней в борьбе с "феодално-бурж. философией", что привело к вынужденному снижению научно-теоретич. уровня его работ.

В 80-е гг. Ф.Ю. работал над семитомной "Историей кит. философии в новой редакции". Выполненные в 30 - 40-х гг. Д. Бодде и Э.Р. Хьюзом переводы трудов Ф.Ю. широко используются зап. синологами и ощутимо влияют на их исследования.

*Чжунго чжэсюэ ши синь бянь (История кит. философии в новой редакции). Т. 1 - 7. Пекин, 1983 и др.; Саньсунтан цюань цзи (Поли. собр. соч. из Зала трех сосен). Т. 1 - 15. Хэнань, 1985 и др.; Саньсунтан сюэшу вэньцзи (Сб. науч. статей из Зала трех сосен). Пекин, 1984; Саньсунтан цзысюй (Автобиография из Зала трех сосен). Пекин, 1989; A History of Chinese Philosophy. Vol. 1 - 2. Princ., 1953; A Short History of Chinese Philosophy. N.Y., 1958; The Spirit of Chinese Philosophy. L., 1962 (2nd imp.); ***Буров В.Г.* Совр. кит. философия. М., 1980; *Ломанов А.В.* "Путь высшей просветленности и следования середине". Ф.Ю. и его филос. наследие // ПДВ. 1992. №6; *Chang Wing-tsit* (tr. and com.). A Source Book in Chinese Philosophy. Princ., 1963; *Ван Цзянпин*. Ф.Ю. чжэсюэ сысян яньцзю (Исслед. филос. идей Ф.Ю.). Чэнду, 1989; *Тянь Вэньцзюнь*. Ф.Ю. синь ли сюэ яньцзю (Исслед. нового учения о принципе Ф.Ю.). Ухань, 1990. *А.В. Ломанов*

ФЭРБЭНК (Fairbank) Джон Кинг. 1907- 14.9.1991. Амер. историк Китая. Преподавал в Гарвардском ун-те (1937-77). Сотрудник ряда правительств, учреждений в качестве специалиста по Китаю (1941-6), директор Информационной службы США в Китае (1945-6). Один из инициаторов и организаторов комплексных междисциплинарных исследований в Гарвардском ун-те. Директор Центра исследований Вост. Азии (с 1977 известен как центр Ф.) Гарвардского ун-та (1955 - 73). Президент амер. Ассоциации по изучению Азии (1959); президент Амер. историч. ассоциации (1968). Один из гл. редакторов "Кембриджской истории Китая" (т. 10- 12).

Знание истории и культуры Китая считал необходимым для формулирования политики США в отношении этой страны, а подготовку китаеведов и развитие синологии - важной нац. задачей. Гл. направление исследований Ф.- изучение осн. тенденций процесса модернизации Китая, начавшегося в сер. 19 в. "под воздействием извне". Трудности и противоречия этого продолжающегося поныне процесса Ф. связывал с невосприимчивостью кит. цивилизации к "совр. преобразованиям". Отсюда интерес Ф. к роли традиций в истории Китая, их влиянию на кит. об-во в 19 - 20 вв. В сер. 40-х гг. Ф. пришел к выводу, что кит. революция порождена "условиями самой жизни", а не "инспирирована из Москвы".

Ф. не принимал общие социологич. теории в качестве методологич. основы историч. исследования, однако считал невозможным ограничиваться только констатацией фактов. Плодотворен, по Ф., "социоисторич. анализ", сочетание методов синологии с осмыслением кит. истории в категориях "совр. социальной науки" (политич., экономич., социологии). Последние он рассматривал не как инструменты конструирования той или иной модели обществ, развития, а лишь как средство группирования фактов. "Традиц." Китай Ф. определял как "сельско-бюрократич. гос-во". Усматривая в Китае 8 - 13 вв. признаки "коммерч. революции", причиной ее малого по сравнению с Европой влияния на об-во считал различия в гос. строе: в Европе феодалы не смогли приспособиться к экономич.

изменениям, что привело к революции, тогда как в Китае "высокоорганизованная бюрократич. империя" использовала эти изменения себе на пользу. Важным условием стабильности кит. об-ва полагал взгляд на историю как на "изменения в пределах традиции", когда идеальные образцы усматривались в далеком прошлом и отсутствовал "идеал прогресса к новым и лучшим формам жизни". Сущность мирового историч. процесса в последние столетия видел в развитии "мировой цивилизации", зародившейся в Европе. Эта "зап. экспансия", к-рая м.б. выражена в формуле "капитализм", "национализм", "христианство", находится в конфликте с культурой Китая - части мира, еще не присоединившейся к "междунар. порядку". Дальнейшее развитие обществ Вост. Азии зависит от их способности к "творческому ответу" на "вызов со стороны зап. цивилизации". Гл. преграда обществ, прогрессу - особенности "традиц." об-ва, мешающие эффективному "ответу". В Китае таким препятствием стал, в части., этноцентризм в форме "культурализма" - взгляда на Китай как центр цивилизованного мира. "Культурализм" противостоит зап. национализму, предполагающему особые формы индивидуализма и идею прогресса.

Науч. и педагогич. деятельность Ф. оказала большое влияние на развитие в США китаеведных историч. исследований.

"The United States and China. Camb. (Mass.), 1948 (4th rev. ed., 1979, 1983); A Documentary History of Chinese Communism, with C. Brandt and B.I. Schwartz. Camb. (Mass.), 1952; Trade and Diplomacy on the China Coast: The Opening of the Treaty Ports, 1842 - 1854. Vol. 1 - 2. Camb. (Mass.), 1953; China's Response to the West. A Documentary Survey, 1839--1923, with SsQ-y Teng and others. Camb. (Mass.), 1954 (vol.2, 1959); Chinese Thought and Institutions, ed. and contrib. Chic., 1957; East Asia: The Great Tradition, with E.G. Reischauer. Boston, 1960; Ch'ing Administration: Three Studies, with S.Y. Teng. Camb., (Mass.), 1960; East Asia: The Modern Transformation, with E.G. Reischauer and A.M. Craig. Boston, 1965; The Chinese

World Order: Traditional China's Foreign Relations, ed. and contrib. Camb. (Mass.), 1968; A Fifty-year Memoir. N.Y.- Camb., 1989; China Watch. Camb. (Mass.)-L., 1987; China: a New History. Camb., 1992; ***Березный Л.А.* Критика методологии амер. бурж. историографии Китая. Л., 1968; *Его же.* Концепция "культурализма" и проблема становления нац. самосознания китайцев (ханьцев) // 12-я НК ОГК. 4.2. М., 1981; *Тухвинский С.Л.* Памяти Дж.К. Фэрбэнка (1907 - 1991) // ПДВ. 1992. №1 - 3; *Березный Л.А.* Был ли Джон К. Фэрбэнк "Китаем повязанным"? // IV Междунар. науч. конф. "Китай и мир". Ч. 2. М., 1993. *Л.А. Березный*

Х

ХАДА КОСИРО (Hada Koshiro). 1908. Япон. синолог, д-р лит-ры. В 1938 поступил на гуманитарный ф-т Токийского ун-та, в 1942 закончил историч. отд. В 1950 - доцент кафедры лит-ры Токийского ун-та просвещения, изучал историю япон. синологии. В 1972 стал проф. Ун-та культуры Дайто, в 1975 ушел в отставку.

*Изучение проблем эрудиции и лит-ры школы Чань в ср. века. Токио, 1956 (на япон. яз.).

ХАЙДЕГГЕР (Heidegger) Мартин. 26.9.1889, Мескирх, Баден, - 26.5.1979, там же. Один из основоположников нем. экзистенциализма. Ректор Фрейбургского ун-та. Использовал интерпретации нек-рых идей кит. философии (япон. варианта учения буд. *Чань школы* - дзэн, гл. обр. в толковании *Судзуки Дайсэцу*) при разработке "спекулятивной филологии", призванной прояснять "истины бытия". Преодоление рационалистич. понимания бытия, осн. на метафизич. мышлении и порождающего иррелигиозность, нигилизм и обезличенный конформизм массовой культуры, возможно при отказе от попыток "созерцания" онтологич. сути бытия. В него нужно "вслушиваться", реализуя те потенции европ. культуры, к-рые коренятся в экзистенциальном пространстве досократовской Греции. Оно продолжает жить в языке как "речении", связующем человека и культуру с бытием. Совр. мир совершает убийство языка, отнимая у него эту роль и делая его технич. средством передачи информации. Исконную роль языка как "дома бытия" и средоточия культуры сохраняет гл. обр. язык поэзии, в к-рый надо вслушиваться как в собственно бытие. Тогда открывается истина, в к-рой возможны Бог и боги. Поэзия т.о. ставится на место религии, подлинное искусство рассматривается как теургич. акт. Поиски примеров передачи "невыразимого" в метафоре и его переживания привели Х. к вост. филос. системам. Он принял чаньскую идею невербализуемости истины: она м.б. выражена вербально, в то же время оставаясь сокрытой. Понятие "истинное ничто" стало у позднего Х. синонимом истинного бытия. Правомерность этого отождествления подтверждается у него, в части., апелляцией к чаньской трактовке понятия "пустота" (*кун*) как "высшего наименования" того, что на Западе считается бытием.

*Новая технократия, волна на Западе. М., 1986. С. 31 - 118; *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen, 1959; ***Гайденок П.П.* Экзистенциализм и проблема культуры (критика философии Мартина Х.). М., 1963; *Ее же.* Философия искусства Мартина Х. // ВЛ. 1969. №7; *Габитова Р.М.* Человек и об-во в нем. экзистенциализме. М., 1972; *Hwa Yol Jang.* Heidegger's Way with Sinitic Thinking // *Heidegger and Asian Thought*. Honolulu, 1987; *Cheng Chung-ying.* Confucius, Heidegger and the Philosophy of I Ching // PEW. 1987. Vol. 37. №1.

ХАКМАНН (Hackmann) Хайнрих Фридрих. 1864 - 1935. Нем. исследователь истории кит. философии. Проф. Амстердамского ун-та. Занимался также социолингвистикой. В кн. "Кит. философия" (Амстердам, 1927) изложил историю филос. мысли в Китае с древних времен. Большое внимание уделил мировоззрению *буддизма* и его влиянию на культуру Китая. В ряде работ исследовал проблемы взаимосвязи языка и мышления в Китае. Утверждал, что философия в этой стране не получила полного развития из-за природы и характера кит. яз., не способного выражать тонкие филос. идеи. Для работ Х. характерен европоцентристский подход к определению особенностей кит. философии.

**Chmesische Philosophic*. Amst., 1927; *Der Buddhismus*. Tübingen, 1906; *Erklärendes Wörterbuch zum chinesischen Buddhismus*. Chinesisch-sanskrit-deutsch. Leiden, 1951 - 4. *Е.А. Петрова*

ХАНЬ ИН. 2 в. до н.э. Канонвед, основатель "учения Ханя о "[Каноне] песен" (Хань ши сюэ) в русле "школы текстов новых писем" (цзимьвэнь цзин сюэ см. *Цзин сюэ*). Уроженец удела Янь (на совр. территории Пекина). В пер. правления императора Вэнь-ди (179-157 до н.э.) получил звание боши ("д-р", "гл. эрудит"). При императоре Цзин-ди (156 - 141 до н.э.) был наставником принца Лю Шуня (Чаншаньского вана). Помимо "*Ши цзина*" исследовал также текст "*Чжоу и*". Свел воедино т.н. лускую ("Лу ши") и цискую ("Ци ши") версии "Ши цзина", устранив разночтения. В "*Лань шу*" ("История дин. Хань", 1 в.), библиографич. разд., упоминаются "Хань ши нэй чжуань" ("Внутр. коммент. Ханя на "[Канон] песен") в четырех цзюанях ("свитках") и "Хань ши вай чжуань" ("Внеш. коммент. Ханя на "[Канон] песен") в шести цзюанях. В эпоху Южн. Сун (11 - 13 вв.) был известен только "Внеш. коммент.". Чжао Хуайюй (18 в.) зафиксировал существование в его время "Внутр. коммент."; в сб Ма Гоханя (18 в.) "Юйханьшань фан цзи и шу" ("Оставленные [потомкам] книги, собранные в обители Юйханьшань") включены "Хань ши гу" ("Изыскания Ханя по поводу "[Канона] песен") в двух цзюанях, "Хань ши нэй чжуань" в одном цзюане и "Хань ши шо" ("Учение Ханя о "[Каноне] песен") в одном цзюане. Сведения о жизни и творчестве Х.И. содержатся в "*Ши цзи*" (2 - 1 вв. до н.э.), гл. "Жу линь чжуань" ("Жизнеописания конфуцианцев"). *Ли Си*

ХАНЬЛИНЬ АКАДЕМИЯ. Гос. институция в старом Китае, совмещавшая функции культурного учреждения, имп. канцелярии по особо важным делам и органа идеол. контроля. Создана в 738 для составления проектов указов и науч. трудов по высочайшему повелению. С 10-11 вв. в обязанность Х.а. вменено также гос. историописание. С 15 в. в состав академии стали вводить особо отличившихся на столичных экзаменах на высшую ученую степень цзиньши. После трехгодичного совершенствования в обл. конф. словесности они становились членами Х.а. - корректорами, редакторами 2-го разряда, а затем чтецами и толкователями текстов, занимавшимися с императором. Т.о. академия превращалась в учреждение для подготовки гос. интеллектуальной элиты. В Х.а. определялись темы экзаменац. сочинений, ее члены организовывали и проводили экзамены на право занятия чиновничьих должностей, обучали членов имп. фамилии, преподавали в Гос. училище (Гоцзы, Гоцзыцзянь), контролировали деятельность учебных заведений. В эпоху Цин (1644-1911) при участии и под контролем Х.а. активизировалась подготовка лит. сб-ков, антологий, словарей, энциклопедий, библиографич. изданий, в т.ч. создано крупнейшее аннотированное описание имп. собр. книг - "*Сы ку цюань шу*". Х.а. была также органом лит. и театральной цензуры. В числе гл. задач академии, упраздненной в 1911, оставались помощь императору в орг-ции управления на канонич. основаниях, поддержание политико-идеол. традиции и формирование офиц. политики в обл. культуры.

**Попов П.С.* Гос. строй Китая и органы управления. СПб., 1903; *Попова Л.В.* Академия Хань-линь - важнейший орган гос. управления Кит. империи // 24-я НК ОПС. Ч. 1. М., 1993. *По материалам Л.В. Поповой*

ХАНЬ СЮЭ. "Ханьское учение". Др. назв. - пу сюэ ("простое учение")- впервые встречается в "*Хань шу*" (1 в.), разд. "Жу линь чжуань" ("Жизнеописания конфуцианцев"). Оба термина имеют два осн. значения: 1. Традиция лексико-грамматич. и историко-филологич. проработки конф. канонов в русле гл. обр. "школы текстов старых писем" эпохи Хань (кон. 3 в. до н.э.- 3 в. н.э.) и соответствующие ей особенности идеологии (см. *Цзин сюэ*). 2. Идеол. и филос. направление, зародившееся в 17 в. и апеллирующее к указ, традиции и идеологии как к образцу. Основоположителем Х.с. эпохи Цин (1644-1911) считается *Гу Янью* (17 в.), крупнейшими представителями - *Янь Жоцюй*, *Ху Вэй*, *Хуэй Дун*,

Дай Чжэнь и др. В пер. правления императоров Цянь-луна и Цзяцина (1736-1820) традиции Х.с. придерживалось направление канона-ведения, известное как "школа [пер. правления] Цянь [Луна и] Цзя [Цина]" (Цянь Цзя сюэ пай, см. *Цзин сюэ*).

ХАНЬ ФЭЙ. 288, царство Хань, - 233. Крупнейший теоретик легизма, автор трактата "*Хань Фэй-цзы*". Был первым сановником Цинь Шихуана - основателя централизованной империи Цинь (221 - 207 до н.э.). Родился в знатной семье, родственной правящему дому царства Хань. Согласно "*Ши цзи*" (1 - 1 вв. до н.э.), в молодости интересовался идеями *Шан Яна* (4 в. до н.э.) и *Шэнь Бухая*, учениями "о контроле над чиновниками", о законе и искусстве управления, произведениями мыслителей школы даодэ цзя (см. *Даосизм*). Учился у *Сюнь-цзы*, выделяясь среди соучеников своими способностями, но, будучи заикой, не мог рассчитывать на успех в устных дискуссиях и посвятил себя созданию соч. об искусстве управления. Трактат Х.Ф. был с восторгом встречен Ин Чжэном, правителем царства Цинь (будущим императором Цинь Шихуаном). Х.Ф. был приглашен в Цинь, но вскоре оклеветан бывшим соучеником, сановником Ли Сы, и принужден в тюрьме принять яд.

Х.Ф. соединил и развил предшествовавшие доктрины легистов, завершив детальную разработку целостной легистской доктрины. Многие его рекомендации нашли применение в политич. практике империи Цинь и, в той или иной степени, последующих имп. династий. См. лит-ру к ст. "*Хань Фэй-цзы*", *Легизм*.

"ХАНЬ ФЭЙ-ЦЗЫ". Трактат одного из крупнейших теоретиков *легизма*, *Хань Фэй* (3 в. до н.э.). Совр. текст состоит из 55 пяней (глав), не все из к-рых единогласно признаются аутентичными.

В "Х.Ф.-ц." соединены и развиты легистские доктрины *Шан Яна* и *Шэнь Бухая*. У первого преобладают прежде всего учение о всемогущем писаном юридич. законе (*фа* [1]); концепция "наград и наказаний" как осн. метода управления; учение о примате земледелия и войны над всеми др. занятиями. У *Шэнь Бухая* почерпнута идея системы управления гос. аппаратом (син-мин, см. *Мин* [2]) и принципы взаимоотношений с ним государя, к-рый должен единолично принимать решения, избегая консультаций с сановниками. Однако, согласно "Х.Ф.-ц.", *Шэнь Бухай* не уделял должного внимания законам, заботясь прежде всего о наказаниях чиновников (гл.43). *Хань Фэй* выступал за разрушение патронимич. связей, т.к. существование основанных на них органов самоуправления сужало рамки деспотич. власти; отстаивал идею допущения к гос. службе всякого способного претендента независимо от его происхождения (гл. 44).

Гл. объектом теоретизирования *Хань Фэй*, как и *Шэнь Бухай*, делает не социум, а чиновничество. Помимо системы "наград и наказаний" в "Х.Ф.-ц." предложен ряд мер воздействия на бюрократию с учетом ее психологич. особенностей: предоставляя высокие должности и оклады, держать их обладателей в страхе за свою судьбу; постоянно напоминать чиновникам, кому они обязаны благополучием и как следует себя вести, чтобы не лишиться этих благ; угрожать чиновникам за проступки уничтожением всей семьи и даже целой патронимии; поддерживать систему взаимной слежки и доноительства и т.п. (гл. 48).

Важная часть доктрины *Хань Фэй* - учение о мудром правителе, к-рый не должен уступать чиновникам ни крупицы власти, ибо они "превратят эту крупицу в сто крупиц" (гл. 31). Особенно следует оберегать право государя единолично награждать и наказывать чиновников (гл. 7). Для реализации юридич. закона пригодны любые средства, необходимы жестокость и всемерное ограничение образования: "В гос-ве мудрого правителя нет книг ученых" (гл. 49). Одно из осн. качеств правителя - скрытность: иногда разумнее "принизить свои способности", дабы утаить от приближенных мотивы своих поступков и свои планы, понаблюдать за поведением чиновников. Правитель должен поддерживать в чиновничьей

среде атмосферу взаимной подозрительности, раскалывать сановников на противоборствующие группировки, не допуская чрезмерного усиления одной из них (гл. 1).

Политич. учение Хань Фэя опирается на развитую систему общетеоретич. построений, выводящих этич. нормы и принципы управления из законов универсума. В русле даос, натурфилософии он обосновал необходимость следования дао как источнику и общей закономерности всего сущего ("дао - это то, что делает вещи такими, как они есть", гл. 6). Хань Фэй продолжил детальную терминологич. разработку понятия *ли* [1] ("принцип"), толкуя "принципы" как закономерности мироздания, обуславливающие качества отд. вещей (размер, форму, вес, прочность), как "формирующий вещи узор (*вэнь*) [мироздания]" (там же). Все множество "принципов" объемлется дао, к-рое в то же время "гибко и мягко" следует "принципам" вещного мира. "Отбрасывающий дао и ли [1]" правитель неизбежно "потеряет свой народ и лишится богатств", у выверяющего же свои действия по дао и ли [1] как по циркулю и угольнику "нет дел, в к-рых бы он не добился успеха" (гл. 6).

*Х.Ф.-ц. // ЧЦЦЧ. Т. 5. Пекин, 1956; *Чэнь Цюю*. Х.Ф.-ц. цзи ши ("Х.Ф.-ц." с собр. коммент.). Т. 1 - 2. Шанхай, 1958; Х.Ф.-ц. (Об управлении гос-вом. О дао и дэ. Гносеология, воззрения). Пер. М.Л. Титаренко // Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 1. М., 1969; Из кн. "Х.Ф.-ц.". Пер. И. Ли-севича // Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973; Х.Ф.-ц. (гл. 8, 11, 12, 43, 49, 50 - пер. Е.П. Сеницына; гл. 20 - пер. В.С. Спирина) // Древнекит. философия. Т. 2. М., 1973; "История кит. философии. М., 1989. С. 163 - 84. См. также литру к ст. *Легизм*. Л. С. Переломов

"ХАНЬ ШУ". "Книга [о дин.] Хань", "История дин. Хань". Др. назв. - "Цянь Х.ш." ("Книга о Ранней [дин.] Хань", "История Ранней Хань"). Офиц. история дин. Зап. (Ранняя) Хань (206 до н.э. - 8 н.э.). Хронологически продолжает и структурно копирует первое и ставшее на века образцовым произв. такого рода - "Историч. записки" ("*Я/и цзи*") *Сыма Цяня* (2 - 1 вв. до н.э.). По своему мировоззрению последний склонялся к *даосизму*. Главный же автор-составитель "Х.ш." - придворный историк *Бань Гу* (1 в.) - самим назв. подчеркивал связь этого труда с конф. канонич. сводом историч. документов "Шан шу" (см. "*Шу цзин*"). В совр. текст "Х.ш.", восходящий к печатному изданию 1034 - 37 и номинально состоящий из 100 цзюаней ("свитков") (реально - из 120), входят нек-рые цзюани, написанные Бань Бяо, отцом Бань Гу (по крайней мере №9, 10, 73, 84, 98), Бань Чжао, сестрой Бань Гу (№13 - 20), и Ма Сюем (№26). Филос. проблематикой пронизаны цзюани 21 - 30, составляющие разд. "Чжи" ("Трактаты"), в к-ром излагаются также естественнонауч., социально-экономич., географико-этнографич., правовые, историч., искусствоведческие и др. сведения и теории. Богатый историко-филос. материал содержат биографии философов, входящие в разд. "Ле чжуань" ("Жизнеописания"), в части., в цз. 56 включены "Три доклада о Небе и человеке" ("Тянь жэнь сань цэ") *Дун Чжун-шу*, существенно дополняющие корпус его соч. Основанный на материалах *Лю Сяна* и его сына *Лю Синя* (46 до н.э. - 23 н.э.) цз. 30 ("*И вэнь чжи*" - "Библиографич. трактат", вариант пер. "Трактат о лит-ре и искусствах") представляет собой древнейший универсальный каталог кит. лит-ры, охватывающий 596 авторов, в т.ч. 189 философов, сгруппированных в 10 школ. К шести выделенным в "Ши цзи" филос. школам - *конфуцианство*, *даосизм*, *иньян цзя*, *легизм*, *мин цзя* и *мо цзя* - здесь прибавлены *цзунхэн цзя*, *цза цзя*, *нун цзя* и *сяошо цзя*. Происхождение каждой школы возведено к определенной категории чиновников: конфуцианство - к чиновникам, ведавшим культом и просвещением, даосизм - к историкам, иньян цзя - к астрономам-астрологам, легизм - к правоведам-судейским, мин цзя - к церемониймейстерам, мо цзя - к храмовым сторожам, цзунхэн цзя - к дипломатам, цза цзя - к политич. советникам, нун цзя - к распорядителям сельскохоз. работ, сяошо цзя - к мелким чиновникам-информаторам. Кроме того, в спец. разделы выделены канонич. лит-ра (см. "*Ши сань цзин*"), соч. по военному искусству (см. *Бин цзя*) и

математике. В цз. 20 дана оригинальная классификация 1955 выдающихся личностей Китая от мифич. древности до кон. 3 в. до н.э. по девяти категориям согласно их моральным и интеллектуальным качествам. Наиболее высоко здесь оценены конфуцианцы, за ними в порядке понижения значимости следуют монеты, даосы, легисты, мин цзя. В цз. 23 Бань Гу воспроизвел близкие ему взгляды Сюнь Куана (Сюнь-цзы, 4 - 3 вв. до н.э.). В "Х.ш." признается необходимость сочетания в управлении гос-вом этико-ритуальных норм (*ли* [2]) и юридич. законов (*фа* [1]), широкого контроля гос-ва над экономикой, поощрения земледелия и подавления торгового капитала. В духе учения Мэн Кэ (Мэн-цзы, 4 - 3 вв. до н.э.) отстаивается правомерность устранения порочного государя (см. *Мин* [1]) и целесообразность орг-ции сельского хоз-ва по утопич. системе "колодезных полей" (*цзин тянь*). В цз. 27 обобщенно изложено универсально-классификационистское учение о "пяти элементах" (*у син* [1]).

Бань Гу*. Х.ш. Т. 1 - 12. Пекин, 1964; Древне-некит. философия. Эпоха Хань. М., 1985. С. 225 - 52; *The History of the Former Han Dynasty of Pan Ku*. Tr. by H. Dubs. Vol. 1 - 5. Baltimore, 1938 - 55; *Синицын Е.Л.* Бань Гу - историк древнего Китая. М., 1975; *Sprenkel van der, O.B.* Pan Piao, Pan Ku and Han History. Canberra, 1964; *Bodde D.* Essays on Chinese Civilization. Princ. (N.J.), 1981. P. 141 - 60. *А.И. Кобзев*

ХАНЬ ЮЙ. Хань Туйчжи, Хань Чанли. 768, Хэян (запад совр. уезда Мэнсянь пров. Хэнань), - 824. Философ, литератор. Рано осиротел, упорно занимался самообразованием, добился высшей ученой степени цзиньши. Был чл. ("д-ром" - боши) Гос. академии (Гоцзы). Несколько раз за независимость и нелюбимую суждений попадал в опалу (в части., за то, что укорял императора Сянь-цзуна за поклонение мощам Будды) и вновь возвращался на службу в центр, ведомства. Вместе с *Лю Цзунъюанем* был инициатором "движения за возвращение к древности" (*фу гу*), в лит. сфере вылившегося в создание стиля, осн. на синтезе языковых форм эпохи Цинь - Хань (3 в. до н.э. - 3 в. н.э.), - т.н. стиля гувэнь, а в сфере мировоззрения проявившегося в поисках путей к возрождению авторитета конф. мысли и восстановлению обществ, порядка "золотого века". Осн. соч. - "Юань дао" ("Обращение к началу дао"), "Юань син" ("Обращение к началу [индивид.] природы"), "Юань гуй" ("Обращение к началу [мира] духов"), "Ши шо" ("Поучения") и др. - сведены в сб. "Чанли сяньшэн цзи" ("Собр. произв. учителя Чанли").

Доказывал историч. первенство конфуцианства перед *даосизмом* и *буддизмом*: "передача традиции" (*дао тун*) конфуцианства, по Х.Ю., идет непрерывно от "совершенномудрых" (*шэн* [1]) правителей полумифич. древности. Ставил в один ряд понятия "гуманность" (*жэнь* [2]), "долг/справедливость" (*и* [1]), дао и "благодать/добродетель" (*дэ* [1]): "гуманность", представляющая собой "всеохватную любовь", реализуется в сообразуемом с нею действии, представая "долгом/справедливостью", подобно тому как причина всего в

мире - дао реализует свою самодостаточность во внеш. проявлении "благодати/добродетели" ("благой силы") ("Юань дао"). Учения даосизма и буддизма, не признающие, по Х.Ю., "гуманности" и "долга/справедливости", тем самым разоблачают свое несоответствие вселенским истокам морали. Им они противопоставляют "почитание пустотности (*сюй*) и отсутствия/небытия (*у* [1], см. *Ю - у, Кун*)", бессмысленное в свете учения "*Да сюэ*" о путях увеличения возможностей упорядочивающего воздействия личности на мир: от "самосовершенствования" (*сю шэнь*) до "упорядочения семьи" (*ци цзя*) и далее до "управления гос-вом" (*чжи го*) и "умиротворения Поднебесной" (*пин Тянь ся*). Подчеркивая ведущую роль "небесного предопределения" (*тянь мин*, см. *Мин* [1]) в человеч. жизни (им обусловлены знатность и худородность, несчастья и благополучия), в то же время отмечал заведомую неопределимость "границ" компетенции Неба и человека в судьбе индивидуума

(см. Тянь). Признавал существование "навей и духов" (гуй шэнь, см. Шэнь [1]) как "оформленных" (син [2]) и имеющих "вещное бытие" (у ю, см У [3], Ю - у) "безмолвных" ("беззвучных" - у шэн) структур. При совершении человеком недолжного поступка, идущего вразрез с законами Неба, к-рые выражены в этич. нормах, демоны-нави (гуй) воздействуют на "[телесные] формы" вещного мира. Эти воздействия проявляются в сфере "звуков", т.е. чувственно воспринимаемой обл. бытия, и ведут к несчастьям. Придавал большое значение жертвоприношениям как условию "доступа к Небу и духам" ("Юань дао"), но отрицал присутствие сверхъестеств. сил в предметах культа и мощах, отвергая поклонение им. Предложил учение о "трех категориях природы и чувственности" (син цин сань пинь), т.е. градациях человек. личности. Высшей категории (шан пинь) присущи только "добро" (шань) и пять моральных качеств - "гуманность", "благопристойность" (ли [2]), "благонадежность" (синь [2]), "долг/справедливость" и "разумность" (чжи [1]), при этом "семь эмоций" (ци цин)-радость (си), гнев (ну), печаль (ай [2]), страх (цзюй), любовь (ай [1]), ненависть (э), вожделение (юй) пребывают в состоянии полной уравновешенности - "срединности" (чжун [1]). Средней категории (чжун пинь) свойственны и "добро", и "зло", любое из пяти моральных качеств может присутствовать либо отсутствовать, эмоции - незначительно отклоняться в сторону избыточности или недостатка. Низшей категории (ся пинь) присущи только "зло", полный аморализм и эмоциональная недостаточность либо чрезмерность ("Юань син").

Рассматривал историч. процесс как результат творчества "совершенномудрых" государей древности, приписывая им роль культурных героев и "учителей" человечества - создателей одежды, способов добывания и приготовления пищи, строительства жилья, изготовления орудий труда и лекарств, а главное - музыки и этико-ритуальной "благопристойности", системы наказаний и управления ("Юань дао"). Путь к восстановлению идеального обществ. порядка древности, избавлявшего людей от голода и болезней, прививавшего им любовь, милосердие и трудолюбие, Х.Ю. усматривал в ликвидации даосизма и буддизма - превращении монахов в простолюдинов, а храмов - в жилые помещения, уничтожении их священных книг. Кардинальное устранение тлетворного духовного влияния посредством имп. указа должно обеспечить возвращение Поднебесной к "пути древних правителей".

*Х.Ю., Лю Цзун-юань. Избранное. Пер. И. Соколовой. М., 1979; Хань Чанли цзи. Пекин, 1958; *Chan Wing-tsit* (tr.). A Source Book in Chinese Philosophy. Princ., 1963 -L., 1969; *Конрад Н.И.* Запад и Восток. М., 1972. С. 103 - 31; *Гусаров В.Ф.* Нек-рые положения теории пути Х.Ю. // Письменные памятники Востока. 1972. М., 1977; *Мартынов А.С.* Конф. утопия в древности и средневековье // Кит. социальные утопии. М., 1987.

ХОМЯКОВ Алексей Степанович. 1.5. 1804, Москва,-23.09.1860, с. Ивановское (ныне Данковского р-на Липецкой обл.). Рус. религ. философ, поэт, публицист, основоположник славянофильства. В 40 - 50-х гг. 19 в. в России кит. культура редко становилась объектом спец. философско-культурологич. анализа. Наиболее систематический опыт такого рода исследования был осуществлен Х. в "Записках о всемирной истории" ("Семирамида"). Критически оценивая истолкование историч. развития в нем. рационализме (прежде всего у *Гегеля*), альтернативу гегелевской модели историч. и общепринятой европоцентристской историографич. схеме Х. видел в образе историч. жизни, принципиально лишенной постоянного культурного, географич. или этнич. центра. Историч. связь поддерживается борьбой двух полярных духовных начал: "иранского" и "кушитского", действующих отчасти в реальных, отчасти в символич. культурно-этнич. ареалах. Различные народы развивают свои культуры под знаком либо "иранства" как символа свободы духа, либо "кушитства", к-рое символизирует "преобладание веществ, необходимости", т.е. неотрицание духа, но

отрицание его свободы в проявлении. В философии истории Х. границы, разделяющие историч. "иранство" и "кушитство", не безусловны. Это нашло отражение в неоднозначности объяснения им истоков кит. культуры. "Сильному влиянию кушитского начала" Х. отдает решающую роль в определении черт кит. культурного типа: исключительно натуралистического, склонного к условности и формализму. Одновременно он обнаруживает в кит. традиции "отголоски древнего иранства", к признакам к-рого относит монотеизм, якобы существовавший в Китае, и крайний этицизм кит. культуры. Ее синтетичность оценивается как причина стабильности и способности оказывать сопротивление любым внеш. воздействиям. Осн. причину невосприимчивости Китая к проповеди христианства (к-рое у Х. рассматривается и как высший тип "иранского" сознания) он видел в том, что "все понятия о высоком нравств. значении человека, по крайней мере в его внеш. проявлениях и отношениях к др. людям, вошли уже в состав синтетич. философии кит. мыслителей".

Тем не менее сущность кит. мировосприятия - "веществ, взгляд на веществ, мир". Его исходные черты выявляются уже на языковом уровне. "Веществ, взгляд" связан, во-первых, с пиктографич. характером первоначального кит. письма, во-вторых, с радикальным отличием соотношений алфавитной и иероглифич. письменностей с языком. Согласно Х., "гласовая азбука в своей рабской зависимости от языка сохраняет свободу мыслящего духа", иероглифы же как "условные знаки мысли дают языку полную свободу изменяться, но сохраняют неподвижность мысли". Для "кушитского" начала характерна, по Х., особая духовная подчиненность природным силам, она проявляется либо в примитивных культурных формах единения с этими силами, либо в бесконечной борьбе с ними. Кит. "кушизм" - это прежде всего "кушизм" второго типа. В силу отсутствия в Китае ясного представления о самоценности и независимости духовного начала культура рассматривалась как вполне материальная сила, позволяющая культивировать реальность и самого человека, его внутр. мир. Все это Х. характеризует как кит. вариант "безмолвной борьбы кушизма с природой" применительно "к быту государственному", т.е. решению "великой задачи": основания "стройного" гос-ва, "развивающегося из нравственных начал". Однако на практике идея гос. могущества подчиняет себе этич. идеал. Но такая ситуация не обесценивает культурного значения кит. нравственной философии, прежде всего конфуцианства, к-рое Х. выделял из трех "жизненных начал Кит. державы": конфуцианства, буддизма и даосизма. Х. особенно импонировал традиционализм конф. этики, основоположника к-рой он ставил в этом отношении "выше всех философов в целом свете". Признавая роль конфуцианства в качестве гл. нац. эквивалента религии в Китае, он одновременно подчеркивал "ограниченность" конф. религиозности, даже писал об атеистичности учения Конфуция в сравнении с буддизмом.

Х. высказывал сомнение в нац. характере даосизма, выступая в то же время против смешения даос, традиции с буддизмом. Учение самого *Лао-цзы* рассматривается в "Семирамиде" как своего рода архаич. вариант рационализма европ. типа.

«Поли. собр. соч. Т. 3, 6, 7. М., 1900 - 9; ****Завитневич В.** Алексей Степанович Х. Т. 1 - 2. Киев, 1902 - 13; **Сербиненко В.В.** Кит. тема в "Семирамиде" А.С.Х. // 16-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1985; *Его же.* К характеристике образа дальневост. культуры в рус. обществ, мысли XIX в. // Обществ, мысль: исследования и публикации. Вып. 1. М., 1989; *Gratieux A. A.S. Khomiakov.* Т. 1 - 2. Р., 1939. **В.В. Сербиненко**

ХОНДА ВАТАРУ (Honda Wataru). 1920. Исследователь древнекит. философии. Д-р лит-ры, проф. ф-та лит-ры Осацкого ун-та, чл. правления Япон. об-ва изучения Китая, чл. Об-ва изучения кит. философии в Осаке и Кобэ.

В 1943 закончил отд. кит. философии и лит-ры Киотского имп. ун-та; с 1949 - доцент Осацкого ун-та, ст. преподаватель Киотского ун-та, занимался изучением особенностей

истории политич. мысли Китая, исследованием методов теоретич. мышления в эпохи Вэй и Цзинь (3 - 5 вв.), читал курс истории кит. философии. В 1955 - 8 участвовал в редактировании разд. кит. философии "Всемирного энциклопедич. словаря" (Токио, т. 1-33). В 1965 на 17-м заседании Япон. об-ва изучения Китая сделал докл. "Эпоха Цин в истории идей"; участвовал в составлении "Антологии восьми кит. романов", к-рую готовила к печати кафедра лит-ры Осакского ун-та. В 1970 - 2 участвовал в редактировании и переводе "Доп. и испр. полн. собр. произв. кит. классич. лит-ры" (Токио, т. 1 - 60); под его редакцией вышли т. 8 ("*Баопу-цзы*") и т. 13 ("Избр. отрывки из *"Хань шу"*, *"Хоу Хань шу"* и *"Сань го ле чжуань"*). В 1970 - 4 участвовал в редактировании разд. кит. философии 2-го изд. "Всемирного энциклопедич. словаря" (Токио, т. 1 - 33).

"Книга перемен" в пер. и с коммент. Токио, 1966; Конфуций, Мэн-цзы, Лао-цзы, Чжуан-цзы. Токио, 1968; Баопу-цзы. Токио, 1969; Хань Фэй-цзы. Токио, 1969; Кит. проза нового времени. Токио, 1971; Учение о переменнах. Его формирование и развитие. Токио, 1973; Введение в философию Китая. Токио, 1975 (все на япон. яз.).

ХОУ ВАЙЛУ. 6.2.1903, Пинъяо пров. Шаньси. Историк философии и обществ, мысли Китая. В 1923 - 9 учился на юридич. ф-те Пекинского политико-правового ун-та и на историч. ф-те Пекинского педагогич. ун-та. С сер. 20-х гг. активно участвовал в студенческом патриотич. движении, приобщился к марксистским кругам, познакомился с *Ли Дачжао*. В 1926 редактировал нелегальное издание "Сяцэн" ("Низы"). В 1927 - 30 учился на лит. ф-те Парижского ун-та. Во Франции вступил в КПК, начал переводить "Капитал" К. Маркса. После возвращения преподавал в Харбинском политико-правовом ун-те, Пекинском ун-те, читал лекции по историч. материализму и политэкономии. В 1932 был арестован в Пекине гоминьдановскими властями вместе с *Сюй Дэхэном* и Ма Чжэмином за пропаганду сопротивления Японии, освобожден в 1933. Вернувшись в Тайюань (пров. Шаньси), Х.В. продолжил работу по переводу "Капитала", исследования в обл. философии и древней истории Китая. В 1938 - 45 в Чунцине (пров. Сы-чуань) редактировал журн. "Культуры Китая и СССР". После образования КНР был ректором Ун-та Северо-Запада, чл. отд. философии и обществ, наук АН Китая, зам. директора, директором Ин-та истории АОН Китая. В 1949 участвовал в работе НПКСК 1-го созыва, был депутатом ВСНП 1, 2, 3 и 5-го созывов.

В своих историч. и историко-филос. исследованиях Х.В. исходил из принципов марксистского мировоззрения и методологии. В работе "История кит. классич. об-ва" (1941) развил мысль *Го Можо* о том, что Китай знал рабовладельческий строй. Обращаясь к теории "азиат, способа производства" К. Маркса и Ф. Энгельса, утверждал, что в древнем Китае существовали гос. собственность на землю и общинная собственность на рабов. Особое внимание Х.В. уделил изучению филос. и социально-политич. мысли Китая 17 в. Считая сложившееся в тот период течение мысли, представленное *Ван Фучжи*, *Хуан Цзунси*, *Гу Янью*, *Янь Юанем* [2] и др., преимущественно просветительским, Х.В. счел возможным распространить на него ленинскую характеристику рус. просветительства, относя к числу его проявлений враждебность к крепостничеству и всем его порождениям, защиту образования, свободы и "зап. способа производства", ростки демократич. идеологии. По мысли Х.В., кит. просветители 17 в. создали идейное направление, преодолевшее нац. односторонность. Х.В. подчеркивал материалистич. тенденции в учениях большинства из них, квалифицируя осн. тенденцию как "метафизич. старый материализм", зачастую "впадавший в циклизм". В 40 - 50-х гг. под ред. и при авторском участии Х.В. была создана фундамент. "Всеобщая история кит. мысли", где освещены процессы развития не только собственно философии, но и политич., этич. идей, диалектич. связь истории идей и истории об-ва, вопросы историч. традиции и ее влияния на развитие идеологии.

В 1957 в изданный ИФАН т. 1 "Истории философии" были включены разделы по древнекит. философии, написанные Х.В. в соавт. с *Фэн Юланем* и *Ху Шэном*.

*Чжунго гудянь шэхуэй ши лунь (История кит. классич. об-ва). Чунцин, 1941; Чжунго гудай сысян сюэшо (История древнекит. идеологич. учений). Т. 1-2. Чунцин, 1943; Чжунго цзиньдай сысян сюэшо ши (История кит. идеологич. учений нового времени). Т. 1-2. Чунцин, 1944; Чжунго цзаоци цимэн сысян ши (История раннепросветительской идеологии в Китае). Пекин, 1956; (Ред.) Чжунго цзиньдай датун лисян (Идеал Великого единения в Китае нового времени). Пекин, 1959; Чжунго сысян тунши (Всеобщая история кит. мысли). Т. 1 - 5. Пекин, 1957 - 60, 1980 - 3; (Ред.) Чжунго сысян цзяньши (Краткая история кит. мысли). Пекин, 1963; (Ред.) Чжунго цзиньдай чжэсюэ ши (История кит. философии нового времени). Пекин, 1978; Чжунго сысян ши ган (Очерк истории кит. мысли). Т. 1 - 2. Пекин, 1980- 1; Чуаньшань сюэ ань (Очерк учения (Ван] Чуаньшаня). Цзинань, 1982; *Х.В., Цю Ханьшэн, Чжан Цичжи*. Сун Мин ли сюэ ши (История неоконфуцианства эпох Сун и Мин). Т. 1. Пекин, 1984; ***Буров В.Г.* Совр. кит. философия. М., 1980; Шэхуэй кэсюэ чжэнмин даси (1949 - 1989). Чжэсюэ цюань (Дискуссии по обществ. наукам [1949-1989]. Т. "Философия"). Шанхай, 1990; Чжунго дандай шэхуэй кэсюэ мин-цзя (Известные совр. кит. обществоведы). Пекин, 1989. С. 251-61. *А.В. Ломанов*

"ХОУ ХАНЬ ШУ". "Кн. Поздней Хань", "История дин. Поздняя Хань". Историч. труд *Фань Е* (кон. 4 - нач. 5 в.), ученого из южнокит. гос-ва Сун. Охватывает пер. с кон. 1 в. до н.э. по нач. 3 в. н.э. В конф. традиции получил статус нормативного. Фань Е успел завершить два разд. "Анналы царств" и "Жизнеописания" общим объемом 100 цюаней ("свитков"). С 11 в. к "Х.Х.шу" в качестве разд. прилагаются материалы, подготовленные историком 3 в. Сыма Бяо. Является важным источником сведений об описываемой эпохе, в т.ч. о жизни, взглядах и творчестве выдающихся мыслителей.

***Bielenstein H.* The Restoration of the Han Dynasty // Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities. Vol.26. 1954; Vol.31. 1959; Vol.39. 1967.

ХОУ ЦАН. Хоу Цзиньцзюнь. 2 в. до н.э. Канонвед. Уроженец Дунхая (совр. Таньчэн пров. Шаньдун). В обл. комментирования "Ши цзина" его учениками были *И Цинь, Су Ван* и др. известные ученые, в толковании канонов о "благопристойности" (*ли* [2]) - "*Чжоу ли*", "*Ли цзи*" и "*И ли*" - *Мэн Цин, Дай Дэ, Дай Шэн* и *Цин Пу*. Имел звание боши ("д-ра") по указ. соч. Работа Х.Ц. "Хоу-ши цюй тай цзи" ("Записки г-на Хоу об искривлении столпов") утрачена. Сведения о жизни и творчестве содержатся в "*Хань шу*" ("Истории дин. "Хань", 1 в.). *Ли Си*

ХРИСТИАНСТВО В КИТАЕ Первые достоверные сведения о Х. в Китае относятся к 8 в., когда христианам сирийско-несторианского (монофизитского) толка имп. указом были даны в пределах столицы (г. Чанъань) определенные права и иммунитеты. О распространении Х. при монг. дин. Юань (1271 - 1369) позволяют судить погребальные стелы итальянских католиков в приморских провинциях, а также записки генуэзского путешественника *Марко Поло*, посланцев европ. правителей *Гийома де Рубрука*, *И. де Плано Карпини* (13 в.) и др., свидетельствующие о проживании в стране христиан - торговцев и ремесленников. Миссионерская деятельность христиан начинается в Китае с конца 16 в., когда после прибытия иезуита *Маттео Риччи* начинается крещение местных жителей. В их числе были и чиновники высокого ранга. Тогда же основана первая духовная католич. миссия. Католич. священники нередко принимались на гос. службу в качестве астрономов и математиков, инженеров и т.п. Православная миссия создана в кон. 17 в. (официально в 1728), но ее деятельность строго ограничивалась рамками общин пленных русских защитников крепости Албазин, поселенных в Пекине, и их потомков. К концу 17 в.

число китайцев-христиан, по нек-рым данным, достигало 150 тыс. человек. В нач. 18 в. проповедь католицизма в Китае была запрещена. Тогда в Китае насчитывалось ок. двух десятков иностр. миссионеров и не более 200 тыс. китайцев-христиан. С нач. 19 в. в Китай стали проникать миссионеры-протестанты в качестве переводчиков и сотрудников торговых представительств. Первой развернула свою деятельность в стране англиканская церковь. Миссионеры-протестанты внесли особенно заметный вклад в развитие зап. китаеведения (Дж. Лейг, А. Моррисон, Т. Медоуз и др.). Активизация деятельности протестантских конфессий приходится на вторую половину 19 в.

Тяньцзиньский договор между Китаем и Францией, заключенный в 1858 после второй "опиумной" войны, гарантировал всем миссионерам свободу проповеди, право владения имуществом и защиту их привилегий властями. Миссионеры широко участвовали в пропаганде зап. культуры, социальных идей, науч. и технич. достижений, устраивали больницы, школы, приюты и т.п. Миссионерские школы в 1890 насчитывали 17 тыс. учащихся, в 1917 - ок. 300 тыс. В 20 в. миссионерские орг-ции учредили несколько ун-тов и более 20 колледжей. Нек-рые миссионерские орг-ции (напр., "Об-во по распространению в Китае христианских и общих знаний") занимались пропагандой реформ в системе образования, быту и обществ. жизни.

Христианские догматы и убеждения с трудом укоренялись в Китае. Это прежде всего связано с господством представления о неперсонифицированной верховной божеств. силе (*тянь* - Небо), сближающего осн. кит. философско-религ. учения (*даосизм* и *конфуцианство*) с пантеизмом. Наименование Бога - "хозяин Неба" (Тяньч-жу), принятое католич. миссионерством, представлялось китайцам противоестественным. Сложная система ритуалов, осуществлявшаяся на всех уровнях исполнительной власти, не являлась в представлениях китайцев способом получить благоволение Неба, а была лишь формой подтверждения реального положительного бытия Поднебесной, его гармонии с Небом. Эта гармония считалась предустановленной априорным совершенством правящего в данный период императора - Сына Неба, медиатора между Небом и народом. Трудности миссионерской деятельности усугублялись коренным различием гелеологич. основ религ. представлений в восточноазиат. и средиземноморско-ближневост. мирах. В первом господствовала идея непрерывного движения сменяющих друг друга циклов (см. *У сын* [1], *Цзоу Янь*). В иудаизме же, христианстве и исламе будущее мыслилось конечным (эсхатологическим). К этой мысли кит. культура была лишь отчасти подготовлена *буддизмом*. Поскольку считалось, что Небо всегда покровительствует положительным началам в человеке и в его деятельности, то для китайцев была неясна идея грехопадения. Много сложностей возникало с объяснением пастве идеи божеств. рождения Христа и его мученической смерти, искупления грехов человечества. Сложным для восприятия китайцев оказалось и представление о глубокой смысловой индивидуализированности молитвы, к-рая в рамках кит. ритуала являлась чувственным воспроизведением устойчивой звуковой формулы (иногда записанной)- мантры. Положение об индивидуализированной исповеди также не соответствовало общежит. нормам китайцев: такие духовные связи могли быть лишь между учителем и послушником-учеником. В то же время к дуализму представлений о свободе (католицизм) и несвободе (протестантизм) воли кит. религиозно-филос. мысль была подготовлена не только буд., но крайне многообразными и нередко противоречивыми даосско-конф. концепциями. Представлениям, характерным для "ересей" (см. *Се цзяо*) даос, и буд. толка, оказались во многом близки идеи христианского мессианства и милленаризма. Соединение своеобразно интерпретированных положений христианского вероучения с кит. "ересями" продемонстрировала, в части., идеология тайпинов (см. *Хун Сюцюань, Хун Жэньгань*).

Христианские понятия, символы и обряды воспринимались как чуждые кит. традиции либо через призму ложных аналогий с принципиально иными явлениями культуры и духовной жизни. Первые антихристианские памфлеты появились в Китае в 17 в. В них доказывались противоречие догмата о непорочном зачатии принципу "сыновней почтительности" (см. *Сяо тун*), антисоциальный характер христианства как подстрекательства к мятежу (Христос был распят как преступник), отрицалось милосердие и всемогущество христианского Бога, допустившего грехопадение человека, подчеркивались противоречивость теизма, нетерпимость христианства по отношению к кит. традициям, в т.ч. к жертвоприношению предкам и т.п. Христианам приписывались всевозможные пороки вплоть до содомского греха. В сер. 19 в. антихристианская пропаганда стала обращаться не только к образованным кругам, помимо памфлетов типа знаменитого "Би се цзи ши" ("Запись фактов, отвращающих от ересей", 1861) появились прокламации, листовки и лубки. Привилегии зап. миссионеров и их деятельность воспринимались как оскорбление нац. достоинства китайцев "варварами", как причина расслоения об-ва и падения традиц. социальных авторитетов. В 19 в. в Китае произошло ок. 300 антихристианских выступлений. Крупнейшее из них - восстание ихэтуаней (1888- 1901), к-рому нар. молва приписала единый организующий центр - "Союз справедливости и мира" (Ихэтуань), или "Кулак во имя справедливости и мира" ("Ихэцюань"); отсюда зап. назв. этого выступления - "боксерское восстание". Оно привело к дальнейшему закабалению Китая державами и к гибели ок. 200 миссионеров и 30 тыс. китайцев-христиан.

В кон. 19 в. среди кит. реформаторов получила распространение идея изнач. близости учения Христа и конфуцианства (*Чжэн Гуаньин, Тань Сытун* и др.), конф. и христианской этики, хотя приоритет обычно отдавался конфуцианству. Так, лидер реформаторов *Кан Ювэй* предложил проект создания на основе конфуцианства кит. аналога христианской церковной орг-ции с культом единого Бога и иерархией священнослужителей. Идею преемственности между христианством и конфуцианством, к-рому надлежит роль мировой религии, разделяли *Лян Цичао* и его единомышленники.

Среди первых кит. революционеров заметное место занимали христиане (напр., *Сунь Ятсен*), выделявшие в учении Христа, элементы социально-нравственного протеста. В то же время антирелиг. пропаганда демократич. и революц. движений в Китае 20 в. часто оборачивалась гл. обр. против христианства.

Бурные события на рубеже 19 - 20 вв. привели к значительным изменениям в работе и составе миссий: стало поощряться рукоположение кит. священников, к-рые становились во главе школ и приходов. К 20-м гг. они составляли более половины всего миссионерского штата. В тот период в союзе протестантских миссий назревало движение за нац. самостоятельность кит. церквей от аналогичных иностр. конфессий, оформившееся в "движение за три самостоятельности": "самообучение, самораспространение, самообеспечение". "Движение за три самостоятельности" оказалось наиболее жизнеспособной формой церковной орг-ции в условиях КНР. Действие его принципов частично распространилось и на официально признанную католич. общину, согласившуюся на независимость от Римского престола.

В преодолении многочисленных филос. и чисто религ. проблем сформировалась группа во многом специфич. направлений Х.- фактически его кит. версий. Различия между ними обусловлены расхождением как исходных форм вероучения, так и вариантов перевода, способов интерпретации христианских понятий и догматов. Адепты Х. в 20 в. представлены семейными группами из нескольких поколений. Католицизм с его пышной и строго разработанной обрядностью оказался ближе традиц. кит. духовному миру, в т.ч. благодаря наличию фигуры Божьего наместника (ин-т папства). К кон. 80-х гг.

протестантские (разных толков) и католич. общины насчитывали примерно равное число адептов: по 3,3 млн человек.

Христианские конфессии объединены двумя патриотич. орг-циями: Ассоциация кит. католиков-патриотов и протестантское Патриотич. движение тройственной независимости кит. христиан, в к-ром участвуют также немногочисленные православные общины, сохранившиеся в нек-рых городах Сев. и Северо-Зап. Китая.

* «Христианство в Китае // ААС. 1989. №9; *Крюков М.С., Малявин В.В., Софронов М.В., Чебоксаров Н.Н.* Этнич. история китайцев в XIX - нач. XX века. М., 1993. С. 158 - 68; Православие на Дальнем Востоке. К 275-летию Рос. духовной миссии. СПб., 1993; *Richter J.* Das Werden der Christlichen Kirche in China. GDtersloh, 1928; *Reichelt K.L.* Religion in Chinese Garment. L., 1951; *Athenoux A.* Le Christ crucifie au pays de Mao. P., 1968; *Bauer W.* China und die Hoffnung auf Cluck. B., 1972; *Weth G.* Chfnas Rote Sonne. Unsere Welt zwischen Mao und Jesus. Wuppertal, 1972; *Eichhorn W.* Die Religionen Chinas. Stuttg. u.a., 1973; Religions and Societies in Asia and Middle East. Ed. by C. Caldarola. B.- N.Y.-Amst., 1982. P. 551 - 605; *Martinson P.W.* Theology of World Religions: Interpreting God, Self and World in Semitic, Indian and Chinese Thought. Minneapolis, 1987; *Heberer T.* Opium des Volkes? Chinas Religions freiheit im Licht der Tradition Chi'na im Widerspruch mil Konfuzius ins 21. Jahrhundert? Hamb., 1988. S. 107 - 24; *Halimarski A.* Chinska Republika Ludowa a Watykan. Warsz., 1989. П.М. Кожин

ХУА. "Превращение" ("трансформация", "изменение", "преобразование"). Понятие кит. философии, подразумевающее спонтанную трансформацию с возникновением новой сущности. В древнейших памятниках понятие Х. применяется гл. обр. в отношении лич. личности. В "*Шу цзине*" (8 - 5 вв. до н.э.) сочетание да Х. ("великое превращение") подразумевает научение, благодаря к-рому воспитывается правильное отношение человека к государю. В "*Цзо чжуани*" (5 - 2 вв. до н.э.) Х. означает упорядоченное преобразование личности в положительном направлении, противопоставленное хаотич. "изменениям" (бянь [2]). В "*Ле-цзы*" (4 - 3 вв. до н.э.) "великими превращениями" именуется переходы человека в новое качество, знаменующие рубежи лич. жизни: детство, взросление, старение, смерть.

В "*Сюнь-цзы*" (4 - 3 вв. до н.э.) понятие Х. принадлежит и антропологич., и натурфилос. сфере: "преобразование [индивид.] природы" (хуа син, см. *Сип* [1]) - путь к тому, чтобы обычный "человек с улицы стал [совершенномудрым] Юем" (см. *Шэн* [1]); в то же время "великие превращения" - атрибут сил *инь ян*, соотнесенный со сменой "четырех времен" (года и суток) и природных явлений вроде ветра и дождя. Ок. 4 в. до н.э. в "*Сян туани*", одном из комментирующих приложений к осн. корпусу "*Чжоу и*", применено понятие Х. шэн ("превращение и рождение", "рождение [в результате] трансформации"), определенное как "взаимовосприятие Неба и Земли", т.е. реакция противоположных космич. начал друг на друга, ведущая к появлению "десяти тыс. вещей". Начиная с *Ван Би* (3 в.), Х. шэн трактуется как непрерывное взаимодействие субстантивированных в мировой "пневме" (*ци* [1]) сил *инь ян*. В др. коммент. "*Чжоу и*" ("*См цы чжуань*") результат "гармоничной циркуляции (инь юнь) Неба и Земли" охарактеризован как "трансформация в благо" (или "трансформация в очищение" - Х. чунь), т.е. благой ход мировых процессов.

Натурфилос. разработку концепции мировых "превращений" в осн. чертах завершил *Чжан Цзай* (11 в.). Он, основываясь на теме "*Цзо чжуани*", выделил частные "изменения" (бянь [2]), накопление к-рых приводит к собственно "превращению" (Х.) - возникновению новой сущности.

В кит. буддизме термин да Х. - "великое преобразование" - означал изменение личности адепта под воздействием буд. учения.

***Лисевич И.С.* Лит. мысль Китая на р-же древности и средневековья. М., 1979. С. 80, 87.

ХУАЙЖАН. 677, Анькан окр. Цзиньчжоу (совр. пров. Шэньси) - 744. Буд. монах, ученик *Хуэйцзэна*. После кончины наставника отправился в Наньюэ, где поселился в монастыре Божосы и распространял учение Хуэйцзэна о "внезапном просветлении" (дунь у). Считается основателем т.н. Наньюэского течения *Чань школы* (Наньюэ и пай). Из девяти учеников Х. наибольшую известность получил *Мацзу*. Согласно преданию, Мацзу, прибыв в Наньюэ, целыми днями занимался сидячей медитацией в надежде достичь "просветления", но без особого успеха. Узнав об этом, Х. предстал перед ним в момент начала занятий медитацией с куском черепицы в руках и на недоуменный вопрос Мацзу ответил, что желает сделать из этого куса зеркало. На возражение, что это невозможно, Х. ответил вопросом: "Если кусок черепицы не может стать зеркалом, то как занимающийся медитацией может стать буддой?" На Мацзу тут же снизошло "внезапное просветление", он стал учеником Х. и впоследствии - авторитетным чаньским наставником. *Хэ Чэнсюань*

"ХУАЙНАНЬ-ЦЗЫ". "Философ из Хуайнани". Др. назв. - "Хуайнань хун ле" ("Хуайнань Великая мудрость"). Памятник 2 в. до н.э., сост. при дворе Хуайнаньского князя *Лю Аня*. Согласно источникам, включал три книги: "внутр." (21 цзюань - "свиток"), "толковавшую о дао", "внеш." (33 цзюаня) - "о разном" и "среднюю" (8 тетр.) - "о святых и искусстве алхимии" (см. *Сянь сюэ*). "Х.-ц." отличают образность, искусно построенная ораторская речь, сочетание различных стилей (от логизирующего до высокопоэтич.). В нем обрела завершённую форму мировоззренческая тенденция, восходящая к Конфуцию: человек. измерение и человек. деятельность воспринимаются как не менее важные атрибуты универсума, чем Небо и Земля (см. *Тянь*). Об этом свидетельствуют высокий статус практики в доктрине "Х.-ц.", признание "уместного" и "подходящего" эталоном прекрасного (Мэй) наряду с "мерой" и "гармонией" (хэ [1]). Тем не менее гл. мерилом истины и красоты остается космос. "Х.-ц." представлял собой вторую в истории кит. мысли после *"Люй-ши чунь цю"* попытку глобального филос. обобщения. Инструментом филос. построений для создателей памятника служили конф. рационализм с его теорией обществ, устройства и даос, иррационализм, сочетающийся со склонностью к исследованию и наблюдению. В поисках аргументов в пользу правомерности соединения противоположностей составители "Х.-ц." привлекли беспрецедентно обширный материал мифов и преданий, историч. сведения, эмпирич. данные из разных обл. практики, коммент. к отд. положениям и целым текстам филос. классики. Противоречие между сознанием создателями "Х.-ц." правоты конф. построений и их пристрастием к глубине даос, спекуляций разрешилось обозначением двух путей человек. мысли: один ведет к науке, др. - в религию и филос. мистицизм.

*ЧЦЦЧ. Т. 7. Пекин, 1956; Х.-ц. Гл. 1, 2, 7, 9. Вступ. ст. и пер. Л.Е. Померанцевой // Древнекит. философия. Эпоха Хань. М., 1990; *Morgan E. Tao, the Great Luminant. Essays from Huai-nan-tzu.* L., 1933; *Kraft E. Zum Huai-nan-tzu. Einfuhrung, Obersetzung (Kapitel I und II) und Interpretation* // Monumenta Serica. 1957. №16; 1958. №17; *Wallacker B.E. The Huai-nan-tzu, Book Eleven: Behaviour, Culture and the Cosmos* // JOAS. 1962. №48; ***Яо-меранцева Л.Е.* Поздние даосы о природе, об-ве и искусстве ("Хуайнаньцзы" - II в. до н.э.). М., 1979. *Л.Е. Померанцева*

ХУАЙХАЙ. 720, Чанлэ окр. Фучжоу (совр. пров. Фуцзянь), - 814. Буд. монах, представитель буд. *Чань школы*, ученик *Мацзу*. После смерти учителя поселился в горах Синьубайчжаншань (совр. уезд Фэнсинь пров. Цзянси), вследствие чего получил прозв. Байчжан чаньши ("чаньский наставник [с гор] Байчжан"). Первым приступил к созданию отд.

чаньских обителей. Утверждал, что различия в ве-роучительных доктринах Чань и *Люй школы* ("Школы винаи") требуют и иного образа жизни для чань-буддистов, к-рым не следует селиться в монастырях Люй, как это прежде практиковалось. Выработал собств. монастырский устав - "Чань мэнь гуй ши" ("Чаньский устав"), к-рый известен также как "Чистый устав [наставника с гор] Байчжан" ("Байчжан цин гуй"). Гл. особенностью чаньских монастырей стало отсутствие залов для совершения ритуалов, их место занимали залы для проповедей. Ему принадлежит принцип "день без работы - день без пищи", ставший основой общежития в чаньских обителях, где физич. трудом были обязаны заниматься все монахи независимо от ранга. Высказывания Х. сведены в сб. "Байчжан Х. чаньши юй лу" ("Запись речей чаньского наставника Х. [с гор] Байчжан"), "Байчжан Х. чаньши гуан лу" ("Расширенная запись [речей] чаньского наставника Х. [с гор] Байчжан"). Развивал тезис буддизма махаяны о тождественности природы всех живых существ "природе будды", для постижения к-рой следует отказаться от пут произвольного мышления. Осн. методом самосовершенствования считал полную отрешенность от текстов, мыслей, сосредоточенности на чем-либо и стремления к чему-либо, дабы сознание освободилось от сосредоточенности на себе. После кончины Х. его последователи сформировали т.н. Хунчжоускую школу чань-буддизма. *Хэ Чэнсюань*

ХУАН ВАНЬ. Хуан Цзунсянь, Хуан Шусянь, прозв. Цзюань, Шилун. Ок. 1477, Хуанъянь (совр. пров. Чжэцзян), - ок. 1551. Философ-неоконфуцианец, представитель "учения о принципе" (*ли сюэ*). Дослужился до главы ведомства ритуалов, был академиком *Ханьлинъ академии*. Осн с в. "Мин дао пянь" ("Главы о прес втлом дао"), "У цзин юань гу" ("Древнейшие тексты "Пяти канонов"), "Шилун цзи" ("Собр. произв. Шилуна"). От изучения доктрин *Чэн [братьев]- Чжу [Си] школы* обратился к взглядам своего старшего современника *Ван Янмина*, учение к-рого счел "учением совершенномудрого" (см. *Шэн* [1]). В последние годы жизни пришел к заключению, что неоконфуцианцы эпохи Сун (11 -13 вв.) подверглись влиянию буд. *Чань школы* и извратили то "учение об управлении миром" (цзин ши чжи сюэ, см. *Цзин цзи*), вехами передачи к-рого были "совершеннемудрые" (см. *Шэн* [1]) древности, начиная с Яо, затем основатели дин. Чжоу (11 в. до н.э.), *Конфуций* (6 - 5 вв. до н.э.) и *Мэн Кэ* (4 - 3 вв. до н.э.). Подверг критике учение Ван Янмина об "устранении страстей" (цзюй юй, см. *Тянь*), "устранении семи эмоций", полагая, что сами по себе эмоции и страсти вполне естественны и м.б. "исправлены" так, чтобы в них проявлялась "истинность (*чжэнь*)" челоуеч. чувств небесной природы" (см. *Син* [1]). Отвергал традиц. для конфуцианства противопоставление "пользы/выгоды" (ли [3]) и "долга/справедливости" (и [1]), считая их вполне совместимыми. Особенно непримиримо относился к доктрине "достижения благомыслия" (чжи лян чжи) - раскрытия интуитивного врожденного "знания блага", настаивая на исключительно опытном характере любого знания. *Сюй Юаньхэ*

ХУАН ГАНЬ. Хуан Чжидин, Мянчжай сяньшэн ("учитель из Мянч-жая"). 1152, уезд Миньсян (совр. уезд Миньхоу пров. Фуцзянь), - 1221. Философ *Каотинской школы*; зять, ближайший ученик и помощник *Чжу Си*, автор его первой биографии. Состоял на военной и гражданской службе. Дослужился до постов нач-ка округов Аньцин и Хэчжоу, из этич. соображений неоднократно отказывался от более высоких постов; участвовал в орг-ции отпора агрессии со стороны чжурчжэньского гос-ва Цзинь. Преподавал в созд. Чжу Си школе Байлудун ("Пещера Белого оленя"), имел многочисленных учеников. Посмертно получил почетное имя Вэньсу ("Культурное совершенство"). Осн. соч. - "Цзин цзе вэнь цзи" ("Собр. соч. о толковании канонов"), "Шэн сянь дао тун чуань шоу цзун ской шо" ("Сводное описание передачи и преемствования учения совершенных мудрецов"), "Чжун юн цзун лунь" ("Общие рассуждения о "Срединности и постоянстве"), "Мянчжай вэнь цзи" ("Собр. соч. учителя из

Мяньчжая"). Считал братьев Чэн (*Чэн И, Чэн Хао*) и Чжу Си прямыми преемниками учения древних "совершенноумудрых". В русле сформулированной Чэн И доктрины "деления единства принципа на особенное" (ли и фэнь шу) сближал понятия "принцип" (ли [1], структурообразующее начало) и *дао*, а также *дао* и *Тай цзи* ("Великий предел"). Трактатовал *дао*, манифестирующее себя в мире (Поднебесной), как совокупность "основы и проявления" (*ти - юн*): единая "основа" проявляется в виде "десяти тыс. особенностей" (вань шу); "единый Великий предел" объемлет собой "совокупное тело десяти тыс. вещей" (т.е. Вселенную) и одновременно содержится в "конкретности каждой вещи". Обосновывал чжусианскую доктрину "сосредоточения принципов [всех вещей] в сердце" (ли цзюй юй синь) в противовес отождествлению *Лу Цзююанем* "сердца" (*синь* [1]) и "принципа" (ли [1]); вместе с тем в построениях Х.Г. прослеживается тенденция к смягчению расхождений между доктринами Чжу Си и Лу Цзююаня. См. лит-ру к ст. *Чжу Си*.

ХУАН-ДИ. "Желтый император", "Желтый предок". Культурный герой, один из родоначальников кит. нации (ханьцев). В системе религиозно-мифологич. представлений - изобретатель топора, ступы, лука и стрел, одежды и обуви, литейного дела, колесницы и лодки, музыкальных инструментов (его сподвижники изобрели письмо и календарь); продолжатель фармакологич. изысканий Шэньнуна - "Божеств, земледельца", научившего людей земледелию; одно из пяти божеств сторон света, представляющее центр, т.е. главенство, что в системе "пяти элементов" (*у син* [1]) соответствует элементу "земля"; основоположник *даосизма* наряду с *Лао-цзы*; божество Земли (см. *Тянь*), бог - покровитель портных, архитектуры и наряду с Шэнь-нуном и *Фуси*, - медицины. Мифы о Х. и ранние филос. интерпретации этого образа фигурируют в древнекит. памятниках "*Люй-ши чунь цю*", "*Х.-д. нэп цзин*", "*Хуай-нань-цзы*", "*Ши цзи*", "*Хань шу*", "Лунь хэн" *Ван Чуна*. В конф. традиции Х.-д.- мудрый правитель Гунсунь Сюаньюань, преемник Шэньнуна, правивший в 2698 - 2598 до н.э.

***Юань Кэ*. Мифы древнего Китая. М., 1965. С. 100 - 26; *Рифтин Б.Л.* От мифа к роману. М., 1979. С. 89 - 100; *Его же*. Х.-д. // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992.

ХУАН[ДИ] - ЛАО[ЦЗЫ] УЧЕНИЕ. Хуан - Лао сюэ пай. Одно из ранних направлений *даосизма*, делавшее выводы политич. характера из учения об управлении на основе "недеяния" (*у вэй* [1], см. *Вэй* [1]), представленного в "*Дао дэ цзине*" (4 в. до н.э.). Оформилось в 3 в. до н.э. в "академии" *Цзися*. К его представителям в "*Ши цзи*" (2 - 1 вв. до н.э.) причисляются *Шэнь Дао*, *Тянь Лянь*, *Цзе-цзы* и *Хуань Юань*. Происхождение учения Хуан - Лао связано с магами-фанши из царства Ци, а сама доктрина соприкасалась с учением о "святых" - бессмертных" (шэнь сянь, см. *Сянь сюэ*). Соединение имен мифич. императора *Хуан-ди* и мудреца *Лао-цзы* подчеркивает их комплиментарность (император оказывается как бы орудием мудреца для осуществления совершенного правления). При дин. Ранняя Хань (206 - 8 до н.э.) последователи доктрины Хуан - Лао рассматривали "Дао дэ цзин" как руководство по восстановлению совершенного правления Хуан-ди. В поздних текстах эпохи Хань (1 - 3 вв. н.э.) сочетание Хуан Лао означает уже не эллипсис от Хуан-ди и Лао-цзы, а самого Лао-цзы. ***Торчинов Е.А.* Даосизм. СПб., 1993. С. 156, 168, 170; *Wright A.F.* A Historian's Reflections on the Taoist Tradition // HR. 1969/70. Vol. 9. №2 - 3. *По материалам Е.А. Торчинова*

"ХУАН-ДИ НЭЙ ЦЗИН". "Канон Желтого императора о внутреннем", или "Нэй цзин" ("Канон о внутреннем"). Древнейший кит. теоретич. трактат по медицине (3 - 2 или 2 - 1 вв. до н.э.). Впервые упоминается в библиографии, разд. "Хань шу" (1 в.) как текст т из 18 цзюаней ("свитков"). В дошедшей до нас редакции состоит из двух разд.: "Су вэнь" ("Вопросы

о простом"), 24 цзюаня, и "Лин шу" ("Ось духа"), 12 цзюаней. В соч. Хуан Фуми "Чжэнь цзю цзя и цзин" ("Канон правил иглоукалывания", 3 в.) говорилось о существовании трактата "Нэй цзин" в двух частях: "Чжэнь цзин" ("Канон иглоукалывания") и "Су вэнь", по девять цзюаней каждая. "Су вэнь" с 3 в. считался утраченным, в 8 в. восстановлен и, вероятно, дополнен Ван Бином за счет текстов, унаследованных им от учителей в традиции "тайной передачи". Разд. "Лин шу" до 8 в. нигде не упоминался. По мнению Ван Бина, это те девять цзюаней из 18, о к-рых говорилось в "Хань шу". По др. версии, это "Чжэнь цзин".

Текст построен в виде серии диалогов *Хуан-ди* - мифич. императора, культурного героя, одного из родоначальников кит. нации - с шестью его сановниками. Учение "Х.-д.н.ц." складывалось, по-видимому, под преимуществ. воздействием филос. взглядов *Сун [Цзяня]* - *Инь [Вэня]* школы. В трактате сформулированы представления о строении и функционировании челоуеч. организма, закрепившиеся в традиц. кит. медицинской теории: о шести "полых" внутр. органах ян [1] и шести "плотных" органах инь [1] как функциональных системах (по пять основных плюс один с условным анатомич. эквивалентом); об их взаимодействии посредством парафизиологич. системы цзин ло (см. *Цзин вэй*) - гл. и второстепенных "каналов" ("меридианов и коллатералей"), по к-рым циркулирует жизнетворная "пневма" (*ци* [1]), подобно потокам воды, разрежаясь и сгущаясь, приобретая различные свойства; о трансмутациях "пневмы" в организме, обмене различными ее видами с внеш. средой посредством принятия пищи, питья, дыхания, через биологически активные (акупунктурные) точки: о "внеш." и "внутр." патогенных факторах, реализующихся в определенных качествах "пневмы"; о функционировании организма и космоса по закономерностям *инь ян* и "пяти элементов" (*у син* [1]); о зависимости жизнедеятельности организма от космич. ритмов, о болезни как следствии десинхронизации ритмов организма и природы, гиперфункции или ослабления одной из функциональных систем организма, влияющих на др. системы; о взаимозависимости и неразрывной связи физиологич. и психич. аспектов жизнедеятельности и т.д. В "Х.-д.н.ц." последовательно проводится идея изоморфизма - подобия космоса, об-ва и организма. Наиболее авторитетные сб-ки коммент. к "Х.-д.н.ц." принадлежат Ван Бину ("Х.-д.н.ц. Су вэнь"- "Вопросы о простом" "Канона Желтого императора о внутреннем") и Чжан Чжицуну ("Х.-д.н.ц. Су вэнь цзи чжу"- "Собр. резюмирующих коммент. к "Вопросам о простом" "Канона Желтого императора о внутреннем", 17 в.).

*Х.-д.н.ц. Су вэнь. Т. 1 - 2. Шанхай, 1959; Х.-д.н.ц. Су вэнь и ши (Толкования "Вопросов о простом" "Канона Желтого императора о внутреннем"). Шанхай, 1959; Нэй цзин. Глава о зависимости жизненной энергии от смены четырех времен года. Глава о зависимости жизненных ци от природы. Глава о зависимости здоровья от инь и ян. Вступ. ст. и пер. В.Г. Булова // Древнекит. философия. Эпоха Хань. М., 1990; Трактат Желтого императора о внутреннем. Пер. Б.Б. Виноградского. Киев, 1993; *The Yellow Emperor's Classic of Internal Medicine*. Tr. by Lisa Veith. Berk., 1949; *Сопр.* историко-науч. исследования: наука в традиц. Китае. М., 1987. С. 182 - 8; *Демин Р.Н.* Ритуал передачи знаний в древнекит. медицине // Петербургское востоковедение. 1992. Вып. 1; *Чэнь Бансян.* Чжунго исюэши (История кит. медицины). Шанхай, 1937; Нэй цзин цзян и (Лекции о "Каноне о внутреннем"). Тайюань, 1959. *А.Г. Юркевич*

ХУАН ИЧЖОУ. Хуан Юань-тун, Цзинци, Цзайшэн. 1828, уезд Динхай пров. Чжэцзян,- 1898. Кановед (см. *Цзин сюэ*). Служил в ведомстве просвещения в уезде Фэньшуй пров. Чжэцзян, дослужился до звания проф. окружной управы (чжоуфу цзяошоу) и придворного библиографа (нэйгэ чжуншу). Считал своими духовными учителями в каноноведении *Люй Цзюцзяня* и *Чжу Си* (12 в.), подвергал критике учение *Лу [Цзююаня]-Ван [Янмина]* школы. Руководствуясь тезисом *Гу Янью* (17 в.) о том, что "каноноведение (цзин сюэ)- это учение о

принципе (*ли сюэ*)", особое внимание при анализе древних текстов уделял практич. этико-нормативным и церемониальным аспектам их содержания. Стремился выявить в них высказывания, к-рые могли принадлежать *Конфуцию*, Цзы Сы и *Мэн Кэ* или, по его мнению, наиболее адекватно отражали их взгляды. Осн. объекты коммент. интересов - "*Чжоу и*", "*Ши цзин*", "*Чунь цю*" и гл. обр. "три книги о ритуале" ("*Чжоу ли*", "*И ли*", "*Ли цзи*"). Сост. энциклопедия, справочник "*Ли шу тун гу*" ("*Сквозное толкование книг о нормах ритуальной благопристойности*"), где прокомментировал и исправил толкования ученых прошлых эпох относительно существовавших в древнем Китае системы ритуалов и норм обычного права, системы образования, удельно-поместной системы, назначения на должности, фискальной системы, уголовных уложений, музыкальных рядов, мантических систем и т.д. Др. осн. труды - "*Цзы Сы цзи цзе*" ("*Толкования к сб. изречений Цзы Сы*"), "*Хуан-ди нэй цзин цзи чжу*" ("*Сб. коммент. к "Канону Желтого императора о внутреннем"*"), "*Цзинци цза чжу*" ("*Собр. разных соч. Цзинци*").

ХУАН КАНЬ. 487, Уцзюнь (территория совр. Сучжоу пров. Цзянсу),- 545. Канонвед из гос-ва Лян, представитель т.н. южн. школы канонведения (см. *Цзин сюэ*). Был помощником преподавателя в Гос. училище (Гоцзы), внештатным помощником придворного советника, имел сотни учеников. Его толкования "*Ли цзи*" удостоились одобрения императора *Лянского У-ди*. Занимался комментированием "*Сань ли*" ("*Трех трактатов о правилах благопристойности*" - "*Чжоу ли*", "*Ли цзи*", "*И ли*"), "*Сяо цзина*" и "*Лунь юя*". Находился под влиянием мистич. традиции пер. Вост. Цзинь (4 - нач. 5 в.); в то же время высказывания Х.К. отличаются самостоятельностью суждений и антиавторитаризмом. На его труды опирался *Кун Инда* (кон. 6 - нач. 7 в.) при составлении "*У цзин чжэн и*" ("*Подлинный смысл "Пяти канонов"*). Соч. Х.К. "*Лунь юя и шу*" ("*Толкование "Суждений и бесед" с разрядкой в тексте*") в 12-13 вв. было утрачено; в 1670 его текст, найденный в Японии, вернулся на родину и позже вошел в сб. "*Гу цзин цзе хуэй хань*" ("*Хранилище толкований древних канонов*"). Кн. получила высокую оценку *Ли Сижуня* (19 - нач. 20 в.), обнаружившего в ней значительные расхождения с конф. коммент. традицией эпохи Хань (кон. 3 в. до н.э.- 3 в. н.э.), влияние философии основоположников даосизма, склонность к мистике ("*рассуждениям о божествах*" - фо цзян). Работа Х.К. "*Ли цзи и шу*" ("*Толкование "Записок о правилах благопристойности" с разрядкой текста*") в сокращении вошла в труд *Кун Инда* "*Ли цзи чжэн и*" ("*Правильный смысл "Записок о правилах благопристойности"*") и в сб. *Ма Гоханя* (18 в.) "*Юйхань-шань фан цзи и шу*" ("*Оставленные [потомкам] книги, собранные в обители Юйханьшань*"). Соч. Х.К. "*Ли цзи цзян шу*" ("*Рассуждения о толкованиях "Записок о правилах благопристойности"*"), "*Сяо цзин и шу*" ("*Толкование "Канона сыновней почтительности" с разрядкой в тексте*") утрачены. *Сюй Юаньхэ*

ХУАН ЦЗУНСИ. Хуан Тай-чжун, Хуан Наньлэй, Хуан Личжоу. 24.9.1610, окр. Юйяо пров. Чжэцзян,- 1695. Неоконфуцианец (см. *Неоконфуцианство*), политич. деятель, основоположник Чжэцзянской историч. школы, ученый (астрономия, математика, мелодика, текстология). Политич. убеждения Х.Ц. сформировались под влиянием отца, активного функционера "партии" *Дунлинь* (см. *Дунлиньская школа*), умершего от пыток в 1626. Для борьбы с погубившей отца и его сторонников кликой евнухов *Вэй Чжунсяна* Х.Ц. создал группировку *Фушэ* ("*Об-во возрождения*"), воспринявшую политич. ориентацию "партии" *Дунлинь*. После начала похода маньчж. армии на юг Х.Ц. организовал антиманьчж. ополчение. После подавления маньчжурами вооруж. сопротивления вернулся на родину и обратился к академич. деятельности.

Учеба у *Лю Цзунчжоу* и неприязнь к *чжусианству* как офиц. идеологии обусловили близость Х.Ц. к *Ван Янмина школе*. В учении *янминизма* о "*душе-сердце*" (*синь* [1]) Х.Ц.

акцентировал изменчивость и "безосновность" (у бэнь ти) синь [1], его зависимость от "деятельностного" аспекта (*гунфу*). "Достижение" (чжи [5]) в процессе "достижения благого знания" (чжи лян чжи, см. *Ван Янмин*) трактовал как "действие-движение" (син [3]). Х.Ц. противопоставлял чжусианскому пониманию соотношения *ли - ци* тезис об отсутствии *ли* [1] вне и прежде *ци* [1]. Они неразрывны, как "два имени одной вещи", при этом субстратное *ци* [1] своими изменениями способно вызывать появление новых *ли* [1] и "рассеяние" старых.

Гл. филос. соч.- "Мин жу сюэ ань" ("Учения конфуцианцев эпохи Мин"), где Х.Ц. выступил как сторонник многообразия путей к знанию, применил такие принципы историко-филос. анализа, как выделение осн. теоретич. содержания и специфич. признаков различных идейных направлений, поиск их взаимосвязи. В социально-политич. трактате "Мин и дай фан лу" ("Просвещаю варваров в ожидании прихода [совершенного мудрого государя]" 1664) в качестве исходного пункта своего социофилос. учения Х.Ц. берет индивида с его стремлением к "выгоде" (*ли* [3]) и собственности (*сы* [1]). Х.Ц. представляет правителя как "величайшего вредителя в Поднебесной", узурпировавшего политич. и экономич. власть, лишаящего людей возможности удовлетворять свои интересы. Поддерживающая имп. власть система "антизаконных законов" (*фэй фа чжи фа*) должна быть заменена на "слабый" "закон без закона" (*у фа чжи фа*), предоставляющий индивиду широкое поле деятельности и личной инициативы. Стабилизатором в политике должны стать конф. "школы" (*сюэ сяо*), наделенные контрольно-консультативными функциями по отношению ко всем этажам гос. власти, включая имп. Отрицая сакральный статус правителя ("правитель должен быть гостем, а Поднебесная хозяином"), Х.Ц. стремился придать конфуциански образованной бюрократии роль политич. субъекта. Коль скоро у правителя и администратора "имена различны, но суть едина", то подданный должен быть "другом и наставником правителя", служить не ему одному, а всей Поднебесной. Х.Ц. призывал отказаться от традиц. пренебрежения к ремеслу и коммерции, провести земельную, налоговую и монетарную реформы. Влияние на социальную философию Х.Ц. идей Мэн-цзы (*Мэн Кэ*, 4 - 3 вв. до н.э.) и *Дэн Му* (13 - нач. 14 в.) проявляется даже на текстологич. уровне. К наиболее известным трудам Х.Ц. принадлежит также сост. им и его учениками сб. "Сун Юань сюэ ань" ("Учения эпох Сун и Юань").

*Х.Ц. цюань цзи (Поли. собр. [соч.] Х.Ц.). Т. 1 - 12. Ханчжоу, 1985; **Х.Ц. лунь. Гоци Х.Ц. сюэшу таолуньхуэй луньвэньцзи (Рассуждения о Х.Ц. Сб. статей междунар. науч. конф. по Х.Ц.). Ханчжоу, 1985; *Се Гочжэнь*. Хуан Личжоу сюэпу (Науч. биография Хуан Личжоу). Пекин, 1932, 1956; *Кобзев А.И.* Китай // История политич. и правовых учений XVII - XVIII вв. М., 1989; *Ломанов А.В.* Ицзиновская символика в назв. трактата Х.Ц. 17 в. // 20-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1989; *Малахов С.В.* Х.Ц.: формирование взглядов и личности (20-е гг. XVII в.) // 16-я НК ОГК. Ч. 2. М., 1985; *De Vaug W.T. a.o.* Sources of Chinese Tradition. Vol. 1. N.Y., 1960. А. В. Ломанов

ХУАН ЧЖЭНЬ. Хуан Дунфа, Юйюэ сяньшэн ("учитель из Юйюэ"). 1213, Цыци (совр. пров. Чжэцзян), - 1280. Философ-неоконфуцианец, сторонник "учения о принципе" (*ли сюэ*). Учился у Ван Вэньгуаня, ученика *Чжу Си* в третьем поколении. Состоял на гос. службе, имел высшую ученую степень цзиньши. После падения дин. Сун (960 - 1279) и воцарения монг. дин. Юань уединился в горах Бао-туншань и обрек себя на голодную смерть. Гл. соч. "Хуанши жи чао" ("Повседневные записи г-на Хуана"), "Гу цзинь цзи яо" ("Памятные [записи о] принципах древности и современности"), "У чжэнь сю ши чжуань" ("Описание истории совершенствования в стражу у и стражу чжэнь"). В целом принимая учение *Чэн [братьев]-Чжу [Си] школы*, критически относился к их трактовке *дао*. отождествлял это понятие с "Великой дорогой" (*да лу*) человека - "повседневным осуществляемым, постоянно действующим принципом (*ли* [1]), [к-рый применительно к человеку] не называется

принципом, но называется дао, именуясь [также] Великой дорогой дао" ("Хуан-ши жи чао", цз. 55). "Не выходя за пределы человеч. дел", она обладает всей "высотой и глубиной" дао (цз. 82). Утверждая, что учение *Конфуция* о "природе" (*син* [1]) человека подразумевает ее единство у всех людей, подвергал критике ее подразделение философами *ли сюэ* на т.н. природу Неба и Земли (тянь ди чжи син) и "природу сущности пневмы" (ци чжи чжи син). Полагал, что такое подразделение противоречит положению Конфуция о том, что люди "близки по природе, но отдаляются друг от друга по воспитанию" (цз. 85). *Сюй Юаньхэ*

ХУ АНЬГО. Ху Канхоу, прозв. Уи сяньшэн ("учитель из Уи"). 1074, Чунъянь окр. Цзяньнин (совр. пров. Фуцзянь), 1138. Каноновед. Имел высшую ученую степень цзиньши, был "д-ром" (бо-ши) имп. Высшей школы (Гайсюэ), занимал должности в *Ханьлин академии* и имп. книгохранилище, служил в Гос. канцелярии. В ученых занятиях поддерживал контакты с *Се Лянцзо*, *Ян Ши* и *Ю Цзо* - последователями учения братьев Чэн, считал, что всем обязан книгам *Чэн И* и *Чэн Хао*. Осн. соч. "Чунь цю тун чжи" ("Идеи, пронизывающие "Весны и осени"), "Цзы чжи тун цзянь цзюй яо бу и" ("Дополнительные материалы к осн. положениям "Всеобщего зеркала, управлению помогающего"), впоследствии сведенные в сб. "Ху-ши чжуань цзя лу" ("Каталог коммент. наследия рода Ху"). Для истолкования текущих политич. событий привлекал текст "*Чунь цю*". В оппозиции "знание - действие" (*чжи - син*) отдавал приоритет знанию. Кн. Х.А. о "*Чунь цю*" была утверждена в качестве учебного пособия для сдающих гос. экзамены на соискание ученой степени и оказала определяющее влияние на трактовку "*Чунь цю*" конфуцианцами эпох Сун и Юань (до 14 в.). В сб. "Сун Юань сюэ ань" ("Учения эпох Сун и Юань"), сфд. *Хуан Цзунси* (17 в.) и его учениками, Х.А. отводится ведущая роль в упрочении позиций *Лоянской школы* (братьев Чэн) в эпоху Южн. Сун (12- 13 вв.). *Сюй Юаньхэ*

ХУАНЬ ТАНЬ. 43 до н.э., Сян (совр. уезд Суйси пров. Аньхой), 28. Философ, литератор, каноновед - представитель школы гувэнь цзин сюэ (см. *Цзин сюэ*), идеология, предшественник философа-материалиста *Ван Чуна* (1 в.). Происходил из семьи нач-ка придворных музыкантов. Состоял на придворной службе. Был сведущ. как в конф. канонах, так и в даос, текстах ("*Дао дэ цзин*" и "*Чжуан-цзы*"), даос, религ. практике и медицине, ритуальной музыке. За нововведения в этой обл. и критич. отношение к офиц. идеологич. ценностям неоднократно подвергался наказаниям. Осн. соч. Х.Т. "Синь лунь" ("Новые суждения") вызвало гнев императора Гу-ань-ди, усмотревшего в нем "неуважение к совершенномудрым (см. *Шэн* [1]) и законам". Х.Т. был удален от двора; получив приглашение ко двору *Лю Аня*, правителя обл. Хуайнань, по дороге туда умер.

Суждения Х.Т. отличаются крайним антиавторитаризмом. Он отрицал личные достоинства *Конфуция* и практич. ценность "*Чунь цю*", противопоставляя этой летописи собств. соч., призванное "способствовать успешному правлению". Выступал против идеализации древних мудрецов, утверждая, что "последующие совершенномудрые не нуждаются в обязательном продолжении идей тех совершенномудрых, что были прежде". В принципе не отрицая необходимости изучения наследия прошлого, Х.Т. причину падения Ван Мана (9 - 23), предшественника дин. Вост. Хань (25 - 220), усматривал в попытках подражания "древности" (гу [2]) и "пренебрежении близким", т.е. анализом настоящей ситуации, а также в отказе от использования "знающих и опытных людей". Последний тезис в духе конф. доктрины "правления [посредством] людей" (жэнь чжи, см. *Ван дао*) сочетается у Х.Т. с апологией исключаящих произвол "ясных законов", к-рые вместе с тем должны "отвечать желаниям народа": попытка управлять им "с помощью посоха", как стадом, привела к свержению дин. Цинь (221 - 207 до н.э.).

Критически относясь ко многим суевериям, к популярным в его время учениям о возможности обрести бессмертие (см. *Сянь сюэ*), Х.Т. в то же время воздерживался от комментариев по поводу "чудесных" явлений и случаев, к-рым не мог найти рациональное объяснение. Проявлял теоретич. интерес к медицине и практике продления жизни, проводил параллели между закономерностями жизнедеятельности организма и функционированием гос-ва.

Х.Т. резко протестовал против использования канонов для мантич. целей (см. *Вэй шу*) и приписывания этой практики "совершенномудрым" и Конфуцию, что послужило гл. причиной его опалы.

*Синь лунь // Чжунго чжэсюэ ши цзыляо: Лян Хань чжи бу (Материалы по истории кит. философии: разд. "Две дин. Хань"). Пекин, 1960; Синь лунь (фрагмент). Вступ. ст. и пер. Е.П. Сеницына // Древнекит. философия. Эпоха Хань. М., 1990; *Pokora T.* (tr.). Hsin-lun (New Treatise) and Other Writings by Huan T'an (43 B.C.-28 A.D.). Ann Arbor, 1975; ***Forke A.* Huan T'an // *Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie.* Hamb., 1934. А.Г. Юркевич

ХУАНЬ ТУАНЬ. Хань Тань, Ху-ань Шань. 4 в. до н.э. Философ - "спорщик" (бянь ши, см. *Мин цзя*) из гос-ва Чжао. Вместе с *Гунсунь Лунам* в качестве ученого "гостя-приживальщика" (бинь кэ) подвизался при дворе правителя обл. Пинъюань, развлекаая хозяина хитроумными дискуссиями. Многочисленные софизмы Х.Т. приводятся в "*Чжуан-цзы*" (гл. "Тянь ся" - "Поднебесная"). См. лит-ру к ст. *Мин цзя, Хуэй Ши, Гунсунь Лун. Ли Си*

ХУАЯНЬ ШКОЛА. Одно из ведущих направлений кит. буддизма. Свое учение основывает на инд. "Аватамсака сутре" (кит. "Хуа янь цзин"- "Сутра цветочной гирлянды"). Особо важной признается гл., обычно называемая "Жу фа цзе пинь" ("Гл. о вступлении в дхармадхату"). В Х.ш. почитаются также "Маханирвана сутра" ("Непань цзин"- "Сутра нирваны") и "Махаяна шраддхотпада шаstra" ("Да чэн ци синь лунь"- "Шаstra с пробуждении веры в махаяну").

Основателем Х.ш. традиционно считается *Душунь* (6 - 7 вв.), автор трактата "Хуа янь фа цзе гуань" ("О созерцании дхармадхату [по учению] Хуа янь [цзин]"), вторым патриархом - Чжиянь. В действительности основал школу и систематизировал ее учение *Фацзан* (7 - нач. 8 в.) Ему наследовал Дэнгуань, преемником к-рого стал *Цзунми* (8 - 9 вв.). После него начинается длительный упадок Х.ш. Однако еще несколько столетий она оставалась осн. "доктринальной" (цзяо) буд. школой, по влиянию уступая лишь школам "созерцательного" (чань) характера, уделявшим особое внимание религ. практике и использованию методов психотехники. Х.ш. не имеет инд. аналога. Для нее характерен особый интерес к собственно филос. проблематике, широкое использование терминологии классич. кит. философии.

В учении Х.ш. сочетаются положения двух ведущих направлений классич. буддизма (см. *Саньлунь школа*)- мадхьямики и виджнянавады (см. *Вэйши школа*). Осн. идеи последней дополнены учением мадхьямики об "истинной реальности", существующей в качестве объективного внерефлексивного бытия (санскр. татхата, бхута-татхата, кит. *чжэнь жу*). Это привело к активному усвоению мыслителями Х.ш. инд. доктрины татхагата гарбхи (кит. жу лай цзан - "вместилище [лоно] так приходящего", т.е. будды)- абс. и единого субстратного сознания, выступающего источником не только эмпирич. видов сознания, но и порождающего их "сознания-сокровищницы" (алайя-виджняна, алие ши, цзан ши), к-рое считается исходным в виджнянаваде. Татхагата-гарбха рассматривается в качестве единого "я" всего сущего.

На основе данной доктрины мыслители Х.ш. разработали ориг. холистич. учение о "беспрепятственном [взаимопроникновении] принципов и вещей/дел" (ли ши у ай). Оно рассматривает мир как единый универсум (см. *Фа цзе*), все элементы - дхармы (*фа* [1], п. 2)-

к-рого образуют единое целое, полностью присутствующее в каждом из этих элементов. Универсум в соч. Х.ш. часто уподобляется или сети из драгоценных камней, отражающих друг друга, или со всех сторон окруженному зеркалами образу будды, к-рый до бесконечности отражается в них. Используя понятие "принцип" (*ли* [1]), разработанное философами школы *сюань сюэ*, мыслители Х.ш. описывали совершенное, нирваническое (см. *Непань*) состояние "единого сознания" (и синь) как совокупность содержащихся друг в друге "принципов": они пребывают в таком же единстве с вещами эмпирич. мира (ши [3]), также являющимися аспектами "единого сознания". Др. важная доктрина Х.ш. - "беспрепятственное [взаимопроникновение] вещей/дел" (ши ши у ай) - предполагает взаимосвязь и "взаимовключенность" всех вещей и явлений ("все сущее едино в едином сознании"). Х.ш. предлагала детальный анализ уровней и состояний бытия по принципу ши сюань ("десять сокровенных"), подразумевающему такие критерии, как целостность, единство, различия, тождество и варианты их диалектич. взаимодействия. Мудрец, достигший состояния будды, осознает единство мира и свое тождество с универсумом как "единым сознанием", выходя из иллюзорного мира рождений-смертей (см. *Луньхуэй*). Х.ш. рассматривала свое учение как высшее и совершенное - "единств, колесницу" (и чэн) буддизма (см. *Сань чэн*). Доктрины всех др. буд. школ оценивались как ступени к постижению хуаяньской философии или ее частные аспекты.

В рамках Х.ш. возникали различные направления. Так, в 11 в. монахом Кун Цинцзюэ создана "школа Белого облака" (Байюнь цзун, по назв. монастыря Бай-юньань в пров. Ханчжоу), разделившая буд. учения на 10 категорий (из к-рых высшей - "колесницей Будды" - провозглашалась Х.ш.) и придерживавшаяся принципа "единства трех учений" (см. *Сань цзяо*). Эта школа, последователи к-рой не принимали монашеского пострига, с 1202 неоднократно запрещалась имп. указами.

Взгляды Х.ш. оказали значит. влияние на формирование неоконф. (см. *Неоконфуцианство*) учения о соотношении "принципа" и "пневмы" (*ли-ци*), на разработку др. филос. проблем в рамках неоконф. направления *ли сюэ*. Учение Х.ш. проникло в Корею (7 в., школа Хваом) и Японию (8 в., школа Кэгон сю).

****Янгутов Л.Е.** Филос. учение школы Хуаянь. Новосибир., 1982; *Игнатович А.Н.* Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М., 1987. С. 237 - 252; *Chan G.C.C.* The Buddhist Teaching of Totality. The Philosophy of Hwa-Yen Buddhism. University Park -L., 1971; *Verdu A.* Dialectical Aspects in Buddhist Thought: Studies in Sino-Japanese Mahayana Idealism. N.Y., 1974; *Claryu Tli.* Entry into the Inconceivable. An Introduction to Hwa-Yen Buddhism. Honolulu, 1983. *Е.А. Торшинов*

ХУ ВЭЙ. Ху Вэйшэн, Ху Фэй-мин, прозв. Дунцяо. 1633, Дзцин пров. Чжэцзян, - 1714. Каноновед, географ. Вместе с *Янь Жоцюем* помогал *Сянь Цянъсюэ* в редактировании "Дай Цин и тун чжи" ("Свод описаний [империи] Великой Цин"). В соч. "Юй гун чжуй чжи" ("Заповеди "Даров Юя") подкрепил т.зр. *Кун Аньго* (2 в. до н.э.), *Кун Инда* (кон. 6 - 7 в.) и *Дай Шэня* (12 -нач. 13 в.) на гл. "Юй гун" ("Дары Юя") "*Шу цзина*" как достоверный источник по историч. географии, снабдил коммент. краеведческими сведениями и картами, пояснениями относительно географич. реалий, древнего и совр. ему администр. деления и т.п., особое внимание уделил водным путям. В "И ту мин бянь" ("Уяснение планов ["Канона] перемен") доказывал, что нумерологич. схемы *Хэ ту* ("плана из реки Хэ" - "магич. креста") и *Ло шу* ("письмен из реки Ло" - магич. квадрата) присутствовали в учении даоса Чэнь Туаня (10 в.), к-рое было развито *Шао Юном* (11 в.) и *Чжу Си* (12 в.), вскрыв т.о. связи *конфуцианства* эпохи Сун с *даосизмом*. В работе "Хун фань чжэн лунь" ("Правильные суждения о "Великом плане") подверг критике взгляды *Дун Чжуншу* (2 в. до н.э.), *Лю Сяна* и *Лю Синя* (1 в. до н.э. -

нач. 1 в.) на учение об *инь ян* за теоретич. натяжки и тенденцию к мистико-мантич. традиции (*чэнь вэй*). Х.В. принадлежит также коммент. к *"Да сюэ"*. Сюй Юаньхэ

ХУМУ ШЭН. Хуму Цзыду. 2 в. до н.э. Каноновед (см. *Цзин сюэ*) из удела Ци (совр. Цзыбо уезда Миньцзы пров. Шаньдун). Имел звание боши ("д-ра"), специализировался на изучении "[Чунь цю] *Гунъян чжуани*", занимался преподаванием. Считался лучшим знатоком указ. соч. среди современников. Его эрудицию и науч. заслуги высоко ценил *Дун Чжуншу*. Сведения о жизни и творчестве Х.Ш. содержатся в *"Ши цзи"* (2 - 1 вв. до н.э.) и *"Хань шу"* ("История дин. Хань", 1 в.). *Ли Си*

ХУНЖЭНЬГАНЬ. Цзе Фу. 1822- 1864. Философ и политич. деятель, один из руководителей и идеологов позднего пер. Тайнинского восстания. Чл. "Об-ва поклонения Верховному владыке" (Бай Шан-ди хуэй), осн. его родственником *Хун Сюцю-анем* (1843). Принял крещение. Был военным советником в Тайпинском гос-ве, затем канцлером. После поражения восстания казнен в Наньчане.

Филос. позиции Х.Ж. характеризовались проповедью "естественности Небесного пути" и трактовкой идеи *Шан-ди* ("Верховного владыки") как носителя изолированного "независимого" духа, для к-рого нет ни непознаваемого, ни невозможного и к-рый "естествен в своем естестве", "объединяет в себе бесконечное число образов мира". Х.Ж. говорил об "изменчивости и взаимопроникновении" всех предметов и явлений, подчеркивая, что им "присущи постоянные изменения, а законам природы присуща тенденция к взаимопроникновению". Настаивал на необходимости следовать нравств. принципам "отказа от страстей и сохранения правил идеального поведения".

Политич. программа Х.Ж. заключалась в стремлении усовершенствовать администр. систему, созданную Хун Сюцюанем, и характеризовалась требованиями "возврата к единовластию", "запрещения вредной деятельности сообществ". Осознав ретроградный характер тайпинской утопии казарменного устройства об-ва, Х.Ж. призывал изучать зап. науку и культуру, разработал программу экономич. строительства, к-рая делала акцент на развитии ремесла и торговли, в целом содержала идею необходимости капиталистич. перспективы Китая и тем самым фактически отрицала первонач. программу тайпинов.

"Новое соч. в помощь правлению // Избр. произв. прогрессивных кит. мыслителей нового времени (1840-1898). М., 1961. **Тайпинское восстание. М., 1960; *Белелюбский Ф.Б.* Произв. вождя тайпинов Х.Ж. "Новое соч. в помощь управлению" как историч. источник. Автореф. канд. дис. М., 1976. *С. Р. Белоусов*

ХУН ЛЯНЦЗИ. Хун Цзюньчжи, Хун Чжицунь, Хун Бэйцзян, Гэншэн. 1746, Цзосянхуацяоли уезда Янху, округа Чанчжоу пров. Цзянсу,- 1809. Каноновед (см. *Цзин сюэ*), литератор, географ. Происходил из знатного рода потомств. ученых и чиновников. Имел высшую ученую степень цзинь-ши, в 1798 отличился на квалификационном экзамене для высших столичных должностных лиц. Чл. *Ханьлин академии*; служил в ведомствах просвещения пров. Шуньтянь (столичной) и Гуйчжоу, в 1797 назначен в имп. школу для великих князей, с 1802 - директор академии Янчуань (пров. Ань-хой). За поданный в нарушение субординации доклад на высочайшее имя, в к-ром разоблачались злоупотребления фаворитов, в 1799 отправлен в ссылку, в 1800 амнистирован. Осн. соч. объединены в сб. "Цзюаньши гэ цзи" ("Собр. соч. из кабинета Цзюаньши") и др., в "Хун Бэйцзян и цзи" ("Посмертное полн. собр. произв. Хун Бэйцзяна", 1889), включавшее также соч. по каноноведению ("Чунь цю Цзо чжуань гу" - "Толкование "Весен и осей" с коммент. Цзо" и др.) и географии ("Цяньлун фу тин чжоу сянь чжи"- "Описание округов, областей, уездов в пер. правления Цяньлуна" и др.).

Выступал за "пресечение еретич, учений", т.е. деятельности тайных обществ (см. *Се цзяо*), не столько путем репрессий, сколько посредством гуманного отношения к населению и прекращения злоупотреблений администрации. Выдвинул своеобразное учение, напоминающее теорию Мальтуса. Считал, что рост народонаселения опережает рост средств существования; это приводит к относительному уменьшению количества продовольствия, удешевлению труда, повышению цен, ухудшению условий жизни и увеличению числа безработных, к-рые станут первыми жертвами голода, болезней и стихийных бедствий. Ни естеств. факторы (эпидемии, стихийные бедствия), ни правительств, акции, хотя и необходимые (помощь крестьянам в культивировании земель, переселение на целинные земли, снижение налогов, запрещение роскоши, уравнивание материальных благ и помощь из казны нуждающимся), не могут решить проблему в целом.

Стулова Э.С.* Доклад цинского чиновника императору // Из истории традиц. кит. идеологии. М., 1984; Чжэн се цзяо шу (Доклад о пресечении еретич. учений) // СЕБЯ. Т. 251. Шанхай, 1936; *Петров В.В.* К вопросу о периодизации истории кит. лит-ры XIX -нач. XX в. // ТПИЛДВ. М., 1977; *Дикарев А.Д.* Х.Л.-кит. Мальтус? // 14-я НК ОГК. 4.2. М., 1983; *Кобзев А.М.* Китай // История политич. и правовых учений XVII - XVIII вв. М., 1989; Хун Бэйцзян сяньшэн нянь пу (Хронобиография г-на Хун Бэйцзяна). Сост. Люй Пэй и др. // СББЯ. Т. 251. Шанхай, 1936; *Lung C.F.* A Note on Hung Liang-chi - the Chinese Malthus // T'ien Hsia Monthly. Shanghai, 1935. Vol. 1. №3.

"ХУН МИН ЦЗИ". "Собр. соч., светоч истины распространяющих" - буд. антология, сост. в 515 - 18 монахом Сэнью. Входит в кит. буд. канон "*Да цзан цзин*". Состоит из 14 цзюаней ("свитков"). Включает буд. тексты, созданные с пер. правления дин. Вост. Хань (25 - 220) по нач. 5 в. Гл. место в "Х.м.ц." занимают религ.-филос. соч. крупнейших буд. идеологов 4 - 5 вв. - *Хуэйюаня, Даоаня, Кумарадживы* и др. В цзюанях 9 и 10 представлены материалы, отражающие полемику 508 - 9 по проблеме "неуничтожимое духа" (*шэнь бу ме*) - одно из важнейших событий духовной жизни Китая в эпоху Лючао ("Шесть династий", 3 - 6 вв.). "Х.м.ц." является осн. источником для изучения состояния и эволюции кит. буддизма на раннем этапе его развития.

*"Х.м.ц.". Цз. 1 - 14 // СБЦК. П. 112, т. 1292 - 1296. Шанхай, б.г. *М.Е. Кравцова*

ХУН СЮЦЮАНЬ. Жэнь Кунь. 1814 - 1864. Основатель религиозно-политич. "Об-ва поклонения Верховному владыке" (Бай Шан-ди хуэй), один из организаторов и духовный вождь крестьянского движения тайпинов (1851 - 64), расшатавшего устои феод, строя и подготовившего почву для массовых нар. выступлений в последующие десятилетия, "Небесный князь" (тянь-ван) тайпинского Небесного гос-ва (Тяньго).

Испытывал влияние христианской доктрины, с к-рой познакомился в молодости. Призывал к уничтожению "демонов", воплощениями к-рых считал правителей Цинской империи. Стремился показать единство Божьего (небесного - *тянь*) промысла для всего мира: "Небо и люди едины духом, законы природы не имеют двойственности". Проповедовал самоценность человек. личности, подчеркивая, что "между Небом и Землей человек - [самое] ценное, среди всего многообразия природы [только] человек обладает душой"; "издревле все дела творил человек". Бог - "Верховный господин и Августейший высший владыка" (Шанчжу Ху-аншан-ди), создатель мира, в тайпинской лит-ре наделялся человек. обликом и даже супругой. Иисуса Христа Х.С. именовал старшим сыном и наследником Бога-Отца, себя - младшим братом Христа. Х.С. и его последователи восприняли Евангелие, сюжеты Ветхого Завета, своеобразные версии осн. догматов христианства и таинств, в т.ч. крещения, празднование воскресения и т.п. Х.С. подал пример

борьбы против традиц. верований, уничтожив семейный алтарь, объявил *Конфуция* предводителем демонов.

Воспринятые Х.С. уравнивательные версии идей христианства, наложившиеся на стереотипы традиц. мышления, привели к идее создания нового обществ, устройства на основе древнекит. утопий *Да тун* [1] ("Великое единение"), Тай пин ("Великое равновесие") и религиозно-морального кодекса, содержащего элементы христианского учения протестантского толка. Х.С. выдвинул достаточно четко сформулированную эгалитаристскую доктрину гос. устройства, декларируя стремление ко всеобщему равенству ("превратить Поднебесную в одну семью"), равноправие мужчин и женщин ("мужчины и женщины Поднебесной являются братьями и сестрами").

Вместе с тем идея всеобщего равенства и равноправия мужчин и женщин фактически подразумевала прежде всего "равенство всех перед Богом"; выступая против обожествления Конфуция, Х.С. и др. лидеры движения в то же время нередко ссылались на догматы конф. канона как на высший авторитет и источник непреходящей мудрости. Идеология Х.С. служила теоретич. основанием своего рода "крестьянского коммунизма", казарменного равенства большинства при наличии привилегированной бюрократии и стоящей над об-вом титулованной знати. В целом тайпинский идеал обществ, устройства в трактовке Х.С. предстает как обращенная в прошлое эгалитаристская утопия, во многом совпадавшая с собственно конф. интерпретацией "Великого единения".

*Х.С. сюаньцзи (Избр. соч. Х.С.). Пекин, 1976; Поучение об истинном пути пробуждения мира // Избр. произв. прогрессивных кит. мыслителей нового времени (1840-1898). М., 1961; Земельная система Небесной дин. // Там же. **Тайпинское восстание. М., 1960; *Кобзев А.И.* Китай // История политич. и правовых учений XIX в. М., 1993; *Хуан Янь.* Х.С. хэ Тайпин Тяньго фань Кун юньдун (Х.С. и антиконф. движение Небесного гос-ва тайпинов) // Сюэси юй пипань. Шанхай, 1971. №2; *Синь Фэн,* Ичан шэнши хаода дэ дуй Кун юньдун (Одно из величайших движений против Конфуция) // Гу-анмин жибао. 2.7.1974. С. Р. *Белоусов*

ХУН ЦЯНЬ. 21.10.1909, Шэсянь пров. Аньхой,- 27.2.1992. Философ, исследователь философии и науки. Учился в ун-тах Берлина, Йены и Вены. В 1934 в Венском ун-те Х.Ц. под руководством одного из лидеров логического позитивизма, основателя Венского кружка М. Шпика (1882 -1936) защитил докт. дис. по теме "Проблема причины и следствия в совр. физике". В своей работе Х.Ц. на основе сформулированного В. Гейзенбергом принципа соотношения неопределенностей (1927) подверг критике распространенные в то время неокантианские теории причинно-следственных отношений. Во время пребывания в Вене Х.Ц. участвовал в работе Венского кружка. В 40-х гг. преподавал в Ун-те Цинхуа, Объединенном ун-те Юго-Запада, Уханьском ун-те, был науч. сотр. Оксфордского ун-та (Англия). После образования КНР преподавал на филос. ф-тах Уханьского и Яньцзинского ун-тов. Впоследствии директор Ин-та зарубеж. философии при Пекинском ун-те, науч. сотр. и чл. ученого совета Ин-та философии АОН Китая, почетный пред. Кит. об-ва изучения совр. зарубеж. философии. Осн. соч. - по филос. проблемам науки, философии логического анализа Л. Витгенштейна и логического позитивизма Венского кружка.

Подчеркивая поэтико-романтич. аспекты филос. мысли основоположников Венского кружка, Х.Ц. делал акцент не на уничтожении метафизики, а на ее сохранении за счет выведения ее из сферы научно "познаваемого" в сферу духовно-личностного "переживаемого". В 1946 выступил с критикой учения синь ли сюэ *Фэн Юланя*, полагая, что его попытка построить "самую филос. метафизику" с учетом неопозитивистского верификационизма оказалась несостоятельной как с т. зр. научности, так и с т. зр. удовлетворения сокровенных запросов челоуеч. духа. Если традиц. европ. метафизика

говорила "бессмыслицу", способную дать человеку психологич. успокоение, расширить сферу его эмоциональных переживаний и заполнить жизненную пустоту, то постконф. метафизика синь ли сюэ, лишенная и содержательных суждений о реальности, и эмоциональной нагрузки, построена на "пустосмысленности". Т.о., по Х.Ц., неопозитивистская критика вскрыла антропологич. ценность старой метафизики.

В ходе историко-филос. дискуссии в 1957 призвал изучать зап. филос. системы на основании их реального культурного влияния, избегая навешивания ярлыков, и приступать к социальным интерпретациям лишь после глубокого анализа материала; высказался за расширение работы по переводу филос. соч. на кит. яз. и освоению зап. языков как базы для овладения зап. филос. наследием.

*Тань тань сюэси сифан чжэсюэ ши вэньти (О проблемах изучения истории зап. филос. философии) // Чжунго чжэсюэ ши вэньти таолунь чжуаньци (Спец. вып. о дискуссии по проблемам истории кит. философии). Пекин, 1957; Вэйена сюэпай чжэсюэ (Философия Венского кружка). Пекин, 1989; Лоц-зи цзиньняньчжуй лунь вэньци (Сб. статей по логич. эмпиризму). Сянган, 1990; **Хэ Линь. Уши нянь лай дэ чжунго чжэсюэ (Кит. философия за 50 лет). Шэньян, 1989. С. 48 - 52; Чжоу Байцяо. Х.Ц. цзяошоу дэ сань пянь вэньчжан хэ тадэ чжэсюэ цзяньди (Три статьи проф. Х.Ц. и его филос. взгляды) // Чжэсюэ яньцзю. 1992. №4. А.В. Ломанов

ХУНЬ ДУНЬ. "Хаос". Понятие традиц. кит. философии, особенно характерное для *даосизма*. Этимология не ясна. По-видимому, это слово древнего происхождения, передававшее первоначально образ чего-то смутного и неопределимого. Ряд фрагментов даос, текстов (прежде всего из гл. 7 "*Чжу-ан-цзы*" - о смерти "Хаоса" в результате просверливания в нем семи отверстий по образу челоуеч. лица) указывает на связь понятия Х.д. с мифологич. представлениями и архаич. верованиями.

В даос, философии под "Хаосом" понимается аморфное, абсолютно простое и недифференцированное первоначало. Часто Х.д. отождествляется с "изнач. пневмой" (юань ци [1], см. *Ци* [1]), а также выступает синонимом *дао* как "сокровенной" (*сюань*) первоосновы мира, еще не явленной в сущем - "тьме вещей" (вань у). Иногда "Хаос" рассматривается в качестве исходного пункта космогенеза, предшествующего *дао* как принципу, регулирующему уже дифференцируемый универсум (ср. "*Дао дэ цзин*", § 25 - о дао: "Есть вещь, в Хаосе сформированная, прежде Неба и Земли рожденная"). В даос, текстах нередко вместо слова Х.д. употребляются производные от него (хунь, хунь-хунь, дунь-дунь и т.п.), к-рые обычно используются как метафоры неопишуемой простоты дао и субстанциального единства универсума. Синонимами Х.д. являются пу (доел, "простота необработанного дерева") и су (доел, "простота шелка-сырца"). Ряд видов даос, религ. практики направлен на "возвращение" к изнач. простоте и целостности Х.д., утрата к-рых считается началом мировой деградации.

**Юань Кэ. Мифы Древнего Китая. М., 1965; Боддэ Д. Мифы древнего Китая // Мифологии древнего мира. М., 1977; Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 607; Григорьева Т.П. Дао и логос (встреча культур). М., 1993. С. 86- 132 и др.; Girardot N.J. Myth and Meaning in Early Taoism: The Theme of Chaos (nun-tun). Berk., 1983. Е.А. Торчинов

ХУНЬ ПО. Души хунь ("небесные") и по ("земные")- обозначение души, характерное для всех религий Китая. Упоминания о Х.п. в текстах встречаются с сер. 1-го тыс. до н.э. ("*Ли цзи*", "*Цзо чжуань*" и др.). Идея множественности душ восходит к архаич. религ. верованиям шаманского типа. Каждая из душ рассматривается как своеобразный сгусток положительной (ян [1], см. *Инь ян*) или отрицательной (инь [1]) "пневмы" (*ци* [1]). Хунь состоят из ян ци и определяют функции сознания и мышления, по - из инь ци и обуславливают

жизнедеятельность. Как правило, в религ. и религиозно-филос. соч. признается наличие у человека десяти душ - трех хунь и семи по. Их единство достигается только за счет пребывания в одном теле, после гибели к-рого связи между ними распадаются. Комплекс душ хунь становится "духом" (*шэнь* [1]), к-рый растворяется в "небесной пневме" (тянь ци). Комплекс душ по становится демоном (гуй [1]), находящимся вблизи от тела и способным к появлению в виде призрака. Позднее гуй превращается в тень в подземном царстве "желтого источника" (хуан цюань) или гибнет, растворившись в "земной пневме" (ди ци). Представления о Х.п. во многом обусловили возникновение даос. (см. *Даосизм*) доктрины физич. бессмертия (см. *Сянь сюэ*).

****Юй Иниш.** Чжунго гудай сыхоу шицзегуань дэ яньбянь (Трансформация представлений о загробном мире в древнем Китае) // Янь юань лунь сюэ цзи. Пекин, 1986; *Loewe M. Ways to Paradise. The Chinese Quest for Immortality. L., 1980; Smith O.H. Chinese Concepts of the Soul // Numen. 1958. Vol. 5. №3. Е.А. Торчинов*

ХУ ПЭЙХУЭЙ. Ху Цзайбин, Ху Чжуцунь. 1782, Цзиси пров. Аньхой, - 1849. Каноновед (см. *Цзин сюэ*). Имел высшую ученую степень цзиньши. Служил в аппарате кабинета министров имп. двора и ведомстве финансов, преподавал в высших учебных заведениях. Специализировался на изучении "трех книг о ритуале (*ли* [2])" ("*Ли цзи*", "*Чжоу ли*", "*И ли*"). Осн. труд Х.П.- "И ли чжэн и" ("Подлинный смысл "Образцовых церемоний и правил благопристойности"), в к-ром он снабдил канонич. коммент. *Чжэн Сюаня* (2 в.) и *Цзя Гунъяня* (1 в.) собств. пояснениями относительно т. зр. различ. каноноведческих школ, достижений и промахов предыдущих комментаторов. Эту работу после смерти Х.П. завершил его ученик Ян Даюй.

ХУ ХАНЬМИНЬ. Ху Чжаньтан. 1879, Гуанчжоу пров. Гуандун, - 5.1936, там же. Один из руководителей и теоретиков партии Гоминьдан. Учился в частной школе, выдержал экзамены на первую ученую степень сюэцзи. В 1902 нек-рое время учился в Японии, вскоре вернулся на родину. Был гл. ред. газеты "Линхай бао" ("Территориальные воды"), преподавал в ср. школе. В 1904 поступил в Токийский ун-т политики и права на ф-т политики и права. В 1905 вступил в организованный *Сунь Ятсеном* "Объединенный союз" и стал секретарем этой орг-ции, ред. ее органа - журн. "Минь бао" ("Народ"). В ходе нескольких вооруженных восстаний, руководимых Сунь Ятсеном, отвечал за продовольственное обеспечение и доставку оружия. В янв. 1912 исполнял обязанности нач. секретариата канцелярии президента Временного прав-ва в Нанкине, в апр. стал военным губернатором пров. Гуандун. В июле 1914 возглавил Политбюро Кит. революц. партии. В сент. 1917 назначен министром путей сообщения Военного прав-ва в Гуанчжоу. В статьях, написанных в пер. "движения 4 мая", выступал в поддержку патриотически настроенных студентов. В янв. 1924 на 1 Всекит. съезде Гоминьдана избран чл. ЦИК. Был губернатором пров. Гуандун. В сент. 1924 после отъезда Сунь Ятсена на север временно по совместительству исполнял его обязанности. В сент. 1925 посетил СССР, в апр. 1926 вернулся в Гуанчжоу. В 1927 был пред. Нац. прав-ва в Нанкине, пред. Центр, политич. совета Гоминьдана, с 1928 - пред. законодательного юаня Нац. прав-ва в Нанкине, с 1935 - пред. ПК ЦИК Гоминьдана. Х.Х. стал одним из первых знакомить Китай с марксистским историч. материализмом. Свое понимание его положений он изложил в работе "Критика критики материалистич. взгляда на историю" (журн. "Цзяньшэ" ["Строительство"], 1.12.1919). По мнению Х.Х., "материалистич. взгляд на историю есть философия простого народа, философия трудящихся". Суть историч. материализма сводится к следующим тезисам: "Производительные силы человек. об-ва определяют обществ, экономич. отношения. Экономич. отношения как базис определяют правовые и политич. отношения, а также влияют на взгляды, мысли и чувства

людей этого об-ва. Изменение же всех форм об-ва зависит от естеств. изменений в развитии экономики". "С появлением этого учения в социологии, экономике и теории социализма... началась новая эра", а значение историч. материализма сравнимо со значением эволюционного учения Дарвина.

В труде "Материалистич. исслед. истории кит. философии" ("Цзяньшэ", 1.10.1919) Х.Х. сформулировал шесть принципов, к-рыми следует руководствоваться при изучении истории кит. философии с позиций историч. материализма: 1. Изменяется способ материального производства, вслед за этим изменяются обществ. отношения. 2. Все доктрины и идеалы суть продукты историч. развития. 3. Перед философией как наукой стоят две задачи - теоретич., связанная с уровнем развития знаний в ту или иную эпоху, и практич., связанная с условиями обществ, жизни и потребностями членов этого об-ва. 4. Жизнь об-ва и его потребности непосредственно отражаются в умах и взглядах философов. 5. Исследуя тенденции эпохи и жизни нации, следует изучать нар. мировоззрение, самобытность кит. филос. науки. 6. Изучая направления филос. мысли в ту или иную эпоху, исходить из того, что они проистекают не из рациональных потребностей, а из сферы эмоционального переживания. Поэтому причины расцвета и упадка в кит. филос. мысли можно найти, изучая материальную жизнь об-ва.

Ряд работ Х.Х. посвятил проблемам обществ, морали и социального развития в Китае. Так, в статье "Классы и учение о нравственности" ("Цзяньшэ", 1.1.1920) Х.Х. утверждал, что нормы нравственности определяются потребностями данного об-ва и изменяются с переменами в обществ. отношениях. Заявив, что т.н. "мораль" всегда есть классовая "мораль", Х.Х. доказывал, что причина существования *конфуцианства* на протяжении более двух тыс. лет состоит в том, что "господствующие классы были в нем заинтересованы".

Работа "Исслед. семьи с экономич. т.зр." ("Цзяньшэ", 1.5.1920) посвящена перспективам обществ, преобразований в Китае. Кит. семья, по Х.Х., не менялась на протяжении длительного времени потому, что развитие экономич. жизни об-ва было чрезвычайно замедлено. Мировая экономика приобретает все более обществ. характер, и жизнь кит. нации не может не испытывать ее влияния. В центре всесторонних преобразований должна находиться экономич. орг-ция об-ва, с тем чтобы в ходе естеств. экономич. процесса возникло демократич. об-во.

Хотя Х.Х. одним из первых в Китае обратился к историч. материализму, но полностью не встал на позиции марксизма, отдав свои силы гл. обр. пропаганде учения Сунь Ятсена. Этой задаче посвящен ряд книг Х.Х., в т.ч. "Миссия трех нар. принципов" (1927). Х.Х. построил свою апологетику на положении о том, что борьба лежит в основе челоуеч. эволюции, а та, в свою очередь, составляет основу мирового историч. процесса. Из этого и исходит учение Сунь Ятсена как программа действий. Взаимоотношения между "тремя нар. принципами" можно представить как три звена одной цепи. Принцип "национализма" неразрывно связан с принципами "народовластия" и "нар. благосостояния" - иначе он трансформируется в империализм. Отделение принципа "народовластия" от двух других чревато трансформацией в "демократич." правление буржуазии. Если же рассматривать принцип "нар. благосостояния" в отрыве от принципов "национализма" и "народовластия", то он трансформируется в капитализм. Осуществление единства "трех принципов" ведет к мировому "Великому единению" (*Да тун* [1]). Как "правый уклон" принципа "национализма" рассматривается этатизм, перерастающий в империализм. Анархизм являет собой "левый уклон" принципа "Великого единения". В книге представлена также критика марксизма.

В др. важнейшем труде Х.Х., изданном посмертно (1940), - "Познание трех нар. принципов" - подчеркивалось, что неразрывность "принципов" опирается на два основания. Первое заключается в том, что "принципы" исходят из интересов нации, а не отд. человека. "Революц. дух нар. принципов" нацелен на ниспровержение империалистич.

индивидуализма и ставит в центр благосостояние нации. Второе основание "трех нар. принципов" состоит в том, что их цель - добиться выживания нации как единого целого.

*Вэйу шигуань юй луныли чжи яньцзю (Материалистич. взгляд на историю и исследование этики). Б.м., 1925; Саньминьчжуи чжэ чжи шимин (Миссия трех нар. принципов). Шанхай, 1927; Саньминьчжуи чжи жэньши (Познание трех нар. принципов). Чунцин, 1940; *Русинова Р.Я.* Х.Х. и кит. традиц. мысль // Гос-во и об-во в Китае. М., 1978; *Борох Л.Н.* Обществ. мысль Китая и социализм (нач. XX в.). 1984; *Дсюсин Л.П.* Спор о социализме. М., 1980; *Его же.* Проблема единства трех нар. принципов Сунь Ятсена в трактовке Х.Х. // 15-я НК ОПС. Ч. 3. М., 1984; *Самойлов Н.А.* Сун Цзюжэнь и Х.Х. о рус. революции. 1905 - 1907 гг. // Там же. **Чжунго сяньдай ши жэньу чжуань (Биографии деятелей новейшей истории Китая). Ч. 1. Чэнду, 1986. *Тун Юйкунь*

ХУ ХУН. Ху Жэньчжун, прозв. Уфэн сяньшэн ("учитель из Уфэна"). 1105 (или 1102), Чунъань (на территории совр. пров. Фуцзянь), - 1155 (или 1161). Ученый-неоконфуцианец. Мл. сын Ху Аньго. Учился у Ян Ши и Хоу Чжунляна (учеников Чэн И и Чэн Хао). Нек-рое время состоял на гос. службе, последние 20 лет жил уединенно в горах пров. Хунань. Осн. соч. "Чжи янь" ("Познанные речи"), "Уфэн цзи" ("Собр. произв. [учителя из] Уфэна"), "Хуан ван да цзюэ" ("Великий отказ императору"). Центр, проблема натурфилософии Х.Х. - соотношение дао и "вещей" (у [3]). Они неразрывны и не могут существовать друг без друга: "вещи" суть проявления дао. По Х.Х., "обобщающим именем" (цзун мин, см. *Мин* [2]) для дао является понятие *тянь* (Небо), тогда как дао есть "обобщающее имя" для дихотомии "тело/субстанция - функция/акциденция" (*ти-юн*), где "гуманность" (*жэнь* [2]) играет роль "тела", а "долг/справедливость" (и [1]) - роль "функции". Человек способен "действовать, следуя дао" (сюнь дао эр син) и, т.о., не становится "рабом вещей". Рассматривая понятие "[индивид.] природа" (*син* [1]), различал неодинаковые "природы" отд. вещей и общую для всего сущего "коренную природу" (бэнь син). "Природа" соотносится с "сердцем" (*синь* [1]) - сознанием и психикой как потенция и ее реализация: от "сердца" зависит, насколько и будет ли проявлена вовне совершенная "коренная природа" мира. *Ма Чжэньдо*

ХУ ЦЗЮЙЖЭНЬ. Ху Шусинь, прозв. Цзинчжай. 1434, Юйгань (совр. пров. Цзянси), - 1484. Философ-неоконфуцианец, представитель "учения о принципе" (*ли сюэ*), педагог. Учился у У Юйби, занимался гл. обр. педагогич. деятельностью, в т.ч. в основанной Чжу Си (12 в.) знаменитой школе Байлу ("Белого оленя"). Осн. соч. - "Цзюй е лу" ("Записи о степенях [учености] и занятиях"). Во главу обучения ставил воспитание "преданности" (чжун [2], см. *Чжун шу*) и "верности" (*синь* [2]), обретение "искренности" (*чэн* [1]) и "почтительной осторожности" (цзин [4]), навыков "размышления в одиночестве" (шэнь ду) и деятельной активности. Полагал, что Вселенная заполнена "реальным принципом" (ши ли, см. *Ли* [1]) - структурообразующим началом, имманентным материалообразующей "пневме" (ци [1]). Все в мире, в т.ч. природные силы (Небо и Земля) и "тьма вещей", являются самими собой благодаря "реальному принципу". Собственно "принцип" логически предшествует "пневме" и является ее "сувереном", "управляет" ею, тогда как "пневма" представляет собой "инструмент (цзюй) принципа". Подчеркивал, что "сердце (*синь* [1]-сознание и психика) и принцип едины" (*синь юй ли* и): все "множество принципов Поднебесной... хранится в сердце". В нем же умещаются все "инструменты принципов дао", т.е. вся вселенская субстанция. Поэтому "освобождение сердца", т.е. утрата контроля над сознанием и психикой, чревато "утратой принципов" и, т.о., возможности адекватного постижения мира. Порицал буддизм и даосизм за проповедь якобы "обращения к пустотному духу (сюй лин, см. *Сюй*) охваченного страстями собств. сердца" и отказ от постижения "принципов дел и вещей". Отвергал медитативные приемы "сохранения сердца" (цунь синь) и все способы

самосовершенствования "в состоянии покоя", т.е. в измененном состоянии сознания, как поветрие чань-буддизма (см. *Чань школа*). Единств, гарантом от любых ошибок считал сохранение "истинной передачи" (чжэн чу-ань) раннеконф. традиции. Сюй Юаньхэ

ХУ ШИ. Ху Шичжи. 1891 - 1962. Философ, социолог, историограф, литературовед, публицист и обществ. деятель, сторонник вестернизации Китая, оказавший заметное воздействие на эволюцию общественно-политич. мысли страны.

Окончил Кит. нац. ин-т (1906 - 8), учился в США, в сельхоз. колледже и колледже наук и искусств Корнэльского ун-та (1910- 14), завершал образование в Колумбийском ун-те (1915- 16). С 1917 - проф. Пекинского ун-та, с 1928 - ректор Кит. нац. ин-та, один из организаторов Академии наук, ректор Пекинского ун-та (1946 - 8). Вместе с Чжао Юаньжэнем и Жэнь Хунцзюнем - инициатор создания "Об-ва кит. науки" (США, 1913), об-ва "Новолуние" (1929) и "Об-ва по изучению вопросов об уступках Японии со стороны Китая" (1931); чл. редколлегии журналов "Синь циннянь" (с 1917), "Синь чао" и "Мэйчжоу пинлунь", основатель (совместно с *Дин Вэньцзяном*) и ред. еженедельника "Нули чжоубао" (1922), организатор (с Дин Вэньцзяном и Чжан Тинфа) и гл. ред. журн. "Дули пинлунь" (1931). Участник "восстановительной конференции" Дуань Цижюя (1925), посол гоминьдановского прав-ва в США (1938 - 46), чл. президиума Нац. собрания (1946). В 1948 выехал в США, впоследствии вернулся на Тайвань, где стал зам. пред. "Планового комитета по возрождению континента" (1954); президент Академии наук на Тайване (с 1957).

В ранние годы Х.Ш. находился под влиянием идей реформаторов (*Янь Фу, Лян Цицао* и др.), пропагандировавших достижения зап. цивилизации. Позднее под влиянием своего учителя, амер. философа *Дж. Дьюи* (к-рый был руководителем его докт. дис. работы), увлекся теорией прагматизма (его разновидностью - инструментализмом). Признавал, что "наиболее существенное влияние" на него оказали взгляды Дж. Дьюи и Т. Гексли, называл прагматизм "единств, компасом и в жизни, и в идеологии", к-рый существует в трех ипостасях: как "методология", как "теория истинности" и как "теория реализма". Причины возникновения прагматизма Х.Ш. видел в том, что "эволюц. теория проникла во все разделы философии", "дух поиска доказательств превратился в осознанный идеологич. метод".

Считая второстепенным вопрос об отношении мышления к бытию, Х.Ш. акцентировал внимание на проблеме отношения мышления к содержанию опыта, на том, как возникают и усваиваются навыки и нормы мышления и поведения. С т. зр. Х.Ш., опыт, во-первых, есть отношение человека к природе и обществ. среде; во-вторых, изменение и преобразование материального мира под влиянием человек. деятельности; в-третьих, носит экспериментальный характер, должен преобразовывать существующие вещи и события; в-четвертых, не есть изолированное понятие, но является инструментом приспособления и адаптации к окружающей обстановке; в-пятых, опыт не должен противопоставляться мышлению - неверно считать, что всякая дедукция выходит за рамки опыта. Для гносеологии Х.Ш. были характерны элементы агностицизма, признание "вещей в себе", к-рые абсолютно непознаваемы. Человек не может знать о существовании объективной реальности, не в состоянии познать до конца законы природы. Процесс познания и мышления Х.Ш. трактовал лишь как наиболее важный инструмент приспособления людей к окружающим условиям, а практику рассматривал как утилитарную полезность мыслительных "инструментов", представляющих собой орудия субъективных потребностей человека, его желаний и инстинктов. Подлинное познание не должно быть направлено на поиск объективно существующих предметов и явлений, можно экспериментировать только с изменениями вещей; вещи, т.о., - это только процесс, к-рый нельзя охватить ни чувствами, ни понятиями; в мире нет ничего постоянного, все только возникает и исчезает.

Понятие истины Х.Ш. отождествлял с понятием реальности, а последнее - с человеческими ощущениями и представлениями; истина - продукт субъективного опыта людей. Рассматривая истину как "всего лишь выдвинутую людьми гипотезу", Х.Ш. оценивал ее с т. зр. "полезности и выгоды", полагая, что ценность науч. теории определяется тем, в какой мере она правильно отражает действительность. Х.Ш. сформулировал три положения об истине: науч. законы создаются людьми; правильность гипотезы зависит от ее пригодности к удовлетворению человеческих потребностей; истина не является вечной и постоянной.

Пропагандируя принципы Г. Ибсена, Х.Ш. ратовал за "чистый эгоизм", "здоровое индивидуалистич. отношение к жизни", за создание "новой кит. философии будущего" (сформулировав лозунг "Упорядочим наследие прошлого нашей страны"), за "науч. подход" к решению мировоззренческих проблем, "научно-лабораторный подход к истине", за метод "смелого выдвижения гипотез, осторожных поисков доказательств" (последнее положение в значительной мере повлияло на умонастроения в среде кит. интеллигенции).

Общественно-политич. воззрения Х.Ш. на ранних этапах деятельности характеризовались убеждением в возможности нац. возрождения путем постепенного и целенаправленного приобщения народа к науке и демократии, лежащим в основе зап. цивилизации. В пер. "движения 4 мая" 1919 Х.Ш. критиковал старую культуру и идеологию, суеверия и предрассудки, отжившие традиц. стереотипы и конф. мораль с позиций западноевроп. и амер. системы ценностей, призывая к реформе кит. языка, модернизации лит-ры и созданию нового театра. Вместе с тем Х.Ш. подчеркивал, что при решении кажущейся дихотомии "традиционализм - модернизм" не следует "со всей безоговорочностью отрицать или защищать какой-либо тезис", но необходимо производить "переоценку ценностей с т.зр. интересов сегодняшнего об-ва", т.е. интерпретировал программу создания новой культуры как сохранение традиц. культуры, позитивного потенциала конфуцианства (или возрождение его в новом качестве), если они представляются "полезными и выгодными в совр. условиях".

Х.Ш. последовательно критиковал марксизм, отвергая идею классовой борьбы и революц. насилия как "безусловно вредную и абсурдную", нарушающую гармонию и баланс в разумном мире и об-ве, подлинное переустройство к-рых возможно лишь путем постепенных ("капля за каплей"), продуманных реформ. Отрицая марксистский тезис о классовой борьбе как проявлении историч. необходимости, Х.Ш. трактовал ее как продукт воли людей; ее можно избежать или запретить по субъективному желанию человека. Оздоровление политич. жизни Китая, с т.зр. Х.Ш. (а также *Цай Юаньпэя*, *Лян Шумана*, *Дин Вэньцзяна* и др.), требовало формирования "прав-ва достойных людей" (хаожэнь чжэнфу) из представителей интеллектуальной элиты (ученых, политиков, военных), пользующихся авторитетом благодаря высоким моральным качествам ("Платформа 14-ти"). Х.Ш. рекомендовал также план "автономного самоуправления провинций" (по образцу Соединенных Штатов) и осуществление гос. контроля над финансами и "плановой политики" (в русле концепции "*гос. социализма*").

Затрагивая вопрос об альтернативе развития Китая, Х.Ш. находил в равной степени непригодными ни путь, предложенный *Сунь Ятсеном*, ни меры, предлагаемые кит. коммунистами. Единственно верное решение подразумевает два аспекта: пассивный, означающий ликвидацию "пяти врагов", или "пяти злых духов" человечества (нищета, болезни, невежество, алчность и смута), и активный, требующий создания "мирного, цветущего, цивилизованного, совр., объединенного гос-ва". В конечном счете не "вредное увлечение" радикальными идеями, но "только наука, совр. зап. наука может спасти как Китай, так и весь мир".

Интерпретируя взгляды на общество, процессы Дж. Дьюи, Х.Ш. выработал систему взглядов - "инструментальную социологию" (близкую к социал-дарвинизму), согласно к-рой

гл. фактором обществ, развития является не способ производства материальных благ, а "социальная интуиция"; рассматривал историю человечества как историю постоянной борьбы за удовлетворение индивид, стремлений. Центр, место в социологии Х.Ш. отводилось воспитанию (как альтернативе классово-борьбы), с помощью к-рого об-во само изменяет себя благодаря усилиям "героев", "мудрецов", "выдающихся личностей". Они являются решающей силой в обществ, развитии, подлинными творцами истории. При этом Х.Ш. стремился к синтезу прагматич. теории воспитания с конф. педагогич. доктриной, концепцией непрерывного самосовершенствования как процесса "подражания менее сознательных более сознательным". Историю Х.Ш. трактовал как борьбу одного "героя" против другого, смену одной династии другой, т.е. движение по кругу; в истории об-ва отсутствуют закономерности, господствует случайность. Само об-во есть случайное скопление индивидуумов, "Большое я", где каждый член является "Малым я", живущим и действующим в соответствии со своими потребностями, не подчиняясь никаким общим закономерностям. История есть простое количественное накопление случайных поступков людей.

*Чанхуэйши душу би цзи (Записки Чанхуэй-ши). Шанхай, 1918; Чжунго чжэсюэ ши даган (Осн. этапы истории кит. философии). Шанхай, 1919; Вэньцунь (Собр. соч.). Т. 1 - 4. Шанхай, 1925; Байхуа вэньсюэ ши (История лит-ры на бай-хуа). Шанхай, 1929; Х.Ш. жицзи (Дневники). Шанхай, 1934; Х.Ш. лунь сюэ цзинь чжу (Сб. статей Х.Ш., написанных в последнее время). Шанхай, 1935; Х.Ш. лунь шо вэньсюань (Сб. теоретич. высказываний Х.Ш.). Шанхай, 1936; Лю сюэ жицзи (Дневники, написанные во время учебы за границей). Т. 1 - 4. Шанхай, 1947; Х.Ш. вэньсюань (Избр. произв. Х.Ш.). Тайбэй, 1953; Х.Ш. вэньцунь (Собр. соч. Х.Ш.). Сб. 1 - 4. Тайбэй, 1953; Шэммо ши вэньсюэ (Что такое лит-ра). Тайбэй, 1954; Х.Ш. шусинь сюань (Избр. переписка Х.Ш.). Тайбэй, 1963; The Development of the Logical Method in Ancient China. Shanghai, 1922; Cultural Rebirth in China // The Trans-Pacific. 1927, May 14; Development of Zen Buddhism in China // The Chinese Social and Political Science Review. №15. P. 475 - 505; The Chinese Renaissance. Chic., 1934. **Буров В.Г. Совр. кит. философия. М., 1980. С. 41 - 7, 70 - 3, 181 - 3; Крылов А.Г. Общественно-политич. воззрения Х.Ш. Китай. Поиски путей социального развития. М., 1979; Алексеев В.М. Наука о Востоке. М., 1982. С. 355 - 61 и др.; Цвериниашвили А.Г. Лян Шумин и Х.Ш. о культурах Востока и Запада // 15-я НК ОГК. Ч. 3. М., 1986; Ся Каннун. Лунь Х.Ш. юй Чжан Цзюньмай (О Х.Ш. и Чжаи Шюньмае). Шанхай, 1948; Чэн Тяньфан и др. Х.Ш. юй Чжунго (Х.Ш. и Китай). Тайбэй, 1962; Ли ао. Х.Ш. пинчжуань (Критич. биография Х.Ш.). Тайбэй, 1964; Его же. Х.Ш. яньцзю (Анализ [мировоззрения] Х.Ш.). Тайбэй, 1964; Ли Шухуа. Ху Шичжи сяньшэн шэнпин цзи ци гунсянь (Жизненный путь Х.Ш. и его значение) // Далу цзачжи. XXIV - 10. 1962, May 31; Ян Чэнбин. Х.Ш. чжэсюэ сысян (Филос. взгляды Х.Ш.). Тайбэй, 1966; Childs M.W. Hu Shin: Sage of Modern China // The Atlantic Monthly. 1940. №166; Grieder J.B. Ни Shih and Liberalism: A Chapter in the Intellectual Modernization of China, 1917-1980 (Unpublished Ph.D. diss.). Harvard Un., 1963. С.Р. Белоусов

ХУ ШЭН. 1918, Сучжоу пров. Цзянсу. Философ, историк. Учился на филос. ф-те Пекинского ун-та. С кон. 30-х годов участвовал в агитационно-пропагандистской работе КПК. В 40-е гг. редактировал ежемесячник "Душу юэбао" и газету "Синьхуа жибао". После 1949 был секретарем отд. пропаганды ЦК КПК, зам. зав. кабинетом политич. исследований ЦК КПК, зам. гл. ред. органа ЦК КПК журн. "Хунци", зам. зав. кабинетом архивных исследований ЦК КПК, сопредседателем Кит. историч. об-ва, пред. Всекит. об-ва изучения истории КПК, пред. Научно-исслед. суньятсеновского об-ва. На XII съезде КПК 1982 избран чл. ЦК КПК. В 1985 стал президентом АОН Китая, в 1988 - зам. пред. НПКСК.

Уже первые работы Х.Ш. были посвящены пропаганде и распространению диалектич. и историч. материализма. Его "Введение в диалектич. материализм" ("Бянь-чжэнфа вэйлуунь жумэнь", 1938) непосредственно продолжило "Лекции по философии" ("Чжэсюэ цзянхуа") Ай Сыци и было посвящено разъяснению системы связей базовых принципов и категорий материалистич. диалектики, их проекции на практику революц. борьбы в Китае. Большое внимание уделял критике немарксистских филос. систем, в т.ч. "философии жизни" Чэнь Лифу и "философии действия" Чан Кайши. Осн. соч. по проблемам диалектич. и историч. материализма, теоретич. основаниям политики КПК, новой и новейшей истории Китая. Гл. ред. разд. "Философия" (т. 1 - 2) "Большой кит. энциклопедии" ("Чжунго да байкэ цюаньшу"), целого ряда крупных сб-ков по проблемам философии и идеологии, в т.ч. "Марксизм и чувство кит. государственности" ("Макэсы юй чжун-го гоцин"), "Развивать на практике филос. идеи Мао Цзэдуна" ("Цзай шицзянь чжун фачжань Мао Цзэдун чжэсюэ сысян") и др.

*Синь чжэсюэ дэ жэньшэнгуань (Новая философия о человец. жизни). Шанхай, 1936; Лисин юй цзыю (Разум и свобода). Б.м., 1946; Дигочжуи юй Чжунго чжэнчжи (Империализм и политика Китая). Пекин, 1979; Цун япянь чжаньчжэн дао у сы юньдун (От "опиумных" войн до "движения 4 мая"). Пекин, 1981; Вэйшэммо Чжунго бу нэн цзоу цзы-бэньчжуи даолу (Почему Китай не может идти по капиталистич. пути) [ред.]. Пекин, 1987. *Ань Циминь*

ХУЭЙ ДУН. Хуэй Динъю, прозв. Сунъя. 1697, уезд Усянь пров. Цзянсу,- 1758. Каноновед, основоположник т.н. Усяньского направления (У пай) в канонведении (см. *Цзин сюэ*). Внук Хуэй Чжо-ути, сын Хуэй Шици ("учителя из Хундоу"), поэтому был прозван "младшим учителем из Хундоу" (сяо Хундоу сяньшэн). В русле учения отца и деда ориентировался преимущественно на коммент. эпохи Хань (кон. 3 в. до н.э.- 3 в. н.э.). Осн. соч. "Чжоу и шу" ("Изложение "Чжоуских перемен"), "И хань сюэ" ("Ханьское учение о ["Чжоуских] переменах"), "Гувэнь Шан шу као" ("Исслед. текста "Книги преданий старых письмен"), "Цзю цзин гу и" ("Древние толкования "Девяти канонов"), "Мин тан Да дао лу" ("Записи о Великом дао Пресветлого престола"). Отстаивал мнение о том, что текст "*Шу цзина*", написанный древними письменами ("Гувэнь Шан шу")- подделка пер. правления дин. Цзинь (3 - нач. 5 в.). *Сюй Юаньхэ*

ХУЭЙЛИНЬ. Кон. 4-1-я пол. 5 в. Буд. монах, философ. Представитель особого типа буд. священнослужителей, характерного для раннего средневековья, т.н. "придворных монахов", принимавших активное участие в светской жизни. Считался знатоком буд. соч. и даос, канонич. памятников, был сведущ в даос, эзотерич. и экзотерич. практике. В 30-е гг. 5 в. стал доверенным лицом и политич. Советником монарха. Жизнеописание Х. дано в "Сун шу" ("История дин. Сун") и буд. историографич. соч. 6 в. "*Гао сэн чжуань*"; в последнем он оценивается резко негативно. В буд. антологии 7 в. "*Гуан хун мин цзи*" занесен в список противников учения Будды.

Взгляды Х. изложены в трактате "Бай Хэй лунь" ("Рассуждения Белого и Черного"), др. назв. "Цзюнь шань лунь" ("Рассуждения о равном благе"), "Цзюнь шэн лунь" ("Рассуждения о всех добродетельных"). Текст представлен в "Сун шу". Он построен в форме диалога между "наставником Белого учения", представляющим *конфуцианство* и *даосизм*, и "наставником Черного учения" - буд. адептом, обсуждающими "сходства и различия" трех доктрин. По Х., они имеют свои достоинства, одинаково трактуют "святость/добродетельность" ("совершенную мудрость" - *шэн* [1]) и потому могут "идти вместе". В то же время Х. ставил под сомнение буд. идеи воздаяния и будущих перерождений. Трактат вызвал первую (20-е гг. 5 в.) широкую полемику по проблеме "неуничтожимости духа" (*шэнь бу ме*), участниками

к-рой на стороне Х. были, в части., *Хэ Чэнтянь* и *Фань Е*, а их осн. оппонентом - *Чжен Сяньчжи*.

****Жэнь Цзюйюй.** Чжунго чжэсюэ ши (История кит. философии). Пекин, 1979; *Ch'en K. Anti-buddhist Propaganda during the Nanchao // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1952. Vol. 15. М.Е. Кравцова*

ХУЭЙНЭН. 638, Синьчжоу (совр. Синьсиндун пров. Гуандун),- 713. Шестой патриарх *Чань школы*, основоположник южн. ветви (нань цзун) Чань, впоследствии ставшей ортодокс, направлением в кит. чань-буддизме. Мирская фамилия Лу, род. в семье чиновника. В раннем детстве потерял отца, рос в нужде, не имея возможности получить образование. Повзрослев, стал дровосеком.

По преданию, услышав, как некий прохожий декламировал "Алмазную сутру" ("Ваджраччхедика праджняпарамита сутра"), обрел "внезапное просветление" (дунь у). Узнав, что пятый чаньский патриарх Хунжэнь в Хуанмэй (пров. Хубэй) проповедует эту сутру, отправился к нему и стал послушником в его монастыре. Однажды Хунжэнь для того, чтобы выбрать преемника, приказал всем монахам сочинить стихотворную гатху. Поскольку Х. был неграмотен, то попросил одного юного послушника написать за него сочиненную им гатху. Прочитав ее, Хунжэнь понял, что его преемником должен стать Х., и якобы тайно передал ему патриарший регалии - рясу и чашу, сделав его шестым патриархом Чань.

После этого Х. вернулся на Юг и провёл в отшельничестве 16 лет. В 676 в монастыре Фасинсы (Наньхай пров. Гуандун) был официально возведен в духовный сан. В 677 отправился в Шаочжоу (совр. Шаогуань пров. Гуандун), проживал в близлежащем монастыре Баолиньсы. По просьбе монахов и мирян-буддистов читал проповеди о "Тайном учении" праджняпарамиты в шаочжоуском монастыре Дафаньсы, передавая последователям "внезапные предписания" и распространяя "внезапное учение", т.е. учение о "внезапном просветлении". Неоднократно получал приглашения от имп. двора прибыть в столицу, но отклонял их. Император Сянь-цзун (806 - 21) дин. Тан посмертно даровал ему титул "Великое Зерцало".

Центр, место в учении Х. занимала концепция "внезапного просветления", детально обоснованная в "Сутре помоста шестого патриарха" ("*Лю цзу тань цзин*"), составленной на осн. конспективных записей его высказываний, проповедей и бесед. В то время на севере Китая получило широкое распространение учение о "постепенном просветлении" (цзянь у), проповедуемое его соперником *Шэньсю*, считавшимся законным наследником Хунжэня и шестым патриархом Чань. Борьба между сторонниками и противниками этих концепций, вызвавшая раскол школы Чань на южн. и сев. ветви, резко обострилась после смерти Х., вылившись в споры о том, кто является законным преемником пятого патриарха Чань, а значит, и какая концепция должна считаться ортодокс. Только спустя полвека после смерти Х. его ученик *Шэньхуэй* (7 - 8 вв.) доказал превосходство южн. ветви над сев. и добился официального признания Х. законным преемником Хунжэня, а Шэньсю - узурпатором. В результате "Сутра помоста шестого патриарха" была канонизирована, а концепция "внезапного просветления" стала господствующей в теории и практике чань-буддизма. Его последующее развитие было в той или иной степени связано с развитием принципов, к-рые выдвинул и обосновал Х.

***Заводская Е.В.** Эстетич. проблемы живописи старого Китая. М., 1975 (по Указателю); Чжунго фозяо (Кит. буддизм). Т. 2. Пекин, 1982. С. 171 -4. См. также лит-ру к ст. "*Лю цзу тань цзин*". *Н.В. Абеев*

ХУЭЙ ЧЖОУТИ. Хуэй Шу, Хуэй Юаньлу и Хуэй Яньси 17 - нач. 18 в. Канонвед. Уроженец уезда Усянь пров. Цзянсу. Отец Хуэй *Шици* и дед Хуэй *Дуна*, известных

канонистов. Имел высшую ученую степень цзиньши, служил смотрителем уезда Миюнь (на совр. территории Пекина). Ориентировался гл. обр. на коммент. труды и исследовательские методики конфуцианцев эпохи Хань (кон. 3 в. до н.э.- 3 в. н.э.), с недоверием относился к изысканиям канонистов эпох Тан (7 - 10 вв.) и Сун (10- 13 вв.). Осн. акцент делал на анализ смыслового содержания лексики с помощью древних толковых словарей. Осн. соч.- "Ши шо" ("Рассуждения о "Каноне стихов"), "И чжуань" ("Коммент. к "Канону перемен"), "Чунь цю вэнь" ("Вопросы по поводу "Весен и осеней"), "Сань ли вэнь" ("Вопросы по поводу трех трактатов о правилах благопристойности"), "Яньси ши вэнь цзи" ("Собр. стихов и прозы Яньси"). *Сюй Юаньхэ*

ХУЭЙ ШИ. Хуэй-цзы. Ок. 370 до н.э., гос-во Сун,- ок. 310 до н.э. Виднейший, наряду с *Гунсунь Лунам*, представитель школы *мин цзя*. По преданию, был дружен с *Чжуан Чжоу*. Занимал пост сяна ("канцлера") гос-ва Вэй, участвовал в дипломатич. переговорах правителей гос-в Вэй и Ци, в рез-те к-рых они признали права друг друга на статус вана (царя, см. *Ван дао*), отрицавший за правителем Ци. Добивался т.н. "союза по горизонтали" (хэ цзун) гос-в Ци и Чу против гос-ва Цинь. Упомянутый в библиографич. разд. "*Хань шу*" ("История дин. Хань", 1 в.) трактат "Хуэй-цзы" утерян. Его высказывания и сведения о деятельности содержатся в "*Чжуан-цзы*", "*Сюнь-цзы*" (4 - 3 вв. до н.э.), "*Люй-ши чунь цю*", "*Хань Фэй-цзы*" (3 в. до н.э.) и др. памятниках. Считается автором ряда парадоксальных суждений; о "совпадении тождества-различия" (хэ тун и), о том, что "бесконечное конечно", "щенок не есть собака", "огонь не горяч", "если палку длиной в один чи (ок. 30 см) каждый день переламывать пополам, то деление не закончить в течение десяти тыс. лет" и др. Предположительно первым из кит. философов в рамках проблемы соотношения "имен и реалий" (мин - ши, см. *Мин* [2]) отчетливо поставил вопросы соотношения языковых выражений с внеязыковыми сущностями, а также вопросы смысла терминов и их смысловых связей. Центр, тезис Х.Ш.- о "большом и малом тождествах-различиях" (да сяо тун и). В синологич. лит-ре он толкуется по-разному. Напр., *Фэн Юлань* рассматривал его как противопоставление т. зр. обыденного сознания на "сходства" (так интерпретируется иероглиф тун [1]- "тождество", "единение", см. *Да тун* [1]) и "различия" (понимаемые как сходства-различия между отд. вещами) филос. пониманию относительности всех сходств и различий: если рассматривать вещи с т.зр. их сходств, то все они оказываются сходными; если же их рассматривать под углом различий между ними, все они различны. Указ, трактовку развивает *Фэн Ци*. По его мнению, "малое тождество-различие" (сяо тун и) описывает факт деления рода (напр., животные - орел, лань) на отличные др. от др. виды (напр., лань - четвероногое животное). "Большое тождество-различие" (да тун и) Фэн Ци объясняет подобно Фэн Юланю, но вводя термины "общее" (вещи с т. зр. "тождества") и "особенное" (с т. зр. "различий"). Существуют и др. толкования учения Х.Ш., представляющие его релятивистом (наподобие Чжуан Чжоу), софистом либо диалектиком, противостоящим моистскому (см. *Мо цзя*) "формально-логич. подходу" к проблеме "имен и реалий". В целом принято считать, что тезис о "большом тождестве-различии", сводящийся к "совпадению тождества-различия", служит у Х.Ш. логич. обоснованием "единотелесности" мироздания (и ти, см. *Тянь*). См. также ст. *Мин цзя, Гунсунь Лун*.

****Крушинский. А.А.** Имена и реалии в древнекит. логике и методологии (обзор) // Совр. историко-науч. исследования: наука в традиц. Китае. Реферативный сб. М., 1987; *Ху Ши*. Сянь Цинь мин сюэ ши (История доциньского учения об именах). Гирин, 1983; *Гу Ди, Чжоу Ин*. Х.Ш. сысян юй сянь Цинь мин сюэ (Идеи Х.Ш. и доциньское учение об именах). Пекин, 1990. *Ли Си*

ХУЭЙ ШИЦИ. Хуэй Тяньму, Хуэй Чжунжу, прозв. Баньнун, Хундоу чжу-жэнь ("хозяин Хундоу"), Хундоу сяньшэн ("учитель из Хундоу"). 1671, уезд Усянь пров. Цзянсу, 1741. Имел высшую ученую степень цзиньши, был ред. 2-го разряда, впоследствии - лектором и чтецом (одна из высших должностей) *Ханьлинь академии*. Заведовал проведением экзаменов на соискание ученых степеней в пров. Хунань, служил инспектором ведомства образования в пров. Гуандун. В русле учения своего отца *Хуэй Чжоути* в практике комментирования ориентировался гл. обр. на труды конфуцианцев эпохи Хань (кон. 3 в. до н.э. - 3 в. н.э.). С недоверием относился к изысканиям канонистов эпох Тан (7 - 10 вв.) и Сун (10 - 13 вв.), предпочитая более консервативные методы при большей тщательности исследования. Осн. соч. "И шо" ("Рассуждения о ["Чжоуских] переменах"), "Чунь цю шо" ("Рассуждения о "Веснах и осенях"), "Хундоу чжай сяо цао" ("Молодая поросль кабинета Хундоу") и др. В трудах Х.Ш. о "Чжоу и" и "Чунь цю" собраны высказывания конфуцианцев эпохи Хань о канонич. трактатах и обильно цитируются историч. материалы. Полагал, что ханьская традиция комментирования "Чжоу и" с позиций "учения о символах и числах" (*сян шу чжи сюэ*) была нарушена начиная с *Ван Би* (3 в.) и должна быть восстановлена. Считал летопись "Чунь цю" более достоверным источником, чем комментирующие ее "Цзо чжуань", "Гунъян чжуань" и "Гулянь чжуань", склонялся к поддержке "школы текстов древних писем" (см. *Цзин сюэ*). *Сюй Юаньхэ*

ХУЭЙЮАНЬ. 334, Лоуфань (совр. уезд Дайсянь пров. Шэньси),- 416. Буд. монах, мыслитель, в творчестве к-рого мотивы и фразеология традиц. кит. идейных течений, гл. обр. *даосизма*, соединились с императивами буд. подвижничества. Почитается в буд. *Цзинту школе* как ее основоположник. Мирская фамилия Цзя; известен как "старший Х." в отличие от "младшего Х."- буд. мыслителя эпохи Суй (581 - 618). Сведения о жизни и творчестве содержатся в "Гао сэн чжуани" и позднейших кит. буд. соч. 14 произв. Х. полностью или частично вошли в "Да цзан цзин". Он получил традиц. конф. образование, увлекался даос, лит-рой. В 20-летнем возрасте встретился с *Даоанем*, со временем стал его любимым учеником, знатоком "Праджняпарамита сутры" (кит. "Божо цзин"). По преданию, в буд. проповеди удачно применял цитаты из даос, трактатов, что вызвало одобрение Даоаня. В 379 - 84 проповедовал в Цзинчжоу, в 384 (по др. версии, в 381) поселился в монастыре Дунлиньсы в горах Лушань (пров. Цзянси), имел множество учеников. Агиографич. традиция сообщает о его дружбе с поэтом Тао Цянем и даосом *Лу Сюцзином* (в действительности жившим в 406 - 77); эта житийная версия легла в основу известного сюжета традиц. кит. живописи "Трое смеющихся друзей". К школе Х., известной под назв. "Об-во Белого лотоса" (Байлянь шэ), восходит наименование крупнейшей средневеков. сектантской традиции *Байлянь цзяо*. Х. обосновывал необходимость подчинения традиц. морали и социальным нормам, в т.ч. власти отца и государя, для тех, кто живет в миру; но после вступления на буд. путь освобождения от оков бытия, поисков истинно сущего законы мира становятся несоизмеримы с новыми жизненными критериями ("Ша мэнь бу цзин ван чжэ лунь"- "О том, что шраваци не чтут царей"). В переписке с *Кумарадживой* акцентировал проблему истинной "сущности будды" как "тела Закона" (дхармакая, кит. фа шэнь); в теоретич. соч. доказывал тождество нирваны и дхармакая как неизменной "сущности" - лакшана, *син* [1] ("Фа мин лунь" - "О сущности дхарм"), отстаивал тезис о "неуничтожимости души" (шэнь бу ме) при исчерпании "телесной формы" (*син* [2]). Обосновывал буд. учение о воздаянии ("Сань бао лунь" - "О тройком воздаянии", "Мин бао ин лунь"- "Об уяснении [идеи] воздаяния"), необходимость практики созерцания (дхьяна, чань, см. *Чань сюэ*) в контексте проблемы познания. В стихотворных произв. славословиях Будде широко использовал даос, терминологию и образность. Описывая "учение о Будде", подразумевал будду Амитабху,

трансформируя даос, императив "долголетия" (чан шоу) в идею возрождения в "Зап. раю" - "Чистой земле", откуда открывается путь в нирвану (см. *Цзинту школа*).

****Щуцкий Ю.К.** Даос в буддизме // Восточные записки. Т. 1. Л., 1927; *Фан Литянь*. Х. юй ци фосюэ (Х. и его учение о буддизме). Пекин, 1983; *Ziircher E.* The Buddhist Conquest of China. Vol. 1. Leiden, 1959.

ХУ ЮАНЬ. Ху Ичжи, прозв. Аньдин сяньшэн ("учитель из Аньдина"). 993, Хайлин окр. Тайчжоу (совр. уезд Тайсянь пров. Цзянсу),- 1059. Ученый-конфуцианец, педагог, один из предшественников неоконф. направления "учение о принципе" (ли сюэ). Состоял на гос. службе по ведомству просвещения в округах Сучжоу и Хучжоу, возглавлял имп. Высшую школу (Тайсюэ). Вместе с *Сунь Фо* и *Ши Цзе* причислялся почитателями к "трем [великим] учителям начала эпохи Сун", ратовавшим за "изучение гуманности (*жэнь* [2]), долга/справедливости (*и* [1]), [этико-ритуальной] благопристойности (*ли*. [2]) и музыки" как основы конф. образования. Воспитал более тысячи учеников. Осн. соч.: "Лунь юй шо" ("Учение "Суждений и бесед"), "Чунь цю коу и" ("Смысл высказываний, [переданных в] "Веснах и осенях")- в значительной части утраченные, "Хун фань коу и" ("Смысл высказываний "Великого плана"), "Чжоу и коу и" ("Смысл высказываний "Чжоуского [канона] перемен"), "Аньдин янь син лу" ("Запись речей и деяний [учителя из] Аньдина"). Выступал за развитие регулярной системы образования: управление Поднебесной зависит от человек. дарований, к-рые обретаются в процессе правильного научения, возможного только в учебном заведении ("Лунь юй шо"). Сформулировал т.н. "сучжоуско-хучжоуские принципы обучения" (Су Ху цзяо фа), заключавшиеся в разделении учащихся на потоки, специализирующиеся на изучении канонов, военного искусства, литры и искусства и т.п. Осн. задачи учебы определял как овладение "наукой уяснения основы [канонов] и доведения ее до применения" (мин ти да юн, см. *Ти - юн*) в сфере политики, экономики, военного дела и т.п. Изучал "Чжоу и" с т. зр. конф. учения о "долге/справедливости и принципе" (и ли, см. *И* [1], *Ли* [1]), реализующихся в нормах этико-ритуальной "благопристойности" (ли [2]), к-рая выражает вселенские закономерности "изменений и перемен дао". По Х.Ю., "благопристойность" является структурно-ритмизирующим условием музыки и в свою очередь, лишь будучи проникнута музыкой, может привести к "гармонии" (хэ [1]) социальных отношений ("Чжоу и коу и"). *Сюй Юаньхэ*

ХЭ [1]. "Гармония" ("гармоничность", "согласование", "мягкость", "довольство", "удовлетворение"). Категория кит. философии, в широком смысле подразумевающая динамич. равновесие и близкая зап. понятию "гомеостаз". Уже в памятниках 5 - 2 вв. до н.э. оформилась идея "гармонии" как условия онто- или космогенеза. Согласно "*Ли цзи*" (5 - 2 вв. до н.э.), Х.- это "причина всех превращений вещей", а *Цзя И* (2 в. до н.э.) определял Х. как "должное соотношение между твердостью и мягкостью", т.е. между противоположными началами, подразумевающими выраженность в общекосмич. субстанции - "пневме" (*ци* [1]). В качестве наиболее адекватного выражения "гармонии" обычно рассматривалась музыка ("Ли цзи"; "*Го юй*", 5 - 3 вв. до н.э.; "*Сюнь-цзы*", 4 - 3 вв. до н.э. и др.). В "То юй" "гармоничная музыка" уподоблена "Единому"- дао, а "гармония реальности" (Х. ши) объявлена тем, что "порождает вещи". Там же впервые сформулировано противопоставление категорий Х. и тун [1] ("единение", "объединение", "совместимость", "тождественность", см. *Да тун* [1]), т.е. соответственно выражения динамич. "уравновешенности" (пин) всех противоположностей, с одной стороны, и сведения разных элементов в некое статич. единство - с другой: "гармония" означает прекращение состояния, определяемого как тун [1]. Дихотомия Х.- тун [1] в "*Лунь юе*" (5 в. до н.э.) спроецирована на социально-этич. сферу: "благородные мужи (*цзюнь цзы*) пребывают в гармонии, но не объединены [в группировки] (тун [1]), ничтожные

люди объединены [в группировки], но не пребывают в гармонии". В *"Цзо чжуани"* (5 - 2 вв. до н.э.) идея противопоставления Х. и тун [1] вложена в уста сановника *Янь И на* (6 в. до н.э.). Он утверждает, что "пять вкусов" (у вэй [2], здесь - синоним пятеричной матрицы у син [1]) не должны механически приводиться к "тождеству" (тун [1]): вода, разбавленная водой, не годится для насыщения человека, а звуки лютни, сведенные в один звук, не найдут благодарных слушателей.

В ранних конф. памятниках (5 - 2 вв. до н.э.) важное место отводилось идее социально-этич. и социопсихологич. "гармонии". В *"Чжун юне"* понятие Х. истолковано как "срединная мера проявления всех [эмоций]", "не имеющий преград путь Поднебесной" (социума). В *"Чжоу ли"* "гармоничность" в том же значении, что и в *"Чжун юне"*, включена в перечень основополагающих "шести добродетелей" (лю дэ, см. *Дэ* [1]) наряду с "разумностью" (*чжи* [1]), "гуманностью" (*жэнь* [2]), "совершенной мудростью" (*шэн* [1]), "долгом/справедливостью" (*и* [1]) и "верностью" (*чжун* [2], см. *Чжун шу*). Там же "гармонизация" истолковывалась как содержание добродетельного и действенного научения (*цзяо*), к-рое "ограничивает чувственность народа". По мнению *Дун Чжуншу* (2 в. до н.э.), "нет большей "благодати/добродетели, чем гармония".

Наиболее подробно категория Х. рассматривается в даос, памятнике *"Хуайнань-цзы"* (2 в. до н.э.), где "гармония" определена как "взаимосоединение [субстанций] инь [1] [и] ян [1]". Субстанциальность Х. отчетливо акцентируется: в "гармонии" "пневмы Неба и Земли не превышают друг друга", т.е. абсолютно уравновешены. Это равновесие динамично - требует "разделенности дня и ночи", т.е. регулярного движения во времени и сбалансированности (тяо) *инь ян*, к-рая и порождает "тьму вещей". "Гармония инь ян" является условием обретения "семени" (*цзин* [3]), к-рое в свою очередь делает возможным жизнь и созревание. Взаимосвязь "гармонии" с высшей природной силой - Небом знаменует понятие "небесная гармония" (тянь Х.). Гармонизированы м.б. как "однородные" вещи и явления - звуки одного тона пентатоники, кони в упряжке, даже лук и стрела, так и разнородные, напр, струны одного инструмента. Второй вид "гармонии" требует согласования "внутреннего" с "внешним" (напр., рук и сердца мастера) при главенстве "внутреннего" и доступен только мудрецам, но первый вид (согласование "внешнего" с "внешним") является ступенью ко второму. Идеалом является "Великая (Высшая) гармония" (тай Х.)- отсутствие потребности во "внешнем" для постижения "Единого" (дао), достижение бессмертия "сердца" (*синь* [1]), приобщающегося к вечности.

Термин тай Х., введенный в комментирующей части *"Чжоу и"* (4 в. до н.э.), означал там предельно гармонизированное состояние, допуская и натурфилос., и антропологич. истолкование ("сбережение [себя] в единении с Великой гармонией благоприятствует целомудрию"). Особое значение указ, понятие приобрело в *неоконфуцианстве* с его тягой к подкреплению онтологич. основ этики. "Великая гармония" начинает приобретать более отчетливые черты некой фазы онто- или космогенеза (этапа динамич. равновесия), и даже источника этих процессов.

Согласно учению *Чжан Цзая* (11 в.), "гармония" -Х. предусматривает определенные количественные - пространственно-временные - соотношения: по "величине" (да) и "длительности" (цзю). Полная пространственно-временная сбалансированность - "совокупная Великая гармония" прямо определяется как дао. "Великая гармония" содержит в себе "природу (сын [1]) взаимовосприятия" противоположных процессов и явлений - "всплытия и погружения, подъема и опускания, движения и покоя" - и является "началом, порождающим ритмичную циркуляцию [пневм], соударения противоположных [субстанций], победы и поражения, сгибание и выпрямление". При этом отсутствие "подобия естеств. ритмичной циркуляции" (т.е. хотя бы виртуальных форм ритмизованных процессов) исключает возможность "Великой гармонии". Гл. создатель неоконф. "учения о принципе"

(ли сюэ) Чжу Си (12 в.) именовал "Великую гармонию" "[состоянием] пневмы [при] встрече и соединении столкнувшихся и гармонизировавшихся (Х.) [субстанций] инь ян".

Ван Чуаньшань (17 в.) выделял две составляющие "Великой гармонии" - "пневму" и "дух" (*шэнь* [1]). Последний отождествлен со структурообразующим началом - "принципом (ли [1]) чистого [взаимопроникновения двух пневм" (инь [1] и ян [1]) и не м.б. выражен в "образе" (*сян* [1]) - внеш. знаке. Зато "дух" - "принцип" пребывает внутри "образа", неотрывного от "пневмы". Соответственно "Великая гармония" - всеобъемлющая "гармония инь [1] и ян [1], пневмы и духа (внутреннего и внешнего) доведенная до предела". Она невозможна без существования "оформленных орудий" (син ци, см. *Син* [2], *Ци* [2]) - феноменальных атрибутов дао. "Гармония" возможна лишь на этой стадии онто- и космогенеза - генетически связана с ней. В то же время "Великая гармония" неотрывна от состояния первонач. "Хаоса", но уже при наличии в нем динамики "разделения и объединения инь [1] и ян [1]", представляя собой некое погранич. состояние. Поскольку Ван Чуаньшань отрицал уничтожимость Вселенной, состояние "Великой гармонии" в его учении м.б. отнесено к становлению отд. вещей и явлений (систем).

****Ломеранцева Л.Е.** Поздние даосы о природе, об-ве и искусстве ("Хуайнаньцзы Г-II в. до н.э.). М., 1979. С. 78 -81; *Bodde D. Harmony and Conflict in Chinese Philosophy // Studies in Chinese Thought. Chic., 1953; Cheng Chung-ying. Toward Constructing a Dialectics of Harmonization: Harmony and Conflict in Chinese Philosophy // JPC. 1977. Vol. 4. №3. А.Г. Юркевич*

"ХЭ ГУАНЬ-ЦЗЫ". "Мудрец, [носящий] шляпу [из перьев] фазана". Трактат, содержащий обоснование легистской (см. *Легизм*) доктрины соотношения "наказаний" (син [4]) и "имен" (*мин* [2], см. также *Син* [2]) посредством даос. (см. *Даосизм*) филос. концепций, а также рассуждения по поводу военного искусства. Приписывается мыслителю-отшельнику 5 в. до н.э. (?) из царства Чу, наст. имя неизвестно. По версии комментатора трактата Лу Тяня (11 - 12 вв.), Хэ Гуань-цзы "вначале следовал *Хуан[-ди]-Лао[-цзы]* учению, но к концу жизни стал придерживаться учения легистов". В библиографич. разд. "*Хань шу*" (1 в.) упомянут "Х.Г.-ц." из одного пяня (главы), отнесенный к разд. даос. текстов ("Дао цзя"), в "*Суй шу*" ("История дин. Суй", 7 в.) - соч. из трех цзюаней ("свитков"). *Хань Юй* (8 - 9 вв.) сообщал о 16 пянях; в каталоге, сост. Чао Гунью (12 в.), говорилось о восьми цзюанях и 51 пяне, из к-рых к тому времени сохранилось 19. Аутентичность совр. текста из трех цзюаней и 19 пяней сомнительна, возможно, он создан Лу Тянем.

ХЭДЯО ЧЖАНЖЭНЬ. "Человек, несущий на посохе корзину". Персонаж "*Лунь юя*". Упрекал *Конфуция* в том, что тот "не проявлял прилежания в четырех видах наук и не различал пяти видов злаков", т.е. в отсутствии прикладной ценности его учения. Эти высказывания, вероятно, отражают полемику между сторонниками Конфуция, с одной стороны, последователями *Мо Ди* и ранних легистов (см. *Легизм*) - с другой.

ХЭ ЛИНЬ. Хэ Цзышао. 1902, уезд Цзиньтан пров. Сычуань. Философ, создатель одной из концепций синтеза традиц. кит. и зап. культур. Учился в Ин-те Цинхуа (1919 - 26), в США, в т.ч. в Гарвардском ун-те (1928 - 30), в Берлинском ун-те (1930-1). Преподавал в Пекинском ун-те (1931 -55), с 1936 - проф. С 1955 -в Ин-те философии АОН Китая, ст. науч. сотр., руководитель группы изучения истории зап. философии, зав. сектором, зам. пред. ученого совета ин-та, гл. ред. и пред. комиссии по переводу Поли, собр. соч. Гегеля; чл. ЦК Демократич. лиги Китая, чл. НПКСК 3-го и 5-го созывов.

Взгляды Х.Л. складывались под влиянием зап. мысли - классич. нем. философии и отчасти прагматизма и махизма. Его филос. система - "новое учение о сердце" (синь синь

сюэ)- представляет собой попытку синтеза «неоконф. "учения о сердце" (*синь сюэ* [1]) и по преимуществу неогегельянства. Признавал существование априорных категорий разума, с помощью к-рых происходит "орг-ция и упорядочение" природных и социальных процессов, причислял к таким категориям прежде всего критерии моральных оценок и культурных стандартов. Рассматривал культуру как гл. обр. "непосредств. продукт деятельности самосознания духа", считая, что она предшествует данным опыта. Разработал концепцию веры, к-рая противоположна суеверию и является разновидностью знания. Отмечал принципиальные различия между верой и науч. знанием. Формирование веры почти не связано с методами науч. исслед., она рождается из "движения чувств", из непосредств. жизненного опыта, под влиянием конкр. ситуации; источником веры является интуиция, спонтанное озарение, "вдохновение разума" - единств, возможность познания сущности мира и смысла челоуеч. жизни. Развивая тезисы школы прагматиков (в части., У. Джемса), отождествлял реальность явления с верой в его реальность, утверждая, что истинной становится любая идея, если она отвечает стремлениям людей и представляет утилитарную ценность. Выделял три разновидности веры - религ. (или нравств.), традиц. и практич. Первая надисторична и надсоциальна, формирует систему нравств. представлений индивида и социума, но открывается лишь избранным философам, религ. и политич. деятелям, поэтам и ученым; вторая подразумевает систему устойчивых норм поведения, моральных ограничений, стереотипов мышления и культурных стандартов данной нац. общности; третья объединяет те представления и привычки, к-рыми люди руководствуются при решении проблем повседневной жизни (политич., военных и т.п.).

Культурно-идеологич. возрождение Китая, по Х.Л., подразумевает развитие и адаптацию в новых историч. условиях конф. традиций, содержащих непреходящие ценности. *Конфуцианство* представляет собой не только филос. систему и этико-политич. доктрину, но и религию, и искусство, т.е. имеет отношение ко всем сферам обществ, жизни. Проникшая в страну зап. культура не способна заменить конфуцианство, однако подлинное возрождение последнего связано с усвоением достижений зап. духовной культуры: "В случае соединения философии Сократа, Платона, Аристотеля, Канта, Гегеля с кит. философией в лице *Конфуция, Мэн-цзы, братьев Чэн [И и Чэн Хао], Чжу Си, Лу [Цзююаня] и Ван [Янмина]* станет возможным создание и развитие новой философии, проникнутой нац. духом, и преодоление нового кризиса отечеств, культуры". Кроме того, необходимо воспринять все позитивное в христианстве для обогащения конф. учения об этико-ритуальной "благопристойности" (см. *Ли* [2]) и "разобраться в зап. искусстве для развития конф. поэтики". Усвоение ценностей зап. цивилизации подразумевает их ассимиляцию в контексте конф. системы ценностей; без их "китаизации" Китаю грозит духовная колонизация.

Общественно-политич. воззрения Х.Л. характеризовались апологией буржуазно-демократич. формы правления. Рассматривал конф. идеологию как важнейший инструмент социальной политики, настаивал на создании "демократизма конф. типа", конкретным проявлением к-рого в совр. эпоху считал политику Ф. Рузвельта. Утверждал, что для марксизма единств, детерминантой социально-историч. процесса являются материальные факторы, инкриминировал ему отрицание роли духовных факторов в развитии об-ва; в то же время называл коммунизм новой разновидностью христианства, поскольку считал, что в методах и формах работы, орг-ционной структуре церкви и компартии существует много общего.

В 50-е гг. Х.Л. перешел на марксистские позиции.

*У лунь гуаньянь дэ синь цзяньтао (Новый критич. обзор концепции "пяти добродетелей") // Чжаньгоцэ. 1940. №3; Цзиньдай вэйсиньлунь цзяньши (Простое разъяснение совр. идеализма). Чунцин, 1943; Дандай Чжунго чжэсюэ (Совр. кит.

философия). Нанкин, 1947; Вэньхуа юй жэньшэн (Культура и человек. жизнь). Шанхай, 1947; Хэй-гээр дэ шидай (Эпоха Гегеля). Пекин, 1955; Фэй-ситэ дэ вэйсиньчжуи хэ бяньжэнфа сысян (Идеализм Фихте и диалектич. мысль). Пекин, б.г.; Лунь вэйучжуи юй вэйсиньчжуи да доучжэн хэ чжуань-хуа (О борьбе и превращении материализма и идеализма) // Чжэсюэ яньцзю. 1961. №1; "Буров В.Г. Совр. кит. философия. М., 1980. С. 50 - 7, 163 - 7, 186 - 8; Чжунго шэхуэй кэсюэцзя цыдянь. Сяньдай цзюань (Словарь кит. обществоведов. Современность). Ланьчжоу, 1986. С. 565. С. Р. Белоусов

ХЭНЦЮЯ ШКОЛА. Хэнцюй сюэ пай. См. *Чжан Цзай*.

ХЭ СИНЬИНЬ. Лян Жуюань, Хэ Фушань. 1517, Юнфэн (на территории совр. пров. Цзянси), - 1579. Философ-неоконфуцианец, представитель *Тайчжоускоп школы*. Ученик *Янь Цзюня*. Испытал влияние взглядов *Ван Гэня* (кон. 15 - 16 в.). Занимался преимущественно преподаванием, из-за интриг влиятельных недругов был заключен в тюрьму и казнен. Осн. соч. - "Цуань тун цзи" ("Собр. произв. о цитре"). Отождествлял человек. "сердце" (синь [1]) с "гуманностью" (жэнь [2]) и "Великим пределом" (тай цзи) как всеобщим порождающим началом, объединяющим в себе "двоицу образов" (лян и), т.е. дуальные космич. силы *инь ян*. Постулировал зависимость природных начал - Неба (*тянь*) и Земли - от существования человека, а существование последнего - от наличия в нем "гуманности". В противоположность господствующей в рамках "учения о дао" (дао сюэ), или "учения о принципе" (ли сюэ), тенденции к трактовке "страстей" (юй) как чего-то внеположного человеку объявлял чувственные желания естеств. и имманентными человек. "природе" (сии [1]), настаивая лишь на их разумном ограничении в соответствии с социальной ролью (отец, государь и т.п.) конкр. лица.

****Хоу Вайлу.** Социальные утопии древнего и средневеков. Китая // ВФ. 1959. №9; *Dimberg R. The Sage and Society: The Life and Thought of Ho Hsin-yin. Honolulu, 1974; Billeter J.-F. Li Zhi, philosophe maudit (1527-1602). Gen.- P., 1979. P. 137 - 72. Ма Чжэньдо*

ХЭ СЮ. Хэ Шаогун. 129, Фаньсянь обл. Жэньчэн (юго-запад совр. уезда Яньчжоу [по др. версии - Цюйфу] пров. Шаньдун), - 182. Каноновед, представитель "школы текстов новых писмен" (цзиньвэнь цзин сюэ, см. *Цзин сюэ*). Дослужился до поста гл. советника при императоре (цзяньи дафу). Создатель т.н. учения г-на Хэ (Хэ-ши сюэ) о "[Чунь цю] *Гунъян чжуани*" (см. "*Чунь цю*"). Предложил методику выяснения "великого смысла сокровенных речений" (вэй янь да и) данного канона, т.е. зашифрованных в архитектонике текста, образах и лексике принципиальных законов управления об-вом. Осн. соч. - "Чунь цю Гунъян чжуань цзе гу" ("Комментарии к толкованию "Весен и осеней в версии Гунъ-яна"), написанные в подражание "*Цзо чжуани*", и утраченные "Гунъян мо шоу" ("Безмолвная защита [версии] Гунъяна"), "Цзо-ши гао хуан" ("Уязвимые места [версии] г-на Цзо"), "Гулян фэй цзи" ("Неизлечимые недуги [версии] Гуляна"). В сб. Ван Мо (18 в.) "Хань вэй и шу мяо" ("Извлечения из утраченных книг эпох Хань и Вэй") содержатся выдержки из указ. соч.

Создал развернутое историософское "учение о трех эрах" (сань ши шо), периодах Шуай луань ("Упадок и хаос")- Шэн пин ("Начинающееся равновесие [покой, мир]") -Тай пин ("Великое равновесие [покой, мир]"), знаменующих своего рода ступени историч. прогресса. Его протекание в пространстве и времени, а также качеств, аспект Х.С. показывает на примере приписываемой *Конфуцию* (6 - 5 вв. до н.э.) летописи "Чунь цю". Говоря о временах, известных из предания, Конфуций якобы выделил тему зарождения в недрах эры Шуай луань элементов идеального правления, сосредоточившись на событиях в его родном гос-ве Лу как "внутр." землях и лишь абрисом очертив события во "внешн." пространстве - остальном Китае. Т.о., теме зарождения элементов порядка в хаосе соответствует

"пространств." тематич. локализация в границах одного гос-ва. Следующий этап - Шэн пин - в летописи проецируется на время, события к-рого известны из устных источников, а его преимущественная пространств, проекция приходится на весь Китай как "внутр." земли по отношению к "внеш." - областям проживания "варваров". Совр. Конфуцию пер., по Х.С., служит в "Чунь цю" для демонстрации идеи Тай пин - эры, к к-рой должно привести расширение сферы идеального правления до границ всей Поднебесной и поглощения этой сферой "внеш." областей; поэтому, говоря о том периоде, Конфуций уделяет равное внимание малым и большим событиям в Поднебесной. Х.С. дал также подробное описание идеального об-ва, существовавшего якобы во времена древних "совершенномудрых" (*шэн* [1]) правителей: оно основано на системе "колодезных полей" (*цзин тянь*) и характеризуется коллективным трудом, организуемым в рамках общин, имуществ. равенством входящих в общину семей (при двойном земельном наделе у старейших), гос. призрением бездетных стариков и сирот, развитой многоступенчатой системой нар. образования с отбором наиболее даровитых на гос. посты, строгим общинным контролем за количеством труда. Утопич. схема Х.С. явилась реакцией на разрушение традиц. общинных структур и концентрацию земельной собственности в руках немногих влиятельных семей. Учение Х.С. оказало значительное влияние на средневек. историософию и взгляды реформаторов 2-й пол. 19 в. на историч. процесс (см. *Кан Ювэй*).

*Чжунго Да тун сысян цзыляо (Материалы по идеологии Великого единения в Китае). Пекин, 1959; ***Мартынов А.С.* Конф. утопия в древности и в средневековье // Кит. социальные утопии. М., 1987; *Bauer W.* China and the Search for Happiness. N.Y., 1976. *Ли Си*

ХЭ ТАН. Хэ Цуйфу, прозв. Бочжай. 1474, Учжи обл. Хуайцин (совр. пров. Хэнань), - 1543. Ученый, выступивший с натурфилос. системой, к-рую подвергли критике *Ван Янмин* и *Ван Тинсян*. Имел высшую ученую степень цзиньши, состоял на гос. службе по тюремному ведомству. Осн. соч. - "Инь ян гуань цзянь" ("Взгляд на управление силами инь ян"), "Бочжай цзи" ("Собр. произв. Бочжая"). Считал полярные силы *инь ян* двумя равноценными источниками мироздания, составляющими "дао творческих превращений" (цао хуа чжи дао). Ян [1] представляет собой духовное начало, инь [1] - материально-вещественное; их соединение рождает все множество вещей, а разъединение - "смерть вещей". Закреплял за инь [1] и ян [1] жесткую систему коррелятов: ян [1] - движение, ясность, наличие знания, отсутствие "[телесных] форм" (*син* [2]), отсутствие объективной "телесности" (или "субстанции" - ти [1], см. *Ту - юн*), "проявление" (или "акциденция" - юн [2]); инь [1] - покой, темнота, отсутствие знания, наличие "телесных форм", наличие "телесности/субстанции", отсутствие "проявления/акциденции" ("Инь ян гуань цзянь").

ХЭ ТУ. "План из реки Хэ", "план [из Желтой] реки". Графич. выражение математич. структуры - варианта т.н. магич. креста, к-рый вместе со специфич. вариантом магич. квадрата - Ло шу ("письмена (документ) из реки Ло") считался источником базовых графич. структур "*Чжоу и*", выражающих основы мироздания, - "восьми триграмм" (ба гуа, см. *Гуа*). Словосочетание Х.т. встречается уже в "*Шу цзине*" (8 - 6 вв. до н.э.), гл. "Ту мин" ("Советы и повеления"), но его точное значение там трудноопределимо. В "*Си цы чжуани*" ("Коммент. привязанных слов", 4 в. до н.э.) - философичном приложении к осн. корпусу "*Чжоу и*" "план, появившийся из реки Хэ", и "письмена, появившиеся из реки Ло", определяются как "образцы для совершенномудрых (*цун* [1]) людей". В "*Гуань-цзы*" (5 - 3 вв. до н.э.), гл. "Сяо куан" ("Малое подспорье"), Х.т. и Ло шу (скорее, их "явления") причислялись к предзнаменованиям, по к-рым древние люди "постигали предопределение (*мин* [1])". *Лю Синь* (1 в. до н.э. - нач. 1 в. н.э.) отождествил Х.т. с восьмью триграммами, а Ло шу - с выражением содержания гл. "Хун фань" ("Великий план") "Шу цзина". *Ян Сюн* (1 в. до н.э. -

нач. 1 в.) сообщил легенду, согласно к-рой мифич. создатель кит. цивилизации *Фуси* увидел Х.т. на боках "дракона-лошади", появившегося из реки Хуанхэ, а Ло шу - на панцире чудесной черепахи из реки Лошуй и вдохновился этими знаками на создание восьми триграмм. В "*Хань шу*" ("История дин. Хань", 1 в.), гл. "У с ш чжи" ("Трактат о пяти элементах"), представлена версия, согласно к-рой Фуси на основе Х.т. создал восемь триграмм, а основатель дин. Ся великий Юй (23 в. до н.э.) использовал письмена на панцире черепахи из реки Ло, сформулировав "девять разделов" (*цзю чоу*), изложенных в главе "Хун фань" "Шу цзина". В эпоху Хань (3 в. до н.э. - 3 в. н.э.) существовали апокрифич. соч. "Х.т." в девяти пнях (главах) и "Ло шу" в шести пнях; девять приложений к ним раскрывали числовое содержание этих структур.

Попытку объяснить связь Х.т. и Ло шу с восемью триграммами предпринял даос *Чэнь Туань* (кон. 9 - 10 в.). В его соч. "Перемены драконового плана" ("Лун ту и") комментировалась "Си цы чжуань" с применением традиц. девятеричных (см. *Цзин взй*) и пятеричных (см. *У син* [1]) матриц. Им была предложена графич. схема - лун ту ("драконовый план"), или Х.т. В развитие этой системы Лю Му (11 в.) создал свои структуры Х.т. и Ло шу, с помощью к-рых изъяснялись числовые соответствия "Си цы чжуани" и "образов" (сян [1]) триграмм. В его соч. "Гоу шэн со инь ту" ("План, выуженный из глубин, разысканный в укрытии") девятеричная матрица была интерпретирована как Х.т., а система "пяти элементов" сопряжена с Ло шу. Направление в толковании этих "магич." фигур, представленное Лю Му, солидаризировалось с Шао Юном (11 в.) в признании генетич. первичности "чисел" (шу [1]) перед "образами" ("символами" -сян [1]), "образов" - перед "формами", объясняя истоки и структуру мира посредством "нумерологич." (см. *Сян шу чжи сюэ*) построений.

Схемы Х.т. и Ло шу в их нынешнем виде представлены в соч. "Чжоу и бэнь и" ("Коренной смысл "Чжоуских перемен") главного создателя неоконф. "учения о принципе" (*ли сюэ*) *Чжу Си* (12 в.). Однако в соч. *Чжу Чжэня* (кон. 11-нач. 12 в.) "Чжоу и гуа ту" ("План графич. схем "Чжоуских перемен") вместо схемы, известной ныне как Х.т., фигурирует совр. схема Ло шу, и наоборот. По мнению *Цай Юаньдуна* (кон. 12-13 в.), *Чжу Си* заимствовал версию Лю Му, поменявшего местами схемы, известные прежде как Х.т. и Ло шу. В 17 - нач. 18 в. *Хуан Цзунси* и *Ху Вэй* оспаривали интерпретацию этих схем, представленную *Чжу Си*. В 20 в. *Гао Хэн* обосновал предположение, что в древности под названиями Х.т. и Ло шу фигурировали некие трактаты по географии. На рис. 1а, 2а представлены традиц. изображения Х.т. и Ло шу, где светлые кружки означают нечетные числа, темные - четные. Сумма нечетных чисел "магич. квадрата" Ло шу составляет 25 (1+3+5+7+9), четных - 20 (2+4+6+8); сумма цифр по вертикали, горизонтали и диагонали - по 15, итого 45. Суммы нечетных и четных чисел "магич. креста" Х.т. составляют соответственно 25 и 30 - итого 55 (т.н. число Неба и Земли - тьянь ди чжи шу). Согласно толкованию Лю Му, при сложении отдельно четных и нечетных чисел двух схем получается т.н. число великого изобилия, или "великого расширения" (да янь чжи шу)- 50. "Числа" обеих фигур, т.е. суммы чисел каждой из них, уменьшены либо увеличены на 5 относительно 50 для того, чтобы скрыть таинственное "число великого изобилия".

Х.т. и Ло шу представляют собой стандартные "нумерологич." матрицы, в основе к-рых лежит "канонич." (*цзин* [1], см. *Цзин взй*) структура девятиклеточного квадрата. Х.т. занимает внутри этой структуры пять клеток, каждой из к-рых соответствует пара чисел, включая 10. Числа каждой пары различаются на 5 (1 и 6, 2 и 7 и т.д.). Первая пятерка (1, 2, 3, 4, 5) именуется "порождающими числами" (шэн шу), вторая (6, 7, 8, 9, 10)- "формирующими числами" (чэн шу). Эти парные числа в модели Х.т. м.б. соотнесены с триграммами, "пятью элементами" и расположены по сторонам света. Ло шу интерпретируется как собственно девятиклеточный квадрат. Помимо одинаковой суммы чисел по вертикали, горизонтали и

диагонали (15) он имеет ряд др. закономерностей. Напр., он м.б. использован как "математич. машина": складывая соседние числа против хода часовой стрелки и каждый раз используя в качестве первого слагаемого полученную сумму, мы получаем следующее по порядку число: $1+6 = 7$; $7+2 = 9$ и далее, сбрасывая с суммы десятков: $9+4=13$; $13 - 10 = 3$; $3+8= 11$; $11 - 10= 1$.

Схема Х.т. соотнесена с порядком триграмм по Фуци (см. *Гуа*) как "прежде небесная" (сянь тянь, см. *Тянь, Шао Юн*), или генотип; Ло шу соотносится с порядком триграмм по Вэнь-вану - "после небесным" (хоу тянь), фенотипом. Эти схемы применяются также для пространств, расположения системы у син [1], различных чисел (напр., в медицинских построениях используется Ло шу с суммой сторон 264) и т.д. Обе схемы представляют собой формальный аппарат, позволяющий вводить в него информацию (напр., триграммы и гексаграммы, "элементы" у син [1], соотнесенные с ними планеты, сезоны, звуки, цвета, части тела, парафизиологич. органы и т.п.) и оперировать ею по принципам, определенным закономерностями этих схем. На их традиц. изображениях кружки соединены отрезками, отражающими структуру числа (напр., 8 может интерпретироваться как две четверки и четыре двойки, 5 - как 3 и 2 и т.д.), что тоже учитывается при практич. применении схем.

****Кобзев А.И.** Пять элементов и "магич." фигуры "И цзина" // 12-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1981; **Сазонов В.А.** Интерпретация схем Х.т. и Ло шу // 18-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1987; **Кобзев А.И.** Каноны как учебники и учебники как каноны в традиц. культуре Китая // Проблемы школьного учебника. Сб. статей. Вып. 19. История школьных учебных книг. М., 1990; *Его же.* Учение о символах и числах в кит. классич. философии. М., 1994; **Фалев А.И.** Классич. методология традиц. кит. чжэньцзю-терапии. М., 1992; **Camman S.** The Evolution of Magic Squares in China // Journal of American Oriental Society. N.Y., New Haven, 1960. Vol. 80; *Id.* The Magic Square of Three // History of Religions. Chic., 1985. Vol. 24. №3; **Cheng Chin-te.** On the Mathematical Significance of the Ho Thu and Lo Shu // American Mathematical Monthly. Menasha, Buffalo. 1925. №32. *По материалам А.И. Кобзева, В. А. Сазонова и Чжу Бокуня*

ХЭЦЗЯНЬСКИЙ СЯНЬ-ВАН Лю Дэ.? - 130 до н.э. Каноновед, сын Цзин-ди, императора (156 - 139 до н.э.) дин. Зап. Хань. Имел титул Хэцзяньского вана; посмертный титул - Сянь-ван. Получил конф. образование, его отношение к самосовершенствованию и изучению древности получило в историч. лит-ре определение "деловой реалистич. подход" (ши ши цю ши). Сведения о Х.С.- в. содержатся только в "*Хань шу*" ("История дин. Хань", 1 в.) и отсутствуют в "*Ши цзи*" (2 - 1 вв. до н.э.), что впоследствии дало основания для сомнений в реальности этого лица и его ученых заслуг. Считается, что он наследовал и передал потомкам тексты доциньского пер. (до 221 до н.э.), начертанные иероглифами древнего стиля (гувэнь, см. *Цзин сюэ*) - "Чжоу гуань" (см. "*Чжоу ли*"), "Шан шу" (см. "*Шу цзин*"), "*Ли [2]*" (вероятно, "*И ли*"), "*Ли цзи*", "*Мэн-цзы*", "*Лао-цзы*" (см. "*Дао дэ цзин*"), а также учредил звание боши ("д-ра", "гл. эрудита") за знание текстов "Мао ши" (см. "*Ши цзин*") и "Цзо-ши Чунь цю" (см. "*Чунь цю*"). *Ли Си*

ХЭ ЧЭНТЯНЬ. Хэ Хэньян. 370, Дунхайтань (совр. пров. Шаньдун), - 447. Гос. деятель, ученый естествоиспытатель и астроном, один из лидеров антибуд. пропаганды. Выходец из семьи высокопоставленного чиновника. Соратник основателя и первого государя дин. Лю Сун (420 - 79). Занимал ответственные гос. посты. В 40-х гг. 5 в. получил звание "ученого-эрудита Гос. академии" (Гоцзы боши) и стал наставником наследника престола. Осн. филос. соч. - "Да сип лунь" ("Рассуждения о постижении природы человека"), "Бао ин вэнь" ("Вопрошаю о воздаянии по деяниям"). Взгляды Х.Ч. изложены также в частных письмах, вошедших в собр. его соч.

Гл. цель Х.Ч. состояла в дискредитации *буддизма* и опровержении его осн. доктринальных положений. Разделяя тезис о "варварском" происхождении учения Будды, выдвинутый *Цай Мо* (4 в.) и поддержанный *Хуэйлинем* (кон. 4 - 5 в.), он усилил его теоретич. обоснование. Опираясь на традиц. для Китая представления о пространств. структуре космоса (см. *Юй чжоу*), доказывал изначально "дурную" ("злую" - э) "природу" (*син* [1]) обитателей Индии как народа, населяющего иерархически низший по отношению к Китаю отрезок пространства. Выступал против идеи "неуничтожимости духа" (*шэнь бу ме*), видя в ней гл. доктрину буддизма. Опровергал учения о сансаре (*луньхуэй*) и кармич. воздаянии (см. *Е*), основываясь на представлениях о подчинении человек. жизни общим закономерностям природы. Напр., сравнивал смерть человека с опаданием осенних листьев, к-рые не обретают новых рождений. Доказывая ложность учения о воздаянии по деяниям, замечал, что согласно ему такие прославленные гос. деятели и мыслители древности, как *Чжоу-гун* и *Конфуций*, должны были бы появиться в новом обличье среди потомков, чего не произошло. Важное место в системе его аргументации занимают ссылки на порядок движения небесных объектов, атмосферные явления и т.п., служащие доказательством естественности процессов, происходящих в космосе, и отсутствия сверхъестеств. разумного существа.

По мировоззренческим позициям Х.Ч. близок к философу-материалисту *Фань Чжэ-ню* (5 - нач. 6 в.), предвосхитил многие из его положений.

****Жэнь Цзююй.** Чжунго чжэсюэ ши (История кит. философии). Пекин, 1979; *Тан Ицзе*. Х.Ч. // Чжунго гудай чжумин чжэсюэцзя пинчжуань. Сюй бянь (Критич. жизнеописания знаменитых философов древнего Китая. Дополнение). Кн. 1. Пекин, 1982. *М.Е. Кравцова*

ХЭ ЯНЬ. Хэ Пиншу. 190, Вань обл. Наньян (совр. Наньян пров. Хэбэй), - 249. Философ из гос-ва Вэй, один из основоположников направления *сюань сюэ* ("учение о сокровенном"). Состоял на гос. службе, погиб при узурпации трона одним из военачальников. Осн. соч. - "Лунь юй цзи цзе" ("Собр. толкований "Суждений и бесед"), "Дао дэ лунь" ("О дао и благодати/добродетели"), "У мин лунь" ("О безымянном"), "У вэй лунь" ("О недеянии") и др. Сведения о жизни и творчестве содержатся в "*Сань го чжи*" ("Троецарствие", 5 в.), разд. "Вэй шу" ("История гос-ва Вэй"). Вместе с Сяоу Сюанем, *Ван Би* и др. стоял у истоков традиции "чистых бесед" (*цин тань*). Один из гл. защитников тезиса "ценить отсутствие/небытие (гуй у, см. Ю - у). Отождествлял "отсутствие/небытие" с дао как онтологич. сутью мира.

Показателем "совершенной мудрости" (*шэн* [1]) считал полное отсутствие "чувственности" (*цин* [2]), подверженности эмоциям, пристрастия к вещам и вообще нужды во "внеш." вещах. "Совершенномудрый" неукоснительно следует принципу "недеяния" (*у вэй* [1], см. Язи [1]) и, т.о., акцентирует своей жизнью принцип "естественности", уделяя меньшее внимание "почитанию имен" (*мин цзяо*, см. *Чжэн мин*), т.е. незыблемости социальных ролей. См. лит-ру к ст. *Сюань сюэ, Ван Би, Го Сян. Ли Си*

Ц

ЦАЙ МО. Дай Даолин. 312, Чэньлю (совр. пров. Хэнань),- 387. Зачинатель антибудд. пропаганды - идейного течения, сложившегося в эпоху Лючао ("Шесть династий", 3 - 6 вв.). Выходец из служилой интеллигенции. Состоял в свите принца крови правящего дома дин. Вост. Цзинь (317 - 419). Первым из кит. ученых открыто выступил против буддизма в пер. его широкой популярности у социальной элиты. Взгляды Ц.М. известны лишь по нескольким сохранившимся его высказываниям, в части., постулирующим "варварское" происхождение учения Будды. В будд. антологии 7 в. "Гуан хун мин цзи", где дается жизнеописание и кратко излагаются осн. идеи Ц.М., он открывает список гл. противников буддизма. Ц.М. был выразителем мировоззренческих позиций той части служилой интеллигенции, к-рая считала, что единств, идейной силой, способной предотвратить нарастающий в стране социально-политич. кризис, является *конфуцианство*.

***Ch'en K. Anti-buddhist Propaganda during the Nan-chao // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1952. Vol. 15. М.Е. Кравцова*

ЦАЙ ШЭНЬ. Цай Чжунмо, прозв. Цзюфэн сяньшэн ("учитель из Цзю-фэна"). 1167, Цзяньян (совр. пров. Фуцзянь),- 1230. Философ-неоконфуцианец, представитель нумерологич. (*слн шу чжи сюэ*) направления "учения о принципе" (*ли сюэ*). Учился у Чжу Си. Осн. соч. - "Хун фань хуан цзи" ("Великий план [с т.зр. учения о] Свыше predetermined"), "Шу цзи чжуань" ("Собр. коммент. к "Шу [цзину]"), "Цай Цзюфэн ши фа" ("Методы гадания по Цай Цзюфэну"). Особое внимание уделял "Шу цзину", прежде всего главе "Хун фань" ("Великий план"), к-рую истолковывал с позиций разработанного *Шао Юном* (11 в.) "учения о прежде небесных числах" (*сянь тянь шу сюэ*). Рассматривал "числа" (*шу* [1]) как причину и порождения и гибели всего во Вселенной. Относительно познания тайн "чисел" подразделял людей на "совершенномудрых" (*шэн* [1]) и "профанов" (*оу*): первые "проникают в числа", для вторых "числа закрыты". Однако, по Ц.Ш., "числа возникают благодаря человеку", "формируются" им; поэтому "вся тьма вещей преуготавливается во мне или собирается мной самим". Поскольку "совершенномудрые" пишут вселенские "числа" благодаря наличию структурообразующего "принципа" (*ли* [1]), то Поднебесная (природа и социум) имеет возможность посредством этих конкр. "чисел" "прояснять" для себя мировой "принцип". Последний является "корнем" материалообразующей "пневмы" (*ци* [1]), а "корень" состоящих из нее конкр. "орудий" (*ци* [2]) - дао, к-рое "составляет" ("пишет", "творит" - чжу) "орудия". Настаивал на нерасчленимости "Единого" (*и* [2]) и "двоицы" (*лян* - универсальной дуалистичной матрицы): последняя служит уникальным средством познания "Единого", к-рое иначе было бы трудно познать. "Единое" и "двоица" соотносятся как условие существования "духа" (*шэнь* [1]) - самой тонкой субстанции мировых трансформаций, с одной стороны, и условие "длительности" (*цзю*) всех процессов, т.е. протяженности их во времени,- с другой. *Сюй Юаньхэ*

ЦАЙ ЮАНЬДИН. Цай Цзитун, Сишань сяньшэн ("учитель с гор Сишань"). 1135, Цзяньян (на территории совр. пров. Фуцзянь),- 1198. Ученый-нумеролог широкого профиля - астроном, географ, геомант, музыковед, фортификатор и т.д., философ *Каотинской школы*, объединявшей учеников и последователей Чжу Си. Сведения о жизни и творчестве содержатся в сб. *Хуан Цзунси* "Учения эпох Сун и Юань" ("Сун Юань сюэань"). Осн. соч. - "Люй люй синь шу" ("Новые писания о звукоряде"), "Хуан цзи цзин ши тай сюань цянью сюй чжи яо" ("Сущность свыше predetermined управления миром [с т.зр.] глубинной пустотности Великого сокровенного"), "Хун фань цзе" ("Изъяснение "Великого плана"), "Да янь

сян шо" ("Подробное разъяснение Великих принципов") и др. Из ранних представителей "учения о принципе" (*ли сюэ*) наиболее близок к *даосизму*. В пер. гонений на "лжеучения" (вэй сюэ) ссылался в провинцию. Учения о ритмологии и нумерологии (см. *Сян шу чжи сюэ*) воспринял в семейной традиции. Консультировал Чжу Си по вопросам ритмологии и нумерологии, участвовал в подготовке "Цань тун ци као и" ("Исслед. разночтений "Единения триады") - коммент. Чжу Си на "[Чжоу и] *цань тун ци*" *Вэй Бояна*. Предложил хроматический звукоряд из 18 тонов (вместо традиц. 12).

****Ян Инью.** Чжунго иньюэ ши ган (Очерк истории кит. музыки). Шанхай, 1952. С. 178, 291 - 6; *Ван Гуанчи*. Чжунго иньюэ ши (История кит. музыки). Тайбэй, 1956. С. 3/85 - 88, 4/167 - 71; *Pian R.C*, *Song Dynasty Musical Sources and Their Interpretation*. Camb. (Mass.), 1967. P. 7 - 9, 45, 50, 52 - 3.

ДАЙ ЮАНЬПЭЙ. Дай Хэцин, прозв. Цзыминь. 1868, Шаосин пров. Чжэц-зян, - 1940. Революционер-демократ, педагог, мыслитель. Имел высшую в старом Китае ученую степень цзиньши, состоял в *Ханьлин академии*. Сначала примыкал к сторонникам умеренных реформ, впоследствии стал на позиции антимонархич. революции. В 1902 вместе с Цзян Чжию и др. основал "Кит. союз просвещения" (Чжунго цзяюйхуэй), став его пред. В 1904 в сотрудничестве с Тао Синчжаном организовал и возглавил "Союз возрождения славы" (Гуанфухуэй). В 1905 вступил в "Объединенный союз" (Тунмэнхуэй) *Сунь Ятсена*, возглавив его шанхайское отд. С 1907 изучал философию, психологию и эстетику в Германии. После антимонархич. Синьхайской революции 1911 - 12 был министром просвещения Временного прав-ва в Нанкине, с 1917 - ректором Пекинского ун-та, ставшего оплотом "движения за новую культуру". Впоследствии был чл. Центр. контрольного совета Гоминьдана, ректором Гл. ин-та Центр, прав-ва в Нанкине, директором Центр, исследовательского ин-та. С началом агрессии Японии против Китая выступил за решительный отпор ей, вместе с Сун Цинлин (женой Сунь Ятсена), Ян Синфо и др. организовал "Кит. лигу защиты нар. прав" (Чжунго минь цюань баочжан тунмэн). Осн. филос. соч. - "Дуйюй цзяюй фанчжэнь чжи инцзянь" ("Мнение по поводу курса в обл. просвещения"), "Шицзегуань юй жэнь-шэнгуань" ("Мировоззрение и жизнесозерцание"), "Чжэсюэ юй кэсюэ" ("Философия и наука"), "Мэйюй юй жэньшэн" ("Эстетич. воспитание и человек. жизнь") и др.

Филос. взгляды Ц.Ю. складывались под воздействием философии И. Канта. Выделял в окружающем мире два плана - феноменальный мир и реальный мир. Феноменальный мир дихотомичен, подчиняется причинно-следственным ограничениям, имеет пространственно-временную протяженность и опытно познаваем. Реальный мир абсолютен, выходит за границы причинно-следственных закономерностей, имеет внепространственную и вневременную природу, а его постижение возможно только путем непосредств. созерцания. Реальный мир, по Ц.Ю., м.б. назван *дао*, "Великим пределом" (*тай цзи*), "духом" (*шэнь* [1]), "сознанием мрака" (хэйань чжи иши), или "бессознательной волей" (уиши чжи ичжи), т.е. является своего рода "представлением", "идеей" (гуаньянь). Феномен (сяньсян) и реальность (шити), будучи двумя планами одного мира, не антагонисты, между ними нет непреодолимой границы; реальный мир м.б. познан.

*Ц.Ю. сяньшэн цюаньцзи (Поли. собр. соч. г-на Ц.Ю.). Тайбэй, 1958; Ц.Ю. сюаньцзи (Избр. соч. Ц.Ю.). Пекин, 1959; Ц.Ю. цюаньцзи (Поли. собр. соч. Ц.Ю.). Пекин, 1984 - 9. *Хэ Чэнсюань*

"ЦАНЬ ТУН ЦИ". "Единение триады". 1. Соч., приписываемое даос, мыслителю 2 в. *Вэй Бояну*. В целом его авторство не вызывает сомнения, хотя нек-рые косв. аргументы (в т.ч. отсутствие упоминания об этом трактате в даос. соч. 5 - 9 вв.) делают возможным предположение, что "Ц.т.ц." был написан в 10 в. даосом Пэн Сяо (религ. имя - Чжэньи-цзы),

первым и наиболее известным комментатором данного текста. С того времени "Ц.т.ц." постоянно упоминается в даос. соч. как наиболее авторитетный текст по методологии алхимии (см. *Сянь сюэ*). Он построен в виде коммент. к классич. "Книге перемен" ("*Чжоу и*"), его полное название - "Чжоу и Ц.т.ц." ("Единение триады согласно "Чжоу и"). Пользуясь нумерологич. символами "Чжоу и"- триграммами и гексаграммами (см. *Гуа*), автор "Ц.т.ц." описывает процесс создания эликсира бессмертия (дань), причем предложенная в тексте методология относится как к лабораторной, "внеш." (вай дань), так и психофизиологич., "внутр." (нэй дань) алхимии. "Ц.т.ц." был прокомментирован одним из основоположников неоконфуцианства, *Чжу Си* (12 в.), и в определенной мере повлиял на формирование его воззрений. "Ц.т.ц." оказал значит. воздействие на развитие даос, алхимии и традиц. форм науки в средневеке. Китае.

2. Буд. текст *Чань школы*, приписываемый монаху Сицяню Шитоу (Сицянью, Ши-тоу-хэшан, ум. 790). Поясняет чаньское учение посредством символич. образов "Чжоу и".

**Вэй Боян*. "Ц.т.ц." чжэн вэнь ("Подлинный текст "Ц.т.ц.") // *Цун шу цзичэн*. Шанхай, 1937; *Торчинов Е.А.* Даосизм. СПб., 1993. С. 52 - 5, 62, 65 - 9; *Fukui Kojun*. A Study of Chou-i Ts'an-t'ung-ch'i // *Acta Asiatica. Bulletin of the Institute of Eastern Culture*. Vol.27. Tokyo, 1974; *Law W.W.* Sinitic Mandalas: The Wu-wei t'u of Ts'ao shan // *Early Ch'an in China and Tibet*. Berk., 1983. P. 232. *Е.А. Торчинов*

ЦАО ДУАНЬ. Цао Чжэнфу, Юэчуань сяньшэн ("Учитель из Юэчуаня"). 1376, Мянчи (совр. пров. Хэнань), - 1434. Философ-неоконфуцианец, последователь "учения о принципе" (*ли сюэ*). Был попечителем учебных заведений окр. Хэчжоу, изучал гл. обр. взгляды *Чжу Си* (12 в.). Осн. соч. - "Сяо цзин шу цзе" ("Описание и изъяснение "Канона сыновней почтительности"), "Сы шу сян шо" ("Подробное изъяснение "Четверокнижия"), "Цао Юэчуань цзи" ("Собр. соч. Цао из Юэчуаня") и др. Определяя соотношение структурообразующего "принципа" (*ли* [1]) и материалообразующей "пневмы" (*ци* [1]), утверждал, что "принцип правит пневмой" (*ли юй ци*). Выступал против отождествления "Великого предела" (*тай цзи*) с "пневмой", полагая, что он тождествен "принципу", так же как и "[индивид.] природа" (*син* [1]). Универсальность "принципа" подразумевает и универсальность "[индивид.] природы", вне к-рой "в Поднебесной нет вещей". Возможность для человека составить "триаду" (*сань цай*) с Небом и Землей относил на счет интегрирующей функции сознания и психики ("сердца" - *синь* [1]), "подвижническая" (*гунфу*) работа к-рого позволяет встать на "Великую дорогу" (да лу) осуществления *дао*. Проповедовал "передачу [ортодокс, конф.] традиции" (*дао тун чжи чуань*). Подвергал критике буддизм за фактич. отождествление "[индивид.] природы" с "пустотой" - *шуньей* (*пун*), что выводит "природу" за рамки "небесного предопределения" (*тянь мин*, см. *Мин* [1]), а учение Лао-цзы - за отождествление *дао* и "пустотно-с ти" (*сю й*, что, по его мнению, ведет к отрицанию возможности *дао* управлять "[индивид.] природой". *Сюй. Юаньхэ*

ЦАОДУН ШКОЛА. Цаодун цзун. Крупнейшее (наряду с *Линьцзи школой*) течение в буд. *Чань школе*. Назв. представляет собой эллипсис от топонимов Дуншань (Ифэн совр. пров. Цзянси) и Цаошань (Ихуан той же пров.), резиденций патриархов Ц.ш.- соответственно Лянцзя (9 в.) и его ученика Бэньшу. Школа преемствовала тезис чаньского мыслителя Сицяня (8 в.): "каждое дело/вещь и есть истинная [таковость]" (*цзи ши эр чжэнь*), где "истинная [таковость]" (*чжэнь [жу]*) тождественна "принципу" (*ли* [1]), понимаемому как "природа будды" (*фо син*). Ц.ш. отличало повышенное внимание к проблеме "недвойственности" (*бу эр*), или "отсутствия преград" между "принципами" и "делами/вещами" (см. *Ли - ши*, ср. учение *Ху-аянь школы*), "основой" (*ти* [1]) и "функцией/акциденцией" (*юн* [2], см. *Ти - юн*). См. лит-ру к ст. *Чань школа*.

"ЦЕРЕМОНИИ". См. *Ли* [2].

ЦЗАЙ ВО. Цзай Юй, Цзай Цзы-во. 522 - 458 до н.э. Философ из гос-ва Лу, ученик *Конфуция*. Занимал пост советника (дафу) при правителе гос-ва Ци. Согласно "*Лунь юю*" (гл. "Ян Хо"), славился красноречием. Выразил сомнение в необходимости трехгодичного траура по умершим близким родственникам. По его мнению, достаточно годичного траура - слишком длительный отказ от соблюдения важных предписаний этико-ритуальной "благопристойности" (*ли* [2]) приведет к "повреждению" ее нормативной значимости, а отказ от "радости" (лэ) "разрушит" ее (т.е. лишит человека способности радоваться). Конфуций назвал его "негуманным" (бу жэнь, см. *Жэнь* [2]), доказывая необоснованность такого рода сомнений тем, что трехлетнее воздержание от речи отнюдь не ведет к немоте.

****Ли Си.** Кун-цзы ши вэйда цзяюйцзя, бу ши вэйда дэ чжэнчжи цзя (Конфуций - великий педагог, а не великий политик) // Жусю эгоци с ю эшу фа лунь хуэйлунь вэньци (Собр. материалов междунар. науч. конференции по конфуцианству). Ч. 1. Цюйфу, 1990. См. также лит-ру к ст. *Конфуций. Ли Си*

ЦЗА ЦЗЯ. Школа "эклектиков", синтезировавшая учения различных филос. направлений древнего Китая. Существовала в 6 - 3 вв. до н.э. В библиографич. разд. "И вэнь чжи" "*Хань шу*" Ц.ц. названа в числе "девяти направлений" древнекит. мысли. По определению Янь Шигу (6 - 7 вв.), Ц.ц. "ставила вровень *конфуцианство* и учение *Мо Ди*", соединяла имена и законы" (т.е. учения *мин цзя* и *легизма*), "не было в учениях ста школ такого, чего не пронизала бы она соединением". В этом нашла отражение тенденция к формированию синкретич. идеологич. основ централизованного гос-ва. Иногда представителей данной школы относят к "новому даосизму" - синь дао цзя (см. *Даосизм*). Характерными произведениями Ц.ц. считаются "*Люй-иш чунь цю*" и "*Хуайнань-цзы*".

ЦЗЕ НИ. Персонаж "*Дунь юя*" (5 в. до н.э.), ученый-отшельник. Ц.Н. и его единомышленник *Чжан Цзюй* представлены как оппоненты *Конфуция* протодаос. (см. *Даосизм*) толка. В беседе с учеником *Конфуция* *Цзы Лу* Ц.Н. ставил под сомнение возможность эффективного вмешательства в естеств. ход событий и, т.о., конф. идею о предназначении "благородного мужа" (*цзюнь цзы*).

ЦЗЕ ЮЙ. Ученый-отшельник, современник *Конфуция*. Согласно "*Лунь юю*" (5 в. до н.э.) и "*Чжуан-цзы*" (4 в. до н.э.), отверг чиновничью службу, притворившись умалишенным, за что получил прозвище "безумный Ц.Ю. из царства Чу" - Чукуан Ц.Ю. Считал единственно достойным, "согнувшись за плугом, добывать хлеб насущный". Отказался от беседы с *Конфуцием*, в песнях высмеивал его за бесполезное мудрствование. Антиконф. выпады Ц.Ю., вероятно, отражают идейные разногласия сторонников *Конфуция* с мыслителями протодаос. (см. *Даосизм*) толка и последователями *Мо Ди*. Образ Ц.Ю. получил отражение в средневек. лит-ре, особенно проникнутых даос, идеями поэтич. произведениях, напр. *Ли Во* (9 в.), сравнивавшего себя с Ц.Ю.

ЦЗИ [1]. "Пружина" ("движущая сила", "механизм", "механический", "организм", "начало", "импульс", "хитроумный", "махинаторский"). Одна из самых специфич. категорий кит. философии. Конкр. значения Ц.- крючок арбалета, западня, спускать стрелу с крючка. В семантике иероглифа Ц. (элементы "дерево" и "зародыш" ["исток", "край"]) традиционно противопоставляемые на Западе понятия "механизм" и "организм" объединяются через общий признак самодвижения, двигательного импульса, исходящего изнутри.

В конф. текстах 5 - 3 вв. до н.э. Ц. имеет значения движущей силы (в *"Ли цзи"* ему уподобляется "гуманность" - *жэнь* [2] как осн. импульс существования семьи и гос-ва) и "махинаторских приемов" (*"Мэн-цзы"*). В даос, текстах Ц. употребляется в двух смыслах: 1) хитрое, коварное приспособление, плод человек. рук; 2) естеств., нерукотворное устройство, движущая сила живого организма. Данное разделение соответствует фундамент, даос, оппозиции "человеческое" (искусств.)- "небесное" (естеств.). Сердце, движимое искусностью человека, - коварно, движимое "небесным естеством", - благостно. Понятие "небесной пружины" (тянь Ц.) как "движущей силы естества" вводится в *"Чжуан-цзы"* (4 - 3 вв. до н.э.), где она противопоставляется чувственному восприятию и чувственности (ши юй): чем они глубже, тем "поверхностнее небесная пружина". "Пружина" - Ц. у Чжуан-цзы имеет физиологич. смысл: она "исходит из пяток" и обуславливает "пяточное дыхание". Использование усовершенствованных ("механич." - Ц.) орудий труда объявляется источником "механич. дел" и в результате - "механич. сердца" (цзи синь), эгоистич. хитроумия, к-рое приводит к "неустойчивости духовной жизни", противоречащей даос. Подобный тезис повторен в *"Хуайнань-цзы"* (2 в. до н.э.), где некое "внутр." достояние "совершенномудрого" (*шэн* [1]) рассматривается как средство, с помощью к-рого он "проникается небесной пружиной". Это положение корреспондирует с формулировкой *"Инь фу цзина"* (1-2 вв.): "Человеч. сердце - это пружина". Там же содержится идея всеобщей взаимозависимости, представленная метафорой "ограбления" Небом и Землей всех вещей, всеми вещами - человека и их самих - человеком. "Движущая сила" (Ц.) "грабителей" невидима; "высший человек" благодаря ей получает возможность "усилить свое тело", но "посредств. человека", пытающегося овладеть Ц., ждет гибель. На этих положениях в средневек. даосизме основывалась практика самосовершенствования, в т.ч. "достижения бессмертия" (см. *Сянь сюэ*), идея к-рого выражалась метафорой "воровского похода (дао фа) на Небо", или "воровского механизма" (дао Ц.), позволяющего "перевернуть" естеств. движение от колыбели к могиле.

В кит. буддизме идея самодвижения всего сущего была интерпретирована как "импульс (движущая сила) будды" (фо Ц.); в учении *Чжиу* (6 в.) термин Ц. обозначил "ментальные способности", впоследствии одну из важнейших категорий буд. психологии. В *неоконфуцианстве* доминировала трактовка Ц., предложенная *Чжан Цзаем* (11 в.): "О Ц. говорится тогда, когда движение исходит не извне". *Ван Янмин* (кон. 15 - нач. 16 в.) в истолковании Ц. пытался преодолеть противопоставление "небесного" и "человеческого", обращаясь к даос, терминам: человек. сердце - "пружина единой вещи", т.е. Неба и Земли (тянь ди); "небесная пружина" есть "чувственные восприятия" (ши юй).

Единство "организма" и "механизма" в семантике Ц. сказалось в своеобразии трактовок кит. мыслителями кон. 19 - нач. 20 в. зап. представлений о созидательных силах природы. Напр., по *Сунь Ятсену*, "биоэлементы создают людей и тьму вещей", подобно тому как люди создают вещи; "птицы - это созданные биоэлементами летательные механизмы (Ц.)".

***Кобзев А.И.* Учение Ван Янмина и кит. классич. философия. М., 1983. С. 232, 234 - 7, 271. *А.И. Кобзев*

ЦЗИ КАН. Си Кан, Цзи Шуе. 223, Хуэйцзи обл. Цзуцзе (совр. Шаосин пров. Чжэцзян), - 262. Философ, литератор из гос-ва Вэй, один из т.н. "семи мудрецов из бамбуковой рощи" (см. *Жуань Цзи*). Дослужился до чина чжунсань дафу (советник ср. ранга); отсюда прозе.- Цзи-чжунсань ("советник Цзи"). Казнен за критич. выступления против правящего клана Сыма. По преданию, в преддверии казни к нему обратились три тыс. студентов с просьбой разрешить им считать его своим учителем. Соч. сведены в сб. "Ц.К. цзи" ("Собр. произв. Ц.К."). В обл. натурфилософии придерживался учения об "изнач. пневме" (юань ци [1], см.

Ци [1]) как источнике всего сущего; люди и "десять тыс. вещей" возникают в ходе взаимодействия субстантивированных в "пневме" дуальных космич. сил (см. *Инь ян*). Выступал против принципа "ценить отсутствие/небытие" (гуй у, см. *Ю - у*). Выдвинул тезис: "Сердце (*синь* [1]-сознание и психику) и звук разумно считать двумя [разными] вещами" ("Шэн у ай лэ лунь"- "О том, что звук не м.б. грустным и веселым"). Т.к. один и тот же звук может вызывать разные эмоции и мысли, то между внеш. средой и внутр. (сознание и психика) средой человека нет непосредств. связи: она опосредуется человек. индивидуальностью. Верил в духовное бессмертие человек. личности (см. *Сянь сюэ*). Применительно к политико-социальной сфере предложил тезис о "преодолении почитания имен и установлении т.о. естественности" (юэ мин цзяо эр жэнь цзы жань). Это подразумевало "преодоление" искусств, жесткости системы социальных ролей, закрепляемой в сознании людей посредством воспитания ("почитания", "обучения" - цзяо) в духе конф. учения об "исправлении имен" (*чжэн мин*). "Естественная" устойчивость обществ, отношений, по Ц.К., обеспечивается "почитанием" не этико-ритуальной "благопристойности" (*ли* [2]) и "имен" (*мин* [2])- социальных ролей, но естеств. "перемен" (и [4]), а также применением принципа "недеяния" (у вэй [1], см. *Вэй* [1]) в управлении. Гл. условием самосовершенствования считал "питание жизненности" (ян шэн), основанной на "уменьшении эгоистич. [потребностей] и ограничении желаний" (шао сы гуа юй). Своими учителями Ц.К. называл *Лао-цзы* и *Чжуан Чжоу*. Невысоко оценивал конф. "Шесть канонов" ("*Лю цзин*"), создателями к-рых считал не древних "совершенномудрых" (см. *Шэн* [1]), а *Чжоу-гуна* и *Конфуция*. Ряд соч. посвятил муз. теории и практике.

*Чжунго чжэсюэ ши цзыляо сюаньци (Избр. материалы по истории кит. философии). Вэй Цзинь Суй Тан чжи бу (Разд. "Эпохи Вэй, Цзинь, Су й Тан"). Ч. 1. Пекин, 1990; *Семенов И.И.* Ц.К. и нек-рые моменты идеология, борьбы в сер. Ш в. н.э. // Вопросы кит. филологии. М., 1974; *Его же.* Ц.К. Ода о лютне // Проблемы вост. филологии. М., 1979. *Ли Си*

ЦЗИН [3]. "Семя" ("семя/дух", "духовные силы", "эссенция", "утончение", "тончайшее", "семенное"). Одна из самых специфич. категорий кит. философии. Исходное значение Ц.- "отборный, очищенный рис" ("*Лунь юй*")-обрело два семантич. полюса: "семя" (физич. эссенция) и "дух" (психич. эссенция). Т.о., Ц. выражает идею непосредств. тождества сексуальной и психич. энергий.

В "*Дао дэ цзине*" (4 в. до н.э.) Ц. фигурирует как некая "эссенциальность" Вселенной, условие жизни. В "*Гуань-цзы*" (4 - 3 вв. до н.э.) Ц.- это "утонченность пневмы" (ци чжи Ц., см. *Ци* [1]), порождающее начало всех вещей, обеспечивающее и жизнь, и духовную активность: "Если [семя] распространяется между Небом и Землей, это будут нави и духи (гуй шэнь, см. *Шэнь* [1]). Если же [оно] сокрыто в груди, то это будет совершенномудрый человек (шэн жэнь, см. *Шэн* [1])". Там же "соединение осемененных пневм (Ц. ци) мужчин и женщин" рассматривается как условие рождения человека.

В "*Си цы чжуани*" (4 в. до н.э.) Ц.- это рафинированная "пневма", к-рая м.б. мужской (ян ци, нань ци) и женской (инь ци, нюй ци): "Мужское и женское [начала] связывают семя (гоу Ц.), и тьма вещей, видоизменяясь, рождается"; "Осемененная пневма (Ц. ци) образует вещи". В нек-рых пассажах Ц. означает дух, душу, разум: "Так благородный муж знает, какая вещь произойдет. Разве может кто-либо, не обладающий высшей разумностью (Ц.) в Поднебесной, быть причастен к этому?"; "Разумное должествование (Ц. и) проникает в дух (шэнь [1])". В "*Люй-ши чунь цю*" (3 в. до н.э.) "концентрация" (цзи [5]) "осемененной пневмы" объявляется источником существования форм живой и неживой природы, обуславливающим и развитие их лучших качеств: напр., рост растений, способность животных двигаться, игру самоцветов; она является также носителем "красоты" (мэй) и

потому определяет существование "блага" (лян), носителем "разумности" (чжи [1]) и потому обуславливает "просветленность [разума]" (мин [3]).

Согласно "Хуайнань-цзы" (2 в. до н.э.), Ц. в космология, и антропология, иерархии занимает срединное положение между "духом" и "пневмой", в космосе оно формирует солнце, луну, звезды, космич. ориентиры (чэнь), гром, молнию, ветер и дождь, а в человеке - "пять внутр. органов" (у цзан), к-рые находятся в координации с внеш. органами чувств. В одном из пассажей "Хуайнань-цзы" "осеменная (утонченная) пневма" объявляется присущей только человеку, тогда как животные состоят из "мутной пневмы" (фань ци).

Поскольку Ц.- квинтэссенция "пневмы", то оно может рассматриваться как ее особый вид. На графич. уровне данную связь выражает наличие общего элементом - "рис" у знаков Ц. и ци [1]. *А.И. Кобзев*

Протодаос. концепции, особенно те, что выражены в "Хуайнань-цзы", сказались на содержании текста "Тай пин цзин" (1 - 2 вв.), во многом предопределившего теоретич. основы практики "достижения бессмертия" и продления жизни в средневек. даосизме. Согласно "Тай пин цзину", "пневма рождает семя, семя рождает дух, дух рождает просветленность [разума]". Эти начала объявлены "тремя пневмами" (сань ци); будучи слиты в "Одно" (и [2]), они составляют основу "духа" и одновременно "исконную пневму Неба, Земли и человека" (бэнь тянь ди жэнь чжи ци); "(Тот, кто) не позволит просветленности духа и осеменной пневме уйти и покинуть свое тело/личность (шэнь [2]), тот не [будет] знать старости, не [будет] знать смерти". Категория Ц. в даосизме стала обозначать одну из "пневменных" (ци [1]) субстанций, определенным образом локализованную в человечес. теле и обуславливающую преимущественно соматич. процессы - "жизненность" (мин [1]); осн. внимание уделялось проблемам перераспределения Ц. в организме, пополнения ее запасов и ее участия в "выплавлении" "духовной" (шэнь [1]) субстанции "бессмертного зародыша" (см. *С янь сюэ, Гэ Хун, Тао Хунцзин, Чжан Бодуань*). Даос, трактовки Ц. оказали значительное влияние на становление классич. теории кит. медицины.

В конф. филос. проблематике категория Ц. занимала менее важное место. *Дун Чжуншу* (2 в. до н.э.) ввел Ц. в универсальную систему корреляций с силами инь ян, однозначно отнеся ее к "пневме ян" (ян ци). В приписываемой *Цзэн-цзы* (5 в. до н.э.) версии "Ли цзи" ("Да Дай ли цзи", см. *Дай Шэн*) допускалась причастность Ц. и к "пневме ян", и к "пневме инь": в первом случае "осеменная пневма" относилась к "духу" -шэнь [1], во втором - к "духу" -лин. *Ван Чун* (1 в.) определил "осеменную пневму" как причину человечес. жизни - ее утрата означает смерть, а Ц.- как источник психич. деятельности и сознания: оно обуславливает возможность ощущать и мыслить. *Кун Инда* (кон. 6 - 7 в.) допускал отнесение Ц. и к инь, и к ян. Эту трактовку воспринял *Чжу Чжэнь* (кон. 11 - нач. 12 в.), определивший Ц. как воплощение инь ян, а "пневму" - как субстантивацию закономерностей "пяти элементов" (у син [1]); "концентрация" (цзюй) "пневмы" образует Ц., а "концентрация" Ц.- вещи. *Ян Ваньли* (12 - нач. 13 в.) в своих натурфилос. построениях использовал тезис об образовании вещей "осеменной пневмой", применив метафору образования льда из воды и снега из дождя. *Ван Тинсян* (кон. 15-16 в.), отрицая версию *Чжу Си* (12 в.) об онтологич. первичности "принципа" (ли [1]) по отношению к "пневме", акцентировал идущий от *Чжан Цзая* тезис о "пустотности" (сюй, сюй кун) как "пневме": "концентрация осеменной пневмы" образует вещи - жизнь, "возвращение" в "пустотность" -смерть. *Гу Яньу* (17 в.) связал образование вещей "осеменной пневмой" и их переход в состояние "изменений, творимых странствующими душами-хунь" (см. *Хунь ло*), т.е. в потусторонний мир, с проблемой "наличия/бытия" и "отсутствия/небытия" (см. *Ю - у*), акцентировав тезис *Чжан Цзая* о неуничтожимости "пневмы". *Дай Чжэнь* (18 в.) сделал упор на психогносеологич. роль "осеменной пневмы", к-рая, "пронизывая" человека, обуславливает его способность "знать и ощущать" (чжи цзюэ), *Хун Лянцзи* (19 в.) именовал "осеменную пневму" "отцом", а

"телесную сущность" (син чжи)- "матерью" человека: их соединение дает жизнь, а со смертью "осеменная пневма возвращается к Небу", "телесная сущность" - к Земле.

Чжан Тайянь (19 - нач. 20 в.) предпринял попытку связать зап. естественно-науч. взгляды с традиц. концепцией "образования вещи осеменной пневмой", отождествив Ц. ци с материей, тезис о "возвращении осеменной пневмы к Небу" - с фактом существования воздуха и постулировав независимость "разума" от "пневмы". *А.Г. Юркевич*

**Лисевич И.С.* Лит. мысль Китая на р-же древности и ср. веков. М., 1979. С. 34, 46, 54, 56; *Померанцева Л.Е.* Поздние даосы о природе, об-ве и искусстве ("Хуайнань-цзы", II в. до н.э.). М., 1979. С. 53 - 8; *Кобзев А.И.* Учение Ван Янмина и классич. кит. философия. М., 1983. С. 159 - 68; *Гэ Жунцзинь.* Чжунго чжэсюэ фаньчоу ши (История категорий кит. философии). Харбин, 1987. С. 32 - 8; см. также лит-ру к ст. *Ци* [1], *Сянь сюэ*.

ЦЗИН ВЭЙ. Понятие кит. философии и культуры, выражающее идею геометрико-текстологической структурной упорядоченности. Подразумевает сеть продольно-вертикальных (цзин [1]) и поперечно-горизонтальных (вэй [3]) линий. Узкое значение Ц.в. - "каноны и апокрифы" (см. *Цзин сюэ*)- связано с понятием "письменности/культуры" (*вэнь*) как начала, посредством к-рого на человек. об-во переносится упорядочивающая общекосмич. структура: "Представление Поднебесной в линиях основы и утки называется вэнь" ("*Цзо чжуань*", 5 - 2 вв. до н.э.).

Первый исходный смысл словосочетания Ц.в. - ткацкоделательный: цзин [1] означает нити основы ткани, на к-рые накладываются, пересекая ее, нити утки (вэй [3]). Производство ткани (сети) в кит. культуре, как и во многих др., ассоциировалось с созданием письмен и текстов (ср. лат. textus - "сплетение", "ткань"); напр., кит. традиция возводила возникновение иероглифич. письменности к т.н. узелковому письму. В ассоциативной символике традиц. кит. философии и науки направление цзин [1] соотносится с Небом (*тянь*) и с последовательностью нечетных ("небесных") чисел, а вэй [3]- с Землей и последовательностью четных ("земных") чисел. Как и у пифагорейцев в антич. Греции, исходным нечетным числом считалось 3, четным - 2. Ассоциация с Небом как главенствующим началом выделила из пары Ц.в. первый член (цзин [1]). Он стал обозначением гл. форманта культуросозидающей деятельности - писаного "канона", а ассоциативная связь с Небом как символическим эквивалентом числа 3 обусловила представление о троичности "канона", к-рая в двумерной развертке дает девятиклеточный квадрат. С помощью категории "канон" (цзин [1]) описывалась и общекосмич. девятеричность: "Соединение и гармония Неба и Земли есть великий канон жизни... Небо имеет девять просторов, земля имеет девять областей" ("*Люй-ши чунь цю*", 3 в. до н.э.).

Представление о квадратной девятиклеточной структуре пространства нашло выражение в утопич. концепции "колодезных полей" (*цзин тянь*): "колодецем" (цзин [6]) называлась некая идеальная администр. единица, территориальной основой к-рой якобы была система из девяти квадратных полей. "Колодец" рассматривался как основание принципиально девятеричной многоуровневой пространственной и администр. структуры ("*Мэн-цзы*", 4 - 3 вв. до н.э.; "*Чжоу ли*", 5 - 2 вв. до н.э.). Возможно, пути семантич. эволюции иероглифов цзин [1] ("основа", "канон") и цзин [6] ("колодец") были параллельны: от обозначения продольно-поперечных движений в ткачестве и запашке земли к обозначению квадратной девятиклеточной структуры. Такая "колодезно-канонич." структура лежит в основе универсальной общеметодологич. классификационной схемы - системы триграмм и гексаграмм (см. *Гуа*): схематич. моделью триграмм является девятиклеточный квадрат.

Представление о Ц.в. как упорядочивающей "сети" косвенно отразилось в теории кит. медицины. Термин "цзин" [1] имеет там значение "меридиан", "гл. канал" и относится к 12 осн. парафизиологич. "руслам", по к-рым осуществляется суточная циркуляция "пневмы" (*ци*

[11) в организме. Аналогия с Ц.в. просматривается в назв. системы гл. и второстепенных "каналов" - "энергетич. каркаса" организма: цзин ло ("меридианы и коллатерали").

*Кобзев А.И. Понятийно-теоретич. основы конф. социальной утопии // Кит. социальные утопии. М., 1987; *Его же*. Учение о символах и числах в кит. классич. философии. М., 1994. А.И. Кобзев

ЦЗИНЛИНСКИЙ [КНЯЗЬ] ЦЗЫЛЯН. Сяо Цзылян, Сяо Юньин. 460-494. Гос. деятель, буд. идеолог. Сын второго государя дин. Южн. Ци (479 - 501). Вошел в историю кит. культуры прежде всего как крупнейший меценат и наиболее ревностный из представителей аристократии того времени мирянин - последователь *буддизма*. Покровительствовал буд. священнослужителям, устраивал диспуты по религиозно-филос. проблематике, для участия в к-рых приглашались прославленные монахи, ученые и литераторы, создавал благотворительные учреждения. Организовал составление первого в Китае буд. историографич. памятника - утраченных впоследствии "Записей о трех драгоценностях" ("Сань бао цзи"). Занимался сбором, перепиской буд. текстов и составлением коммент. к ним. Являлся сторонником идеи "неуничтожимости духа" (*шэнь бу ме*). Взгляды Ц.Ц., изложенные в многочисленных соч., не оставили заметного следа в истории кит. философии, но его деятельность во многом способствовала превращению буддизма в активную социально-политич. силу.

***Жэнь Цзюйюй*. Чжунго чжэсюэ ши (История кит. философии). Пекин, 1979; *Ch'en K.* Buddhism in China. A Historical Survey. Princ., 1964. *М.Е. Кравцова*

ЦЗИН СЮЭ. Каноноведение, "учение о канонах". Обобщающее назв. традиции комментирования конф. канонич. (цзин [1], см. *Цзин вэй*) книг. Ее основателями, согласно принятой в *конфуцианстве* версии, были *Цзы Ся* (5 в. до н.э.)- ученик *Конфуция* (6 - 5 вв. до н.э.) и *Сюнь Куан* (4 - 3 вв. до н.э.). Фактически становление Ц.с. связано с обретением конфуцианством при императоре У-ди (140 - 87 до н.э.) дин. Зап. Хань статуса офиц. идеологии. Каноноведение вошло в идеологич. инструментарий империи, в к-рой конф. каноны составили основу системы образования и подготовки административных кадров, а лит. памятники и даже офиц. документы оценивались с т.зр. сообразности канонам и по содержанию, и по форме. Ц.с. отражало процессы изменения идеологич. доктрин, связанные с социально-политич. состоянием об-ва, ход эволюции филос. и общественно-политич. мысли.

В самом начале своего становления Ц.с. было поставлено на службу усилиям У-ди по укреплению централизованной власти. Реформирование конф. идеологич. доктрины, завершенное *Дун Чжуншу* (2 в. до н.э.), позволило интегрировать в нее положения др. идейных течений, прежде всего *легизма*. Это филос. направление разработало систему практич. мер по упрочению власти монарха, но не обеспечило ее устойчивость, т.к. игнорировало стабилизирующую роль культурной традиции и поддерживающих ее социальных институтов. Воплощением этой традиции как некоего учения "совершенномудрых" (*шэнь* [1]) правителей древности стали считаться "Пять канонов" ("У цзин" [1])-наиболее почитаемых конфуцианцами книг: "*Ши [цзин]*" ("[Канон] стихов"), "*Шу [цзин]*" ("[Канон историч.] писаний"), "*Ли [цзи]*" ("[Записки о] правилах благопристойности"), "*Чжоу и*" ("[Чжоуские] перемены") и "*Чунь цю*" ("Весны и осени").

Уже на р-же периодов правления дин. Цинь и Хань (кон. 3 в. до н.э.) были известны каноноведческие учения Ци сюэ ("учение [людей из гос-ва] Ци", "цискакая школа"), Лу сюэ ("учение [людей из гос-ва] Лу", "луская школа"). Осн. канонич. книгами Ци сюэ были "Ци ши" ("[Канон] песен в циской версии", см. "*Ши цзин*") и "Ци лунь" ("Суждения [и беседы]" в циской версии", см. "*Лунь юй*"); ее гл. представителями были Юань Гушэнь и Гунь-ян Шоу, выходцы

из гос-ва Ци. Гунъян Шоу известен как создатель коммент. на "*Гунъян чжуань*" ("Коммент. Гунъяна", считающийся толкованием ученого 5 - 4 вв. до н.э. *Гунъян Гао* на летопись "Чунь цю"). Работа Гунъян Шоу отразила ориентацию "циской школы" на практич. проблемы управления. Предполагается, что в русле традиции Ци сюэ составлен коммент. Дун Чжуншу на "*Гунъян чжуань*" с привлечением понятийного аппарата "Чжоу и" и учения о полярных космич. силах *инь ян*. "Лускую школу" представляли Шэнь Пэй, автор коммент. к "Ши цзину", и *Гао Таншэн*, автор коммент. к "Ли [цзи]"; ее осн. тексты - "Лу ши" ("[Канон] песен в луской версии") и "Лу лунь" ("Суждения и беседы" в луской версии").

Первоначально в рамках Ц.с. возобладали т.н. школа текстов новых письмен (цзинь-вэнь Ц.с.), основывавшаяся на устно переданных текстах канонов, записанных во 2 в. до н.э. "уставным письмом" (ли шу)- т.н. новым, введенным при реформе письменности в пер. правления Цинь Шихуана (221-210 до н.э.): напр., "Шу [цзин]" в версии Фу *Шэна*, "Ли [цзи]"- *Гао Тан-шэна*, "Чунь цю"- Гунъян Гао и *Хуму Шэна*. Данная школа приписывала авторство на "Шесть канонов"- "*Лю цзин*" ("Пять канонов" и утраченный "Юэ цзин"- "Канон музыки") Конфуцию. При императоре У-ди было принято предложение Дун Чжуншу и *Гунсунь Хуна* о присвоении звания боши ("д-р", "гл. эрудит") за знание канонов "новых письмен". Особое значение для этого направления традиции Ц.ч. приобрела "Гунъян чжуань", акцентирующая "великий смысл" (да и) изложенных в летописи событий с т. зр. конф. этико-политич. доктрины и "сокровенное [значение] речений" (вэй янь), т.е. скрытый, аллегорич. смысл текста канона. "Школа текстов новых письмен" широко пользовалась "вторичными книгами" (*вэй шу*)- текстами, приспособленными для гадания по канонам.

В 1 в. до н.э. возникла конкурирующая "школа текстов старых письмен" (гувэнь Ц.с.). Она основывалась на текстах, написанных дореформенным стилем. Согласно "*Хань шу*" ("История дин. Хань", 1 в.), они якобы были обнаружены Гунваном, правителем удела Лу, в стене дома, принадлежавшего Конфуцию ("тексты древних письмен из стены дома Конфуция" - Кун би гувэнь, или "каноны из стены" - би цзин), в т.ч. "Шу цзин", а также "Ли цзи", "Лунь юй", "*Сяо цзин*". Книги были переданы *Кун Аньго* - потомку Конфуция, к-рый настаивал на канонизации этих текстов, но получил отказ. Гл. внимание "школы текстов старых письмен" уделяла толкованию "Гувэнь Шан шу" ("Книга преданий старых письмен"), т.е. "Шу цзина", "Чжоу гуани" ("*Чжоу ли*") и "*Цзо чжуани*". Тексты "новых письмен" объявлялись ненадежными и неполными. В свою очередь сторонники "школы текстов новых письмен" обвиняли оппонентов в фальсификации. После падения дин. Зап. Хань в 8 до н.э. Ван Ман, узурпировавший трон, по предложению *Лю Синя* учредил звание боши за знание "текстов старых письмен" и прекратил его присвоение знатокам "текстов новых письмен", с чего началось ожесточенное соперничество этих школ. Их тексты различались составом, разбивкой на разделы и главы, объемом и даже содержанием (содержали разные фрагменты, по-разному интерпретировали историч. события, деяния историч., легендарных и полумифич. персонажей и т.п.). Традиция "школы текстов старых письмен" числила своим основоположником *Чжоу-гуна* (11 в. до н.э.), а Конфуция - продолжателем его дела и гл. обр. историком. Они, как считалось, добросовестно "передавали" древнюю мудрость, не внося ничего от себя. "Шесть канонов" рассматривались как упорядоченные Конфуцием древние историч. материалы. Школа отличалась повышенным вниманием к толкованию отд. слов и выражений, склонностью к буквальному пониманию текста, историко-филологич. разысканиям, использованию зачаточных форм лексико-грамматич. анализа, неприятием гадательных приложений к канонам. В ее рамках созданы первые толковые словари, предназначенные гл. обр. для коммент. целей, - "Эр я" ("Приближение к классике", 2 в. до н.э.) и "Шо вэнь цзе цзы" ("Изъяснение письмен и толкование иероглифов") *Сюй Шэня* (1 -2 вв.). Это коммент. направление, впоследствии получившее назв. *хань сюэ* ("ханьское учение", "ханьская школа"), достигло расцвета в эпоху Вост. Хань (1 - 3 вв.). После падения

дин. Зап. Хань Ван Ман пытался опереться на толкования данной школой памятника "Чжоу ли" в качестве руководства при проведении политико-экономич. реформ (в части., возрождения системы *цзин тянь*); в 11 в. ее влияние испытал реформатор *Ван Аньши*. Эта школа оказала определяющее влияние на канонovedческое учение *Чжэн Сюаня*, считавшееся в 3 - 10 вв. наиболее авторитетным и представлявшее собой попытку синтеза школ "текстов старых писем" и "текстов новых писем".

В эпоху Наньбэйчао (Южн. и Сев. династий, 5 - 6 вв.) конкурировали "сев. школа" (бэй сюэ) и "южн. школа" (нань сюэ). Они опирались на толкования и исследовательские принципы Чжэн Сюаня. Однако "сев. школа" (*Сюй Цзуньмин*, *Сюн Аньшэн* и др.) основывалась также на трудах *Фу Цяня*, *Хэ Сю* (2 в.) и в целом отличалась консерватизмом, доверием к толкованиям канонovedов 1 - 3 вв., тяготела к грамматико-синтаксич. методам анализа, тогда как "южн. школа" (*Хуан Кань*, *Фэй Хань* и др.) считала авторитетными работы *Кун Аньго*, а также *Ван Би* и *Ду Юя* (3 в.), конф. и даос, предания, мистико-мантич. традицию, испытала влияние *буддизма* и была склонна к расширительному толкованию канонич. тезисов. "Южн. школа" оказала наибольшее воздействие на формирование *неоконфуцианства*. Важный этап в развитии синкретич. традиции Ц.с., учитывающей достижения "сев." и "южн." школ, знаменовало создание усилиями *Кун Инда* (кон. 6 - нач. 7 в.) и др. по имп. указу сводного труда "У цзин чжэн и" ("Правильные толкования на "Пять канонov"), ставшего осн. пособием для проведения экзаменов на право замещения чиновничьих должностей. В 13 в. при монг. дин. Юань за основу гос. экзаменац. курса были приняты канонovedческие толкования неоконф. *Чэн [братьев]- Чжу [Си] школы*. В 17 - 19 вв., при маньчж. дин. Цин, соперничество школ "текстов старых писем" и "текстов новых писем" получает новое наполнение. В 17 в. *Гу Янью*, выдвинув тезис "освободить канонovedение от учения о принципе (*ли сюэ*)", выступил за возрождение традиции "школы текстов старых писем" и "ханьского учения" (*хань сюэ*). Он имел в виду освобождение канонovedения от схоластич. философствования, присущего неоконф. школам "учения о принципе" (*ли сюэ*) и "учения о сердце" (*синь сюэ* [1]), необходимость эмпирич. обоснованности и практич. применимости извлекаемого из канонov знания. Канонovedческое учение *Гу Янью* было развито "школой [пер. правления] *Цянь [Луна и] Цзя [Цина]*" (*Цянь Цзя сюэ пай*, 18 - нач. 19 в.), делавшей упор на собственно филологич. методы исследования. Осн. направлениями этой школы были "школа [ученых из уезда] *У*" (*У пай*), или *Усяньское* направление, и "школа [ученых из уезда] *Вань[нань]*" (*Вань пай*), или *Ваньнаньское* направление. Учение *У пай* было создано *Хуэй Чжоути* (17 в.) и *Хуэй Дуном* (18 в.), его носителями были *Юй Сукэ*, *Цзян Шэн*, *Цянь Дасинь*, *Ван Миншэн*, *Цзян Фань* и др. Гл. своей задачей они считали сбор и обобщение канонovedческих толкований эпохи Хань и составление к ним комментариев. Учение *Вань пай* было создано *Цзян Юном* (кон. 17 - 18 в.) и *Дай Чжэнем* (18 в.), продолжено *Чэн Яотянем*, *Дуань Юйцзаем*, *Ван Няньсунем*, *Ван Ичжи* и др. Они выступали за выявление сокровенного "великого смысла" канонov посредством детальной лексико-грамматич. проработки текста. Эта школа отличалась антиавторитаризмом, допускала критику ханьских канонovedов и выдвижение собств. концепций.

Возрождение "школы текстов новых писем" поставила своей целью *Чанчжоуская* школа канонovedения (*Чжуан Цуньюй*, 18 в.; *Лю Фэнлу*, 18- нач. 19 в., и др.), стремившаяся к восстановлению, в частн. традиции толкования "Гунъян чжуани" с ее ориентацией на проблемы управления об-вом. В эпоху Цин историко-филологич. исследования подтвердили обоснованность сомнений ряда ученых прежних лет в подлинности "текстов старых писем": напр., *Вань Сыда* доказал возможность подделки "древнего" текста "Чжоу и", *Лю Фэнлу* - "Цзо чжуани", *Шао Ичэнь* - "И ли", *Вэй Юань* - "Мао ши" (см. "Ши цзин") и "Гувэнь Шан шу" (см. "Шу цзин"), *Хун Цзычжэнь* - т.н. древних книг из дворцовой б-ки (императоров

дин. Хань). Впоследствии толкование канонов в духе "школы текстов новых писем" позволило Ляо Пину и Кан Ювэю (19 - нач. 20 в.) дать традиционалистское обоснование реформаторским идеям. Традиц. канонведение как культурно-идеологич. ин-т фактически прекратило существование в 1-й пол. 20 в.

****Карапетьяц А.М.** Формирование системы канонов в Китае // Этнич. история народов Вост. и Юго-Вост. Азии в древности и ср. века. М., 1981; **Крюков М.В., Переломов Л.С., Софронов М.В., Чебоксаров Н.Н.** Древние китайцы в эпоху централизованных империй. М., 1983. С. 302 - 20; **Кобзев А.И.** Каноны как учебники и учебники как каноны в традиц. культуре Китая // Проблемы школьного учебника. Сб. статей. Вып. 19. История школьных учебных книг. М., 1990; **Хонда Нарюкч.** Чжуиго Ц.с. ши (История канонведения в Китае). Пер. с яп. Шанхай, 1935; **Цянь Цзибо.** Ц.с. тун чжи (Общее описание канонведения). Шанхай, 1935; **Чжоу Юйтун.** Цзинь гу вэнь сюэ (Классич. произведения новых и старых писем). Пекин, 1957; **Чжу Вэйчжэн** (ред.). Чжоу Юйтун Ц.с. ши лунь чжу сюаньцзи (Избр. произв. Чжоу Юйтун по истории канонведения). Шанхай, 1983. **А.Г. Юркевич**

ЦЗИНТУ ШКОЛА. "Школа Чистой земли". Др. назв. - Лянь цзун (Секта лотоса). Одно из крупнейших течений кит. буддизма. Назв. происходит от осн. постулата Ц.ш.: будда Амитабха - центр, объект поклонения секты - обитает в некой "Чистой земле" (Цзин ту) на Западе и стремится спасти все живые существа. В основе учения Ц.ш. лежит идея "думания о Будде" (нянь фо)- перманентного вызывания в сознании образа будды и достижения тем самым спасения через веру в будду Амитабху.

Ц.ш. вышла из "Об-ва лотоса" (Лянь шэ), или "Об-ва Белого лотоса" (Байлянь шэ), первопатриархом к-рого считается *Хуэйюань* (4 - нач. 5 в.). Он и его 18 ближайших последователей объявили, что занимаются пестованием "чистого дела", т.е. буддизма, на основе безмерной веры и постоянного размышления над сущностью будды Амитабхи, опираясь при этом на сакральную силу обета Амитабхи спасти все живые существа. Назв. "Об-во Белого лотоса" возводят к преданию о том, как поэт Се Линъюнь увидел медитирующего Хуэйюаня и в память о чистоте и спокойствии, веявших от буддиста, посадил белые лотосы в прудах монастыря Дун-линъсы.

Таньлуань (кон. 5 - 6 в.), последователь Хуэйюаня, на основе ряда постулатов основоположника мадхьямики Нагарджуны разработал концепцию двух путей, вошедшую в доктрину Ц.ш.: "Путь трудных поступков (трудного прохождения)" и "Путь легких поступков (легкого прохождения)". Первый заключается в попытке достичь освобождения, опираясь лишь на собств. усилия, и требует "не развернуться и не отступить", второй - в достижении освобождения с опорой на силу обета будды Амитабхи и следование предписаниям Ц.ш. Он же привнес в школу ряд даос, методик достижения долголетия, почерпнутых у знаменитого даос, мага *Тао Хунцзина*. По нек-рым версиям, именно Таньлуань был основателем Ц.ш., хотя в его время этот термин как самоназвание школы не употреблялся. Традиция продолжает дальнейшую линию школы через Даочо (6 - 7 вв.), родившегося через 20 лет после смерти Таньлуаня (т.е. в 562). По преданию, в 609 он, изучая стелу со стихами Таньлуаня в монастыре Сюаньчжунсы (Сокровенной середины), обратился к учению Ц.ш. и стал повторять имя Амитабхи по 70 тыс. раз в день. Он разработал доктрину "школы пути мудреца" и "школы пути Ц.ш.". Первый путь заключен в учении о достижении освобождения через размышления, мудрствования и реализацию укорененного в сознании структурообразующего "принципа" (ли [1]) мироздания. Второй путь - спасение верой в силу Амитабхи. Даочо полагал, что в текущую эпоху "утраты дхармы" (см. *Фа* [1], п. 2) лишь Ц.ш. способна нести высший смысл учения Будды.

Окончательным доктринальным оформлением Ц.ш. обязана трудам Шаньдао (7 в.), к-рый приобщился к Ц.ш., слушая наставления Даочо в монастыре Сюаньчжунсы. Он составил

коммент. к важнейшим книгам Ц.ш., впоследствии повлиявший на развитие учения Ц.ш. в Японии. Шаньдао иногда называют основателем Ц.ш. На взгляды Шаньдао большое воздействие оказала доктрина его учителя Даочо: "Повторяя имя, думаем о Будде", реализуемая в практике многократного, порой до сотен раз в минуту, повторения имени Амитабхи. Это вводило последователя в состояние транса и позволяло ему "выйти из мирской пыли", приобщиться к "сиятельному телу Будды".

В 12-14 вв. ряд постулатов Ц.ш. стал пользоваться популярностью и за ее пределами. В части., учителя *Чань школы*, *Люй школы*, *Ми школы* и др. предписывали последователям изучать канонич. произв. Ц.ш. и даже составляли к ним комментарии. Обратившийся в буддизм конфуцианец Чжисуй (14 в.) изложил учение Ц.ш. в терминах и понятиях *Тяньтай школы*. С того времени наметилось сходство ряда концептуальных положений Ц.ш. и Тяньтай, что особенно ярко проявилось при дин. Цин (1644-1911).

Согласно сотериологич. доктрине Ц.ш., многократное повторение имени будды приведет к тому, что после смерти последователя Амитабха призовет его к себе в зап. "Чистую землю" (или в "Зап. мир Предельной радости" - Цзилэ шицзе). Практика "думания о Будде" составляет комплекс "внутр. причин" (нэй инь), ведущих к просветлению, а сила обетования Амитабхи реализует "внеш. проявления" (вай сянь) духовного совершенствования. "Думание о Будде" практиковалось в трех видах: 1) посредством произнесения имени будды; 2) посредством взирания на изображения будды; 3) как "думание" об истинной безатрибутной (не бытийной, но и не пустотной) сущности будды. "Думание посредством произнесения имен" относилось к типу медитативных приемов, опирающихся на "возбуждение сердца" (сань синь), т.е. стимуляцию определенных областей сознания с помощью идеомоторных психич. механизмов, а два др. вида этой практики - к методам "умиротворения сердца" (дин синь), или "взирания и выверения" (гуань ча), осн. на постепенной транкви-лизации сознания с использованием ассоциативной коррекции импульсов подсознания. Хуэйюань и его прямые последователи в основном практиковали методы "умиротворения", сложность к-рых ограничивала число последователей. Со времен Тяньлуаня оба подхода начали сочетаться, а затем постепенно на первый план выступило "думание посредством произнесения имен", что открывало дорогу большему числу адептов.

Начиная с Шаньдао, стало принято разделять практику Ц.ш. на "истинные поступки" (чжэн син) и "различные поступки" (цза син). К "истинным поступкам" относился особый тип поведения, предписываемый в трактатах Ц.ш., к "различным" - все остальные поступки, не противоречащие буд. доктрине. "Истинные поступки" делились на пять категорий: поклонение будде Амитабхе; его восхваление; созерцание его изображения, вызывание в сознании его образа, размышления над смыслом "тела Будды"; чтение вслух канонич. книг школы; рецитация имени Амитабхи, занявшая центр, место в практике Ц.ш.

Параллельно с формированием доктринальных постулатов наметились расхождения между учителями школы. В части., относительно того, на что следует опираться на пути к освобождению. Напр., Хуэйюань предлагал опираться исключительно на собств. силы и использовать для достижения "просветления" как практику "возбуждения сердца", так и методы "умиротворения сердца"; Шаньдао ставил во главу угла силу обета Амитабхи, реализующую уход из этого мира и возрождение в мире ином.

Основными канонич. книгами школы считаются "Сутра безмерного долголетия" ("У лян шоу цзин"), описывающая силу обетования Амитабхи о спасении живых существ и смысл его добродетели, "Сутра о взирании на безмерное долголетие" ("Гуань у лян шоу цзин") - о доктрине возрождения в "Чистой земле" и "Амитабха сутра" ("Амитофо цзин") - о том, как опираться на силу имени будды.

В 12 в. монах Фажань принес доктрину Ц.ш. в Японию. Япон. направление Ц.ш. (Дзёдо сю), интерпретировавшее учение Шаньдао, довело до крайности идею рецитации имени

Амитабхи. Сохранились миниатюрные скульптуры, изображающие япон. последователей Ц.ш. с вытянутым длинным языком, на к-ром сидит десяток будд, - это символизировало многократное повторение его имени. Япон. версия дала толчок утонченной храмовой живописи на буд. темы. К дочерним и близким Ц.ш. направлениям относятся япон. школы Юдзу нэмбуцу сю, Дзёдо синею, Дзи сю. Аналогом Ц.ш. в Корее была школа Чонтхо.

Ц.ш. оказала огромное влияние на идеологию сектантских объединений и тайных обществ в Китае, в части. *Байлянь цзяо* и *Игуань дао*. Это влияние особенно ярко проявилось в учениях о спасении избранного числа последователей секты в момент вселенской катастрофы, а также в дальнейшей разработке, мифологизации и фольклоризации идеи "Чистой земли Предельной радости".

Ц.ш. сохранилась в КНР, Японии и в меньшей степени в ряде стран Юго-Вост. Азии.

"Шаньдао даши яньцзю (Исслед. о наставнике Шаньдао). Б.м., 1927; *Сяо Лшаань*. Чжунго Цзинту цзяо яньцзю (Исслед. об учении Цзинту в Китае). Б.м., 1950; Чжунго фоцзяо (Кит. буддизм). Т. 1. Шанхай, 1980. С. 266 - 72; Цзяньмин чжунго фоцзяо ши (Краткая история кит. буддизма). Шанхай, 1986. С. 244 - 9. А. А. Маслов

ЦЗИН ТЯНЬ. "Колодезные поля", или "колодезные земли" (цзин ди). Одна из основополагающих утопич. концепций социально-экономич. устройства, разработанных в *конфуцианстве*, идеал землевладения и землепользования. Ее наиболее раннее и полное изложение (возможно, авторство) принадлежит *Мэн Кэ* (Мэн-цзы, 4 - 3 вв. до н.э.), а термин Ц.т. впервые появился в *"Гулян чжуани"* (2 в. до н.э.). Согласно Мэн Кэ, в нач. эпохи Чжоу (11-3 вв. до н.э.) существовала система землепользования цзин ди, основанная на разделении квадратного земельного участка площадью 900 му (со стороной квадрата 1 ли - ок. 477,84 или 497,7 м) на девять равных полей в виде иероглифа цзин [6] ("колодец"); восемь окаймляющих центр полей находились в личном ("частном" -сы [1]) пользовании, среднее поле было общинным (гун [2]) и служило для сбора натуральной ренты. Каждые восемь крестьянских хозяйств якобы объединялись в поселок цзин [6], или сян [3]-автономную общину на началах взаимопомощи и взаимной ответственности.

Нек-рые исследователи полагают, что эта система в большой степени основана на историч. реалиях и сомнительны лишь отд. цифровые выкладки Мэн Кэ, к тому же идеализировавшего связанное с этим типом землепользования социальное устройство. Однако ряд построений Мэн Кэ выявляет внеэмпирический, общемировоззренческий и общеметодологич. статус концепции "колодезных земель". Он связывал ее с идеей "обновления предопределения (*мин* [1])", приведшего к власти дин. Чжоу в 11 в. до н.э., а реализацию этого проекта - с идеалом "гуманного правления" (жэнь чжэн, см. *Жэнь* [2], *Ван дао*). Он требует "[выправления] канонич. межей (цзин цзе)", что должно обеспечить "равномерность колодезных земель" и, т.о., упорядочение натурального жалования чиновников, исключение злоупотреблений с их стороны ("*Мэн-цзы*"; III А, 3). Здесь система Ц.т. прямо проецируется на "канонич." (цзин [1], см. *Цзин вэй*) девятиклеточную структуру - общетеоретич. модель пространства. Это и др. уточнения Мэн Кэ позволяют ввести систему Ц.т. в более широкий мироописательный контекст. Напр., указывается, что поле в 100му предназначено для прокормления семьи из восьми человек; т.о., в цзине (сяне) должно быть 64 члена - фундаментальное "нумерологич." число (см. *Сян шу чжи сюэ, Гуа, "Чжоу и"*); девятиклеточную схему Мэн Кэ распространил на земли (ди [2]) всего Китая, к-рые "состоят из девяти квадратов со стороной [каждого] 1 тыс. ли" и т.п. Промежуточные таксономич. уровни между площадью Поднебесной и одного "колодца" даны в "*Чжоу ли*", где говорится о квадратах - "формированиях" (чэн [2]), образованных девятью "колодцами", и "объединениях" (тун [1]) из девяти чэн. Указ, геометрич. схемы и относящиеся к ним числовые величины ("нумерологич." - 3, 9, 8, 64 либо "круглые" - 10, 100, 1000) носят

символич. характер. Т.о., Ц.т. скорее всего представляет собой конкретизацию общемировоззренческих и общеметодологич. представлений, проекцию универсальной космология, модели в социально-экономич. сферу и не отражает эмпирич. реальность. Гл. идея Ц.т. заключается в согласовании человек. деятельности на земле с естеств. законами, к-рое выражается в приведении землеустройства в соответствие со структурой мироздания. Схемы Мэн Кэ были конкретизированы в эпоху Хань (3 в. до н.э. - 3 в. н.э.), а концепция Ц.т. в ср. века привлекалась для идеологии . обоснования действий прав-ва по регулированию землевладения, землепользования, налоговой системы или проектов соответствующих реформ. См. также *Цзин вэй*.

**** Васильев Л. С.** Проблема Ц.т. // Китай. Япония. История и филология. М., 1961; *Го Можо*. Философы древнего Китая. М., 1961. С. 47 - 8; *Гончаров С.Н.* Система "колодезных полей" и "закон о налоге-десятине" в гос-ве Ци (ИЗО - 1137 гг.) // 12-я НК ОГК. 4.2. М., 1981; *Кобзев А.И.* Понятийно-теоретич. основы конф. социальной утопии // Кит. социальные утопии. М., 1987. С. 71 - 98; *Гу Чуньфань, И Чжу.* Ц.т. ши и (Разъяснение сомнений [относительно системы] колодезных полей) // Цзинцзи кэсюэ. 1980. №3. А. И. Кобзев

ЦЗИН ФАН 1. Каноновед-ицзинист (см. "*Чжоу и*") 1 в. до н.э. Апологет учения *Лянцю Хэ*. Учился у Ян Хэ. Был советником 1-го (да дафу) и 2-го (чжун дафу) рангов, наместником (тайшоу) окр. Цицунь. Учение самого Ц.Ф. распространения не получило.

2. Ли Цзюньмин. 77 до н.э., Дуньцю обл. Дунцунь (юго-запад совр. уезда Цин-фэн пров. Хэнань), - 37 до н.э. Каноновед, основатель "учения г-на Цзина" (Цзин-ши сюэ) о "Чжоу и" в русле "школы текстов новых письмен". Занимался также теорией муз. строя. Изучал "Чжоу и" под руководством Цзяо Яньшоу, ученика *Мэн Си*. Имел звание боши ("д-р", "гл. эрудит"). Заслужил доверие императора докладами-предсказаниями. Дворцовые интриги привели его к возвышению и быстрому падению, умер в тюрьме. Осн. соч. - "Цзин-ши и чжуань" ("Коммент. г-на Цзина к "[Чжоу-уским] переменам") в трех цзюанях ("свитках"). В сб. Ма Гоханя (18 в.) "Юйханьшань фан цзи и шу" ("Оставленные [потомкам] книги, собранные в обители Юйханьшань") включен один цзюань "Чжоу и Цзин-ши чжан цзюй" ("Чжоуские перемены" с разбивкой на параграфы и фразы в версии г-на Цзина"), фигурирующий также в сб. Хуан Ши - "Ханьсюэтан цун шу" ("Собр. книг из Зала Ханьского учения") и Сунь Тана - "Хань Вэй эр ши и цзя и чжу". Сведения о жизни и творчестве содержатся гл. обр. в "*Хань шу*" ("История дин. Хань", 1 в.). Процесс мировых "перемен" (и [4]) Ц.Ф. объяснял "всепроницающими изменениями" (бянь тун, см. *Хуа*), пронизывающими все сущее. Выступал за использование мантич. расчетов в практике гос. управления.

Создал тринадцатиструнный камертон. Опираясь на принципы соотношения восьми триграмм (ба гуа, см. *Гуа*), разработал "троичный [звуковой] ряд [с использованием] гексаграмм Сунь ("убыль"), И ("приумножение")" (сань фэнь Сунь И фа), увеличив число муз. тонов с 20 до 60. *Ли Си*

ЦЗИН ЦЗИ. "Гармонизация и вспомоществование". Фундамент, понятие традиц. кит. социально-политич. мысли. Первая составная часть бинома Ц.ц. - многозначный иероглиф цзин [1] в данном контексте подразумевает упорядочение посредством "основы и утка" (см. *Цзин вэй*), а все сочетание трактуется как стяжение от цзин ши цзи у ("упорядочение-гармонизация мира и [тем самым] вспомоществование вещам" (т.е. всему сущему, см. У [3]). Здесь выражена трактовка любого творчества в традиц. кит. культуре как некоего подключения к космич. эволюции через личность мудреца (см. *Шэн* [1]). Применительно к об-ву этот бином имеет более частное толкование - "упорядочение мира и вспомоществование народу" (цзин ши цзи минь), или "нравам [народа]" - цзи су, где "народ" выступает как неотъемлемая часть всего сущего. Эта трактовка отражает присущий кит. культуре взгляд на

политику как искусство природосообразного управления. Формирование бинорма Ц.ц. означало рождение средневеков. учения об управлении (гармонизации), основанного гл. обр. на конф. традиции; отсюда возможность перевода бинорма Ц.ц. как "блага от [знания] канонов". Учение Ц.ц. вписывалось в представления об идеале устройства жизни об-ва, поисками к-рого были заняты политич. деятели не только Китая, но и др. стран Дальнего Востока на протяжении многих столетий. В формуле Ц.ц. выражена конф. идея необходимости гармонич. взаимодействия правителя и подданных, восходящая к древним представлениям о мироустроительной функции правителя. Учение Ц.ц. мыслилось как практич. путь к поддержанию идеалов предков (см. *Ван дао*), обеспечивающий достижение социальной гармонии и пресечение хаоса.

Истоки бинорма Ц.ц. прослеживаются в соч. даоса *Гэ Хуна* (кон. 3 - 4 в.), но в традиц. историографии появление этого сочетания связывают с *Ван Туном* [2] (кон. 6 - 7 в.), к-рый предложил формулировку Ц.ц. чжи дао ("путь Ц.ц."), подразумевавшую передачу последующим поколениям конф. ценностей морального порядка. От эпохи к эпохе представления о содержании процесса упорядочения мира менялись. Так, *Ли Гоу* (11 в.) осуществление идеалов Ц.ц. соотнос с необходимостью "обогащения гос-ва, усиления армии, успокоения народа". С этого времени бинорм Ц.ц. обрел устойчивую связь с комплексом проблем, отражающих экономич. воззрения, невычленимые из единого, целостного знания. Поэтому впоследствии именно данным термином обозначили зап. понятие "экономика".

В ср. века носителями учения Ц.ц. считались прежде всего правители. Вместе с тем ответственными за состояние дел управления полагали себя ученые-администраторы- "таланты, [разумеющие] Ц.ц." (Ц.ц.цай). С этой категорией конф. традиция связывает имена *Ли Гоу*, *Фань Чжунъяня*, *Оуян Сю*, *Су Ши*, *Ван Аньши* (11 в.), *Ло Цунъяня* (кон. 11 - 12 в.), *Фэн Ци* [2] (16 в.) и др. Упрочению идеалов учения Ц.ц. и передаче их будущим поколениям способствовал ин-т экзаменов. Так, в докл. *Фань Чжунъяня* на высочайшее имя от 1043 бинорм Ц.ц. означает не только теорию и практику управления, связанные с источником социально-этич. и политич. опыта - канонами (см. "*Ши сань цзин*"), но и, в узком смысле, предметы на гос. экзаменах на право занятия чиновничьих должностей, предусматривающие овладение конф. мудростью, - соч. в жанре цэ ("план") и лунь ("суждения"). В развитие учения Ц.ц. в 17 в. возникло "практич. учение об управлении миром" (цзин ши као юн), одним из основоположников к-рого был *Гу Янью*. В 19 в. в числе видных ученых, занимавшихся проблемами Ц.ц., были *Хэ Чанлин* и *Вэй Юань*. В кон. пер. правления дин. Цин (1644-1911), в 1898, на гос. экзаменах был введен "особый предмет Ц.ц." (Ц.ц. тэ кэ): сдававшие писали соч. в жанре цэ и лунь, а допускались к экзамену те, кто проявил себя на администр. службе.

Спец. сферу традиц. знания обозначил особый жанр кит. историографии - труды, выражающие идеалы учения Ц.ц., своеобразные антологии, впитавшие многовековой опыт кит. культуры управления. В них

скомпилированы почерпнутые из самых разнообразных источников материалы, представленные по тематич. принципу. Такие книги рассматривались как систематич. пособия по управлению для императора - Сына Неба, представляя ему в сжатой и доступной форме опыт предшествующих поколений.

В совр. кит. яз. бинорм Ц. ц. имеет значение "экономика". Для выражения этого зап. понятия сочетание иероглифов Ц. ц. стало применяться после "революции Мэй-дзи" (1867 - 8) в Японии, а потом и в Китае. Тенденция к восприятию понятия "политэкономика" как "учения о Ц. ц." (Ц. ц. сюэ) утвердилась в нач. 20 в. тоже благодаря переводам япон. трудов, но применялись и др. термины. Перевод зап. понятия термином Ц. ц., рождавшим у конфуциански образованных ученых ассоциации, связанные со старым значением слова, был вызван отсутствием спец. экономич. терминологии в кит. культуре.

В отличие от англ. термина "economy", к-рый, прежде чем стал обозначением "экономич. науки", был неотделим от осмысления собственно экономич. жизни, бином Ц. ц. обнимал комплекс единого знания в средневек. Китае, включавший экономич. аспект в качестве частного. Это, напр., дало основание Чан Кайши выдвинуть тезис об особой во все времена "политич. экономии Китая", сфера к-рой "много шире сферы зап. экономич. учений".

**Лапина З.Г. Учение об управлении гос-вом в средневек. Китае. М., 1985. С. 24 - 45 и др.; Чжао Найтуань. Пи ша лу (Записи [о том, что] рассыпано [как] песок. Библиографич. сб.). Т. 1. Пекин, 1980. З.Г. Лапана

ЦЗИНЬ ЛЮЙСЯН. Цзинь Син-фу, прозв. Жэньшань сяньшэн ("учитель с горы Жэньшань"). 1232, Ланьси (совр. пров. Чжэцзян), - 1303. Философ-неоконфуцианец, представитель "учения о принципе" (*ли сюэ*). Учился у Ван Бая. При дин. Сун служил в канцелярии историографии, после воцарения монг. дин. Юань (1271) отказался от службы, посвятив себя лит. занятиям. Осн. соч. - "Шан шу бяо чжу" ("Коммент. с таблицами к "Книге преданий"), "Лунь юй цзи чжу као чжэн" ("Исслед. свода коммент. к "Суждениям и беседам"), "Мэн-цзы цзи чжу као чжэн" ("Исслед. свода коммент. к "Мэн-цзы"), "Тун цзянь цянъ пянъ" ("Предваряющие главы к "Всеобщему зеркалу"), "Жэньшань цзи" ("Собр. [произв. учителя с горы] Жэньшань"). Особое внимание уделял учению Чэн [братьев]- Чжу [Си] школы о "единстве принципа и различии особенного" (ли и фэнь шу), доказывая взаимообусловленность единого структурообразующего "принципа" (*ли* [1]) и множественных выражений "особенного" (шу [5]). Определял "сердце Неба и Земли" (тянь ди чжи синь) - средоточие благих потенций Вселенной как "гуманность" (*жэнь* [2]) и одновременно - как "дао, к-рое рождает порождающее", т.е. обуславливает возникновение вещей и явлений. Компоненты филос. дихотомии "знание - действие" (*чжи - син*) рассматривал как взаимодополняющие (взаимостимулирующие) процессы, первым сформулировав тезис о "совпадающем единстве знания и действия" (*чжи син хэ и*). Считал необходимым применение мудрости конф. канонов, прежде всего "Четверокни-жия" ("Сы шу") и "Шести канонов" ("Лю цзин"), в науке управления наряду с историч. прецедентами. Прокомментировал и дополнил подготовленный Чжу Си сб. "Шан шу цзи чжу" ("Свод коммент. к "Книге преданий"). Считал "Шу цзин" осн. источником по древней истории, но сомневался в аутентичности нек-рых глав. *Сюй Юаньхэ*

ЦЗИНЬ ЮЭЛИНЬ. 7.1895, Чанша пров. Хунань, - 10.1984, Пекин. Философ и логик. Учился в политехнич. ин-те Цинхуа, в Пенсильванском и Колумбийском ун-тах США (1914 - 20), где получил степени магистра и д-ра, Англии, Германии, Франции и Италии (1921 - 4). После возвращения в Китай в 1925 - проф. и декан филос. ф-та ин-та Цинхуа и Объединенного ун-та Юго-Запада, директор Ин-та лит-ры. С 1952 - декан ф-та лит-ры и проф. филос. ф-та Пекинского ун-та, с 1955 - чл. отд. филос. и обществ. наук АН Китая, зам. директора Ин-та философии, пред. и почетный пред. Кит. об-ва изучения логики, член ВАК Госсовета, ПК ЦК Демократич. лиги Китая, Всекит. комитета НПКСК. Чл. КПК с 1956.

Филос. система Ц.Ю. сложилась в 30-е гг. под влиянием идей клас с и. (Д. Юм, И. Кант) и совр. зап. философии (Б. Рассел, неореализм, аналитич. философия). Нек-рые исследователи подчеркивают влияние на Ц.Ю. взглядов англ. неогегельянца Т.-Х. Грина, политологич. учению к-рого была посвящена докт. дис. Ц.Ю. Онтологич. аспект филос. взглядов Ц.Ю. изложен в работе "О дао" (1940). Дао представлено как верховная концепция или высшая сфера философии, общий путь-закон движения реального мира в целом и всего множества образующих его вещей. Посредством категории *дао* Ц.Ю. вводит метафизич. понятия "форма" (*ши* [5]) и "возможность" (*нэн*): "Дао есть форма-возможность". "Возможность" делает каждый конкр. предмет этим конкр. предметом, в категориальном

плане она подобна понятию "пневма" (ци [1]) в интерпретации неоконфуцианства 11 - 16 вв. или "принципу/закону" (ли [1]) в совр. метафизич. системе "нового учения о принципе/законе" Фэн Юланя, а также "материи" Аристотеля. Атрибуты, еще не реализовавшиеся в мире, содержит в себе "форма", существующая в неразрывном единстве с "возможностью". Реальный мир неисчерпаем в пространстве и времени. Предел "прошлой бесконечности" именуется "Беспредельным" (у цзи)- это "небытие" (.V [1]), породившее все вещи. Непрерывно изменяющийся мир движется к "Великому пределу" (тай цзи), содержащему "истину, добро и красоту".

Гл. положением гносеологич. теории Ц.Ю. является признание независимого от человека существования реального мира, к-рый не является продуктом чувств или мыслей познающего субъекта. В кн. "Теория знания" (1983), созданной на основе лекционного курса кон. 30-х гг., он доказывает, что субъект познает мир через обработку личным сознанием некой "данности" (со юй), к-рая имеет объективный характер и несет информацию о внеш. мире. "Данность" образует единство содержания познания и его объекта, представления и внеш. предмета или его части. Ц.Ю. подверг критике субъективно-идеалистич. теории познания, в части., теорию "субъективных форм" Б. Рассела. Отмечал двойственную роль абстрактных понятий, обладающих по отношению к "данности" одновременно дескриптивным ("описательно" -копирующим) и нормативным (детерминирующим и упорядочивающим) характером. Различные типы познающих субъектов образуют из "данности" свои специфич. миры, не совпадающие друг с другом. Возможность интересубъектной коммуникации он объяснял, вводя в свои построения метафизич. сущности ли [1], образующие неизменяющиеся "связки" между различ. видениями общего. Поскольку идеи и понятия, выражающие эти связки, обладают абстрактным и всеобщим характером, они присущи всем типам познающих субъектов.

Филос. соч. Ц.Ю. отличаются систематичность, акцент на логич. анализе и логич. доказательстве. Его работа "Логика" (1937) открыла путь преподаванию и исследованию дедуктивной, математич. и модальной логики в Китае. После 1949 Ц.Ю. участвовал в написании учебных пособий по формальной логике, защищал ее от обвинений в метафизичности. В начале 60-х гг. он завершил труд "Философия Рассела", содержащий критич. анализ учения Б. Рассела, прежде всего его теории познания.

В декабре 1985 в Пекине прошла конференция по науч. наследию Ц.Ю., на к-рой его филос. взгляды были признаны вершиной немарксистской мысли Китая 30 - 40-х гг. В июле 1987 под эгидой Ин-та философии АОН Китая создан "Науч. фонд Ц.Ю."

*Лоцзи (Логика). Б.м., 1937; Лунь дао (О дао). Пекин, 1941, 1987; Чжиши лунь (Теория знания). Пекин, 1983; Лосу чжэсюэ (Философия Рассела). Шанхай, 1988; Дуй цзю чжу "Лоцзи" и шу дэ цзыво пипань (Самокритика по поводу написанной в прошлом "Логики") // Чжэсюэ яньцзю. 1959. №5; Гу-аньюй сысян цзяюй цзи (Сб. статей об идеология, перевоспитании). Пекин, 1952. **Буров В.Г. Совр. кит. философия, М., 1980. С. 89, 181-4, 277; Ц.Ю. сюэшу сысян яньцзю (Исслед. науч. мысли Ц.Ю.). Чэнду, 1987; Ху Вэйси. Ц.Ю. юй Чжунго шичжэнчжуи жэньшилунь (Ц.Ю. и гносеология кит. позитивизма). Шанхай, 1988; Чжунго чжэсюэ няньцзянь (Филос. ежегодник Китая), 1990. Шанхай, 1990. С. 280 -9.

А.В. Ломанов

ЦЗИСЯ. Собрание ученых, прообраз науч. учреждения и учебного заведения - филос. академия, существовавшая более ста лет (сер. 4 - сер. 3 в. до н.э.) в Линьцзы, столице гос-ва Ци (совр. г. Цзыбо пров. Шаньдун). Назв. академии букв, означает "под (зап. воротами) Ци", что связано с ее местоположением в городе. По разным данным, основана в годы правления Хуань-гуна (374 - 357 до н.э.) или его сына Вэй-вана (356 - 320 до н.э.). Наивысшего расцвета достигла при Сюань-ване (319 - 301 до н.э.), к-рый пожаловал 76

наиболее видным ученым один из высших придворных титулов шан дафу. В деятельности Ц. принимали участие представители всех осн. филос. школ того времени, за исключением чистых моистов (*мо цзя*), с преобладанием представителей школы даодэ цзя (см. *Даосизм*): *Мэн Кэ* и *Сюнь Куан* (*конфуцианство*), *Тянь Пянь* и *Хуань Юань* (даодэ цзя), *Шэнь Дао* (учения даодэ цзя и *легизма*), *Сун Цзянь* (учение даодэ цзя с элементами моизма), *Инь Вэнь* (даодэ цзя и *мин цзя*), *Тянь Ба* и *Эр Шо* (*мин цзя*), *Цзоу Янь* и *Цзоу Ши* (*иньян цзя*). Обсуждавшаяся в Ц. проблематика отражена в энциклопедич. трактате "*Гуань-цзы*". Доминирующее положение в Ц. занимали представители учений, в той или иной степени опирающихся на постулаты даодэ цзя, что впоследствии дало основание выделить "школу Цзися" (Ц. сюэ). Ведущими ее представителями считаются Сун Цзянь и Инь Вэнь. Главное значение Ц. состояло в том, что в условиях официально поощряемой

свободной дискуссии здесь уточнялись противоположные теоретич. позиции и одновременно рождались первые формы синтеза осн. идейных направлений. Важное достижение Ц. - расширение и спецификация гносеопсихологич. тематики в кит. философии.

**Го Мо-жо*. Философы древнего Китая. М., 1961. С. 217 - 66; *Быков Ф.С.* Филос. школа *Ц.- // ПДВ. 1977. №2; *Цзинь Шоушэнь*. Ц. пай чжи яньцзю (Исслед. направления Ц.). Шанхай, 1930; *ЯнХиншун*. Материалистич. мысль в древнем Китае. М., 1984. С. 102 - 118; *Цай Дэгуй*. Ц. цзы-жань гуань чжи цзиньчжань (Развитие взглядов на природу [академии] Ц.) // Чжунго чжэсюэ ши яньцзю. 1984. №1. *В.Ф. Феоктистов*

ЦЗИЦЗАН. прозв. Цзясян даши ("великий учитель [из монастыря] Цзясян"). 549, Цзиньлин (совр. Нанкин), - 623. Буд. монах, основоположник *Саньлунь школы*. Долгое время жил в монастыре Цзясянсы в Хуэйцзи (совр. Шаосин пров. Чжэцзян), затем в монастырях Хуэйжисы в Янчжоу и Жияньсы в Чанъане (совр. Сиань пров. Шэньси), где и основал школу Саньлунь, завершив комментарий на три ее основополагающие трактата и систематизировав ее догматику. Осн. соч. - "Сань лунь сюань и" ("Сокровенный смысл трех трактатов"), "Эр ди и" ("Значение дву х и с ин"), "Чжун [гу жь] лунь су" ("Коммент. на "Рассуждения о срединном [видении сути]") и др. Сформулировал положение о "двух истинах" (*эр ди*) как основе догматики школы Сан-лунь, толкуя в этом свете филос. идеи шуньявады (см. *Кун*). Выдвинул учение о "трех видах двух истин" (*сань чжун эр ди, эр ди сань гуань*). Рассматривал "пустоту-шунью" (*кун*) как некую "педагогич. истину", "лекарство для лечения болезней живых существ". Считал равноценными все "три колесницы" (*сань чэн*), или пути "спасения": мирян-шраваков, идущих к "просветлению" с помощью наставника; аскетов-прагмабудд, самостоятельно стремящихся к "просветлению"; бодхисаттв, близких к тому, чтобы стать буддой. Из учеников Ц. наибольшую известность получили *Хуэйюань*, *Чжиба*, *Чжимин*, *Хуэйхао*.

**Игнатович А. Н.* Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М., 1987 (по Указателю). *Хэ Чэнсюань*

ЦЗО СЮН. Цзо Бохао. ?, Неян обл. Наньян (совр. уезд Чжэньпин пров. Хэнань), - 138. Политич. мыслитель. Был наместником окр. Ичжоу, имп. секретарем. Взгляды освещены в "*Хоу Хань шу*" ("История Поздней дин. Хань", 5 в.). Настаивал на "использовании талантов" (*юнь сянь*) в системе управления и орг-ции отбора кандидатов на выдвижение и увольнение, т.е. периодич. смены администраторов. Рекомендовал правителю в целях "упорядочения [жизни] народа" не пренебрегать знаменами и мантич. вычислениями, а также использовать "подходящие древние законы", пребывать в состоянии "безмятежности, покоя и надеяния (*нин цзин у вэй*), дабы следовать небесному промыслу (*тянь и*, см. *Тянь*) и прекратить стихийные бедствия и [климатич.] отклонения". Выступал против легистского (см. *Легизм*)

"взгляда на народ как на врага", непомерных налоговых тягот и принципа групповых наказаний.

ЦЗОУ ЖУН. Шао Тао, Цзоу Цзявэнь, Вэйдань. 1885, уезд Басянь пров. Сычуань,- 1905. Радикальный революционер-демократ. Родился в семье торговца-компратора. По окончании частной школы учился в Сычуаньском училище канонведения, был исключен за непочтительное отношение к авторитету древних "совершенномудрых" правителей и *Конфуция*. В 1901 поступил в колледж иностр. яз. в Шанхае, где изучал англ. яз. и основы совр. естеств. и гуманитарных наук. В 1902 выехал на учебу в Японию, участвовал там в патриотич. движении кит. студентов, вел пропаганду антиманьчж. революции. В 1903 вернулся на родину, вступил в "Шанхайское патриотич. науч. об-во" (Шанхай айго сюэшэ). На территории междунар. сэттльмента в Шанхае опубликовал памфлет "Гэмин цзюнь" ("Армия революции"), призывающий к революц. антиманьчж. и антимоноархич. выступлению. Памфлет имел большой обществ. резонанс и вызвал репрессии властей в отношении газеты "Су бао" ("Возрождение"), поместившей похвальную рецензию *Чжан Бинлиня* в соч. Ц.Ж. После полицейского налета на редакцию "Су бао" и ареста Чжан Бинлиня Ц.Ж. добровольно явился в жандармское управление и был приговорен к двум годам каторги. Умер в заключении. В 1912 Временным правительством Кит. Республики посмертно удостоен звания армейского генерала.

В "Гэмин цзюнь" Ц.Ж. охарактеризовал революцию как "общий закон естеств. эволюции" и "мировой принцип справедливости", "сообразующийся с Небом и отвечающий чаяниям людей". Китай испытывает и "внутр. гнет со стороны маньчжуров", и внеш. угнетение со стороны империалистич. держав, для противостояния к-рым необходимо в первую очередь избавиться от внутр. врага. В качестве источника своих взглядов называл "великую мудрость Лютера, Вашингтона, Уитмена", а также труды Ж.-Ж. Руссо, *Ш. Монтескье*, Дж. Милля, опыт революц. движения во Франции, в т.ч. Парижской коммуны, Войны за независимость в Сев. Америке 1775 - 83, англ. революции сер. 17 в., национально-освободительное движение в Италии 19 в. Подкреплял выводы о правомерности революц. насилия тезисами об "исконных правах, дарованных человеку Небом", о "равенстве и свободе всех людей от рождения". Для идеологич. подготовки к революции считал необходимым пропагандировать: 1) лозунг "изгнания маньчжуров" и восстановления власти китайцев (ханьцев); 2) "великие истины: свободу и равенство"; 3) идею участия в управлении гос. делами народа - "гл. пружины" политич. жизни страны. За образец гос. устройства предлагал взять политич. ин-ты Франции и США (президентская республика), обеспечить равенство граждан (мужчин и женщин) перед законом, "свободу слова, мнений, печати". Ц.Ж. первым в истории Китая открыто выступил за учреждение республиканского строя. Памфлет "Гэмин цзюнь" получил высокую оценку *Сунь Ятсена*, к-рый активно способствовал его распространению в Китае и за рубежом. Предложенное Ц.Ж. назв. "Кит. Республика" (Чжунхуа гунхэго) вошло в наименование кит. гос-ва с 1949 - КНР, Чжунхуа жэнь-минь гунхэго (до этого в качестве эквивалента термина "республика" фигурировало слово "миньго" - "нар. гос-во").

*Революц. армия // Вестник Азии. 1910. №5 - 6; Гэмин цзюнь (Армия революции). Шанхай, 1958; ***Белов Е.А.* Ц.Ж. - пропагандист бурж. республиканских идей в Китае // 7-я НК ОГК. Ч. 2. М., 1976; *Крымов А.Г.* Обществ. мысль и идеологич. борьба в Китае. 1900-1917. М., 1972. С. 69 - 70; *Чэнь Сюйлу.* Ц.Ж. юй Чэнь Тяньхуа дэ сь ся я (Идеи Ц.Ж. и Чэнь Тяньхуа). Пекин, 1959. А. Г. Юркевич

ЦЗОУ ШОУИ. Цзоу Цяньчжи, прозв. Дунко. 1491, Аньфу (совр. пров. Цзянси), - 1562. Философ-неоконфуцианец. Состоял на гос. службе по ведомству ритуалов, дослужился до

поста виночерпия при жертвоприношениях в свите наследника престола. От увлечения учением Чэн [братьев] - Чжу [Си] школы обратился к трудам Ван Янмина (15 - нач. 16 в.). Осн. соч. сведены в сб. "Дунко цзи" ("Собр. произв. Дунко"). Гл. роль на пути к реализации "благосмыслия" - высшего, интуитивного, врожденного знания отводил "размышлению в одиночестве" (*шэнь ду*) - процессу самоконтроля в состоянии медитации. По Ц.Ш., "знание, [полученное в результате размышления в] одиночестве, становится благосмыслием". "Осн. указателем к вратам совершенной мудрости (*шэн* [1])", т.е. первостепенным принципом "самосовершенствования" (сю цзи, см. *Сю шэнь*), Ц.Ш. полагал "[почтительную] осторожность" (цзин [4]), позволяющую "довести благосмыслие до конца". Сведения о жизни и творчестве Ц.Ш. вошли в сост. Хуан Цзунси (17 в.) с б "Мин жу с ю эань" ("Учения конфуцианцев эпохи Мин") и в "Мин ши" ("История дин. Мин", 18 в.). *Сюй Юаньхэ*

ЦЗОУ ЯНЬ. Цзоу-цзы. 305 - 240 до н.э. Ведущий представитель филос. школы *иньян цзя*. Принадлежал к школе *Цзися*. Сведения о взглядах и жизни Ц.Я. сохранились гл. обр. в "Ши цзи" *Сыма Цяня* (2-1 вв. до н.э.), "*Хань шу*" (1 в.) и нек-рых фрагментах "*Люй-ши чунь цю*" (3 в. до н.э.). Как ученый, Ц.Я. пользовался большим авторитетом - именовался "Янем, говорящим о мироздании", с почетом принимался в царствах Вэй, Чжао, Янь и др. Был учителем Чжао-вана, правителя царства Янь.

Ц.Я. приписывается разработка доктрины, увязавшей концепцию взаимодействия полярных космич. сил *инь ян* с идеей циклич. порядка "пяти элементов" (*у син* [1]), хотя в сохранившихся свидетельствах о его взглядах концепция *инь ян* не упоминается. Система у син [1] представлена у него в тезисе о "циркуляции (конце - начале) пяти благодатен" (*у дэ чжун ши*) как универсальных вселенских начал, в ходе космогенеза возникающих вслед за "разделением Неба и Земли" и обуславливающих миропорядок. Ц.Я. распространил идею цикличности у дэ на историч. процесс, связав ее с этапами расцвета и деградации правящих династий и об-ва в целом. Взгляды Ц.Я. получили развитие в философии *Дун Чжуншу* (2 в. до н.э.) и в религиозно-окультурной традиции, связанной с гадательной практикой, а также в средневек. историософских концепциях.

Опираясь на нумерологич. расчеты (см. *Сян шу чжи сюэ*), Ц.Я. развил схему Мэн-цзы (*Мэн Кэ*, 4 в. до н.э.), определяющую строение и размеры территории "Срединных гос-в" (древнекит. царств), представленной как девятиклеточный квадрат со стороной 9 тыс. ли (возможные в то время значения ли - 477,84 - 497,7 м). Ц.Я. объявил эту территорию 1/9 одного из "деяти [мировых] материков" и 1/8 всей Поднебесной. Подстановка в схему Ц.Я. числовых данных Мэн-цзы определяет Поднебесную как квадрат со стороной 27 тыс. ли, что близко данным, сообщенным в "*Люй-ши чунь цю*" (3 в. до н.э.) и "*Хуайнань-цзы*" (2 в. до н.э.) (28 тыс. ли с востока на запад, 26 тыс. ли с юга на север), и реальному диаметру Земли. Источник этих данных остается загадкой для исследователей.

Сохранились сведения, что в "*Хань шу*", библиографич. разд. "И вэнь чжи" (1 в. до н.э. - 1 в. н.э.) соч. Ц. Я. было посвящено 49 глав и 56 глав - его жизнеописанию, а в 7 в. каноником Янь Шигу был написан коммент. "Цзи Ц. Я. со шо" ("Об учениях Ц. Я."). Все эти материалы считаются утерянными.

****Кобзев А.И.** Актуальные проблемы истории и теории традиц. кит. науки // Совр. историко-науч. исследования: наука в традиц. Китае. М., 1987. С. 27 - 9. См. также лит-ру к ст. *Иньян цзя*.

"ЦЗО ЧЖУАНЬ". "Коммент. Цзо". Др. назв. - "Чунь цю Цзо-ши чжуань" ("Коммент. г-на Цзо на "Весны и осени"), "Цзо-ши Чунь цю" ("Весны и осени г-на Цзо"). Историч. памятник "школы текстов старых письмен" (см. *Цзин сюэ*). Вопрос об аутентичности дискусионен. Согласно "*Хань шу*" ("История дин. Хань", 1 в.), автором является *Цзо Цюмин* (кон. 6 - 5 в. до

н.э.), историограф гос-ва Лу. В эпоху Цин (1644 - 1911) канонисты считали, что текст "Ц. ч." скорректирован *Лю Синем* (1 в.). По одной из совр. версий, текст составлен в пер. Чжаньго ("Сражающихся царств", 5 - 3 вв. до н.э.) по материалам летописей различных древнекит. царств. Дошедшая до нас редакция восходит, вероятно, к 1 в. до н.э. Традиция признает "Ц. ч." коммент. к "Чунь цю" - летописи гос-ва Лу, составление к-рой приписывается *Конфуцию*. Трактовка и подробности описываемых событий часто отличны от тех, что представлены в др. комментариях к "Чунь цю" - "*Гулян чжуани*" и "*Гунъян чжуани*". Входит в число "Тринадцати канонистов" ("*Я/и сань цзин*") конф. классики.

Текст составлен в виде летописи, охватывающей события с 722 по 468 до н.э. (пер., на 70 лет больший, чем "Чунь цю"). Содержит гл. обр. описания историч. событий и диалоги историч. лиц, раскрывающие мировоззрение древних конфуцианцев, натурфилос. и религ. представления, этич. взгляды. Является важным источником по истории взаимоотношений древнекит. гос-в, их культуре и хозяйств, жизни. Материалы "Ц. ч." позволяют также судить об истоках и принципах применения в древнем Китае натурфилос. доктрин для обоснований практич. решений в политич. и социально-экономич. областях. Осн. коммент. лит-ра: "Чунь цю Цзо-ши цзин чжуань цзи цзе" ("Сб. толкований на канонич. коммент. г-на Цзо к "Веснам и осеням") *Ду Юя* (3 в.), "Чунь цю Ц. ч. чжэн и" ("Коммент. Цзо к "Веснам и осеням" в правильном толковании") *Кун Инда* (кон. 6 - нач. 7 в.) - обе книги вошли в нормативный сб. "Ши сань цзин чжу шу" ("Тринадцать канонистов" с коммент.); "Чунь цю Ц. ч. гу" ("Ис с. юд. Коммент. Цзо" на "Весны и осени") *Хун Лянцзи* (кон. 18 - 19 в.) и др. Коммент. Ду Юя часто публикуется с коммент. *Линь Яосоу* (12 в.).

*Из "Ц.ч.". Пер. Л.Д. Позднеевой // Хрестоматия по истории Древнего Востока. М., 1963; Ц.ч. (отрывок). Пер. В. А. Рубина // Музыкальная эстетика стран Востока. М., 1967; Ц.ч. (цз. 1 - 6, пер. Е.П. Синицына) // Древнекит. философия. Т. 2. М., 1973; Ц.ч. и вэнь ("Коммент. Цзо" с пер. на совр. кит. яз.). Пер. Шэнь Юйчэна. Пекин, 1981; *Legg J. The Chinese Classics. Vol. V. Pt I - II. Hong Kong, 1960*; ***Рубин В.А.* О датировке и аутентичности "Ц.ч." // Проблемы востоковедения. 1959. №1; *Его же.* "Ц.ч." как источник по социальной истории пер. Чуньцю. Автореф. канд. дис. М., 1959; Чунь цю Ц.ч. цыдянь (Словарь-справочник к "Веснам и осеням" и "Коммент. Цзо"). Сост. Ян Боц-зюнь, Сюй Ти. Пекин, 1985; *Karlgren B. On the Authenticity and Nature of the Tso chuan // Geteborg hogskolas arsskrift. 1926. Vol. 32; Fraser E.D.H. Index to the Tso Chuan. L.- N.Y.- Shanghai - etc., 1930. А.Г. Юркевич*

ЦЗО ШУНЬШЭН. Чжунпин (прозе.), Хэйтоу, Афу (псевд.). 1893, Чанша пров. Хунань, - 1969, Тайвань. Один из лидеров Младокит. партии, историк, идеолог этатизма, педагог. В 1919 вступил в "Об-во молодого Китая" (Шаонянь Чжунго сюэхуэй), редактировал ежемесячник "Шаонянь Чжунго" ("Молодой Китай"). В 1924 возглавил еженедельник "Син ши" ("Пробуждающийся лев"). С 1925 в Младокит. партии (Циннянь Чжунго дан), был чл. ПК ЦИК, пред. ЦИК, зав. отд. пропаганды. В 1927 - директор изд-ва "Чжунхуа шуцзюй". Преподавал в ун-тах Шанхая. С 1938, после вступления Младокит. партии в блок с Гоминьданом, был чл. Нац. политсовета. В 1937 - 45 - зав. секретариатом Демократич. лиги Китая, после 1945 - чл. Нац. собрания, министр сельского и лесного хоз-ва. В 1949 - 69 в Сянгане (Гонконге) издавал антикоммунистич. журн. "Цзюю чжаньсянь" ("Фронт свободы"), преподавал новую историю Китая в Ун-те Новой Азии, Академии Цинхуа. Осн. соч. - по истории Китая в новое время, междунар. отношениям Китая, проблемам педагогики в связи с "нац. воспитанием, пестующим дух патриотизма и защиты расы". По Ц.Ш., коммунистич. "классовая доктрина уничтожает доктрину государственности", а этатизм (гоцзячжуи) представляет собой "форму противостояния идеям коммунизма, распространяемым в Китае Сов. Россией".

*Чжунго цзиньдай ши хуа (Лекции по Новой истории Китая). Т. 1 - 2. Сянган, б.г.; Вэньши хуа цзи пипин (Лекции и критич. заметки по истории лит-ры и искусства). Т. 1 - 2. Сянган, б.г.; **Чжунго сяньдай минжэнь иши (Деятели совр. Китая). Сянган, 1951; *Ли Ибинь*. Ц.Ш. // Миньго жэньу чжуань (Биографии деятелей Кит. Республики). Т. 3. Пекин, 1981. *Сюй Сухуа*

ЦЗУН БАЙХУА. 12.1897, Чаншу пров. Цзянсу,- 20.12.1986, Пекин. Специалист по эстетике. В 1918 закончил Ун-т Тунцзи (Шанхай) по отд. языков. В 1918 - 19 участвовал в создании "Науч. об-ва молодого Китая", сотрудничал в ред. журн. "Шаонянь Чжунго" ("Молодой Китай"). В 1920 - 5 изучал философию и эстетику во Франкфуртском и Берлинском ун-тах. С 1925 - преподаватель, с 1928 - проф. филос. ф-та Ун-та Юго-Востока (с 1928 - Центр, ун-т), в 1930 назначен деканом филос. ф-та. С 1952 - проф. филос. ф-та Пекинского ун-та. Чл. правления, советник Кит. науч. об-ва эстетики. Осн. соч. - сб. "Мэйсюэ саньбу" ("Путешествие по эстетике"). Переводил на кит. яз. эстетич. труды И. Канта. Выделял "две особенности" и "два идеала" кит. эстетики. Первая особенность - идея "срединности" и "гармонии" (хэ [1]) в творчестве; вторая - сочетание в традиц. кит. искусстве автохтонности с взаимовлиянием и взаимопроникновением различных эстетич. течений и жанров искусства; отсюда взаимопроникновение эстетич. чувств и критериев, характерных, напр., для поэзии, изобразительного и садово-паркового искусства, архитектуры. Первый из "идеалов" кит. эстетики - "собирать золото для чеканки", т.е. эстетика челоуеч. прилежания, второй - "исходить из цветка лотоса", т.е. эстетика природной спонтанности и безыскусности; второй идеал устанавливает более высокую эстетич. планку. Центр, темой кит. эстетики, по Ц.Б., была проблема сочетания категорий "пустотность" (*сюй*) и "наполненность" (ши [2]): идея их ритмизованной взаимосвязи по схеме *инь ян* пронизывает кит. эстетич. мысль. Осн. отличие кит. классич. эстетики от зап. состоит в том, что она "использует образы искусства для выражения идеи, живого движения", тогда как зап. эстетич. традиция рационалистична и "акцентирует норматив, закономерность". В то же время кит. эстетика делает упор на "овладение непосредств. восприятием", сопряжение его с этикой и моралью; западная же нацелена на углубление в сущность предмета и его рациональное осмысление.

«Мэйсюэ саньбу. Шанхай, 1981; **Ц.Б. Мэйсюэ сысян яньцзю (Исслед. эстетич. идей Ц.Б.). Шэньян, 1987; Чжунго чжэсюэ няньцзянь (Филос. ежегодник Китая), 1989. Шанхай, 1989. *Тун Юйкунь*

ЦЗУНМИ. 780 - 841. Пятый патриарх буд. *Хуаянь школы* и одновременно четвертый патриарх направления Хэцзэ *Чань школы*. Иногда именуется Гуйфэн Ц. (по назв. пика в горах Чжуннаньшань, пров. Шэньси, где находился монастырь Цаотансы, в к-ром жил Ц.). Важнейшие из его многочисленных (ок 200 цзюаней - "свитков") филос. соч. - "Юань жэнь лунь" ("О началах человека") и "Чань юань чжуцюань цзи ду сюй" ("Предисловие к полн. собр. соч. об истоках чаньского созерцания"). Ц. составил также утраченный ныне сб. "Чань цзан" ("Чаньская сокровищница")- дополнение к "Трипитаке" (см. *"Да цзан цзин"*).

Ц. разработал учение, призванное объединить школы кит. буддизма под главенством Хуаянь. Психотехнику чань-буддизма ("созерцание" - чань) он рассматривал как форму практич. реализации философии ("учение" - цзяо) Хуаянь, выдвинув тезис о "единстве учения и созерцания" (цзяо чань и чжи). В "Юань жэнь лунь" история буд. философии рассматривается как движение от низших форм к хуаяньской доктрине - абсолютно совершенному учению, синтезирующему элементы истинного знания, к-рые содержатся в др. учениях, и вместе с тем превосходящему их. Движение к более совершенному знанию описывается в хронологич. последовательности: каждое последующее учение включает в себя положительные моменты предыдущего. "Низшие" учения для Ц.- *конфуцианство* и *даосизм*, рассматриваемые вне хронологич. связи; затем следуют "учение небожителей"

(жэнь тянь цзяо)- воспринятые на примитивном уровне нормы буд. вероучения; хинаяна (сяо чэн); махаянские школы (да чэн)- виджнянавада (см. *Вэйши школа*), мадхьямика (см. Саньлунь школа; у Ц.- по сян цзяо, "учение о разрушении свойств [дхарм]") и выделяемое из махаяны учение школы Хуаянь. Концепция Ц. конкретизировала и рационализировала классификац. схему, предложенную *Фацзаном* (1 - 8 вв.) в доктрине у цзяо ("пять учений").

*О началах человека (Юань жэнь лунь). Пер. Е.А. Торчинова. Предисл. к собр. разъяснений истоков чаньских истин. Пер. К.Ю. Солонина // Буддизм в переводах. Альманах. Вып. 1. СПб., 1992; ***Янеутов Л.Е.* Филос. учение школы Хуаянь. Но-восиб., 1982; *Торчинов Е.А.* Даосизм. СПб., 1993. С. 119 - 21; *Jan Jun-hua.* Tsung-mi: His Analysis of Ch'an Buddhism // T'P. 1972. Vol. 58. №4; *Verdu A.* Dialectical Aspects in Buddhist Thought. Studies in Sino-Japanese Mahayana Idealism. Kansas C., 1974; Чжунго гудай чжумин чжэсюэцзя пинчжуань. Сюй бянь (Критич. биографии знаменитых философов древнего Китая. Дополнения). Кн. 3. Цзинань, 1982. С. 83- 138. *Е.А. Торчинов*

ЦЗУНХЭН ЦЗЯ. "Школа [союзов] по вертикали и горизонтали", "школа продольно-вертикальных и поперечно-горизонтальных [политич. связей]", "школа дипломатов". Филос. школа, в 5 - 3 вв. до н.э. объединявшая теоретиков и практиков дипломатии - советников удельных владетелей. *Лю Синь* (1 в. до н.э.- 1 в. н.э.) квалифицировал ее как самостоятельное течение в числе ведущих "девяяти направлений, десяти школ" филос. мысли пер. Чжаньго ("Сражающихся царств"). Гл. представителями Ц.ц., согласно "*Ши цзи*" (2 - 1 вв. до н.э.), были *Су Цинь* и *Чжан И.* Объединение царств Юга и Севера называлось "союзом по вертикали" (хэ цзун), Запада и Востока - "союзом по горизонтали" (лянь хэн). Су Цинь пытался создать "союз [шести царств] по вертикали" (хэ цзун)- с Юга на Север: Янь, Чжао, Хань, Вэй, Ци и Чу для противостояния царству Цинь. Чжан И, разрушая "союз по вертикали", стремился объединить шесть царств "по горизонтали" (лянь хэн)- с Запада на Восток, чтобы они поочередно служили интересам Цинь. Группировки сторонников двух дипломатов и были объединены названием Ц.ц. Основополагающим трактатом Ц.ц., согласно "*Суй шу*" ("*История дин. Суй*"), является "*Гуйгу-цзы*", относимый также к даос. соч. Деятельность и взгляды представителей Ц.ц. описаны в "*Чжань го цэ*" ("*Планах Сражающихся царств*"). В 1973 во время раскопок в Мавандуе (близ Чанша, пров. Хунань) найден свиток "*Чжаньго Ц.ц. шу*" ("*Книги Ц.ц. пер. Чжаньго*"), сходный с совр. текстом "*Чжань го цэ*". В "*И вэнь чжи*" - библиографич. разд. "*Хань шу*" упоминаются "170 пяней (глав) двенадцати авторов" Ц.ц.

ЦЗЫ ЖАНЬ. "Естественность" ("спонтанность", "естество", "само собой", "исходить из самого себя"). Понятие классич. кит., прежде всего даос., философии. В "*Дао дэ цзине*" (4 в. до н.э.) несет идею несотворенности сущего, к-рое "постоянно исходит из самого себя без приказа". Там же Ц.ж. выступает атрибутом дао - оно "следует самому себе" (в нек-рых переводах на зап. языки - "следует естественности", что представляется не совсем точным, т.к. дао в таком случае выступает подчиненным некой отд. сущности). В "*Чжу~ан-цзы*" (4 - 3 вв. до н.э.) понятие Ц.ж. подчеркивает отсутствие произвольности и целепологания воспроизводства сущего как процесса "порождения, не [преследующего каких-либо] интересов". Легист *Хань Фэй* (3 в. до н.э.) использовал словосочетание Ц.ж. в даос. толковании для обозначения причины появления "принципов" (*ли* [1]) как неких правил структурирования вечногo мира. В "*Хуайнань-цзы*" (2 в. до н.э.) Ц.ж. выражает даос. идеал управления и социального поведения: "дела Поднебесной" не подлежат произвольному упорядочению и м.б. улажены лишь при условии "следования их естественности".

Из конф. мыслителей р-жа н.э. наибольшее внимание понятию Ц.ж. уделил *Ван Чун* (1 в.), поставивший это слово в назв. одной из глав трактата "Лунь хэн". Он преемствовал даос,

трактовку Ц.ж. как закона возникновения и развития мира, толкуя "недеяние" (у вэй [1], см. *Вэй* [1]) как синоним "естественности". В то же время он подверг критике даосов за абсолютизацию этих принципов применительно к человек. бытию и отказ от их проверки опытом. По Ван Чуну, в человек. практике "естественности должны помогать [целенаправленные] действия".

Категория Ц.ж. играла существ, роль в рамках филос. направления *сюань сюэ*. *Ван Би* (3 в.) противопоставлял искусственность конф. "гуманности" (*жэнь* [2]) "естественности Неба и Земли", т.е. гл. природных начал, к-рые "не действуют и не творят", давая возможность "десяти тыс. вещей самостоятельно регулировать друг друга". В учении *Цзи Кана* (3 в.) "естественность" следования человек. желаниям рассматривается как истинная норма социального регулирования, к-рой противоречит принудительное подчинение предписаниям конф. канонов. *Го Сян* (3 - нач. 4 в.) толковал восприятие "небесной речи" (тянь янь), к к-рой глухи органы чувств, т.е. информации о неумопостижимых глубинах мироздания, как "прозрение" его "естественности". В учениях отд. мыслителей сюань сюэ, напр. *Хэ Яня* (кон. 2 - 3 в.), Ц.ж. выступало не атрибутом, а непосредств. тождеством дао.

Эта идея вошла в систему взглядов одного из основоположников неоконфуцианства, *Чэн И* (11 в.). У *Ван Янмина* (кон. 15 - нач. 16 в.) Ц.ж. стало выражением саморефлексивности "благосмыслия" (лян чжи)- врожденного "знания блага" и одновременно высшего принципа бытия человека и мира. В 18 в. *Дай Чжэнь* отождествил Ц.ж. с необходимостью (би жань), приведя в пример "естественность" кровотока.

В совр. кит. яз. слово "цзыжань" имеет значения "природа", "естественный", "натуральный" и широко применяется для образования науч. терминов и терминология, словосочетаний, напр, цзыжань кэсюэ (естеств. науки, естествознание), цзыжань чжэсюэ (натурфилософия, философия природы), цзыжаньчжуи (натурализм), цзыжань цзинци (натуральное хозяйство) и т.п.

Словосочетание "цзыжань бяньчжэнфа", к-рое обозначает введенное Ф. Энгельсом понятие "диалектика природы", используется также как синоним понятия "философия науки". См. лит-ру к ст. *Даосизм*. А.Г. Юркевич

ЦЗЫ СЫ - МЭН-ЦЗЫ ШКОЛА. Одна из восьми филос. школ, на к-рые, согласно свидетельству памятника "*Хань Фэй-цзы*", разделилось раннее *конфуцианство* после смерти *Конфуция*. Существовала в 5 - 3 вв. до н.э. Гл. ее представителями были внук *Конфуция* Цзы Сы (ок. 483 - 402 до н.э.) и ученик его учеников *Мэн Кэ* (Мэн-цзы, 4 - 3 вв. до н.э.). Осн. произв., в к-рых изложено их учение, являются трактат "*Чжун юн*", приписываемый традицией, начиная с "*Ши цзи*" (2 - 1 вв. до н.э.), кисти Цзы Сы, и "*Мэн-цзы*". Гл. тезис школы - положение о необходимости придерживаться "середины" и терпимости в отношениях между правителями и подданными. Следуя заветам *Конфуция* о том, что "согласие является наивысшим богатством", Цзы Сы и Мэн-цзы выступали против "крайностей" в политике правителей. Цзы Сы добивался "согласия в середине", благодаря чему "все вещи в природе найдут свое место и будут пребывать в спокойствии". Обеспечить согласие в об-ве призваны *цзюнь цзы* - "благородные мужи" посредством "добродетельного правления" Поднебесной, к-рое Мэн-цзы позднее охарактеризовал как "человеколюбивое". В его основе - принципы "справедливости совершенного правителя" (вана, см. *Ван дао*). Такое правление призвано исключить стремление людей к корысти и причинение зла ближнему. "Правление вана" предполагало строгую, стабильную социальную иерархию, не допускало перехода из одной социальной страты в другую, требовало взаимной терпимости людей и исключало ропот на Небо (см. *Тянь*) за свою судьбу.

Для достижения такого социально-нравств. состояния необходимо постоянное персональное самосовершенствование. Его возможность заключена в добрых врожденных

началах человека, - все дурные качества порождены обстоятельствами. В душе человека не заложено и крупницы дурного, учил Цзы Сы. В результате самосовершенствования устраняются все внеш. возбудители дурных наклонностей. В результате человек сосредоточивается на своем внутр. добродетельном "я", к-рое в этом случае стремится к постижению высшей, "Небесной", нравственности - чэн [1] ("искренности", "истинности"). Это - всеобщий, априорно данный человеку закон, постижение к-рого позволяет воцарить на Земле мир и гармонию. "Чэн [1]-это начало и конец всех вещей", - утверждал Цзы Сы. Чэн [1] не просто начало всего сущего, - оно "предшествует" ему. Поэтому постижение чэн [1], достижение его "пределов" есть достижение "пределов" "небесного" начала, а также полное раскрытие природы человека, его характера, и природы вещей. Т.о. реализуется единство человека и тьмы вещей, когда вещи "находятся во мне". Достижение состояния чэн [1], полное раскрытие природы вещей означает и слияние с Небом. Т.о. в учении Цзы Сы - Мэн-цзы получают развитие и обоснование только намеченные у Конфуция тезисы о единстве человека и Неба (см. *Тянь*).

Др. путем к постижению чэн [1] Ц.С.- М.-ц.ш. считала познание. Его процесс подразделен на пять этапов: всестороннее изучение; выяснение неясного у других (знающих); тщательное размышление; определение (суждение); реализация познанного. Представления о пяти ступенях познания развивали лапидарные указания Конфуция на то, что "учение без размышления бесплодно", а "размышления без учения" бесполезны. Процесс самосовершенствования Цзы Сы и Мэн-цзы увязали с "велениями Неба" (тянь мин, см. *Мин* [1]), категориями дэ [1] и дао. Человек, восходящий по ступеням познания и самосовершенствующийся, тем самым исполняет "веления Неба", проникаясь "добродетелью" -дэ [1] и постигая дао. Прошедшим этот путь будет "легко управлять Поднебесной". И Цзы Сы, и Мэн-цзы основой основ такого правления считали принцип "человеколюбия" (*жэнь* [2]).

Учение Ц.С.- М.-ц.ш. оказало огромное влияние на дальнейшее развитие конфуцианства. "Чжун юн" и "Мэн-цзы" стали одними из самых почитаемых конфуцианцами классич. книг, войдя в состав т.н. "Четверокнижия" ("*Сы шу*").

***Ян Юн-го*. История кит. идеологии. М., 1957. С. 173 - 225; Кит. философия. М., 1988. С. 87 - 99. См. также лит-ру к ст. "*Чжун юн*", "*Мэн-цзы*". *В.Ф. Феоктистов*

ЦЗЫ ХУА-ЦЗЫ. По одной из версий, Чэн Бэнь, Чэн Цзыхуа, Чэн-цзы. 4 в. до нэ.(?). Философ из пос-ва Вэй, развивавший идеи *Ян Чжу*. Дошедший до нас трактат "Цзы Хуа-цзы" - позднейшая фальсификация. Взгляды освещены в "*Чжуан-цзы*" (4 - 3 вв. до н.э.), и "*Лью-ши чунь цю*" (3 в. до н.э.). Довел до логич. предела идею Ян Чжу о "служении себе" (вэй во). Ему приписываются положение "ценить жизнь", тезис о "полноте жизни" (цюань шэн), к-рая заключается в "удовлетворении всех шести желаний ("страстей" - юй, см. *Тянь*): "Полнота жизни превыше всего, на следующем месте жизнь обделенная, на следующем - смерть, на последнем месте - жизнь подневольная". Поучал правителя гос-ва Хань "различать второстепенные и главные" приобретения и потери: "[Собств.] руки важнее Поднебесной, а тело - важнее рук". *Ли Си*

ЦЗЫ ЧАНЬ. Гунсунь Цяо, Гунсунь Чэн. 522 до н.э. Первый советник правителя царства Чжэн, легист-практик. Сведения о жизни и деятельности Ц.Ч. содержатся преимущественно в "*Цзо чжуани*" (5- 4 вв. до н.э.). Выходец из аристократич. рода царства Чжэн. В 554 до н.э. стал советником, в 543 - первым советником. Ввел единые законы и уложение о наказаниях (син шу), текст к-рых был отлит на бронзовых треножниках. Провел размежевание пахотных полей, означавшее окончание периодич. переделов земли и передачу участков в частную собственность. Издал указ о разделении населения на группы

по пять семей, связанных системой взаимной ответственности. Упорядочил налогообложение, администр. управление на части территории царства, "подчинив единому закону", т.е. гос. администрации, центр, города и пограничные р-ны. Предложил принцип выдвижения на высшие должности, в основе к-рого лежало не происхождение, а "преданность" (чжун [2], см. *Чжун шу*) государю и честность. Был инициатором эдикта о введении форменной одежды для чиновников. Ц.Ч. приписывается высказывание, отразившее легистский утилитаризм и впоследствии часто фигурировавшее в произв. мыслителей, симпатизировавших нек-рым доктринам *легизма*: "Путь Неба (небесное дао, см. *Дао*) далек, а путь человека (человеч. дао) близок и не является его продолжением".

Согласно Ц.Ч., "[необходимо, чтобы народ] испытывал благоговейный страх перед властью правителя, подчинялся его указам, почитал знатных, прислуживал старшим, проявлял нежную заботу о родственниках".

Высказывание Ц.Ч., содержащее нек-рые идеи, близкие конфуцианским, согласуется с его политич. шагами, направленными против наследств, аристократии, но принимавшими во внимание интересы среднего звена патронимии - глав и части членов общин, новой имущественной знати как союзников центр, власти.

****Переломов Л.С.** Конфуцианство и легизм в политич. истории Китая. М., 1981. С. 45 - 50, и др.; **Рубин В.А.** Личность и власть в древнем Китае. М., 1993. С. 184 - 96; *ao Линун*. Ц.Ч. (Гунсунь Цяо) // Чжунго гудай чжумин чжэсюэцзя пинчжу-ань. Сюй бянь (Критич. биографии знаменитых философов древнего Китая. Дополнение). Кн. 1. Цзинань, 1982; **Rubin V.A.** Tzu-ch'an and the City of Ancient China // T'P. 1965. Vol. 52. Livr. 1 - 3. **Л.С. Переломов**

ЦЗЫ ЧЖАН. Чжуань Сунь-ши. 503 до н.э., Янчэн гос-ва Чэнь (на территории совр. уезда Дэнфэн пров. Хэ-нань), - ? Ученик *Конфуция*. В "*Лунь юе*" имеется одноименная глава. Сопровождал Конфуция в поездках по древнекит. гос-вам. Выдвинул этич. положение, обязывающее "мужа", столкнувшегося со смертельной опасностью, думать о "долге/справедливости" (*и* [1]), а не о спасении жизни. Сформулировал требование к правителю, предстающему в качестве "благородного мужа" (цзюнь цзы): "Почитает мудрецов и снисходителен к ним, источает благодать и не м.б. кичливым".

****Ли Цицань, Ян Цзожэнь.** Кун-цзы дицзы янь-цзю цзыляо (Материалы исследований относительно учеников Конфуция). Цюйфу, 1987. *Ли Си*

ЦЗЭН ГОФАНЬ. Цзэн Цзы-чэн, Цзэн Бохань, прозв. Дишэн. 1811, Сянсян пров. Хунань, - 1872. Политич. деятель, мыслитель. Возглавлял т.н. "группировку заморских дел" (янью пай). Занимал различные посты в *Ханьлин академии*, имел высшую ученую степень цзиньши. В 1852 привлечен к подготовке вспомогательных войск, впоследствии ведал вооруженными отрядами пров. Хунань, принимавшими участие в подавлении восстания тайпинов (см. *Хун Сюцюань, Хун Жэньгань*). С 1865 - военный губернатор трех провинций (Чжили - совр. Хэбэй; Шаньдун и Хэнань), руководил подавлением восстания няньцзюней ("факельщиков", 1865 - 8). В последние годы жизни был губернатором двух провинций - Цзянсу и Цзянси. Выступил с инициативой закупки на Западе военных кораблей и артиллерийских орудий, производства их отечеств, аналогов по зап. образцам. Вместе с *Ли Хунчжаном* основал с этой целью т.н. Цзяннаньское производств, бюро. Соч. сведены в сб-ки "Цзэн Вэнь-чжэн-гун цюань цзи" ("Поли. собр. соч. Цзэна - князя Культурной Правильности"), "Ц.Г. вэй кань синь гао" ("Неиздававшиеся новые писания Ц. Г."). Как философ ориентировался на чжусианское (см. *Чжу Си*) "учение о принципе" (ли сюэ), в то же время разделяя нек-рые положения "учения о сердце" (синь сюэ [1]) и акцентируя основы учения [*Цзы*] *Сы* - *Мэн* [-цзы] *школы*.

Считал "искренность" (чэм [1]) "сувереном" (чжу цзай) - руководящим началом Вселенной и источником ее трансформаций, условием неизбывности Неба и Земли (см. *Тянь*), прочности гос-ва и добродетельности мудреца. Верил в "предопределение" (*мин* [1]), обуславливающее "богатство и знатность, успехи и известность" в результате определенного соединения структурообразующего вселенского начала - "принципа" (ли [1]) и материалообразующей "пневмы" (*ци* [1]), закладывающих основу моральных качеств человека (у лунь - "пять моральных норм", см. *Сань ган у чан*). Учение Ц.Г. о познании оценивает учебу как процесс и способ "восстановления [индивид.] природы" (фу син, см. *Син* [1]), изначально доброй, а также обретения возможности "выверения вещей" (гэ у, см. *У* [3]) и "искренности помыслов". Подчеркивал роль примера в воспитании: несколько активных людей, нацеленных на "должную справедливость" (и [1]) либо на извлечение "выгоды" (ли [3]), могут увлечь за собой массы. В 1-й пол. 20 в. работы Ц.Г. были популярны у традиционалистски настроенных кит. политиков и деятелей культуры.

*Цзин ши бай цзя цза чао (Заметки о канонич., история, и филос. книгах). Т. 1 - 4. Шанхай, 1935; ***Ли Шуши* (сост.). Цзэн Вэньчжэнь-гун нянь пу (Погодичная биография Цзэна - князя Культурной Правильности). Тайбэй, 1971; *Ван Динъань*. Цзэн Вэньчжэнь-гун (Гофань) ши люэ (Описание деяний Ц. [Г.] - князя Культурной Правильности) // Цзиньдай Чжунго шиляо цункань (Сб. периодич. материалов по новой истории Китая). Сб. 94. Вып. 933. Тайбэй, 1973.

ЦЗЭН-ЦЗЫ. Цзэн Цань, Цзэн Цзыюй. 505 до н.э., Учэн гос-ва Лу (совр. уезд Фэйсянь пров. Шаньдун), - ок. 436 (?) до н.э. Ученик *Конфуция*. Согласно "*Лунь юю*" (5 в. до н.э.), предлагал взять за правило тщательную ("трижды в день") самопроверку соблюдения принципов "преданности" (чжун [2], см. *Чжун шу*) и "доверия" (*синь* [2]) (последний имеет в виду отношение к друзьям). В "Да дай ли цзи" (см. "*Ли цзи*.") фигурирует как апологет этич. принципа "сыновней почтительности" (сяо [1], см. "*Сяо цзин*"), в к-ром он усматривал гарантию всеобщей добродетели. Гл. идеей учения Конфуция считал принципы "преданности и великодушия" (*чжун шу*). Традиция приписывает ему создание "*Да сюэ*" и "*Сяо цзина*". В офиц. источниках имп. Китая имя Ц. предварялось титулом цзун шэн ("высокопочтимый совершенномудрый", см. *Шэн* [1]), а по значимости в конф. этич. традиции ему отводилось третье место после Конфуция и *Мэн Кэ*.

**Ли Цицянъ, Ян Цзожэнь* (ред.). Кун-цзы диц-зы яньцзю цзыляо (Материалы исследований относительно учеников Конфуция). Цюйфу, 1987. *Ли Си*

ЦЗЮГУН ДАО. "Путь Девяти дворцов" - одно из крупнейших кит. сектантских течений. Особенно активно действовало на Севере и Северо-Востоке, сочетало открытые и закрытые формы деятельности. Открыто функционирует под видом пробуд. объединений - Цзышань хуэй ("Об-во милосердия и добра"), Фоцзяо хуэй ("Буд. об-во") и др.

История Ц.д. связана с сектантской традицией Багуа цзяо ("Учение Восьми триграмм"). Ученики основателя Багуа цзяо Ли Яньюя создали восемь осн. направлений об-ва, каждое из к-рых именовалось по названию одной из триграмм (см. *Гуа*, "*Чжоу и*"). Сам Ли Яньюй считался "единым господином"; т о. сложилась девятичленная схема "девяти дворцов", к-рая отражала традиц. космогонич. схемы - устройство "небес" (см. *Цзю тянь*, *Цзин вэй*, *Цзю чоу*). Это раннее направление Ц. получило назв. Сяньтянь багуа дао ("Путь Восьми триграмм Прежде небесного") или Сяньтянь цзюгун ("Девять дворцов Прежде небесного"). В кон. 17 - нач. 18 в. Ли Яньюй и большинство его ближайших последователей погибли в боях с имп. войсками. В живых остался лишь руководитель "отделения триграммы Ли" Го Чжэнцин. Бежав в пров. Гуандун, он начал обучать своих сторонников "боевым искусствам"- ушу, параллельно проповедуя свою версию доктрины

"учения восьми триграмм". Его направление было названо Хоутянь багуа ("Восемь триграмм Посленебесного").

В нач. 70-х гг. 19 в. монах монастыря Цзилэсэ в горах Утайшань Ли Сяншань (монашеское имя - Пуцзи) создал секту Синь цзюгун дао ("Новый путь Девяти дворцов"), генетически связанную с Хоутянь багуа дао. Образовалось 18 отделений Ц.д., именуемых тянь ("небеса"), и пять больших "сообществ" (хуэй). Пуцзи объявил себя "Небесным правителем", впоследствии этот титул официально носил руководитель об-ва. После смерти Пуцзи в 1911 "небеса" и "сообщества" приобрели полную самостоятельность и существенно расширились.

Об-во лишь символически продолжало объединяться названием Ц.д. Началось и разделение сфер влияния: "небеса" активизировались в Сев. Китае, "сообщества" - в Северо-Вост. Одновременно некий монах Мяо-дин (его монашеский сан вызывал сомнения) создал новое отделение об-ва - Чжэнмэнь чжэньцзяо Хуаншань пай ("Направление с гор Хуаншань истинной школы и правильного учения"), к-рое распространилось в пров. Хэбэй, Хэнань и в Шанхае.

В 20-х гг. многие отделения Ц.д. сотрудничали с местными милитаристами. Часто религиозно-мистич. индоктринация отходила на задний план, нек-рые отделения перерастали в вооруженные формирования. Наибольшую известность получили следующие отделения Ц.д., выступавшие под знаком той или иной триграммы "Чжоу и": "триграмма Цянь" - Хуанлунхуэй ("Желтого дракона"), Хуаншахуэй ("Желтого песка"); "триграмма Кань" - Дадаохуэй ("Больших мечей"), Хэйцзяохуэй ("Черных пик"), Чжэньхуэй ("Истинного боевого искусства"); "триграмма Сюнь" - Хундэнхуэй ("Красных фонарей"); "триграмма Ли" - Хунцзяохуэй ("Красных пик"), Хуншахуэй ("Красного песка"); "триграмма Гэнь" - Гуань-дихуэй ("Правителя Гуань-ди"); "триграмма Кунь" - Сяодаохуэй ("Малых мечей"), Лаомухуэй ("Старой матушки"); "триграмма Дуй" - Дашэнхуэй ("Великого мудреца"), Байцяхуэй ("Белых пик").

Во время Войны сопротивления Японии 1937 - 45 большинство отделений Ц.д. открыто действовало в оккупированных р-нах, как и на нек-рых территориях, контролировавшихся Гоминьданом. После 1949 Ц.д. было в числе первых разгромленных сектантских объединений, однако с нач. 80-х гг. наблюдаются попытки восстановить деятельность нек-рых его отделений.

Единых доктринальных постулатов не существует, т.к. Ц.д. распадается на ряд независимых сект, вооруженных формирований и т.д. Общей для большинства из них может являться лишь доктрина спасения через вступление в Ц.д. и совершение "тайных" ритуалов. Объектами поклонения стали Ушэн Лаому ("Нерожденная Праматерь", см. *"Дао дэ цзин"*) и монах Пуцзи. Об-во терпимо относится ко всем религиям, объявляя, что "десять тысяч учений сходятся воедино". Вместе с тем считается, что на земле, история к-рой проходит "три эры", возможность спасения - вступление в Ц.д. и овладение "Учением" - должна быть реализована до окончания эры будды Красного солнца. Она подходит к концу и начинает сменяться эрой будды Белого солнца, несущей гибель тем, кто отказался от спасительной помощи Ц.д. (см. также *Се цзяо*).

**Фаньдун хуэйдаомэнь цзяньцзе (Общий обзор реакционных тайных сект). Пекин, 1987. С. 58 - 60. Л.А. Маслов

ЦЗЮЙШЭ ШКОЛА. Цзюйшэ цзун. Кит. буд. школа, относившая себя к традиции тхеравады (хинаяны, см. *Буддизм*) и опиравшаяся на трактат инд. мыслителя Васубандху "Абхидхармакоша" (цзюйшэ - транскрипция санскр. "коша"). Созд. в 6 в., в кон. 8 в. стала считаться ветвью *Фасян школы*. Аналог Ц.ш. в Японии - школа Куся.

ЦЗЮ ЛЮ ШИ ЦЗЯ. "Девять течений, десять школ". Традиц. обозначение осн. древнекит. филос. направлений, перечисленных в трактате *Лю Синя* (кон. 1 в. до н.э. - нач. 1 в.) "Ци люэ" ("Семь сводов"): жу [цзя] (*конфуцианство*), мо [цзя], дао [цзя] (*даосизм*), мин [цзя], фа [цзя] (*легизм*), иньян [цзя], нун [цзя], цзунхэн [цзя], цза [цзя], сяошо [цзя] ("школа сказителей", относящаяся предположительно к обл. изящной словесности). Вошедшие в этот перечень идейные направления, за исключением сяошо цзя, впоследствии стали именоваться "девятью течениями [мысли]" (цзю лю): уже в "*Хань ту*" (1 в.) упоминается о том, что книги, находившиеся в ведении *Лю Сяна* (1 в. до н.э. - нач. 1 в.), хранителя имп. б-ки дин. Хань, были распределены по "девяти течениям", т.е. по разделам, соотнесенным с соответствующими идейными направлениями.

*Древнекит. философия. Эпоха Хань. М., 1990. С. 322 - 4.

ЦЗЮМОЛОШИ. См. *Кумараджива*.

ЦЗЮНЬ ЦЗЫ (ST-). "Благородный муж", "совершенный муж"; исходное значение - "дитя правителя". Синонимы - "великий человек" (да жэнь), "гуманный человек" (жэнь жэнь, см. *Жэнь* [2]). Норматив конф. личности, впервые представленный в "*Лунь юе*", носитель совокупности конф. добродетелей. Противопоставляется "ничтожному человеку", "маленькому человеку" (сяо жэнь), воплощению эгоистич. прагматизма, не способному выйти за рамки своей практич. специализации ("орудийности" - *ци* [2]) и преодолеть духовно-нравственную ограниченность. У Конфуция понятие Ц.ц. соотносится с личностью правителя или представителя социальных верхов ("благородный муж"); впоследствии оно приобретает более общий характер ("совершенный муж"). В иерархии человек. существ Ц.ц. стоит ниже "совершенномудрого" (*шэн* [1]), но так же своей "благодатью/добродетелью" (*дэ* [1]) способен воздействовать на "маленьких людей", как ветер - на траву. Его важнейшее качество - "неорудийность" (*бу ци*), т.е., с одной стороны, духовно-нравств. и поведенческая автономия, с другой - приверженность *дао*, а не предметным реалиям (*ци* [2]). Наделенный "знанием предопределения (мин [1])", Ц. ц. стоически держится своего пути, предполагающего активную деятельность при торжестве *дао* в Поднебесной, и "сокрытость", удаление от дел - при отсутствии *дао*.

"Конфуцианство в Китае. М., 1982; Проблема человека в традиц. кит. учениях. М., 1983; Личность в традиц. Китае. М., 1992. А.И. Кобзев

ЦЗЮ ТЯНЬ. "Девять небес". Понятие кит. философии и культуры. В философско-"нумерологич." традиции (см. *Сян шу чжи сюэ*) - выражение универсальной девятикратно-"канонич." структурированности мироздания (см. *Цзин взй, Цзю чоу*), девять частей, на к-рые разделена небесная сфера по сторонам света и румбам+ + центр. Ц.т. тождественны "девяти полям" (цзю е), упомянутым в гл. "Тянь вэнь сюнь" ("Исслед. небесных письмен") трактата "*Хуайнань-цзы*" (2 в. до н.э.). На земле им соответствуют "девять областей" (цзю чжоу, см. *Цзин тянь*). Уже в трактате *Ян Сюна* (1 в.) "Тай сюань цзин", главой "Сюань шу" ("Числа таинственного") обозначена вовлеченность Ц.т. в систему пространственно-временных, процессуальных и функциональных соответствий, а само это понятие толкуется как синоним собственно Неба (девять - число ян [1], т.е. "небесное" же в системе корреляций дуальных сил *инь ян*). В даос, космогонии Ц. т. - производные от трех видов "пневм" - состояний духовно-материальной субстанции *ци* [1], соответствующих "Триаде чистых" (*Сань цин*) - трем осн. сферам горнего мира и их персонификациям. Девять "пневм" и образуемых ими "небес" иерархизированы по степени удаленности от мира чувственно воспринимаемого. В мифологизированном виде Ц.т. предстают вертикальной иерархией девяти небесных сфер, населенных небожителями. В даосизме особенно выделялись

"небеса" "бессмертных" (см., напр., *Шанцин школа*). Со временем на систему Ц.т. наложилось буд. учение о "трех мирах" (сань цзе), к-рые подразделялись на 28 "небес" (корреляция с делением неба на области 28 созвездий, по семь в каждой стороне), и учение о "четырех небесах Брахмы" (Фань тянь). Ряд небесных обитателей "бессмертных" корреспондировал с реальными астрономич. объектами (Полярной звездой, созвездием Большой Медведицы и т.п.).

***Рифтин Б.Л.* Ц.т. // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992; *Торчинов Е.А.* Даосизм. СПб., 1993. С. 121-2; *Maspero H.* Le Taoisme et les religions chinoises. P., 1971.

"ЦЗЮ ЦЗИН". "Девять канонов", "Девятиканоние", "Девятикнижие". 1. Набор канонич. книг *конфуцианства*, в эпоху Тан (7 - нач. 10 в.) входивший в программу гос. экзаменов на ученые степени, к-рые давали право на занятие чиновничьих должностей: "Чжоу ли", "И ли", "Ли цзи" (т.н. "Сань ли" - "Три [канона] благопристойности"), "Цзо чжуань", "Гунъян чжу-ань", "Гулянь чжуань" ("Сань чжуань" - "Три коммент."), "Чжоу и", "Шу цзин", "Ши цзин". 2. Некомментированные тексты "Чжоу и", "Шу цзина", "Ши цзина", "Цзо чжуани", "Ли цзи", "Чжоу ли", "Сяо цзина", "Лунь юя" и "Мэн-цзы", миниатюрные издания к-рых были выпущены в эпоху Сун (10- 13 вв.). 3. Тексты, прокомментированные Чи Цзином (16 - нач. 17 в.) в "Ц.ц. цзе" ("Изъяснение "Девяти канонов"): "Чжоу и", "Шу цзин", "Ши цзин", "Чунь цю", "Ли цзи", "И ли", "Чжоу ли", "Лунь юй", "Мэн-цзы". 4. Памятники и сб. текстов, комментарии на к-рые сведены в сб. "Тунчжитан цзин цзе" ("Изъяснение канонов из зала Пронизывающей воли"), или "Ц.ц.цзе", скрепленный печатью маньчж. сановника Наланьчэндэ (Син Дэ), но фактически созданный Сюй Цяньсюэ и Хэ Чжо (17 в.): "Чжоу и", "Шу цзин", "Ши цзин", "Чунь цю", "Сань ли", "Сяо цзин", "Лунь юй", "Мэн-цзы" и "Сы шу". 5. Сокр. от "Ц.ц. гу и" ("Смысл "Девяти канонов старых письмен"), собр. комментариев *Хуэй Дуна* (кон. 17 - 18 в.) к десяти канонам - "Чжоу и", "Шу цзину", "Ши цзину", "Цзо чжуани", "Ли цзи", "И ли", "Чжоу ли", "Гунъян чжуани", "Гулянь чжуани", "Лунь юю", из к-рых толкование на "Цзо чжуань" ("Цзо чжуань бу чжу"- "Дополненный резюмирующий коммент. к "Коммент. Цзо") считается приложением к этому сборнику.

ЦЗЮ ЧОУ (Ш). "Девять разделов", или "девять предначертаний Великого плана" ("Хун фань Ц.ч."). Обозначение принципов поддержания гармоничного обществ, порядка, изложенных в гл. "Хун фань" ("Великий план") конф. канона *"Шу цзин"*. Слово "чоу" в старом лит. яз. вэньяне имеет несколько смыслов, в осн. восходящих к древнему значению "[размежеванное] поле" и подразумевающих гл. обр. упорядоченную разграниченность. Согласно "Шу цзину", Ц.ч. дарованы Небом полумифич. "совершенномудрому" (*шэн* [1]) правителю древности Юю (традиц. версия - 23 в. до н.э.). По преданию, изложенному в коммент. к "См *цы чжуани*" (4 в. до н.э.), автором к-рых считается *Кун Аньго* (2 в. до н.э.), Ц.ч. открылись Юю в узорах на спине волшебной черепахи, вышедшей из вод реки Лошуй (см. *Хэ ту*). После падения гос-ва Шан-Инь и воцарения дин. Чжоу (Ив.) Ц.ч. были якобы сообщены князем удела Цзи (Цзи-цзы) чжоускому У-вану (поэтому называются также Цзи чоу - "Цзиским предначертанием"). Ц.ч. заключаются в следующем: 1. "Пять элементов", т.е. взгляд на связи между вещами в окружающем мире сквозь призму классификац. схемы у *сил* [1]. 2. "Почтительное использование пяти дел", т.е. возможностей, к-рые дают человеку его внеш. облик, речь, зрение, слух и мышление; им соответствуют такие должные качества, как строгость поведения, аккуратность, прозорливость, осмотрительность и мудрость. 3. "Неукоснительное исполнение восьми дел управления": 1) дела, связанные с продовольствием; 2) с товарами; 3) жертвоприношения; 4) дела, подначальные ведомству обществ, работ; 5) ведомству ритуалов и просвещения; 6) ведомству суда и наказаний; 7) прием (гос.) гостей; 8) военные дела. 4. "Упорядоченное использование пяти источников исчисления времени": лет, месяцев, дней, созвездий и знаков зодиака, календарных

вычислений. 5. "Созидание Священного предела", т.е. предельное укрепление монаршей власти посредством добродетелей правителя, приближения им добродетельных и способных людей, беспристрастности и т.п. 6. "Соблюдение трех добродетелей": "[делать вещи] правильными и прямыми", "быть твердым" в случае противления воле правителя и "быть мягким" в отношении послушных, "знатных и просвещенных". 7. "Разрешение сомнений" посредством гадательной практики, совещаний с сановниками и народом. 8. "Использование указаний, предоставляемых [явлениями природы]"- течение природных процессов и знамения говорят об ошибках правителя или о должном его поведении. 9. "Стремление к пяти [проявлениям] счастья и избегание шести крайностей", где к проявлениям счастья отнесены долголетие, богатство, здоровье и спокойствие, любовь к целомудрию, спокойная кончина, а к "крайностям" (несчастья)- сокращенная бедствиями жизнь, болезни, горести, нищета, телесное уродство и слабоумие.

Ц.ч. выражают систему ценностей, ставшую базовой для конфуцианства при всех различиях в ее толкованиях в те или иные эпохи и разными его течениями. Орг-ция Ц.ч. по девятиричной "канонич." (цзин [1], см. *Цзин вэй*) схеме говорит о нормативности этих ценностей и отражает представления о гармоничном космосе, все элементы к-рого подчинены системе связей, охватывающей также социальные отношения и любые проявления жизнедеятельности человека (см. также *Сян шу чжи сюэ*). Взгляды, лежащие в основе учения о Ц.ч., во 2 в. до н.э. послужили базой доктрины "взаимного реагирования Неба и человека" (см. *Тянь*). Аббревиатура словосочетания Хун фань Ц.ч. - фаньчоу в совр. кит. яз. получила значение "категория" (филос.).

*Шу цзин. Гл. "Великий закон" (пер. С. Кучеры) // Древнекит. философия. Т. 1. М., 1972; *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в кит. классич. философии. М., 1994. С. 113 - 34. *А.Г. Юркевич*

ЦЗЯ ГУНЪЯНЬ. 6 в. Каноновед, знаток конф. учения о правилах "благопристойности" (*ли* [2]). Уроженец Юн-няня окр. Минчжоу (совр. Юннень пров. Хэбэй). Был "д-ром" (боши) в имп. Высшей школе (Тайсюэ). Осн. соч. - "Чжоу ли и шу" ("Толкование "Чжоуских правил благопристойности" с разрядкой в тексте"), "И ли и шу" ("Толкование "Образцовых церемоний и правил благопристойности" с разрядкой в тексте")- вошли в сб. "Ши сань цзин чжу шу" ("Тринадцать канонов с коммент."). Развивал учение *Чжэн Сюаня* (2 в.), особенно в плане толкования "Чжоу ли". *Чжу Си* (12 в.) считал Ц.Г. лучшим комментатором "Чжоу ли" *Сюй Юаньхэ*

ЦЗЯ И (Wit). Цзя Шэн, Цзя-цзы. 200 до н.э., Лоян (совр. пров. Хэнань),- 168 до н.э. Литератор, мыслитель, наряду с *Лу Цзя* (3 - 2 вв. до н.э.) предшествовавший *Дун Чжуншу* (2 - 1 вв. до н.э.) в деле создания идеологич. системы централизованной империи Хань (206 до н.э.- 220). Был сановником (тайчжун дафу) при дворе императора Вэнь-ди (179- 156 до н.э.). Попав в опалу, служил придворным учителем у правителя удела Чанша, затем - у имп. сына Хуэй-вана, правителя удела Ляп. После его смерти из преданности покончил с собой. Взгляды Ц.И., помимо ранних филос. работ, изложены в докладах государю - "Чжи ань цэ" ("План умиротворения", или "Чэнь чжэн ши шу" - "Об упорядочении дел управления"), "То Цинь лунь" ("Рассуждения о преодолении [пороков империи] Цинь") и др. Его соч. объединены *Лю Сяном* (1 в. до н.э.) в сб. "[Ц.И.] синь шу" ("Новая книга [Ц.И.]"), или "Цзя-цзы" из 58 пяней (глав). Сохранившаяся редакция относится к пер. правления дин. Мин (1368- 1644). Мировоззрение Ц.И. отражено также в поэтич. произведениях в жанре фу ("оды"): наиболее известны "Плач по Цюй Юаню" ("Дяо Цюй Юань фу") и "Ода сове" ("Ода зловещей птице", "Фу няо фу").

Рассуждения Ц.И. содержат элементы натурфилософии *даосизма*, социально-этич. доктрин *конфуцианства* (школ *Мэн Кэ* и *Сюнь Куана*, 4 - 3 вв. до н.э.) и отд. положения *легизма*. В "Фу няо фу" отчетливо звучит идея естеств. возникновения "тьмы вещей" (вань у): "Небо и Земля" уподобляются плавильной печи, где "пневма (ци [1]) инь" (инь [1], см. *Инь ян*) и "пневма ян" (ян [1]) служат углем. В том же произведении присутствует даос, антиномика взаимопорождения противоположностей как конкр. проявлений "добра [красоты - зла] безобразия" (шань - э) в жизни человека и об-ва. Натурфилос. обоснование конф. этич. норм, развитое у Дун Чжуншу, у Ц.И. ограничивается атрибутированием порождающей все сущее благой силе дэ [1] этич. ипостасей: дао-пути (человека), "гуманности" (жэнь [2]) и т.п. Понятие "искусство дао" (дао шу) выражает представления Ц.И. о связи познания и практики. Полноценное познание требует "покоя" (цзин [2К см. *Дун - цзин*]), являющегося следствием "чистоты" (цин [1]) и "пустотности" (*сюй*), благодаря чему познающий подобно зеркалу отражает "сокрытое" (цан), как дао "принимает вещи" (цзе у). Это "искусство" неотрывно от "создания вещей" (чжи у), к-рое подразумевает все виды целенаправленной деятельности и является условием познания.

Апология политич. активности и утилитаризм характеризуют рекомендации Ц.И. правителю. Пример "совершен номудрых" (см. *Шэн* [1]) древности и опыт недавнего прошлого для него в равной степени ценны как уроки "истории" (ши [9]). Образцом упорядочивающего вмешательства в обществ. жизнь он считал установление древними правителями социальной и чиновной иерархии. "Гуманное правление" (жэнь чжэн, см. *Ван дао*) Ц.И. противопоставлял легистской доктрине "процветания закона и ужесточения наказаний" (фань фа янь син), погубившей империю Цинь (221 - 207 до н.э.). Управляющие должны "брать народ за основу", заботиться о его благосостоянии, т.к. "те, кого ненавидел народ, рано или поздно терпели от него поражение". В то же время народ "склонен к грубости и воровству", нуждается в воспитании посредством конф. этич. принципов. "Гуманное правление" дополняется сочетанием "власти - насилия - закона - порядка" (цюань-ши [5]-фа [1]-чжи [8]), особенно необходимым по отношению к удельным владетелям (чжухоу). Ц.И. предлагал "умножение числа чжухоу для их ослабления", т.е. дробление наследных владений, выступал за поощрение земледелия ("основы" - бэнь), ограничение частной торговли, монополизацию чеканки монеты, активное противостояние набегам сюнну. Успех управления, по Ц. И., зависит от наличия "великих мужей" (тай цзы), к-рых государь должен "воспитывать и взращивать". Образец такой личности Ц.И. видел в *Цюй Юане* (4 - 3 вв. до н.э.).

В "*Ши цзи*" *Сыма Цяня* (2 - 1 вв. до н.э.) Ц.И. наравне с *Цюй Юанем* представлен как идеал "совершенного мужа" (*цзюнь цзы*), а в "*Хань шу*" (1 в.) уподобляется *Гуань Чжуну* (8 - 7 вв. до н.э.). Его взгляды повлияли на мировоззрение *Ван Чуна* (1 в.), *Лю Юйси*, *Лю Цзунъюаня* (8 - 9 вв.), *Ван Аньши* (11 в.), *Ван Чу-аньшаня* (17 в.). В 20 в. гражданственность и лит. достоинства докладов Ц.И. высоко оценивал *Лу Синь*.

*Плач о *Цюй Юане* (пер. А. Ахматовой). Ода зловещей птице (пер. А. Адалис) // Антология кит. поэзии. Т. 1. М., 1957; Ц.И. цзи (Собр. соч. Ц.И.). Шанхай, 1975; Доклад Ц.И. (пер. Л. Д. Позднеевой) // Хрестоматия по истории Древнего Востока. М., 1963; Фу няо фу. Вступ. ст. и пер. И.С. Лисевича // Древнекит. философия. Эпоха Хань. М., 1990; Из кит. классич. поэзии: Ц.И., Чжан Хэн, Сунь Чо, Тао Цянь. Вступ. ст. и пер. Е.А. Торчинова // Петербургское востоковедение. 1992. Вып. 1; ***Позднеева Л.Д.* Ц.И. // Лит-ра Древнего Востока. М., 1962; *Юй Шоукуй*. Ц.И. // Чжунго гудай чжумин чжэсюэцзя пин чжуань. Сюй бянь (Критич. биографии знаменитых философов древнего Китая. Дополнение). Кн. 1. Цзинань, 1982. А.Г. Юркевич

ЦЗЯН ВЭЙЦЯО. Цзян Чжу-чжуан, прозв. Инь Шицзи, Уши. 1873, уезд Уцзинь (ныне Чанчжоу), пров. Цзян-су, - 20.2.1958, Шанхай. Педагог, исследователь буддизма и истории кит. философии. Имел низшую ученую степень сюцай (1893). Получил классич. конф. образование у Хуан Ичжоу, изучал канонведение (см. *Цзин сюэ*), древнекит. филос. трактаты (1891 - 5). Закончил ин-т нового типа в Чанчжоу, изучал астрономию, математику, химию, физику, географию (1896 - 1902). Испытал сильное влияние буржуазно-демократич. идей. В 1902 познакомился с *Цай Юаньпэем*, участвовал в деятельности "Кит. об-ва просвещения" (Чжунго цзяюйхуэй). В октябре 1902 стал директором учебного заведения нового типа - Айго сюэшэ (Школа патриотизма). После ее роспуска преподавал в Айго ньюсяо (Женской школе патриотизма, 1904 - 5). Сотрудничал в редакционно-переводческом отд. изд-ва "Шанъу иньшугуань" (1903-12). В течение 1906 - 9 подготовил несколько школьных учебников по кит. яз. В 1912 вступил в возглавлявшийся Чжан Бинлинем Кит. республиканский союз (Чжунхуа миньго лянхэхуэй). После антимоиархич. Синьхайской революции 1911 принял активное участие в создании системы нар. образования в Китае. Во Временном прав-ве Кит. Республики был нач. секретариата мин-ва просвещения (1912). Занимал посты советника мин-ва просвещения в прав-ве Юань Шикая (1912 - 6), нач. канцелярии просвещения пров. Цзянсу (1922 -5). По его инициативе из программ начальных и ср. школ было исключено изучение конф. канонов, введено совместное обучение мальчиков и девочек. С 1917 занимался изучением буддизма, в 1922 организовал "Об-во изучения взглядов Фасяня". Преподавал историю философии на филос. ф-тах Пекинского ун-та и Ун-та Юго-Востока (1922 - 5). Ректор Ун-та Юго-Востока (1925 - 7). С 1929 до нач. 50-х гг.- проф. философии и кит. яз. Ун-та Гуанхуа (Шанхай). С 1937 - ректор Лит. ин-та Чжэнфэн (там же), с 1941 -директор Б-ки Хунъин, с 1946 - директор изд-ва "Жэньвэнь юэканьшэ" (там же). После образования КНР - зам. пред. СНП р-на Южн. Цзянсу. Осн. соч.- по истории кит. философии (буддизм, даосизм, неоконфуцианство). Ему также принадлежат работы по традиц. кит. системе психофизиологич. тренинга - ци-гун.

*Инь Шицзи цзинцзофа (Методы "сидения в покое" Инь Шицзи). Шанхай, 1915; Даоцзяо гайшо (Очерки по даосизму). Шанхай, 1928; Чжунго фоцзяо ши (История буддизма в Китае). Шанхай, 1929; Фоцзяо гайлунь (Очерк учения буддизма). Шанхай, 1930; Чжунго цзинь саньбай нянь чжэсюэ ши (История кит. философии за 300 лет). Шанхай, 1932; Цигун ляофа (Цигун-терапия). Пекин, 1958. *А.В. Виноградов*

ЦЗЯН ЦЗЕШИ. См. *Чан Кайши*.

ЦЗЯН ШЭН. Цзян Цзяншоу, Цзян Шуюнь, прозв. Гэньтин. 1721, Юаньхэ пров. Цзянсу, - 1779. Канонвед, ученик представителя Усяньского направления (У пай) в канонведении Хуэй Дуна. Осн. соч. - "Шан шу цзи чжу инь шу" ("Сб. коммент. к "Книге преданий" с толкованием произношения"), "Лунь юй чжи" ("Сущность "Суждений и бесед"), "Лю шу шо" ("Рассуждения о "Шести книгах"), "Гэньтин сяо хуэй" ("Малая мудрость Гэньтина"). Почитал учение о канонах конфуцианцев эпохи Хань (кон. 3 в. до н.э. - 3 в. н.э.). В коммент. практике опирался на толковый словарь "Шо вэнь цзе цзы" ("Изыяснение письмен и толкование иероглифов"), считая необходимой замену в текстах тех иероглифов, к-рые отсутствуют в этом словаре. Находился под влиянием взглядов Хуэй Дуна и *Янь Жоцюя* (кон. 17 - нач. 18 в.), считал якобы обнаруженный в 4 в. *Мэй Цзэ* текст "Гувэнь Шан Шу" ("Канон преданий старых письмен") подделкой. *Сюй Юаньхэ*

ЦЗЯН ЮН. Цзян Шэньсю. 1681, Усянь (совр. пров. Шэньси), - 1762. Канонвед, фонолог. Осн. соч. - "Чжоу ли и и цзюй яо" ("Тезисы относительно сомнительных толкований "Чжоуских правил благопристойности"), "Ли цзин си му" ("Тщательное каталогизирование

канонов благопристойности"), "Ту юнь бяо чжунь" ("Точное произношение древних иероглифов"), "Инь сюэ бянь вэй" ("Дискуссия о сокровенных глубинах фонетики"), "Сы шэн це юнь бяо" ("Таблица всех звуков по четырем тонам") и др. В сб. "Цин жу сюэ ань" ("Учения конфуцианцев эпохи Цин") назван начинателем канонovedческого направления, продолженного *Дай Чжэнем* (18 в.), *Дуань Юйиасм*, *Ван Няньсунем* (18 - нач. 19 в.) и др. *Сюй Юаньхэ*

ЦЗЯО СЮНЬ. Цзяо Литан. 1763, Ганьцюань (совр. г. Янчжоу пров. Цзянсу), - 1820. Канонвед (см. *Цзин сюэ*), математик, философ-ицинист, теоретик кит. оперы и драмы. После сдачи экзаменов провинц. уровня служил инспектором учебных заведений в пров. Шаньдун и Чжэцзян. Потерпев неудачу на экзаменах на право поступления на службу в ведомство ритуалов, последние годы жизни провел в уединении, занимаясь науч. деятельностью. Осн. объектами комментирования избрал трактаты "Шестиканония" ("*Лю цзин*"), прежде всего "*Чжоу и*" и "*Мэн-цзы*".

Истоком мироздания Ц. С. считал априорное "единство принципов" (ли чжи и, см. *Ли* [1]), отождествляемое с "[всеобщей] числовой связью" (шу чжи яо) и проявляющееся в закономерностях взаимодействия вещей и явлений. Рассматривал идеи и построения "Чжоу и" как методологич. основу всех классич. филос. канонов (цзин [1]). Выделял такие аспекты учения "Чжоу и", как "всеохватность" (пан тун), т.е. универсальность, "[дуалистичную] взаимосвязанность [вещей и явлений]", или "[всеобщую] противопоставленность (сян цо), "[соотнесенность] движения с временем" (ши син). Широко применял нумерологич. (см. *Сян шу чжи сюэ*) методы для толкования канонов. В изучении классики придерживался принципа "проникновения в сердцевину" (тун хэ), подразумевая под ним комплексный подход к тексту, исследование его содержания в свете взглядов разных древних мыслителей с применением анализа языка и стиля в качестве вспомогательного средства. Выступал против чисто филологич. подхода к текстологич. исследованию (као цзюй), считая, что он "страдает бессмысленностью", т.е. игнорирует смысловое содержание памятников. Признавая тезис *Мэн Кэ* (4 - 3 вв. до н.э.) о "доброй природе" человека, видел возможности развития челоуеч. разума в практич. овладении знаниями ("обучении в действии", или "обучении действию" - си син, см. *Чжи* - сим). В исследованиях по теории оперы и драмы в противоположность господствовавшему подходу уделял значительное внимание локальным музыкальным и драматич. традициям. Труды Ц.С. сведены в сб. "Цзяо-ши цун шу" ("Собр. соч. г-на Цзяо").

ЦЗЯО ХУН. Цзяо Жохуоу, пров. Иуань, Таньюань. 1540. Цзяннин (совр. Нанкин пров. Цзянсу), - 1620. Мыслитель, пытавшийся примирить *конфуцианство с буддизмом*. Состоял в *Ханьлинь академии*. Одно время учился у *Ло Жифана*. Был дружен с *Ли Чжи*. Полагал, что в буд. сутрах содержится квинтэссенция учения *Конфуция* и *Мэн Кэ* об "исчерпании [индивид.] природы (*син* [1]) и достижении предопределения (*мин* [1])", считал необходимым "претворить буд. учение в [конф.] учение совершенномудрых", уделяя гл. внимание достоинствам *Чань школы*. Осн. соч. - "Цзяо Жохуоу вэньда" ("Вопросы и ответы Цзяо Жохуоу"), "Цзяо-ши лэйлинь" ("Лес [высказываний] г-на Цзяо о [распределении по] родам"), "Таньюань цзи" ("Собр. произв. Таньюаня"), "Лао-цзы и" ("Приложение к "Лао-цзы"), "Чжуан-цзы и" ("Приложение к Чжуан-цзы") и др. Сведения о жизни и творчестве Х.Ц. вошли в сб. "Мин жу сюэ ань" ("Учения конфуцианцев эпохи Мин") *Хуан Цзунси* (17 в.). *Сюй Юаньхэ*

ЦИ [1]. "Пневма" ("эфир", "атмосфера", "газ", "воздух", "дыхание", "дух", "нрав", "темперамент", "энергия", "жизненная сила", "материя"). Одна из основополагающих и наиболее специфичных категорий кит. философии, выражающая идею континуальной, динамической, пространственно-временной, духовно-материальной и витально-энергетич.

субстанции. Этимологич. значение - "пар над варящимся [жертвенным] рисом". Стандартную терминологию, оппозицию Ц. составляет *ли* [1] ("принцип"). Предельно общее понятие Ц. конкретизируется на трех главных смысловых уровнях: космологич., антропологии, и психологии. В первом случае Ц.- универсальная субстанция Вселенной; во втором - связанный с кровообращением наполнитель челоуеч. тела (аналог "жизненных" или "животных духов" европ. философии), способный утончаться до состояний "семенной души" (*цзин* [3]) и "духа" (*шэнь* [1]); в третьем - проявление психии. центра, "сердца" (*синь* [1]), управляемое волей (чжи [3]) и управляющее чувствами (цин [2]). Общеизвестным в кит. философии было представление о Ц. как бескачественном первовеществе, из к-рого состояла Вселенная в исходной фазе своего развития, называемой "Хаосом" (лунь *дунь*), "Великим пределом" (*тай цзи*), "Великим единым" (тай и), "Великим началом" (тай иу) или "Великой пустотой" (тай сюй). Начальные формы дифференциации этого вещества - инь *ян* и "пять элементов" (*у син* [1]).

Филос. категорией термин Ц. стал в 4 в. до н.э. в таких классич. памятниках, как "*Гуань-цзы*", "*Мэн-цзы*", "*Чжуан-цзы*" и др. Хронологически первым, видимо, можно считать упоминание Ц. в "*Го юй*" (5 в. до н.э.), где оно отнесено к 8 в. до н.э.: *Бо Янфу*, сановник царства Чжоу, объяснял землетрясение нарушением порядка взаимодействия Ц. Неба и Земли. Единым субстанциальным началом, "пронизывающим тьму вещей", Ц. предстает в "*Дао дэ цзине*" (4 в. до н.э.). Положение о преобразовании Ц. в конкретные объекты вследствие сгущения и разрежения, ставшее общепринятым в кит. классич. философии, впервые прозвучало в "*Чжуан-цзы*", где указ, процессы применительно к Ц. осмыслились как синонимы жизни и смерти. Там же обозначена связь сгущения и разрежения, подъема и опускания "пневменных" субстанций с психозмоциональной сферой. В "*Цзо чжуани*" (4 в. до н.э.) челоуеч. эмоции и "вкусы" (горечь, сладость и т.п.) объявляются порождением, а "воля" - воплощением Ц. Духовная сущность "пневмы" -Ц. обозначена в "*Гуань-цзы*" термином "лин Ц."- "одухотворенная пневма", "подвижная пневма". Она присутствует в "сердце" - сознании и психике челоуеча (ср. наименование "сердца" в "*Чжуан-цзы*": "вместилище духовности", или "души" - лин фу), способна спонтанно "приходить и уходить", ей присуща иррациональная атрибутика *дао* - такая "малость", что она не имеет ничего "внутри [себя]" и одновременно такая "огромность", что "ниито [не остается] вне [ее]" (гл. "Нэй е"- "Внутр. работа").

В "*Си цы чжуани*" (4 в. до н.э.) Ц. соединено с понятием "*цзин* [3]" ("семья", "семенная душа"), выражающем в "*Дао дэ цзине*" порождающую потенцию *дао*: "осеменная (утонченная) пневма (цзин Ц.) образует вещи" благодаря тому, что "мужское и женское (напала) связывают семья".

Содержащиеся в "*Си цы чжуани*" высказывания о цзин [3] как обозначении разумного начала корреспондируют с пассажами из "*Гуань-цзы*", где цзин Ц. фактически отождествляется с "духом" (*шэнь* [1]) как психич. началом. В "*Мэн-цзы*" представлено положение о единении телесного и духовного ("мысленного" - и [3]) Ц. в "сосредоточенности на долге (и [1])", рассматривавшейся как выражение безбрежности мировой "пневмы".

В "*Хэ Гуань-цзы*" (4 в. до н.э.?) или *Дун Чжуншу* (2 в. до н.э.) введено понятие "изнач. пневма" (ю ань Ц.), из к-рой "образуются Небо и Земля". *Дун Чжуншу* отождествил "изнач. пневму" с качествами, полученными челоуечом от родителей и с общемировой субстанцией. В "*Хуайнань-цзы*" (2 в. до н.э.) Ц. рассматривается в космологич. и антропологич. плане как одно из порождающих начал наряду с "духом" и "семенем" и одновременно объединяющее их - "то, что наполняет все сущее".

Ван Чун (1 в.) интерпретировал воплощенное в Ц. духовное начало - *шэнь* Ц. как "утончение" цзин Ц., а сгущение и разрежение "пневмы" сравнил с образованием льда и его таянием: челоуеч порождается "духовной пневмой" (сгущение) и возвращается в нее со

смертью (разрежение). Понятие "шэнь Ц." у Ван Чуна может быть истолковано как синоним "изнач. пневмы", в к-рой "отсутствует разделение (на мутное и чистое)". Ван Су (3 в.) отождествил "изнач. пневму" с "Великим единым" (тай и)- состоянием, предшествующим космогенезу в космологич. схеме "Ле-цзы" (4 в. до н.э.), а даос Чэн Сюаньин (7 в.)- с "Великим началом" (тай чу) космогенеза. Чжан Цзай (11 в.) связал Ц. с понятиями "у цзи" ("Беспредельное", см. тай цзи) и "Великая пустота" (тай сюй), акцентировав неуничтожимость "пневмы", сгущение и разрежение к-рой реализуется в мировых трансформациях (бянь хуа), образующих преходящие "формы" (сын [1]) и "образы" (сян [1]).

Особое значение термин Ц. приобрел в неоконфуцианстве, гл. проблемой к-рого стало выяснение соотношения двух начал: материалообразующего, динамического, континуального, чувственного и морально индифферентного Ц. со структурообразующим, дискретным, статичным, рациональным и морально окрашенным "принципом" (ли [1]). Чэн И (Ив.) в отличие от Чжан Цзая постулировал возможность уничтожения Ц. с разрушением "принципов". Чжу Си (12 в.) отстаивал вечность существования "принципов", с к-рыми неразрывно связано Ц.

Ван Янмин (15-16 вв.) трактовал ли [1] и Ц. как нерасчленимое единство, а Ц., "дух" и "семя" как "одну вещь": "распространяющаяся активность - это пневма, сгущенное скопление - это семя, а чудесное (утонченное) применение - это дух". Выражение этого единства Ван Янмин находил в "благосмыслии" (лянь чжи)- врожденном "благом" и интуитивном знании. Ван Чуаньинь (17 в.) усматривал в концентрации и рассеивании Ц. причины "видимости" или "невидимости" чего-либо, позволяющие говорить о "бытии/наличии", "форме", либо о "небытии/отсутствии", "неоформленности" (см. Ю - у, Син [2]). Янь Фу (19 в.) объяснял зап. понятие "эфир" (итай) как "имя самого чистого Ц.". Фэн Юлань (20 в.) отождествил Ц. с платоновско-аристотелевой материей как полным отсутствием форм, т.е. коррелятивных "принципов" (ли [1]), или "Беспредельным" (у цзи) "ничто". Совр. исследователи сближают Ц. с понятием "поле" (Фэн Ци и др.). Традиц. концепции Ц. в наст. время играют большую роль в теории кит. медицины.

**Лисевич И.С. Лит. мысль Китая на р-же древности и ср. веков. М., 1979. С. 32 - 6, 38 - 54 и др.; Горохова Г.Э. Универсализм раннего даосизма // Дао и даосизм в Китае. М., 1982; Кобзев А.И. Учение Ван Янмина и классич. кит. философия. М., 1983. С. 163 - 71 и др.; Бу Цзиньчжи. Во го гудай Ц. дэ цусу вэйчжуи с юшю цзяньлунь (Обзор древнекит. наивноматериалистич. учений о Ц.) // Чжунго чжэсюэ ши яньцзю цзикань (Сб. исследований по истории кит. философии). Вып. 2. Шанхай, 1982. С. 108 - 35; Гэ Жунцзинь. Чжунго чжэсюэ фаньчоу ши (История категорий кит. философии). Харбин, 1987. С. 7 - 38; Huang Siu-chi. Chang Tsai's Concept of Ch'i // PEW. 1968. Vol. 18. №4; Hatton Л. A Comparison of Ch'i and Prime Matter // Ib. 1982. Vol. 32. №2; Kirn Yung S.K. Some Aspects of the Concept of Ch'i in Chu Hsi // Ib. 1984. Vol. 34. №1. А.И. Кобзев, А.Г. Юркевич

ЦИ [2]. "Орудие" ("конкр. явление", "способность"). Категория классич. кит. философии. Термин Ц. первоначально обозначал ритуальные сосуды и ремесленные орудия, поэтому с ним связаны идеи специализации и полезности (ли [3], в части, культовой утилитарности ("Лунь юй", "Си цы чжуань", "Дао дэ цзин", "Мэн-цзы"). Стремление показать, что всеобщность стоит превыше любых конкр. способов ее реализации, привело первых кит. философов к противопоставлению Ц. ("орудий" и обусловленных ими специальных способностей) как универсальности (чжоу) "благородного мужа" - цзюнь цзы ("Лунь юй"), так и первозданной простоте (пу) мироздания ("Дао дэ цзин"). Последняя в "Дао дэ цзине" выступает ипостасью дао, к-рое тем самым противопоставляется Ц. В качестве "отсутствия/небытия" (у [1], см. Ю - у) дао определяет гл. функцию Ц. как сосуда - способность вмещать в себя, т.е. Ц. представляется "орудием" дао. Фундаментальная

оппозиция дао - Ц. терминологически была впервые оформлена в "Си цы чжуани". Эволюция Ц. как фил ос. понятия проходила в русле развития концепций дао. *А.И. Кобзев*

ЦИН ПУ. Цин Сяогун. 1 в. до н.э. Канонвед, создатель "учения г-на Ци-на" (Цин-ши сюэ) об этико-ритуальной "благопристойности" (*ли* [2]) в русле "школы текстов новых письмен" (цзиньвэнь цзин сюэ, см. *Цзин сюэ*). Уроженец обл. Фэй (совр. уезд Фэйсянь пров. Цзянсу). Служил наставником принца Лю Юя (Дунпин-вана). Изучал "правила благопристойности" у Хоу Цана. Учение Ц.П. в памятниках упоминается в одном ряду с учениями *Дай Дэ* и *Дай Шэна*. *Ли Си*

ЦИН ТАНЬ. "Чистые беседы". Течение филос. и обществ. мысли Китая 3 - 5 вв. и связанная с ним форма филос. дискуссии. Традиция Ц.т. сложилась в условиях падения авторитета *конфуцианства*, его социально-политич. и этич. ориентиров после распада централизованной империи Хань (3 в. до н.э. - 3 в. н.э.), междоусобиц, вражды влиятельных знатных родов, распространения идей *даосизма* и *буддизма*. Идеология Ц.т. отличалась пестротой, к ее представителям в кит. источниках причислены как сторонники, так и противники даос, философии. Для Ц.т. были характерны и апология личной независимости, и попытки соединения идеалов внутр. свободы с ценностями чиновника-конфуцианца. У сторонников Ц.т. вошло в обычай объединяться в кружки духовно близких людей ("семь мудрецов из бамбуковой рощи", "восемь постигших" и т.п.), личным поведением проповедовавших тот или иной образ жизни. Для письменной традиции Ц.т. характерны короткие полемич. эссе.

Условно можно выделить в традиции Ц.т. два осн. направления. Первое было занято в основном проблемами человек. природы и оценки качеств личности. Произв. *Лю Шао* (кон. 2 - нач. 3 в.) и др. авторов были призваны дать своего рода теоретич. основу отбора чиновников по личным качествам. Позднее указ, направление Ц.т. приняло форму рассуждений о связи "имени" (*мин* [2]) и "принципа" (*ли* [1]), о соотношении "способностей" (*цай*) и "индивид, природы" (*син* [1]). Эти темы во многом восходили к конф. Проблематике "исправления имен" (*чжэн мин*) и имели социальный смысл. По утверждению *Ван Фу* (3 в.), "имя и принцип должны порождать истину. Тогда не будет чиновников не на своем месте, людей не на своем месте".

К второму направлению Ц.т. можно отнести "учение о сокровенном" (*сюань сюэ*). Ряд его идеологов, напр. *Го Сян* (3 - нач. 4 в.), *Дэн Цань* и др., проповедовали принцип соединения гос. службы и соблюдения внеш. условностей с внутр. духовной свободой. Даос, понятие "отшельничество" (*инь* [3]), означавшее полный отказ от мирских обязанностей, *Дэн Цань* интерпретировал как внутр. чувство и принцип духовной жизни: "Жить отшельником значит следовать *дао*. И при дворе можно быть отшельником. Отшельничество прежде всего во мне, а не в вещах".

Ц.т. как дискуссии проходили в виде диспутов между "хозяином" и "гостем" в присутствии др. "гостей", нередко - между представителями разных идеологич. течений. В традиции *сюань сюэ* такие обсуждения часто принимали форму состязания в красноречии, наиболее последовательно выражая идеи свободы духа и отрешенности от мира. Традиция Ц.т. способствовала взаимодействию конф. и даос, доктрин. Она получила отражение в традиц. живописи в виде сюжетов "ученые старцы", "беседа отшельников" и т.п.

Офиц. историография противопоставляла идеологию Ц.т. конфуцианству и усматривала в ней источник смут и упадка гос-ва.

****Малявин В.В.** О понятии Ц.т. // 5-я НК ОГК. 4.1. М., 1974; Чжунго сысян тунши (Общая история кит. идеологии). Т. 3. Пекин, 1957. С. 59 - 67. См. также лит-ру к ст. *Го Сян*. *В.В. Малявин*

ЦИНЬ ХУАЛИ. По др. данным - Цинь Гули, Цинь Цюйли. 5 в. до н.э. Ученик и преемник *Мо Ди*. По нек-рым версиям, сначала учился у *Цзы Ся*, ученика *Конфуция*. В "*Мо-цзы*", гл. "Гун шу", фигурирует как знаток военного дела: по указанию *Мо Ди* во главе 300 учеников организовал оборону столицы гос-ва Сун в ожидании ее штурма войсками гос-ва Чу, пока сам *Мо Ди* убеждал правителя Чу отказаться от нападения. В "*Ле-цзы*" (4 - 3 вв. до н.э.) о Ц.Х. говорится как о противнике "эгоистич." мировоззрения *Ян Чжу* и стороннике идеи "всеобщей любви" (цзянь ай) *Мо Ди*. Упоминается также в "*Люй-иш чунь цю*" (3 в. до н.э.), "*Хань шу*" ("История дин. Хань", 1 в.) и др. источниках. *Ли Си*

ЦИНЬ ЦЗЯИ (Ching Julia). 15.10.1934, Шанхай. Историк кит. философии. Д-р философии (1972), проф. Ун-та Торонто (Канада), чл. Королевского науч. об-ва Канады. Осн. направления исследований - религ. измерение кит. философии, кит. религии, восприятие кит. философии в Европе 17-18 вв.

**To Acquire Wisdom: the Way of Wang Yang-ming. N.Y., 1976; Confucianism and Christianity. Tokyo, 1977; With Hans Kung. Christianity and Chinese Religions. N.Y., 1989; Probing China's Soul. S.F., 1990; With W.G. Oxtoby. Moral Enlightenment: Leibniz and Wolff on China // Nettetal: Monumenta Serica Series. 1992; Chinese Religions. Macmillan, 1993.

"ЦИ ЦЗИН". "Семь канонов", "Семиканоние", "Семикнижие". 1. Обозначение комплекса канонич. книг *конфуцианства*, считавшихся в эпоху Хань (кон. 3 в. до н.э. - нач. 3 в. н.э.) выражением доктрины "правления [на основе] сыновней почтительности" (сяо чжи, см. *Сяо ти*). Включал помимо "*Лунь юя*" ("Суждений и бесед") и "*Сяо цзина*" ("Канон сыновней почтительности") также "Пять канонов" ("*У цзин*"). 2. Сокр. от "Ц.ц. сяо чжуань" ("Малый коммент. к "Семи канонам") *Лю Чана* (11 в.), где под "Семью канонами" понимаются "*Шу цзин*", "*Мао ши*" (см. "*Ши цзин*"), "*Чжоу т*", "*И ли*", "*Ли цзи*", "*Гунъян чжуань*", "*Лунь юя*". 3. Семь канонич. памятников конфуцианства, комментированных Канси (1662 - 1722), императором маньчж. дин. Цин (1644 - 1912): "*Чжоу и*", "*Шу цзин*", "*Ши цзин*", "*Чунь цю*", "*Чжоу ли*", "*И ли*", "*Ли цзи*".

ЦУЙ ШИ [1]. Цуй Цзычжэнь, Цуй Тай, Цуй Юаньши. ?, Аньпин обл. Шу (территория совр. пров. Хэбэй), - ок. 170. Политич. мыслитель, ученый. Состоял на гос. службе. В осн. соч. - "*Чжэн лунь*" ("Об управлении") показал упадок системы правления империи Хань, причину к-рого видел в нравств. разложении власть имущих, небрежении жизненно важными сферами обществ, деятельности, прежде всего производством средств к существованию. Для укрепления обществ, порядка полагал необходимыми в равной степени сферы "письменности/культуры" (*вэнь*) и оппозиционной ей "воинственности" (у [2]), "научение посредством благодати/добродетели" (дэ цзяо) и "наказания и штрафы" (син фа). В соч. "Сы минь юэ лин" ("Полунные указы народу по четырем сезонам") описана совр. Ц.Ш. сельскохозяйств. практика. Сведения о жизни и творчестве Ц.Ш. содержатся в "*Хоу Хань шу*" ("История Поздней дин. Хань", 5 в.).

*Чжэн лунь. Шэнь цзянь (Изложение явного). Фрагменты. Вступ. ст. и пер. П.М. Устина, Лин Лин // Древнекит. философия. Эпоха Хань. М., 1990. *Ли Си*

ЦУЙ ШИ [2]. Цуй Хуай-цзинь, Цинь Чжифу. 1852, Усин пров. Чжэцзян, - 1924. Канонвед (см. *Цзин сюэ*). Преподавал в Пекинском ун-те. Овладевал навыками текстологич. исследований под руководством *Юй Юэ*. Впоследствии под влиянием идей *Кан Ювэя* перешел на позиции "школы текстов новых письмен" (цзиньвэнь цзин сюэ). Осн. соч. - "*Чунь цю фу ши*" ("Восстановление начального [содержания] "Весен и осеней"), где

обосновывается первоначальная принадлежность "Гулян чжуани" традиции "школы текстов старых писем" (гувэнь цзин сюэ); "Ши цзи тань юань" ("Исслед. истоков "Историч. записок") с обоснованием принадлежности "Ши цзи" традиции "новых писем"; "У цзин ши яо" ("Осн. принципы толкования "Пяти канонов"), "Лунь юй цзу чжэн цзи" ("Записи достаточных свидетельств о "Суждениях и беседах") и др.

ЦУКАМОТО ДЗЭНО (Tsukamoto Zenrti). 1898. Специалист по древней истории Китая и истории буддизма. Д-р лит-ры, почетный проф. Киотского гос. ун-та, пред. Буд. ассоциации японо-кит. дружбы, директор Ин-та гуманитарных наук при Киотском ун-те.

*Исслед. по истории кит. буддизма. Токио, 1942; Исследования по истории обмена буд. идеями между Японией и Китаем. Токио, 1944; Очерки по истории буддизма. Токио, 1966; Дин. Тан и Индия. Токио, 1966 (2-е изд. 1974); Проблемы истории буддизма в Китае нового времени. Токио, 1975; Исследования по истории буддизма в Китае в пер. средневековья. Токио, 1975 (все на япон. яз.).

ЦЮАНЬЧЖЭНЬ [ЦЗЯО]. "[Учение] Совершенной истины" - одна из крупнейших школ даосизма, доминирующая в нем в наст. время. Осн. в 12 в. даосом Ван Чуньяном на территории чжурчжэньской империи Цзинь (1115 - 1234). По преданию, в 1159 он встретился с легендарным "бессмертным" Люй Дунбином (8 в. ?), после чего стал монахом. Ему удалось создать прочную религ. организацию, в к-рой первые ученики Ван Чуньяна доныне почитаются как "семь совершенных" (ци чжэнь жэнь). В нач. 13 в. учение Ц. распространилось по всему Китаю. Первоначально школа пользовалась покровительством и чжурчжэньских, и монг. (дин. Юань, 1271 - 1368) правителей Китая, а один из ее патриархов, Цю Чанчунь (Цю Чуцзи, 1148 - 1227), даже встречался с Чингисханом и получил от него различные привилегии. Однако после переориентации монг. дин. на буддизм и неудачных диспутов с буддистами по вопросу о религ. приоритете Будды или Лао-цзы, состоявшихся в 1281, Ц. была подвергнута гонениям. После изгнания монголов из Китая в 1368 ее авторитет был восстановлен. К тому времени Ц. восприняла южнокит. традицию "внутр. алхимии" (нэй дань)- Цзиньдань[дао] ("[Путь] Золотого киноварного эликсира"), носители к-рой составили южн. направление (нань цзун) Ц. Уже в 13 в. Ц. не имела единого руководства, иерархии и центра. Ее монастыри обладали полной автономией. Ц. делилась на многочисленные направления, каждое из к-рых восходило к одному из виднейших ее представителей. Крупнейшее из них - школа Лунмэнь, созданная в нач. 13 в. Цю Чанчуном.

Осн принципы вероучения Ц. изложены в соч. Ван Чуньяна "Ли цзяо ши у лунь" ("Пятнадцать статей, устанавливающих учение"). Учение Ц. складывалось под сильным влиянием буддизма, особенно Чань школы, поэтому ее часто называют "даос. Чань" (дао цзяо Чань). Религ. практика Ц. особое внимание уделяет нравств. самосовершенствованию. Значит, роль в ней играет религ. созерцание, занятия "внутр." (психофизиологич.) алхимией (см. Сянь сюэ). Роль магич. обрядов и литургич. символизма сведена к минимуму. В отличие от др. даос, школ Ц. требует обязательного принятия монашества всеми священнослужителями (дао ши). Из трех созданных в 12 - 13 вв. северо-кит. даос, школ (Тайи [цзяо] - "[Учение] Великого единого", Чжэньдадао [цзяо] - "[Учение] Истинного великого дао" и Ц.) лишь Ц. оказалась жизнеспособной. Этому во многом способствовало провозглашение принципа "три религии пребывают в единстве" (или "единство трех учений" - сань цзяо хэ и, см. Сань цзяо) одной из доктринальных основ Ц. В состав канонич. корпуса школы наравне с даос, были включены буд. и конф. ("Сяо цзин") тексты. Перед назв. подшкол Ц. обычно ставилось сочетание иероглифов "сань цзяо" - "три религии" (напр., Саньцзяо цзиньляньхуэй - "Об-во Золотого лотоса трех религий"), а в их пантеоне равное место занимали даос, божества, "бессмертные", будды и бодхисаттвы. Переосмысление сотериологич. доктрины

даосизма выразилось в максимальной спиритуализации идеала "бессмертного": под бессмертием понималось своего рода духовное освобождение, обретаемое при жизни, и изменение онтологич. статуса человека. Бессмертие тела как субстрата духовного начала человека (см. Сянь сюэ) не отрицалось, но отходило на задний план. "Освобождение от трупа" (ши цзе) стало толковаться как достижение "полного" бессмертия в новом теле после физич. смерти "плотского" тела. К 16 - 17 вв. Ц. становится ведущей даос, школой. В 1957 на базе ее монастыря Байюньгуань в Пекине создана Всекит. ассоциация последователей даосизма (Чжунго дао цзяо сехуэй), президентом к-рой с 1980 является монах Ц. Ли Юньхан.

**Торчинов Е.А. Даосизм. СПб., 1993. С. 251 - 8 и др.; Кубо Норитада. Тюгоку-но сюкэ кайкаку - дзэн син кё-но сэйрицу (Религ. реформация в Китае - создание школы Ц.). Токио, 1965; Чэнь Юань. Нань Сун чу Хэбэйшэн синь дао цзяо као (Исслед. нового даосизма в пров. Хэбэй в нач. Южн. Сун). Пекин, 1962; Yao Tao-chung. Ch'iu Ch'u-chi and Chinggis Khan // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1986. Vol. 46. №1. Е.А. Торчинов

ЦЮЙ ЦЮБО. 1899-1935. Публицист, пропагандист марксизма, обществ. деятель, один из основателей и руководителей КПК на ранних этапах ее существования.

Окончил Спец. колледж рус. языка в Пекине (1917 - 19). Участвовал в "движении 4 мая" 1919, в создании радикального журн. "Новое об-во" ("Синь шэхуэй"), в деятельности организованного Ли Дачжао в Пекине в 1920 "Об-ва изучения марксизма" (Макэсы сюэшо яньцзюхуэй). В качестве корреспондента работал в Сов. России (1920 - 3), где вступил в компартию (1922). После возвращения в Китай в 1923 редактировал журн. "Синь циннянь", "Сян-дао", "Цяньфэн"; назначен деканом ф-та социологии Шанхайского ун-та. На III съезде КПК избран чл. ЦК; участник I Всекит. съезда Гоминьдана (1924), секретарь временного ЦК КПК (1927), чл. ЦК и секретарь ЦК КПК (1928 - 30); участник VI Конгресса Коминтерна, чл. Исполкома Коминтерна (Москва, 1928). Вместе с Лу Синем в Шанхае возглавлял движение деятелей "левой культуры" (1931-3). В феврале 1935 арестован гоминьдановскими властями, в июне казнен.

На раннем этапе формирования мировоззрения Ц. Ц. можно охарактеризовать как стихийного революц. демократа, требовавшего "осуществить подлинную демократию, народовластие, построить нар. гос-во". После 1922 в эволюции его взглядов наметилась марксистская тенденция. Ц. Ц. с марксистских позиций подверг анализу взаимоотношения между свободой и необходимостью в ходе *дискуссии о науке и метафизике* (1923); позднее критиковал и группу "традиционалистов", или сторонников "вост. культуры" (*Лян Шумин* и др.), и "западников" (*Ху Ши* и др.), и идеологов Гоминьдана (*Дай Цзитао*), т.е. все наиболее влиятельные немарксистские идеологич. течения. Впервые в Китае довольно систематизирован но изложил марксистские взгляды на искусство, пропагандировал лозунги "искусство - в массы" и "искусство - для народа", внес заметный вклад в дело культурной революции в Китае.

*Очерки и статьи. М., 1959; Избранное. М., 1975; Публицистика разных лет. М., 1979; Шэхуэй кэсюэ гайлунь (Об обществ. науках). Гуанчжоу, 1926; Чжунго гэмин юй гунчаньдан (Кит. революция и компартия). М., 1928; Вэньци (*Собр. соч. Ц.Ц.*). Т. 1 - 4. Пекин, 1954; Вэньци (*Собр. соч. Ц.Ц.*). Т. 1 - 14. Пекин, 1985; ***Шнейдер М.Е.* Творческий путь Ц.Ц. (1899-1935). М., 1964; Ц.Ц. тунчжи сишэн чжоунянь цзинянь (Памяти тов. Ц.Ц.). М., 1936; Ц.Ц. чжу и мулу (Указатель произведений и переводов Ц.Ц.). Шанхай, 1955; *Ван Тесянь.* Луньгао (О жизни и творчестве Ц.Ц.). Шанхай, 1984; *Дин Шоухэ.* Ц.Ц. сысян яньцзю (Общественно-политич. взгляды Ц.Ц.). Чэнду, 1985. С.Р. Белосов

ЦЮЙ ЮАНЬ. Цюй Вин, Чжэн-цзэ, Линцзюнь. Ок. 348 до н.э. - ок. 278 до н.э. Поэт, мыслитель из гос-ва Чу. Занимал высокий пост при дворе Хуай-вана - правителя Чу.

Выступал за правление на основе "ясных законов", выдвижение на чиновничьи посты способных и достойных людей независимо от происхождения (см. *Легизм, Мо цзя*). Предпринимал усилия к установлению политич. союза с гос-вом Ци, направленного против агрессивных устремлений гос-ва Цинь. Из-за интриг аристократич. группировок во главе с Цзы Ланем, Цзинь Шаном и др. был смещен с должности и отправлен в изгнание. Видя упадок, а потом и гибель страны под ударами Цинь, сознавая бессилие спасти родину и осуществить свои политич. идеалы, покончил с собой, утопившись в р. Гулоцзян. Взгляды Ц.Ю. выражены в поэтич. соч.- "Ли сао" ("Скорбь отрешенного"), "Тянь вэнь" ("Вопросы к Небу"), "Цзю гэ" ("Девять гимнов") и др. В библиографич. разд. "*Хань шу*" ("История дин. Хань", 1 в.) упоминаются "Ц.Ю. фу" ("Оды Ц.Ю.") в 15 цзюанях ("свитках"), ныне утраченные. Все увидевшие свет произв. Ц.Ю.- то, что сохранилось от сост. *Лю Сяном* (1 в.) сб. "Чу цы" ("Чуские строфы") Близкие легизму воззрения на роль закона (*фа* [!]) и отбора чиновников сочетались у Ц.Ю. с акцентом на приоритетность конф. этич. норм - "гуманность" (*жэнь* [2]) и "долг / справедливость" (*и* [1]). Он выражал сомнения в теистич. толковании понятия Небо (*тянь*), в неизбежности воздаяния за нарушение "небесного предопределения" (тянь мин, см. *Мин* [1]). С именем Ц.Ю. связывается возникновение авторской поэзии в Китае. Он считается создателем поэтич. формы сао ("скорбь"). В конф. лит-ре Ц.Ю. обычно фигурирует как образец "совершенного мужа" (*цзюнь цзы*), принимающего на себя вину за невозможность исполнить свой долг.

*Стихи. М., 1954; **Лит-ра древнего Китая. М., 1969. С. 172 - 204, 279 - 81; *Лисевич И.С.* Лит. мысль Китая на р-же древности и ср. веков. М., 1979. С. 162 - 7 и др. *Ли Си*

ЦЮРХЕР (Zurcher) Эрик. Нидерл. синолог, историк *буддизма*. Осн. соч. - авторитетный фундамент, труд "Буд. завоевание Китая" (1959), посвященный адаптации буддизма к кит. условиям в 1 - 6 вв.. Рассматривает кит. буддизм как самобытное явление, оказавшее трансформирующее воздействие на многие сферы кит. культуры. Внедрение в Китае идеи спасения, нового объяснения мироздания привело не только к утверждению в сознании значительных масс населения новых представлений о взаимоотношениях человека с космич., сверхестеств. силами, но и неизвестных ранее форм социальной орг-ции. Буддизм приспособлялся к кит. почве, опираясь на идейные и духовные традиции *даосизма*, к-рый дал ему, в части., основу для переложения понятийного аппарата в формах, удобных для восприятия китайцами. В свою очередь буд. идеи, мифология, литургия, религ. практика и орг. принципы оказывали глубокое влияние на развитие даосизма. Это взаимодействие продолжалось и после 6 в., несмотря на довольно жесткое доктринально-идеологич. размежевание буддизма и даосизма. Значительное место в труде Ц. уделено формам и методам борьбы представителей традиц. кит. идеологич. направлений против буддизма.

**Zurcher E.* The Buddhist Conquest of China. Vol. 1-2. Leiden, 1959; Buddhist Influence on Early Taoism // T'P. 1980. Vol.66. *П. М. Кожин*

ЦЯНЬ ДЭХУН. Цянь Куань, Цянь Хунфу, прозв. Сюйшань. 1496, Юйяо (совр. пров. Чжэцзян), - 1574. Философ-неоконфуцианец, ученик и последователь *Ван Янмина*, составитель собр. его соч. Служил по ведомству наказаний и судебному ведомству. Осн. соч. - "Пин хао цзи" ("Записки о выравнивании ровов"), "Сюйшань хуэй юй" ("Беседы Сюйшаня"), "Сюйшань цзи" ("Собр. произв. Сюйшаня"). В интерпретации Ц.Д. разработанная Ван Ян-мином категория "лян чжи" ("благосмыслие") - интуитивное врожденное знание - приобретала космологич. и даже субстанциальный характер. "Благосмыслие" "заполняет пространство между Небом и Землей"; Небо (*тянь*) - это "пустотный разум [благосмыслия]", Земля - его же "сгущение и концентрация". Духовный мир ("нави и духи" -*гуй шэнь*, см. *Шэнь*

[1]) представляет собой "утонченное применение" (мяо юн), а человек - "эссенциальность" "благосмыслия". Его "циркуляция" при наличии "'стабильной телесности" именуется, по Ц.Д., "Великим пределом" (*тай цзи*), а "изнач. беззвучие" - "Беспредельным" (у цзи). Интерпретируя последнее филос. достижение Ван Янмина - гносеологич. теорию "четырех постулатов" (сы цзюй цзун чжи), Ц.Д. выдвинул доктрину "четырех наличия" (сы ю), противоположную доктрине "четырех отсутствий" (сы у) Ван Цзи. Согласно Ц.Д., добро и зло присутствуют не только на трех производных уровнях человек. психики ("движение помыслов", "благосмыслие", "выверение вещей"), но и на исходном - "сущности сердца". Отсюда он делал этико-праксиологич. вывод о необходимости тотальной и непрестанной работы по духовно-нравственному совершенствованию. Ц.Д. принадлежит гл. заслуга пропаганды учения Ван Янмина в Центр, и Южн. Китае. См. лит-ру к ст. *Ван Янмина школа*. Сюй Юаньхэ, А.И. Кобзев

ЦЯНЬ МУ. 1895, Уси пров. Цзянсу. Историк, представитель *постконфуцианства*. После окончания ср. школы, не имея возможности продолжить обучение из-за материальных трудностей, занимался самообразованием. Преподавал в нач. школе, провинциальном педагогич. ин-те. Получил известность в науч. кругах в кон. 1930, когда опубликовал в газете "Яньцзин сю-эбао" статью, критикующую Кан Юэя за подход к текстам Лю Синя (1 в. до н.э. - 1 в. н.э.) как к. поддельным. В 30-е гг. работал на историч. ф-те Пекинского (Янь-цзинского) ун-та, в кон. 30-х - нач. 40-х гг. преподавал в Объединенном ун-те Юго-Запада. После 1945 работал в Юньнаньском ун-те (Куньмин), Наньцзянском ун-те (Уси), в 1949 эвакуировался в Сянган (Гонконг) Один из основателей Академии новой Азии, почетный д-р Сянганского ун-та (1955), почетный д-р Йельского ун-та (США, 1960). С 1964 преподавал в Кит. ун-те Сянгана (Гонконга). С 1967 жил на Тайване, акад. Центр, исследовательского ин-та.

В историч. методологии испытал влияние подходов Чжан Сюэчэна. Считая историч. науку "наукой о жизни" (шэнмин чжи сюэ), Ц.М. рассматривал историч. процесс как развитие некой духовной субстанции, определяющей нац. дух и культуру народа. С позиций постконфуцианства выступал против манипулирования историч. фактами в политич. интересах, равным образом осуждая сциентистский подход, по его мнению теряющий в опровержениях по поводу отд. конкр. материалов целостность восприятия истории. Полагал, что историч. наука должна овладевать знанием о зарождении и динамике развития изнач. и вечных ценностей нац. культуры, поэтому в ее функции входит воздействие на будущее: она может помочь в преодолении обнаружившихся в новое время слабостей и противоречий кит. культуры.

Ц.М. выступал против характеристик типа "феодализм" и "абсолютизм" по отношению к общественно-политич. системе старого Китая, считая, что она была достаточно открыта для пополнения способными людьми через систему экзаменов (кэ цзюй). Это позволяло ей поддерживать связь с нижними социальными слоями, во многом обуславливало рациональность системы, к-рая делала ее на протяжении нескольких тысячелетий перводвигателем нац. культуры. Идеализация Ц.М. традиц. социально-политич. структур вызвала критику со стороны др. представителя постконфуцианства - Сюй Фугуаня.

Книга Ц.М. "То ши да ган" ("Очерк истории гос-ва", 1940) до конца 40-х гг. широко использовалась в качестве университетского учебника.

* Сянь Цинь чжу цзы синянь (Хронология доциньских мудрецов). Б.м., 1935; Сянган, 1956; Чжунго цзинь саньбай нянь сюэшу ши (История кит. учености за последние 300 лет). Шанхай, 1940; Го ши да ган (Очерк истории гос-ва). Б.м., 1940; Чжунго вэньхуа ши даолунь (Введение в историю кит. культуры). Тайбэй, 1951; Сун Мин ли сюэ гайшу (Общее обозрение неоконфуцианства эпох Сун и Мин). Т. 1 - 2. Тайбэй, 1953; Янмин сюэ шу (Основы учения [Ван] Янмина). Тайбэй, 1954; Чжунго вэньхуа цунтань (Беседы о кит. культуре). Т. 1 - 2.

Тайбэй, 1970; Чжу-цзы синь сю-эань (Новое изложение учения Чжу Си). Т. 1 - 5. Тайбэй, 1971; Чжунго вэньхуа цзиншэнь (Дух кит. культуры). Тайбэй, 1971; "Чжэн Цзядун. Сяндай синь жу сюэ гайлунь (Очерк совр. конфуцианства). Наньнин, 1990; *Dennerline J. Qian Mu and the World of Seven Mansions. Yale, 1988. А.В. Ломанов*

ЧАН КАЙШИ. Диалектная версия от Цзян Цзеши; Цзян Чжунчэн, 31.10.1887, Циоу уезда Фэнхуа пров. Чжэцзян, - 5.4.1975, Тайбэй. Политич. и военный деятель, генералиссимус, возглавлял прав-во кит. гос-ва и партию Гоминьдан. Окончил военные училища в Баодине и Токио. Участвовал в антимонархич. Синьхайской революции 1911 - 12, стал командиром полка, затем бригады, получил генеральское звание. В 1911 вступил в возглавляемый Сунь Ятсеном Тунмэнхуэй ("Объединенный союз"), в 1912 - в Гоминьдан. С 1912 участвовал в орг-ции военных и диверсионных операций против противостоящих Сунь Ятсену сил. В 20-е гг. - генерал, близкий соратник Сунь Ятсена; с 1924 - нач. военной школы Хуанпу в Гуанчжоу, созданной с сов. помощью, командир дивизии, корпуса, с 1925 - главком Нац. революц. армии Нац. прав-ва. В 1926 в этом качестве участвовал в Сев. походе против северокит. милитаристов. 12.4.1927 совершил антикоммунистич. выступление, отказался от сотрудничества Гоминьдана с Коммунистич. партией Китая (КПК). С 1928 - пред. Госсовета, генералиссимус. В 1930 - 4 организовал пять карательных походов против сов. районов, контролировавшихся Красной армией Китая. После нападения Японии на Китай 7.7.1937 санкционировал создание единого нац. фронта сопротивления Японии, опиравшегося на союз Гоминьдана и КПК. С 1938 - пожизненный цзунцзай ("генеральный распорядитель") Гоминьдана. После капитуляции Японии 2.9.1945 и неудачных переговоров с КПК о создании коалиционного прав-ва с июля 1946 руководил борьбой Гоминьдана с КПК в гражданской войне. После поражения Гоминьдана в 1949 возглавлял прав-во и Гоминьдан на Тайване (Китай). Сосредоточил в своих руках посты президента республики, президента исполнительного юаня и главнокомандующего вооруженными силами.

Собственно филос. доктрина Ч.К. - "философия действия" (син дэ чжэсюэ), или "философия силы и действия" (ли син чжэсюэ), - формулировалась им с 1932 в докладах и соч., вошедших в сводную работу "Ли син чжэсюэ" (1939) и ряд др. Он опирался на толкование положений конф. канонов "*Да сюэ*" и "*Чжун юна*" об "искреннем действии" (ду син), тезиса *Конфуция* (6- 5 вв. до н.э.) и *Мэн Кэ* (4 - 3 вв. до н.э.) о "приближении усилий и действий к гуманности" (ли син цзинь ху жэнь) в духе неоконф. "учения о сердце" (*синь сюэ* [1]). Интерпретируя тезис Сунь Ятсена о соотношении "знания и действия" (*чжи - син*) - "знание трудно, действие легко", Ч.К. рассматривал "действие" (син [3]) как глубинную основу развития природы и об-ва, общекоsmич. творческое начало. Оно отождествлялось с "естеств. принципом (*ли* [1])"-структурообразующим природным началом, "небесной природой (тянь син, см. *Син* [1]) человек. жизни" и определялось как "осуществление благосмыслия" (врожденного "знания блага" - лян чжи, см. *Ван Янмин*), "атрибут жизни" и "выражение [индивид.] природы (син [1])". "Исходной движущей силой действия" Ч.К. считал "искренность" ("подлинность" - *чэн* [1]) как деонтологич. принцип. "Философия действия", или "истина действия", служила одной из идейных основ "движения за новую жизнь" (*синь шэнхо юньдун*) - идеологич. кампании Гоминьдана, нацеленной на осуществление парт, установок в обл. орг-ции обществ, жизни (местного самоуправления и администрации), культуры (борьба с зап. влияниями, возрождение конф. ценностей и морали), воспитание молодежи (орг-ция молодежного движения, военной подготовки) и т.п. *А. Г. Юркевич*

Осн. соч., излагающие взгляды Ч.К. на перспективы развития Китая, - "Чжунго чжи миньюнь" ("Судьба Китая", 1945), "Чжунго цзинцзи сюэшо" ("Кит. экономич. теория", 1943). В основе социально-политич. доктрины Ч.К. - отождествление нации (миньцзу) и гос-ва. В "кит. нацию" (чжунхуа миньцзу) он включал все народы, когда-либо проживавшие на территории кит. гос-ва. Причина упадка кит. нации - неравноправные договоры, вырванные зап. державами. В рез-те экономика развивалась гл. обр. в контролировавшихся иностранцами

портах вне контроля гос-ва, из-за одностороннего развития городов разрушались обществ. порядок, основанный на взаимоподдержке двух структур - родственной и территориальной, и традиц. нравственность, образцы к-рой заменены иноземными примерами эгоизма. Коммунисты и либералы копируют внешние черты зап. цивилизации, что облегчает империалистич. агрессию. Цель нац. революции - подавление индивидуализма и эгоизма для осуществления "нац. реконструкции" (букв. "строительство гос-ва" - цзянь то), опирающейся на "единство обучения, военного дела и экономики" и включающей пять направлений: 1. Психология - перестройка ее в русле традиц. "чистоты, аскетизма, практицизма и серьезности в делах". 2. Этика - обеспечение приоритета интересов гос-ва перед интересами семьи и индивидуума. 3. Социальная сфера - переустройство об-ва посредством "движения за новую жизнь", прежде всего в деревне. 4. Политика - установление демократич. строя в "духе опоры на собственные силы" и отказа от "теорий индивидуализма и классового сознания". 5. Экономика - индустриализация в условиях планового хозяйствования и развитого социального законодательства. Условие экономич. строительства - "превращение всего капитала в гос. капитал".

По Ч.К., кит. традиция шире, чем зап., трактует экономич. науку, к-рая предстает как "изучение управления людьми и упорядочения вещей" (см. *Цзин цзу*). В кит. условиях экономика - не только частное дело ее участников, но и контроль и участие гос-ва. "Кит. экономич. теория" стремится вскрыть "рациональную природу человека" как чл. об-ва и т.о. отыскать пути "наилучшего использования человеч. силы, земли и товаров". В совр. условиях древнюю систему *цзин тянь* заменит кооперативный строй; как и в древности, "производств. единица стала бы и воинской единицей".

Принцип "нар. благосостояния" Сунь Ятсена Ч.К. отмежевывал от социализма как "зап. продукта" и отождествлял с экономич. строем об-ва "Великого единения" (*Да тун* [1]). При переходе Китая от аграрного об-ва к индустриальному функции воспитания и социального обеспечения, выполнявшиеся семьей-кланом, переходят к нац. гос-ву, к-рое воспитывает у молодежи чувство ответственности перед об-вом. Важным средством такого воспитания является искусство: оно не м.б. ни коммерч., ни "классовым" и должно контролироваться гос-вом. *Г.Д. Сухарчук*

**Chiang Kai-shek. A Philosophy of Action. Chungting, 1940; China's Destiny. N.Y., 1947; Кузьмин И.Д. Конфуцианство и эволюция идеологии Гоминьдана: Сунь Ятсен, Дай Цзитао, Ч.К. Л., 1975; Сухарчук Г.Д. Социально-экономим, взгляды политич. лидеров Китая первой половины XX в. М., 1983. С. 76 - 110; Воронцов В.Г. Судьба кит. Бонапарта. М., 1989.*

ЧАНЬ СЮЭ. "Учение о медитации", "учение о созерцании". Наряду с "учением праджни" (*божо сюэ*) одно из двух наиболее влиятельных направлений в кит. буддизме эпох Вэй (220 - 65) и Цзинь (265 - 420). Основоположителем Ч.с. считается *Ань Шигао* (2 в. н.э.). Особый акцент делался на религ. практике "сидячей медитации" (*цзо чань*) - молчаливом созерцании с концентрацией сознания "в одной точке". Получило распространение гл. обр. на севере Китая, тогда как на юге было популярным соперничающее течение, делавшее акцент на изучении теоретич. основ "учения праджни". Крупнейшими представителями этих течений были соответственно *Чжиу* (6 в., *Тяньтай школа*) и *Цзицзан* (8 в., *Саньлунь школа*). В 10-11 вв. эти направления, характеризовавшиеся как "двойная практика сосредоточенности и праджни", слились воедино.

***Чжунго фоцзяо* (Кит. буддизм). Т. 1. Пекин, 1980; *Фань Вэньлань*. Тан дай фоцзяо (Буддизм в пер. правления дин. Тан). Пекин, 1979. *Н.В. Абаев, С.К. Лепехов*

ЧАНЬ ШКОЛА. Одна из наиболее влиятельных кит. буд. школ, "эзотерич." направление в буддизме махаяны. Название Ч.ш. происходит от метода буд. практики - чань

дин (санскр. дхьяна, "концентрация", "сосредоточение", "медитация", см. *Чань сюэ*). Др. самоназвания школы - "Передача печати сознания (сердца) будды" (Чжуань фо синь инь), "школа Сознания (сердца) будды" (Фосинь цзун). Традиция Ч.ш. считает первым патриархом *Бодхидхарму* (6 в.), к-рому приписывается формулировка четырех осн. принципов чань-буддизма: "не опираться на слова и тексты"; "особая передача вне учения"; "прямое указание на сознание человека"; "созерцая свою природу, становиться буддой".

Считается, что от Бодхидхармы традиция Чань перешла к Хуэйкэ (481 -593), далее Сэнцаню (7-606?), Даосиню (580 - 651) и Хунжэню (606 - 71). При четвертом патриархе Даосине один из его учеников, Хуэйжун (580 - 651), основал собств. школу, однако наиболее значит, размежевание Ч.ш. произошло при пятом патриархе Хун-жэне, когда ряд его учеников - *Шэньсю* (ум. 706), *Хуэйнэн* (638 - 713), *Чжишэнь* (609 - 702), *Лаолань* (642 - 709) и Сю-аньши основали отд. направления.

Течения Ч.ш. раннего периода опирались на различные ответвления буддизма махаяны. Школы Шэньсю, Чжишэня, Лаоаня и Сюаньии придерживались взглядов виджнянавады. Согласно им, хотя все живые существа обладают изначально "природой будды", но она сокрыта "неведением". Поэтому необходимо, "отстранившись от внеш. объектов, созерцать свое сознание", с тем чтобы уничтожить ложные мыслительные построения и обрести "просветление". Метафорой этого положения служит потускневшее от пыли зеркало: его старательно очищают, и только тогда зеркало способно к отражению вещей. В этих школах большое внимание уделялось технике медитации. Школа Хуэйжуна стояла на позициях шунь-явады. Согласно ее учению, все дхармы (см. *Фа* [1], п. 2), как "омраченные", так и "просветленные", изначально не субстанциальны, не существующи, "пустотны" (*кун*, санскр. шунья). В процессе духовной практики ученики не должны ни к чему привязываться, дабы не позволить какой-либо отд. дхарме служить помехой для своих ощущений. С течением времени "загрязненные" состояния сознания уничтожаются сами по себе.

Хуэйнэн и его последователи были приверженцами концепции "Единой колесницы" (санскр. экаяна), базирующейся на теории "единого сознания" (и синь). Наиболее четкое оформление она получила в "Махаяна шрадхотпада шастре" - одном из источников теории и практики Ч.ш. "Единое сознание" содержит всю совокупность дхарм, т.е. дхармы, "подверженные бытию" и "не подверженные бытию". Оно рассматривается в двух аспектах - нирваническом (см. *Непань*) и сансарическом (см. *Лунь-хуэй*), т.е. в аспекте сознания "истинной таковости" (*чжэнь жу*, санскр. бхутататхата) и "обусловленного сознания". Они считаются "недвойственными", неконтрадикторными, каждый из этих аспектов подразумевает все дхармы - как "просветленные", так и "омраченные". Поэтому "просветления" нельзя достичь путем простого подавления "неведения", "омраченных" дхарм, но оно возможно посредством постижения неконт-радикторности "омраченного" и "просветленного" в результате "прямого раскрытия природы сознания", "внезапного просветления" (*дунь у*). Отсюда самоназвание этого направления - "школа внезапного просветления".

Полемика между последователями школ "внезапного просветления" и "постепенной практики очищения", "постепенного просветления" (*цзянь у*) вылилась в раскол Ч.ш. на южн. ветвь во главе с Хуэйнэном и сев. во главе с Шэньсю. Южн. ветвь получила широкое распространение и стала выразительницей ортодокс. линии учения Ч.ш. Наряду с осн. текстами махаяны "Ланкаватара сутра", "Ваджраччхедика праджняпарамита сутра", "Вималакирти нирдеша сутра", "Махаяна шрадхотпада шастра" и др.) гл. канонич. текстом южн. ветви считалась "Сутра помоста Шестого патриарха" (*Лю цзу тань цзин*). Наиболее влиятельными в южн. ветви были *Линьцзи школа* и *Цаодун школа*. Их отличают гл. обр. разные акценты в применении методов психотренинга. В школе Линьцзи наряду с *гуньянь* и

вэнь да большое значение придавалось динамич. методам; в школе Цаодун применялась в основном практика медитации, носившая статический характер.

В эпоху Сев. Сун (960 - 1127) получила распространение концепция единства всех направлений Чань. Ч.ш. оказала глубокое влияние не только на др. школы кит. буддизма, но и на *неоконфуцианство*.

В 8 - 9 вв. сев. и южн. ветви Ч.ш. распространились в Корею, дав начало школам Сильвансан, Тоннисан, Каджисан, Чакульсан, Сонджусан, Саджасан, Свэянсан, Поннимсан и Сумисан. В конце 13 - 14 в. школы Линьцзи и Цаодун проникли в Японию (школы Дзэн - Риндзай сю, Сото сю и др.). Учение южн. ветви Ч.ш. сыграло особую роль в становлении вьетнамской школы Во Нгон Тхонга. См. лит-ру к ст. *Линьцзи школа, "Лю цзу тань цзин", Хуэйцэн, Чань сюэ. Н.В. Абаев, С.П. Нестеркин*

"ЧЕТВЕРОКНИЖИЕ". См. *"Сы шу"*.

ЧЖАН БИНЛИНЬ (*МНот.* Чжан Тайянь. 1896, уезд Юйхан пров. Чжэцзян, - 1936, Сучжоу. Обществ. деятель, мыслитель, публицист, педагог, один из идеологов нац. бурж.-демократич. движения в Китае. С 1897 сотрудничал в прессе Шанхая, публиковал статьи в поддержку реформаторского движения. С 1900 выступал в печати против маньчж. владычества, высказывался за революц. обновление Китая. Написал предисловие к работе *Цзоу Жуна* "Армия революции", в результате чего подвергся аресту. Вместе с *Цай Юаньпэем* явился инициатором создания патриотич. об-ва Гуанфухуэй ("Союз возрождения славы"). В 1906 в Японии вступил в созд. *Сунь Ятсеном* Тунмэнхуэй ("Объединенный союз"), назначен гл. ред. газеты "Минь бао" ("Народ"), вел полемику с реформаторами. В 1910 вышел из "Объединенного союза", воссоздал "Союз возрождения славы". В 1912 назначен советником Нанкинского временного прав-ва. В 1913-16 вследствие оппозиции диктаторским претензиям президента Кит. Республики Юань Шикая находился под домашним арестом. В 1917 был нач-ком секретариата Военного прав-ва защиты конституции.

На р-же и в нач. 20-х гг. выступал против *"движения за новую культуру"*, реорганизации Гоминьдана Сунь Ятсеном, сотрудничества между Гоминьданом и КПК, за "почитание Конфуция и изучение классич. трактатов". В последние годы жизни преподавал на организованных им курсах по изучению кит. традиц. науки и занимался издательской деятельностью.

В ранний период творчества испытал влияние эволюц. теории. Считал появление разума результатом борьбы за существование, законы к-рой переносил на историч. процессы. Истолковывал эволюцию как процесс "постепенного [развития] мышления и постепенных изменений предметов и явлений", в к-ром "мышление творит самое себя".

Воздействие идей Э. Канта, Д. Юма, учений *Лао-цзы, Чжуан-цзы* и прежде всего буддизма *Хуаянь школы* и *Фасян школы* привело Ч.Б. к оригинальной космологич. и историософской концепции. Грядущий период развития человечества - "пять исчезновений" - Ч.Б. разделил на три этапа. На первом должны исчезнуть "прав-ва", т.е. любая власть, затем "совместные поселения" и семья, что исключит ссоры и насилие. На втором исчезнет человечество - личности избавятся от собственного "я" и сольются с истиной нирваны; потом уйдет все живое, из к-рого мог бы возродиться человек с его горестями и страданиями. На третьем этапе исчезнет сама Вселенная и воцарится алая (см. *Ба ши*) - высшее сознание, источник и конец всего сущего.

Периоду "пяти исчезновений" в Китае предшествует период "национализма" продолжительностью 100 лет. Он характеризуется поступательным обществ. развитием, в основе к-рого лежат "законы и мораль". За образец должны быть взяты старинные кит. правовые нормы, "близкие социализму" как образцу равенства (напр., "уравнение полей") и

конф. этич. принципы. В социальном идеале Ч.Б.- суверенном, централизованном, бесклассовом "нар. гос-ве", основанном на "трех нар. принципах", прослеживается влияние взглядов *Лю Шипэя* и *Сунь Ятсена*. Ч.Б. выступал за республиканское правление с постепенным переходом от низшей формы - выборы только президента - к высшей - избрание парламента. Исполнительная, судебная, просветительная власти и, фактически, законодательная власть, представленная независимой группой ученых, должны быть разделены. Долг гос-ва и прав-ва - обеспечить "пребывание народа в равенстве и радости, спокойствии и безмятежности". Допускаются две формы собственности - частная и гос., отсутствует эксплуатация человека человеком, промышленные рабочие получают часть прибыли. В экономике сделан упор на сельское хоз-во, "уравнены права" на землю, частный найм максимально ограничен.

Моральное воспитание, по Ч.Б., должно опираться на буд. религию, прежде всего учения школ Хуаянь и Фасян, и патриотизм. Последний трактовался как "защита расы", "любовь к своей расе". Ч.Б. настаивал на приоритете ханьцев в "получении служебных постов", считал ассимиляцию малых народов условием их равноправия. Даже деловые отношения с Западом Ч.Б. рассматривал как "предательство", подвергал резкой критике все известные ему зап. социально-политич. и филос. теории.

**Чжан Тайянь*. Чжэнлунь сюаньцзи (Избр. политич. статьи Чжан Тайяня). Т. 1 - 2. Пекин, 1977; *Чжан Тайянь* сюаньцзи (Избр. соч. Чжан Тайяня). Шанхай, 1981; *Григорьев А.М.* Социально-политич. идеи Чжан Тайяня в период подготовки Синьхайской революции // Синьхайская революция в Китае. М., 1962; *Делюсин Л.Б.* Спор о социализме в Китае. М., 1980; *Калюжная Н.М.* Мировоззрение Чжан Тайяня и его политич. деятельность в освещении историографии КНР // Обществ. науки в КНР. М., 1986; *Ее же*. Утопич. гос-во Ч.Б. // Кит. социальные утопии. М., 1987; *Furth Ch.* The Sage of Rebel!. The Inner World of Chang Ping-lin // The Limits of Change. Camb. (Mass.) - L., 1976. *Н.М. Калюжная*

ЧЖАН БОДУАНЬ. Чжан Цзыян, Чжан Пиншу. 984, Тяньтай (на территории совр. пров. Чжэцзян), - 1082. Ученый-даос - медик, правовед, знаток стратегии, астрономии, географии, один из крупнейших теоретиков "внутр." алхимии ("внутр. пилюли" - нэй дань, см. *Сянь сюэ*). Имел высшую ученую степень цзинь-ши. Хорошо знал конф. и буд. лит-ру, был сторонником идеи "единства трех учений" (см. *Сань цзяо*). Осн. соч. - "У чжэнь пянь" ("Главы о прозрении истины"). Соч. Ч.Б. закрепили традицию использования "внешнеалхимич." терминов (обозначений минералов, металлов и т.п., манипуляций с ними, оборудования и инструментов) для описания операций с "внутр." материалами, предпринимавшихся с целью развития "бессмертного зародыша" (или "внутр. пилюли") в теле адепта, а также нацеленность "внутр." алхимии гл. обр. на переживание единства этих действий с литургич. ритуалом и общекосмич. процессами. Акцент сделан на интериоризации ритуала и "возвращении к корню" своего внутр. мира как самодовлеющей реальности. "У чжэнь пянь" стал одним из авторитетнейших текстов "высокой" традиции "внутр." алхимии, существенно повлиявшим на построения ее последующих теоретиков - Бо Юйчаня, Ли Даочуня (13 в.) и др.

В 14 - 15 вв. Ч. Б. был признан патриархом т.н. южн. течения (нань цзун) школы *Цюаньчжэнь [цзяо]*, к-рое в отличие от сев. течения (бэй цзун) признавало необязательным уход от мира для "внутреннеалхимич." самосовершенствования. Впоследствии Ч. Б. титуловался как "истинный человек Цзыян" (Цзыян чжэньжэнь), помимо "У чжэнь пянь" еще два его соч. вошли в "*Дао цзан*".

Считается создателем наряду с Лю Хай-чанем (Лю Хайчжань, 8 в.) южнодаос. школы Цзиньдань [дао] ("[Путь] Золотого эликсира").

****Торчинов Е.А.** Этика и ритуал в религ. даосизме ("Главы о прозрении истины" Ч.Б.) // Этика и ритуал в традиц. Китае. М., 1988.

ЧЖАН ДАЙНЯНЬ. Чжан Цзитун, псевд. Юй Тун. 23.5.1909, уезд Сянь-сянь пров. Хэбэй. Философ, историк кит. философии. В 1933 окончил Пекинский педагогич. ун-т, был ассистентом на филос. ф-те Ун-та Цинхуа. В 1943 - 6 преподавал на филос. ф-те Частного кит. ун-та (Сыли Чжунго дасюэ), с 1946 - доцент, в 1951 - проф. филос. ф-та Ун-та Цинхуа. С 1952 - проф. филос. ф-та Пекинского ун-та. После 1980 избирался пред. Об-ва изучения истории кит. философии 1-го и 2-го созывов. Директор Ин-та гуманитарных исследований Ун-та Цинхуа. Гл. ред. разд. "История кит. философии", т. "Философия" ("Чжэ-сюэ", кн. 1 - 2) "Большой кит. энциклопедии" ("Чжунго да байкэ цюаньшу", 1987).

Филос. взгляды Ч.Д. формировались в 30-е гг. под влиянием двух крупных течений филос. мысли Запада - марксистского диалектич. материализма и англ. аналитич. философии, представленной Дж.Э. Муром, Б. Расселом, А.Н. Уайтхедом. В 1-й пол. 30-х гг. Ч.Д. опубликовал более двух десятков статей, излагающих его подход к созданию новой синтетич. системы материалистич. философии. Исходя из тезиса о необходимости "дополнить" марксистский материализм совр. теорией идеального и разработанным в 20 в. зап. философами методом логич. анализа, находя в кит. философии тенденцию к "объединению феномена и реальности", "слиянию материального и идеального", Ч.Д. призвал осуществить синтез материализма, "теории идеалов" (идеализма - лисян лунь) и аналитич. метода (цзеси фа). Считая, что в последние три столетия в философии Китая ведущим и наиболее перспективным было проматериалистич. течение, представленное Ван Чу-аньшанем. Янь Юанем [2], Дай Чжэнем (17 в.), Ч.Д. усматривал путь развития нац. философии в ассимиляции и "китаизации" зап. учений, соответствующих этому направлению и дополняющих его. Необходимость синтеза обусловливается, по мысли Ч.Д., тем, что материализм не объясняет возможности идеального в преобразовании материального: "Дух ("сердце" - синь [1]) происходит из материи и может преодолевать материю (кэфу у)", человек подчинен среде (цзин [5]) и может ее изменять. Истина мироздания в том, что "материя - корень" (у бэнь), но принцип человек. идеалов в "преодолении материи" (кэ у). Исходя из принципа методология. плюрализма, Ч.Д. призвал к взаимодополняющему синтезу диалектич. и логико-аналитич. метода.

Касаясь в работах тех лет проблемы культурного синтеза Китай - Запад, Ч.Д. выдвинул диалектич. методологию "культурного креативизма" (вэньхуа чуанцзаочжуи). Исходными посылками служили тезисы о том, что культуры Китая и Запада различны по духу, всякая культура есть сложное, структурно целостное образование, все культуры содержат внутри себя противоположности и противоречия, культурное творчество не может не зависеть от материальной основы культуры и должно подходить одинаково критически как к старой, нац., так и к новой, зарубеж. культуре. По заключению Ч.Д., "полная вестернизация невозможна и не нужна", культурный синтез должен быть нацелен на подготовительную работу по созданию новой кит. социалистич. культуры. Противопоставляя свой "культурный креативизм" эклектике, Ч.Д. указал, что каждая новая культура должна обладать неким "коренным принципом", пронизывающим все ее аспекты.

Со 2-й пол. 30-х гг. Ч.Д. обратился к исследованию проблем истории кит. философии. В 1937 он закончил "Очерк истории кит. философии", изд. под псевд. Юй Тун лишь через два десятилетия и содержащий опыт систематич. подхода к истории кит. философии, ее понятиям и категориям. Отличие кит. филос. традиции от зарубежных Ч.Д. видел в приверженности "объективной" диалектике (Западу присуща "субъективная"), в единстве сущности и явления, в слиянии практики и знания (на Западе они обособлены, в инд. философии практика не играет роли вообще), в акценте на гармонизации межчеловеч.

отношений, самосовершенствовании, что имело оборотной стороной слабую разработку проблем науки и преобразования окружающего.

В ходе филос. дискуссии 1957 Ч.Д. высказал мнение о наличии в средневеков. Китае "материализма прогрессивных ученых кит. феодализма" с такими специфич. чертами, как резко критич. отношение к идеализму, использование достижений науки и связь с диалектикой. Выступив по поводу выдвинутого *Фэн Юланем* тезиса об "унаследовании абстрактного" общегуманистич. смысла конф. категорий, Ч.Д. настаивал на таком наследовании богатства традиц. философии, критериями к-рого выступают "научность и демократичность", т.е. нацеливал на восприятие гл. обр. материалистич., диалектич. мысли и критику чуждых ей тенденций.

В 80-е гг. Ч.Д. продолжал исследования в обл. истории кит. этики, категорий и методологии истории древнекит. философии. Обратившись к теме специфики традиц. кит. философии, Ч.Д. выделил ее гл. особенности: единство онтологии, гносеологии и теории морали; подход к изучаемым явлениям с т. зр. их целостности и процессуальности; тенденция к объединению реальной жизни и морального идеала, слияние философии со схоластикой.

*Чжунго вэйчжуи сысян цзян ши (Краткая история кит. материализма). Пекин, 1957; Чжунго луньли сысян фачжань гуйлюй дэ чубу таньсо (Первич. исслед. законов развития кит. этич. мысли). Пекин, 1957; Чжунго чжэсюэ даган (Очерк истории кит. философии). Т. 1 - 2. Пекин, 1958; Чжунго чжэсюэ фавэй (Тонкости кит. философии). Шаньси, 1981; Чжунго чжэсюэ ши шиляосюэ (Источниковедение истории кит. философии). Пекин, 1982; Чжунго чжэсюэ ши фанфалунь фафань (Основы методологии истории кит. философии). Пекин, 1983; Чжунго луньли сысян яньцзю (Исслед. кит. этич. мысли). Шанхай, 1989; Ч.Д. вэньцзи (Соч. Ч.Д.). Т. 1 - 4. Пекин, 1989 - 92; *Буров В.Г. Соч. кит. философия*. М., 1980; *Фань Сюэдэ*. Лунь Ч.Д. чжэсюэ сысян дэ синчэн (О формировании филос. идей Ч.Д.) // Чжунго сяньдай чжэсюэ юй вэньхуа сычао (Совр. кит. филос. и культурная мысль). Пекин, 1989; Чжунго чжэсюэ сыши нянь (Сорок лет кит. философии). Пекин, 1989; Шэхуэй кэсюэ чжэнмин даси (1949 - 1989). Чжэсюэ цзю-ань (Дискуссии по обществ. наукам, 1949 - 1989. Философия). Шанхай, 1990. *А.В. Ломанов*

ЧЖАН ДУНСУНЬ. Чжан Дуншэн. 1886, уезд Усянь пров. Цзянсу, - 1973. Философ и историк философии, пропагандист и интерпретатор зап. мысли, политич. деятель, ученик и последователь *Лян Цичао*. Получил образование в Токийском имп. ун-те в Японии (1905-11). В 10 - 20-е гг. сотрудничал с политич. орг-циями реформаторов - Прогрессивной партией и Исследовательской группой. Президент Публичного ун-та Китая (1925 - 30), проф. философии пекинского Яньцзинского ун-та (1930 - 52); гл. ред. еженедельника "Шиши синь бао" (1916 - 30), журналов "Цзефан юй гайцзао" (1919 - 20), "Цзайшэн цзач-жи" (1932 - 46). Вместе с *Чжан Цзюнь-маем* в 1934 - 46 - организатор и руководитель Гос.-социалистич. партии Китая (позднее - Демократич.-социалистич. партии), один из лидеров Демократич. лиги Китая. После образования КНР - чл. Центр, нар. правительства. В февр. 1952 подвергся критике как "независимый" идеолог, смещен со всех постов. Дальнейшая судьба неизвестна.

В пер. формирования на взгляды Ч.Д. оказали влияние конституц. идеи Лян Цичао, концепция синтеза культур Востока и Запада, социально-политич. воззрения *Б. Рассела* и "гильдейского социализма". В 1919 Ч.Д. выступил инициатором "*дискуссии о социализме*". Гл. проблемой философии Ч.Д. считал природу и сущность познания. Отвергая диалектич. и историч. материализм, выработал теорию "гносеологич. плюрализма" (*доюань жэньшилунь*), сочетавшую элементы "философии разума" (лисин чжэсюэ) в учении *неоконфуцианства* с идеалистич. идеями И. Канта, К.И. Льюиса, А.Н. Уайт-хеда и А.С. Эддингтона. Рассуждая в русле общей семантики, Ч.Д. утверждал, что структура предложения в осн. европ. языках

сводима к элементарному виду "а есть б", тогда как в кит. яз. элементарной является структура "а соотносится с б" ($a R b$), что обусловлено отсутствием в лит. кит. яз. вэньяне глагола-связки "быть". Следовательно, синтаксису вэньяня более близка логика отношений, а не Аристотелева силлогистика. Отсутствие связки "быть" - причина того, что кит. философия (если отвлечься от буд. привнесений) не знает категорий тождества, субстанции, причинности, атома и вообще не имеет онтологии и космологии (при наличии космогонии и "жизнесозерцания" - *жэньшиэнгуань*). В целом логике кит. мыслителей, чуждую закону противоречия, он определил как "логику противоположности, или коррелятивной дуальности", поддержав тем самым теорию господства в Китае "коррелятивного мышления". Выступая против материалистич. диалектики, Ч.Д. в 1934 завязал дискуссию о диалектич. материализме. Отстаивая тезис об отсутствии противоречий и закономерностей объект, мира, доказывал, что осн. методом познания являются логика и логич. рассуждение. Развивая "стыдливый материализм" (Ф. Энгельс) англ. философа и биолога Т.Г. Гексли, Ч.Д. утверждал, что "от Канта и Гегеля до Маркса применение диалектич. метода отнюдь не способствовало достижению желаемого результата". Марксистская философия расценивалась им как всего лишь достаточно спорная гипотеза из области обществ, наук.

Отталкиваясь от идей И. Канта, Ч.Д. рассматривал мораль как "самоограничение", практикуемое разумным существом. Концепцию "общей (единой) воли" и "теорию нар. согласия" Ч.Д. заимствовал у Ж.Ж. Руссо. С др. стороны, Ч.Д. не избежал воздействия традиц. веры китайцев в моральное развитие и "самосовершенствование", прежде всего *неоконфуцианства*. Стремление Ч.Д. к синтезу вост. и зап. ценностей сказалось на его подходе к проблемам социальной философии, в части., трактовке демократии, к-рая рассматривалась не только как система правления, но и как "определенный уровень развития цивилизации", осн. на высоких моральных принципах. Демократия, по Ч.Д., является "духовной позицией всей нации" и, имея в основе своей разумное начало, отвечает нуждам индивидуума, социума и об-ва в целом. Эквивалент феномена "свободы" Ч.Д. находил в кит. концепции "самоудовлетворения" (цзы дэ), к-рое достигается, когда "каждый следует своей природе" и "живет в гармонии с разумом". Придерживаясь подобной трактовки демократии, Ч.Д. был скептически настроен в отношении диктатуры пролетариата как "антидемократич." в своей основе и соответственно "аморальной". Утверждение примата нац. по отношению к социальному, отрицание классовых антагонизмов в кит. об-ве и бурж. либерализм социал-реформистского толка приводили Ч.Д. к неприятию не только режима "политич. опеки" Гоминьдана, но и пропагандировавшихся КПК насильств. революц. методов преобразования об-ва. Результатом явилась выработка концепции "среднего (политич.) курса", подразумевавшего социальное партнерство в об-ве, бурж. демократизм в политике и социалистич. планирование в экономике. Гл. особенностью этой концепции была национал-реформистская модификация традиц. кит. идеи о руководящей и контролирующей функциях надклассового государства-нации.

*Сяньцзай юй цзянлай (Наст. и будущее). Шэ-хуэйчжуи таолунь цзи (Дискуссия о социализме). Гуанчжоу, 1922; Жэньшилунь (Гносеология). Б.м., 1930; Цзецзи вэньти (Проблема классов) // Цзай-шэн цзачжи. 1932. Т. 1. №4; Вэйу бяньчжэнфа луньчжань (Дискуссия о диалектич. материализме). Б.м., 1934; Цун чжунго яньюй гоуцзао шан кань чжунго чжэсюэ (Взгляд на кит. философию с т.зр. структуры кит. яз.) // Дунфан цзачжи. 1936. Т. 33. №7; Лисин юй миньчжу (Разум и демократия). Шанхай, 1946; Миньчжучжуи юй шэхуэйч-жуи (Демократия и социализм). Шанхай, 1947; *Chang Tung-sun. A Chinese Philosopher's Theory of Knowledge // A Review of General Semantics*. 1952. Vol. 9; *Id. La logique chinoise // Tel quel*. 1969. Т. 38; **Е Цун. Ч.Д. чжэсюэ пипань (Критика философии Ч.Д.). Шанхай, 1934; Ч.Д. дэ доюань жэньшилунь цзи ци пипин (Гносеологич. плюрализм Ч.Д. и его критика). Шанхай, 1936; Ху Сяо. Пин Ч.Д. фань макэсычжуи дэ сань цы тяочжань (О трех

попытках Ч.Д. бросить вызов марксизму) // Фудань сюэбао. Шанхай, 1938. №2; Белоусов С.Р. Об одной разновидности кит. бурж. национализма // ПДВ. 1983. №2. Кобзев А.И. Учение о символах и числах в кит. классич. философии. М., 1994 (по Указателю). С. Р. Белоусов, А. И. Кобзев

ЧЖАН ЛИВЭНЬ. 4.1935, Хан-чжоу пров. Чжэцзян. Историк кит. философии. В 1960 окончил филос. ф-т Нар. ун-та Китая. Проф. указ, ф-та, зам. зав. кафедрой истории кит. философии, чл. ученого совета Исследовательского ин-та при Об-ве изучения лит. памятников кит. старины. Участвовал в редактировании и написании "Критич. биографий знаменитых философов древнего Китая" ("Чжунго гудай чжумин чжэсюэцзя пинчжуань". Цзинань, 1980) и "Критич. биографий знаменитых кит. философов нового времени" ("Чжунго цзиньдай чжумин чжэсюэцзя пинчжуань". Цзинань, 1982). Осн. направления исследований - история кит. философии, "Чжоу и", "учение о принципе" (ли сюэ) эпох Сун и Мин (11 - 17 вв.).

*Люэлунь Ван Тинсян дэ ушэньлунь сысян (Об атеистич. идеях Ван Тинсяна) // Вэнь хуэй бао. 18.6.1964; Лунь Чжу Си дэ "и фэнь вэй эр" хэ тадэ синьэршан сюэ гуань (По поводу представлений о тезисе Чжу Си "разделение одного на два" и о его метафизике) // Чжэсюэ яньцзю. 1979. №6; "Чжоу и" сысян яньцзю (Исслед. идей "Чжоуских перемен"). Ухань, 1980; Чжу Си сысян яньцзю (Исслед. идей Чжу Си). Пекин, 1981; Чжунго цзиньдай синь сюэ цзи ци фачжань цзедуань ("Новая наука" нового времени в Китае и этапы ее развития) // Гуан-мин жибао. 24.1.1983; Ван Шоужэнь чжэсюэ лоцзи цзегоу чутань (Введение в исслед. философско-логич. системы Ван Шоужэня) // Чжунго чжэсюэ ши яньцзю. 1984. №3; "Чжунго чжэсюэ няньцзянь (Филос. ежегодник Китая), 1985. Шанхай, 1985. С. 314- 15.

ЧЖАН СИНЧЭН. Чжан Вэнь-жао, Чжан Цзыжао, прозв. Гуанью сяньшэн ("учитель, Наблюдающий вещи"). Мыслитель-неоконфуцианец 12 в., развивавший нумерологич. (см. *Сян шу чжи сюэ*) идеи *Шао Юна* (11 в.), в т.ч. в комментариях к его трудам. Осн. соч. - "И сюань" ("Сокровенное (содержание "Десяти" крыльев" ["Канона перемен"]), "Хуан цзи цзин ши со инь" ("Сокрытые принципы [кн.] "Свыше predetermined управление миром"), "Хуан цзи цзин ши хуань у вай пянь янь и" ("Обилие смыслов комментирующих глав о наблюдении вещей [в кн.] "Свыше predetermined управление миром", "И тун

бянь" ("Проникновение [в суть] изменений по ["Канону] перемен"), "Юань бао цзун и" ("Совокупный смысл изнач. всеобъемлемости"). Источником Вселенной считал структурообразующий "принцип" (*ли* [1]), генетически предшествующий миру вещей наряду с "числами" (*шу* [1]) и "образами" ("символами" - *сян* [1]). По оценке его младшего современника *Вэй Ляовена*, "принцип" у Ч. С. выражает "реальный смысл Великой пустоты (тай сюй, см. *Сюй*)", а "числа" - "установление разделений в Великой пустоте". На той стадии космогенеза, когда еще отсутствуют "формы" (*син* [2]), наличие "принципа" обуславливает наличие "чисел", а последние - наличие "образов". После образования "форм" "образы" обуславливают развитие "числовой" орг-ции Вселенной, а "числа" - познание "принципа". На основе развернутых нумерологич. схем Ч. С. предпринял попытку создания универсального плана мировых процессов. *Сюй Юаньхэ*

ЧЖАН СЮЭЧЭН. Чжан Шич-жай, Шаоци. 1738, Хуэйцзи (совр. уезд Шаосин пров. Чжэцзян), - 1801. Историк, канонист (см. *Цзин сюэ*). Имел высшую ученую степень цзиньши. Преподавал в высших учебных заведениях, занимал пост советника канцелярии гл. цензора по пров. Хунань и Гуандун.

Осн. соч. - "Вэнь ши тун и" ("Всепроникающий смысл лит-ры и истории"), "Юань дао" ("Истоки дао"), "Юань сюэ" ("Истоки науки"), "И цзяо" ("Учение "[Канона] перемен"), "Цзин цзе" ("Разъяснение канонов") и др. Сост. "Ши цзи као" ("Исслед. историч. писаний") -

библиографич. справочник по важнейшим историч. соч., ныне утраченный, а также ряд историко-географич. описаний нек-рых центр, и южн. районов Китая. Гл. составитель и ред. сб. "Хунань тун чжи" ("Историко-географич. описание пров. Хунань") (сохранился не полностью). Принимал участие в редактировании "Сюй Цзы чжи тун цзянь" ("Предисловие к [трактату *Сыма Гуана*] "Всеобщее зеркало, управлению помогающее").

Филос. взгляды Ч. С. осн. на положении о том, что "дяо обитает в орудиях (*ци* [2])" и "проявляется через орудия"; оно "делает вещи такими, какие они есть [в текущий момент], а не такими, какими они должны быть [всегда]". Отсюда требование Ч. С. к конкретно-историч. трактовке конф. канонов, к-рые "являются орудиями" и "целиком принадлежат истории", т.е. отражают определенную историч. ситуацию. Принимая популярную в его время идею "проникновения в каноны для [их] применения", Ч. С. в то же время отмечал,

что в древних памятниках запечатлен классич. законодательный порядок, [к-рый позволяет] увидеть суть управления, воспитания, поведения и [ведения] дел" в определенную эпоху; их изучение необходимо для уяснения "смысла истории", истоков и процесса изменений в идеологии, филос. и науч. проблематике в последующие эпохи. Выступал против формального и догматич. отношения совр. ему канонистов к классич. наследию как к дидактич. прописям, против увлечения канонистов *Тунчэнской школы* филология, изысканиями, подчеркивая, что в первую очередь необходимо "изучать дела [гос. деятелей и философов], и лишь затем можно изучить [их] слова". Соч. Ч.С. после его смерти сведены в сб. "Чжан-ши и шу" ("Наследие г-на Чжана").

***Nivison D.S*, The Life and Thought of Chang HsOeh-ch'eng (1738 - 1801). Stanf., 1966.

ЧЖАН ТАЙЯНЬ. См. *Чжан Бинлинь*.

ЧЖАН ХУЭЙЯНЬ. Чжан Га-овэнь. 1761, Уцзинь пров. Цзянсу,- 1802. Канонист (см. *Цзин сюэ*), литератор. Имел высшую ученую степень цзиньши, был редактором 2-го разряда в *Ханьлин академии*, Преимущественный науч. интерес проявлял к "*Чжоу и*", опираясь гл. обр. на комментарии *Юй Фаня* (2 - нач. 3 в.) и "*И ли*", используя в осн. труды *Чжэн Сюаня* (2п.). Гл. коммент. соч. - "*Чжоу и Юй-ши и*" ("Толкование "Чжоуских перемен" г-ном Юем"), "*Юй-ши и хоу*" ("Ситуация с коммент. г-на Юя к "[Чжоуским] переменам"), "*И ли ту*" ("План "Образцовых церемоний и правил благопристойности"), "*И ли сы*" ("Лексика "Образцовых церемоний и правил благопристойности"), "*Ду И ли цзи*" ("Записки о чтении "Образцовых церемоний и правил благопристойности"), "*Мо-цзы цзин шо азе*" ("Изъяснение учений канонич. частм "Мо-цзы"). Получил известность как мастер поэтич. формы цы, основоположник чанчжоуского направления жанра цы. Осн. поэтич. сб-ки "*Мин кэ вэнь*" ("Соч. о веточке чайного куста"), "*Мин кэ цы*" ("Цы о веточке чайного куста"). *Сюй Юаньхэ*

ЧЖАН ХЭН. 1. Чжан Пин-цзы. 78, Наньян обл. Сиао (к югу от Наньчжао совр. пров. Хэнань), - 139. Мыслитель, литератор, ученый (астроном, механик, сейсмолог, географ). Состоял на гос. службе, дважды занимал пост гл. придворного историографа, в последние годы жизни был министром правителя удела Хэц-зянь. Создатель армиллярной сферы (небесного глобуса), приводившейся в движение водой, тележки-компаса с шестеренными передачами, солнечных часов, прибора для регистрации подземных толчков. Родоначальник количественной картографии, осн. на прямоугольной сетке координат. Вычислил число *л* (3,04132). Фрагменты произв. Ч.Х. сохранились в династийных историях (напр., в "*Хоу Хань шу*", кон. 4 - нач. 5 в.), историч. сб. "*Тай пин юй лань*" ("Имп. просмотр годов Тай пин", 10 в.), трудах средневек. авторов. Космогонич. представления Ч.Х., выраженные гл. обр. в соч. "*Хунь тянь и ту чжу*" ("Иллюстрированное описание полной армиллярной сферы"), "*Лин сянь*" ("Законы [действия] одухотворяющей силы"), опирались на идеи "*Дао дэ цзина*" и "*Хуайнань-*

цзы" (см. *Лю Ань*), *иньян цзя*. В поэтико-филос. соч. "Сы с ю ань фу" ("Размышления о сокровенном") прослеживается влияние взглядов *Ян Сюна* (1 в.). Исходил из геоцентрич. представлений о Вселенной, отождествлял вселенскую духовно-материальную субстанцию - "пневму" (*ци* [1]) с водой, в к-рой "плавают" Небо и Земля. Высказал догадки о природе лунного света как отраженного солнечного, предположения о безграничности и непознаваемости Вселенной, огромной длительности процесса космогенеза. Определяя различные категории небесных тел, указывал на существование 2500 "действующих звезд" и 11520 "сокровенных звезд". 2500 - это округление наибольшего числа доступных невооруженному глазу небесных тел, т.е. эмпирич. величина, а 11520 - априорно заданное число из "*Си цы чжуани*", продукт нумерологии (*сян шу чжи сюэ*) "*Чжоу и*", символизирующий всю "тьму вещей" (*вань у*). Скорость перемещения небесных тел на небосводе связывал с их удаленностью от Земли. Выступал против практики гадания по мантич. книгам (см. *Вэй шу*), отрицал версию о происхождении этой практики от древних "совершенномудрых" (*шэн* [1]) правителей. Наиболее известные поэтич. произв. Ч.Х. - "Эр цзин фу" ("Ода о двух столицах"), "Гуй тянь фу" ("Ода о возвращении на поле"), "Тун шэн гэ" ("Согласное пение").

2. Чжан Линчжэнь. 2 в. Один из первых лидеров даос, школы Удоуми дао (см. *Чжэнъи [дао]*), сын ее основателя Чжан Даолина. По преданию, "вознесся на Небо" в 179. Между последователями Чжэнъи дао известен как "Учитель-наследник" (Фу-ши).

1. *Хун тянь и. Лин сянь (фрагменты). Пер. и вступ. ст. Р.В. Вяткина // Древнекит. философия. Эпоха Хань. М., 1990; Из кит. классич. поэзии. Цзя И, Ч.Х., Сунь Чо, Тао Цянь. Пер. и вступ. ст. Е.А. Торчинова // Петербургское востоковедение. 1992. Вып.

1; Чжунго чжэсюэ ши цзыляо сюаньцзи. Лян Хань бу (Избр. материалы по истории кит. философии. Пер. двух Хань). Т. 2. Пекин, 1960. А.И. Кобзев, А.Г. Юркевич

ЧЖАН ЦЗАЙ. Чжан Цзыхоу, Чжан Хэнцюй, Чжан-цзы. 1020, Хэнцюй уезда Фэнсянмэй (ныне уезд Мэйсян, пров. Шэньси), - 9.1.1078. Философ, один из основоположников *неоконфуцианства* ("учения о принципе" - *ли сюэ*). Занимал должность редактора в Академии лит-ры, преподавал в Гуаньчжуне (к западу от перевала Хань-гугуань в совр. уезде Линбао, пров. Хэнань), поэтому его последователи именуются сторонниками Гуаньчжунской школы (сокр. гуань сюэ). Осн. соч. - "Си мин" ("Зап. надпись"), "Дун мин" ("Вост. надпись"), "Чжэн мэн" ("Наставление непросвещенным"), "Цзин сюэ ди ку" ("Бездонность принципов изучения канонов"), "И шо" ("Учение [Канона] перемен").

Ч.Ц. связал понятие мировой "пневмы" (*ци* [1]) с космологией, категориями у *ци* ("Беспредельное", см. *Тай цзи*) и "Великая пустота" (*тай сюй*). Последняя не имеет "форм" (*син* [2]) и является основой "пневмы", тождественной абсолютной "пустотности" (*сюй кун*, см. *Сюй, Кун*) и одновременно "рассеянной" в ней. Протекающие в соответствии с мировыми "принципами" (*ли* [1]) "концентрация" и "рассеяние" "пневмы", сравниваемые Ч.Ц. с застыванием и таянием льда в воде, образует все многообразие вещей. "Пневма" неуничтожима: "наличие/бытие" (*ю*, см. *Ю - у*) и "отсутствие/небытие" (*у* [1]) суть "две сущности одной вещи", т.е. "пневмы", "концентрированное", "оформленное" и "рассеянное", "бесформенное" ее состояния. "Рассеянное" состояние "пневмы" тождественно "Великой гармонии" (*тай хэ*, см. *Хэ* [1]), в к-рой потенциально присутствуют "две крайности (противоположности)" (*лян ду-ань*), проявляющие себя в вещном мире как "трансформации Неба и Земли"- двух гл. природных начал. Если они не проявлены в их взаимодействии ("не установлены" - *бу ли*), их "нельзя увидеть".

Двуединство и взаимозависимость "крайностей" предполагают, по Ч.Ц., "противостояние" (*фань*) и "враждебность" (*чоу*), но одновременно - общемировую тенденцию к их "примирению" и т.о. к "разрешению [враждебности]". Взаимодействие этих противоположных тенденций выражается в наличии двух видов мировых трансформаций:

резкое ("грубое") "изменение" (бянь [2]), и постепенное ("едва различимое", "тонкое") "превращение" (хуа). Последнее в определенный момент предстает как явное "изменение", после чего вновь идет процесс постепенных "превращений". "Деятельное проявление" (юн [2], см. *Ти - юн*) "крайностей" в потоке "превращений" есть выражение *дао*. Его манифестация *дэ* [1] ("благодать/добродетель")- это "дух" (*шэнь* [1]), обуславливающий способность вещей к взаимному восприятию.

Из данного положения у Ч.Ц. вытекает тезис, на к-ром основано его учение о познании: зависимость знания от чувственных "восприятий/ощущений" (гань), для возникновения к-рых необходимо существование познаваемой вещи. Сам по себе человек "не обладает сердцем (*синь* [1])", т.е. сознанием и психикой, "сердце появляется благодаря [внеш.] вещам". Парадоксальность этого утверждения снимается положением об универсальности "духа" как всеобщей способности к взаимовосприятию, преимущественная реализация к-рой человеком объясняется наличием у него органов чувств, способности к обучению и особым характером его знания. Восприятие вещей посредством органов чувств рождает знание как результат "соединения внутреннего и внешнего", т.е. контакта "духовной" субстанции человека ("внутреннее") и вещи ("внешнее"). Однако специфичность человеч. знания прежде всего в его двуединстве: оно состоит из "знания увиденного и услышанного", а также из "совокупного знания природы благодати/добродетели" (*дэ син со чжи*), источник к-рого Ч.Ц. усматривал в надопытном "благом (врожденном) знании небесной благодати/добродетели" (*тянь дэ лян чжи*).

Это противопоставление корреспондирует с введенной Ч.Ц. оппозицией "природы Неба и Земли" (*тянь ди чжи син*), т.е. всеобщей совершенной "природы" (*син* [1]) и "природы телесной сущности пневмы" (*ци чжи чжи син*), в к-рой реализуются индивид, качества человека, в т.ч. дурные. Сознательно преодолевая "природу сущности пневмы", в первую очередь посредством "учебы", можно добиться "изменения и превращения сущности пневмы", возвращения к исконной "природе Неба и Земли".

Ч.Ц. подверг резкой критике даос, и буд. трактовки понятий "кун" ("пустота", *шунья*) и "у [1]", а также буд. представления о сознании как источнике феноменального мира. Он усматривал в них неоправданное "возвеличение" роли "сердца" (*синь* [1]) и т.о. "замыкание в себе", отрицание реальности существования мира - среды человеч. деятельности. Истолковывая буд. учение о сансаре (см. *Луньхуэй*) в русле идущей с 4 - 6 вв. конф. традиции как апологетику "неуничтожимое™ души" (см. *Шэнь бу ме*), он усматривал его логич. противоречие с буд. же представлениями о роли сознания ("Небо [Вселенная] рождается и умирает с рождением и смертью каждого человека"), т.о. доказывая несостоятельность буддизма относительно задачи познания окружающего мира.

Социально-политич. воззрения Ч.Ц. опирались на положения о всеобъемлющем единстве "пневмы Неба и Земли", охватывающей все сущее, о "единоутробное народа и меня, в равной степени [каждой] вещи и меня". Отсюда представления об универсальности "совокупного небесного повеления" (*тянь чжи со мин*, см. *Мин* [1]), к-рое следует воспринимать "с радостью и спокойствием", в т.ч. подчинение "великим мужам", согласное с всеобщим миропорядком. Средства борьбы с влиянием буддизма на обществ, сознание Ч.Ц. видел в "использовании вышестоящими норм ритуальной благопристойности (*ли* [2])" и "учебе (обучении и воспитании) простых людей" в конф. духе.

Взгляды Ч.Ц. получили продолжение в осн. течениях неоконфуцианства (*ли сюэ* и *синь сюэ* [1]). Так, противопоставление двух аспектов человеч. природы воспринято его младшим современником *Чэн И*, положение о неуничтожимости "пневмы" - *Чжу Си* (12 в.) и его последователями; понятие "благое знание" ("благосмыслие" - *лян чжи*) стало гл. категорией учения Ван Ян-мина (15-16 вв.); трактовка соотношения "наличия/бытия" и

"отсутствия/небытия" (ю - у), а также ряд др. тезисов Ч.Ц. развиты в учении *Ван Чуаньшаня* (17 в.).

*Чжан-цзы цюань шу (Поли. собр. соч. Чжан-цзы). Шанхай, 1935; Ч.Ц. цзи (Собр. соч. Ч.Ц.). Пекин, 1978; Натурфилос. воззрения; О познании. Пер. М.Л. Титаренко // Антология мир. философии. Т. 1. Ч. 1. М., 1969; *Chang Wing-tsit. Source Book in Chinese Philosophy*. Princ., 1963. P. 495 - 517; ***Конрад Н.И.* Запад и Восток. М., 1972. С. 174 - 207; *Буров В.Г.* Материалистич. тенденции в сунской философии (Ч.Ц.) // Конф. аспирантов и молодых науч. работников Ин-та народов Азии и Африки 20 - 24 мая 1963 г. М., 1963; *Его же.* Мировоззрение кит. мыслителя 17 в. Ван Чуаньшаня. М., 1976. С. 39 - 68; *Обществ. науки за р-жом.* РЖ АН СССР. ИНИОН. Сер. 9. Востоковедение и африканистика. М., 1986. №2. С. 191 - 201 (реф.); *Чжан Дайнянь.* Ч.Ц. ши и шицзи Чжунго вэйучжуй чжэсюэцзя (Ч.Ц.- кит. философ-материалист 11 в.). Ухань, 1956; *Цзян Гочжу.* Ч.Ц. дэ чжэсюэ сысян (Филос. идеи Ч.Ц.). Шэньян, 1982; *Huang Siu-chi.* Chang Tsai's Concept of Ch'i // PEW. 1968. Vol. 18. №4. А.Г. Юркевич

ЧЖАН ЦЗУНСЯН. Чжан Ланшэн, прозв. Лэнсэн. 1881, уезд Хайнин пров. Чжэцзян, - 1965. Специалист по классич. лит-ре, библиограф. Преподавал в Чжэцзянской высшей школе. После провозглашения Кит. Республики в 1912 назначен инспектором мин-ва просвещения, затем - директором Пекинской гор. б-ки. В 1922 стал директором педагогич. курсов пров. Чжэцзян. В 1922 завершил работу по копированию каталога "*Си ку цюань шу*" ("Поли. собр. книг по четырем разд."). В 1950 стал директором Чжэцзянской б-ки, затем - зам. директора Музея лит-ры и истории пров. Чжэцзян. Осн. соч. - "Цин дай вэньсюэ" ("Лит-ра эпохи Цин"), "Те-жуигуань шоу чао шу мулу" ("Каталог рукописных книг из Хранилища мысли, подобной железу"). *Хэ Чэнсюань*

ЧЖАН ЦЗЮНЬМАЙ (Chang C.) Чжан Цзясэнь, Карсун Чжан. 1887, уезд Баошань пров. Цзянсу, - 1968, Нью-Йорк. Философ, политолог и обществ. деятель, ученик и последователь *Лян Цицао*. Получил образование в Японии, Германии и Англии. Активный участник бурж.-либеральных "конституционной партии", Прогрессивной партии и Исследовательской группы, организатор и руководитель Гос.-социалистич. партии, позднее - Демократич.-социалистич. партии (1932 - 49). Ред. и постоянный автор журн. "Шиши синь бао", "Синь лу", "Цзайшэн цзачжи" и др. Ректор Гос. ин-та самоуправления, Ин-та нац. культуры, проф. Пекинского, Яньцзинского, Берлинского ун-тов. Ун-та им. Сунь Ятсена и др.

Филос. взгляды Ч.Ц. формировались под влиянием, с одной стороны, неоконф. мысли, а с др. - концепций нем. философа-фихтеанца Р. Эйкена и франц. интуитивиста А. Бергсона. Иррациональные мотивы в мировоззрении Ч.Ц. особенно отчетливо проявились в ходе *дискуссии о науке и метафизике*, выразившись в отрицании возможности познания объективных законов обществ, развития и самого существования таких законов. Ч.Ц. являлся одним из гл. сторонников "неотрадиционалистской" концепции синтеза культур Востока и Запада, отечественного духовного наследия и новейших бурж. теорий. В обл. политич. философии концепция синтеза экстраполировалась на возможность сочетания преимуществ капитализма и социализма, бурж. парламентаризма и планового хозяйствования ("демократизм в политике, социализм в экономике") при руководящей и контролирующей роли бурж. юнкерского гос-ва. Это нашло воплощение в выработанной Ч.Ц. вместе с *Чжан Дунсунем* (1886-1973) версии "*гос. социализма*" и концепции "среднего (политич.) курса".

*Ли го чжи'дао. И мин: гоцзя шэхуэйчжуй (Принципы создания основ гос-ва: гос. социализм). Б.м., 1939; Минжи чжи чжунго вэньхуа (Кит. культура завтрашнего дня). Шанхай, 1936; *The Development of Neo-Confucian Thought*. Vol. 1 - 2. N.Y., 1957 - 62; Wang Yang-ming:

Idealist Philosopher of Sixteenth-Century China. N.Y., 1962; **Белоусов С.Р. Об одной разновидности кит. бурж. национализма // ПДВ. 1983. №2; *Ши И.* Во со чжидо Ч.Ц. сяньшэн дэ шэньпин (Что я знаю о жизни г-на Ч.Ц.) // Цзайшэн. 19.53 (дек.)- 1954 (янв.), №345 - 346. См. также лит-ру к ст. *Жэнь-шэнгуань. С. Р. Белоусов*

ЧЖАН ЧЖАНЬ. Чжан Чуду. 4 в. Ученый, канонист из гос-ва Вост. Цзинь. Уроженец Гаопина (к юго-зап. от совр. Цзиньсяна пров. Шаньдун). Состоял на гос. службе. Единств. сохранившееся соч. "Ле-цзы чжу" ("Резюмирующий коммент, к "Ле-цзы"). По утверждению Ч.Ч., он основан на древнем тексте протодоаос. памятника "Ле-цзы" (4 - 3 вв. до н.э.), случайно обнаруженном им в доме родственника. Существует предположение, что текст указ, трактата дошел до нас в ред. Ч.Ч. Его коммент. исходит также из высказываний Хэ Яня и толкований Сян Сю (3 в.) к "Чжуан-цзы" (4 - 3 вв. до н.э.). Ч.Ч. стремился к синтезу положения "ценить небытие" (гуй у, см. *Ван Бу*), постулировавшего онтологич. первичность "отсутствия/небытия" (у [1], см. *Ю - у*), с идеей "почитания наличия/бытия" (чун ю лунь) *Го Сяна* (3 - нач. 4 в.): "отсутствие/небытие" является основой "десяти тыс. наличия" (влнь ю), т.е. существования вещей, в том смысле, что все вещи конечны - их "[телесная] форма" (*син* 121) рано или поздно распадается с "рассеиванием [составляющей их] пневмы" (*ци сань*, см. *Ци* [1]). Отсюда вытекало отрицание вне-телесного существования неразрушимых живых структур, служившее Ч.Ч. для обоснования своеобразного гедонизма - стремления человека к "радости" (лэ) в каждый момент бытия через восприятие приятных вкусов, красок, звуков и т.п. в соответствии с потребностями его изначально заданной и неизменной "[индивид.] природы" (*син* [1]). *Ма Чжэньдо*

ЧЖАН ЧЖИДУН. Чжан Сяода, прозв. Сянтао, Хугун, Баобин. 1837, Наньпи пров. Чжили (совр. пров. Хэбэй),- 1909. Гос. деятель, мыслитель, представитель (в кон. 19 - нач. 20 в. - лидер) "группировки заморских дел" (янью пай). Имел высшую ученую степень цзиньши. Был редактором 2-го разряда *Ханьлин академии*, занимал администр. должности в пров. Ху-бэй, Сычуань, Шаньси, назначался губернатором областей Гуанси-Гуандун, Хунань-Гуандун, Цзянси-Цзянсу. Дослужился до статс-секретаря гос. канцелярии, главного советника Гос. военного совета и по совместительству министра образования. Руководил подавлением антимиссионерских выступлений и мятежа местных войск в пров. Хубэй и Хунань. Основал целый ряд гос. пром. предприятий и учебных заведений. Соч. сведены в сб. "Чжан Вэньсян-гун цюань цзи" ("Поли. собр. соч. Чжана - князя, Содействующего Культуре"). Гл. политико-идеологич. и филос. работа - "Цюань сюэ пянь" ("Советы по поводу наук"). Осн. политич. и педагогич. принцип Ч. Ч. - "кит. наука в качестве основы, зап. наука для [утилитарного] применения". Конф. этико-политич. принципы должны быть неизменными, иначе в стране воцарится беззаконие. "Старая" (цзю), т.е. традиц. кит. культура, призвана "исцелять личность и сознание" (чжи шэнь синь), тогда как "новая наука" (синь сюэ [2]) - собственно наука и техника, педагогика, политич. установления - предназначена для "мирских дел". Ведущая и регулирующая роль "старой науки" по отношению к "новой" - вспомогательной, утилитарной - обосновывалась идущим от "*Чжун юна*" и "*Мэн-цзы*" (4 - 3 вв. до н.э.) тезисом о совершенствовании личности как гл. пути к упорядочению гос-ва. Учение Ч. Ч. отрицало ценность зап. этико-политич. теорий, объективно было нацелено против реформ. Духовное наследие "совершенноумудрых" (см. *Шэн* [1]) Ч. Ч. объявлял "исчерпывающим учением" (чжи цзяо). Его доктрина соотношения кит. и зап. науки впоследствии была систематизирована и в том или ином виде вошла в учения умеренных реформаторов и традиционалистов. Взгляды и политич. курс Ч. Ч. были нацелены против демократич. тенденций, на укрепление политико-экономич. позиций маньчж. дин. Цин. В то же время они способствовали краху идеологии изоляционизма,

восприятию в Китае зап. науки и техники, знакомству с зап. мыслью. *"Самойлов Н.А. Ч.Ч. и его планы преобразований в оценках рус. китаеведов кон. XIX - нач. XX в. // И не распалась связь времен... К 100-летию со дня рождения П.Е. Скачкова. М., 1993; Ayers W. Chang Chih-tung and Educational Reform in China. Camb. (Mass.), 1971. См. также лит-пу к ст. Янью юньдун. Хэ Чэнсюань Хуна. Вместе с Чжу Си и Люй Цзюцзянем причислялся к "трем мудрецам с Юго-Востока". Осн. соч. - "Наньсюань и шо" ("Учение Наньсюаня о переменах"), "Гуй сы Лунь юй цзе" ("Разъяснение "Суждений и бесед" [Конфуция, написанное] в год Гуйсы)", "Наньсюань цзи" ("Собр. произв. Наньсюаня"), "Цунь Чжай цзи" ("Прижизненные записи [Лэ] Чжая"). Пропагандировал учение Чжоу Дуньи (11 в.), считал *тай цзи* ("Великий предел") базовой филос. категорией, объемлющей пространство и время. Движение тай цзи служит причиной возникновения "форм (*син* [2]) двух [видов] п невмы (*ци* [1])", т.е. субстантивированных космич. полярных сил *инь ян*, наличие "форм" к-рых инициирует "трансформации (*хуа*) тьмы вещей". Решая проблему соотношения "знания и действия" (см. *Чжи - син*), главенствующую роль отводил знанию как условию действия. Отождествлял этико-ритуальную "благопристойность" (ли [2]) с "небесным принципом" (тянь ли, см. *Ли* [1]), акцентировал роль "почтительной осторожности" (цзин [4]) в исчерпывающем постижении "принципа" и достижения "просветленности [разума]" (мин [3]). В целом взгляды Ч.Ш. можно рассматривать как некий компромисс между учениями *Чэн И* (11 в.) и школы *синь сюэ* [1]. Вел активную полемическую переписку с Чжу Си, высоко ценившим эрудицию Ч.Ш. *Сюй Юаньхэ**

ЧЖАН ШИ - Чжан Цзинфу, Чжан Лэчжай, прозв. Наньсюань. 1133, Мянчжу окр. Ханьчжоу (совр. пров. Сычуань), - 1180, Хэншань пров. Хунань. Ученый-конфуцианец. Сын философа *Чжан Цзюня*. Дослужился до должности второго придворного историографа. Учился у *Ху*

"ЧЖАНЬ ГО ЦЭ". "Планы сражающихся царств". История, памятник, сост. историографом и библиографом *Лю Сяном* (1 в. до н.э.) на основе материалов, хранившихся в имп. б-ке (дин. Зап. Хань, кон. 3 - кон. 1 в. до н.э.). Посвящен гос. деятелям и событиям пер. Чжаньго ("Сражающихся царств", 453 - 221 до н.э.), т.е. эпохи противоборства семи сильнейших владений древнего Китая, закончившейся победой гос-ва Цинь и созданием первой централизованной империи Цинь (221 - 207 до н.э.). Включает тексты, испытавшие влияние устного историч. предания, и материалы политико-публицистич. направленности. Содержит сведения о борьбе политич. группировок и столкновении социально-политич. идей в описываемую эпоху, о социально-экономич. структуре древнекит. об-ва. Характерная черта идеологии "Ч.г.ц." - оправдание политич. утилитаризма, допускающего обман и насилие. В кон. 2 - нач. 3 в. прокомментирован *Гао Ю.* После 3 в. отнесен конфуцианцами к числу книг, опасных для духовного и морального состояния личности. Основу известного ныне корпуса "Ч.г.ц." составляет текст, реставрированный в Ив. Цзэн Гуном.

**Васильев К.В.* Планы сражающихся царств (исслед. и переводы). М., 1968.

"ЧЖАНЬГОЦЭ" ПАЙ. "Группа "Чжаньгоцэ". Идеино-филос. течение, сплотившееся вокруг журн. "Чжаньгоцэ" ("Планы сражающихся царств", см. *"Чжань го цэ"*; с 4.1940 по 7.1941 в Куньмине вышло 17 номеров, издавался также в Шанхае). Осн. выразителями его идей были *Чэнь Цюань* и *Линь Тунци*. По мнению последнего. Война сопротивления Японии вернула Китай на 2000 лет назад, в эпоху "Сражающихся царств" (5 - 3 вв. до н.э.). Хотя борьба (чжань) всегда присутствует в жизни наций, в особые эпохи она является главным критерием развития и существования гос-ва. В период "Сражающихся царств" война становится тотальной (цюань ти), она ведется не для экономич. выгод, а на полное

уничтожение противника. В связи с этим на первое место выходит гос-во (го). Оно приобретает высшие полномочия (цюань нэн), становясь организатором борьбы, ставя на первое место наращивание сил и орг-ционного потенциала. В этом отношении социализм СССР, европ. фашизм и политика Рузвельта представлялись сторонникам "Ч." п. разными путями к одной цели - этатизму (гочаньч-жуи). Борьба держав за создание мировой империи ставит в центр всего войну, рождая новые ценности героизма и эстетики ужасающей беспощадности.

Сторонники "Ч."п. считали первый этап развития совр. кит. мысли, представителем к-рого был *Ху Ши*, "эмпирико-фактуальным" (1920 - 40), а осн. его признаком - рост индивид, сознания. Второй этап - "диалектико-революционный" - наиболее ярко представлен *Го Можо* и отмечен становлением классового сознания. Сами они отождествляли себя с представителями третьего, "культурно-синтетического", или "культур-гештальтного", этапа, "возвышающего нац. сознание". Кит. интеллигенции необходимо избавиться от "несвоевременных" идей, препятствующих борьбе нации за существование - традиц. проблематики *Да тун* [1], новых идей приоритета индивид, или классовых интересов над интересами целого и т.п. В совр. лит-ре КНР "Ч."п. оценивается как "реакционно-фашистское" течение.

*Чжунго сяньдай цзычаныцзецзи чжэсюэ цзы-ляо сюаньцзи (Сб. материалов по совр. кит. бурж. философии). Т. 4. Чанчунь, 1983; ***Люй Сичэнь, Ван Юйминь*. Чжунго сяньдай чжэсюэ ши (История совр. кит. философии). 1919 - 1949. Чанчунь, 1984. *А. В. Ломанов*

ЧЖАНЬЖАНЬ. 711, Цзинси окр. Чанчжоу (совр. Исин пров. Цзянсу), - 782. Буд. наставник, пятый патриарх *Тянь-тай школы*. Резиденцией Ч. был монастырь Гоцинсы в горах Тяньтайшань. Три сменявших друг друга на престоле императора дин. Тан приглашали его ко двору, но он неизменно отказывался, ссылаясь на болезнь. Прославился своей успешной полемикой с представителями др. буд. течений, в т.ч. *Хуаянь школы* и *Вэйиш школы*. При Ч. и во многом благодаря его усилиям школа Тяньтай достигла наивысшего расцвета. Осн. из десяти соч. Ч.- "Чжи гуань и ле" ("Примеры содержания непосредств. созерцания"), "Цзиньган бэй" ("Алмазная стела"). Помимо развития доктрин фактич. основателя школы *Чжиу* (6 в.) выдвинул собств. доктрину "бесчувственного, обладающего природой [будды]" (у цин ю син, см. *Син* 111), обосновывавшую наличие "природы будды" (здесь - син [1]) не только в одушевленных существах, но и в растениях и неживой природе. Это положение Ч. подкреплял учением "Да чэн ци син лунь" об "истинной реальности" (санскр. татхата, кит. *чжэнь жу*)- объективном, внерефлексивном бытии, не противостоящем феноменальному бытию. В этих построениях Ч. в своеобразной форме выразилась пантеистич. тенденция. *Хэ Чэнсюань*

ЧЖАНЬ ЖОШУЙ. Чжань Юаньмин, прозв. Ганьцюань. 1466, Цзэн чэн (совр. пров. Гуандун),- 1560. Философ-неоконфуцианец, чл. *Ханлинь академии*. В разное время возглавлял ведомства назначений и аттестации, ритуалов, военное ведомство. Нек-рое время учился у *Чэнь Сяньчжана*, преподавал вместе с *Ван Янмином* и полемизировал с ним, исходя из общих установок, унаследованных от *Лу Цзююаня* и *У Юйби*. Осн. соч. - "Эр ли цзин чжуань цэ" ("Исслед. и коммент. к двум канонам [ритуальной] благопристойности"), "Чунь цю чжэн чжуань" ("Исправленный коммент." к "Веснам и осеням"), "Гу Юэ цзин чжуань" ("Коммент. к тексту "Канона музыки", [написанного] старыми [письменами]"), "Ганьцюань синь лунь" ("Новые высказывания Гань-цюаня"), "Чжань Ганьцюань цзи" ("Собр. произв. Чжань Ганьцюаня"). Рассматривал "небесный принцип" (тянь ли, см. *Ли* [1]) как некий "единый великий мозг, [возможности к-рого соответствуют возможностям] тысяч совершенномудрых и тысяч гениев"; он охватывает все сущее и "повсеместно [м.б.] телесно различаем" (т.е.

чувственно познаваем). "Телесное различие [небесного принципа]", по Ч.Ж., равно "знанию и действию" (см. *Чжи - син*), рассматриваемым как некое единство. Рассматривал *синь сюэ* [1] ("учение о сердце") как "телесное различие [небесного принципа] сердцем (*синь* [1])", т.е. трактовал "учение о принципе" (ли сюэ) как разновидность "учения о сердце". Способность "сердца" вмещать в себе внеш. мир равносильна "пронизыванию" им этого мира и исключению т.о. дихотомии внешнего и внутреннего. Ч.Ж. подчеркивал отличие собств. трактовки "сердца" от толкования Ван Янмина: последний якобы говорил о сердце, находящемся в груди, тогда как сам Ч.Ж. имел в виду то, что "телесно [объемлет] тьму вещей и не м.б. утрачено". Сведения о жизни и творчестве Ч.Ж. вошли в сб. "Мин жу сюэ ань" ("Учения конфуцианцев эпохи Мин") Хуан Цзунси (17 в.) и в "Мин ши" ("Истории дин. Мин", 18 в.). *Чжань Ганьцюань вэнь цзи (Собр. произв. Чжань Ганьцюаня) [1579] // Цзычжэнтан (Зал Содействия управлению). Б.м., 1886; Шэн сюэ гэ у тун (Проникновение в учение совершенномудрых о выверении вещей). Янчжоу, 1533; ***Линь Цзипин*. Ганьцюань сюэ таньцзю юй Ван Чжань бицзяо (Исслед. учения [Чжань] Ганьцюаня и его сравнение с Ван [Янмином]) // *Жэньшэн*. 1965. Т. 30; *Араки Кэнго*. Ч.Ж. и Ван Янмин (на япон. яз.) // *Тэцугаку нэмпо*. 1968. Т. 27; *Сига Итиро*. Ван Янмин и Ч.Ж. (на япон. яз.) // *Синтося*. 1975. *Сюй Юаньхэ, А.И. Кобзев*

Хань Фэй (3 в. до н.э.) подвергал критике учение Ч.Х. о познании, постулировавшее в духе "*Чжуан-цзы*" возможность внеопытного постижения мира. *Ли Си*

ЧЖАНЬ ЦЗЯНЬФЭН. 1902- 1982. Историк кит. философии, логик. Преподавал в Аньхойском ун-те и Ун-те Цзи-нань. После образования в 1949 Китайской Народной Республики был зав. кафедрой философии и логики в Педагогич. ин-те Центр. Китая. Осн. сфера науч. интересов - изучение школы *мо цзя* и даос, философии доциньского пер. (до кон. 3 в. до н.э.). Осн. соч. - "Мо цзя дэ синши лоцзи" ("Формальная логика моистов"), "Мо-цзы: кэсюэ юй чжэсюэ" ("Мо-цзы: наука и философия"), "Лао-цзы: ци жэнь ци шу цзи ци дао лунь" ("Лао-цзы: человек, книга и учение"). *Ма Чжэньдо*

ЧЖАНЬ ХЭ. 4 в. до н.э.? Отшельник из гос-ва Чу, мыслитель даос. толка, близкий по взглядам *Ян Чжу*. Высказывания содержатся в "*Ле-цзы*" (4 - 3 вв. до н.э.) и "*Люй-ши чунь цю*" (3 в. до н.э.). Благополучие гос-ва видел в благополучии "тела/личности" отд. человека: отсюда вытекает дееспособность семей-родов (цзя), государств-уделов (то) и всей Поднебесной. Предлагал "ценить жизнь, пренебрегая выгодой" (чжун шэн цин ли): подверженность страстям и подчинение собств. произволу ведет к болезням (и человека, и об-ва).

ЧЖАН ЭРЦИ. Чжан Цзижо, прозв. Гаоянь. 1612, Цзиян (совр. пров. Шаньдун), - 1677. Каноновед. Потеряв отца и братьев, погибших от рук маньчж. завоевателей, стал вести отшельнический образ жизни, занимаясь исключительно изучением канонов и коммент. лит-ры. Осн. соч. - "И ли Чжэн чжу цзюй ду" ("Изучение по предложениям коммент. Чжэн [Сюаня] к "Образцовым церемониям и правилам благопристойности"), "Чжоу и шо люэ" ("Анализ учения "Чжоуских перемен"), "Ши цзин шо люэ" ("Анализ учения "Канона песен"), "Тянь дао лу ь" ("О небес юм дао"), "Гаоянь би х я" ("Речи затворника Гаояня") и др., в т.ч. комментарии к "*Дао дэ цзину*", "*Чунь цю*", "*Да сюэ*" и "*Чжун юну*". Почитал учение *Чэн [братьев] - Чжу [Си]* школы, развивал тезис о приоритетности "активного (энергичного) действия" (ли син) как единств, пути к различению истины и лжи. Считал, что "действие" (син [3], см. *Чжи - син*) должно быть реализатором моральных принципов: "Действие предполагает наличие стыда" (син и ю чи). Выступая против бесцельной схоластики рассуждений о "высочайшем, тончайшем семенном едином" (вэй вэй цзин и), считал равно

важными этич. утилитаризм неоконфуцианства эпохи Сун (10 - 13 вв.), выраженный в учении о "принципе и долге/справедливости" (и ли), и логико-грамматич. методики анализа (као цзюй) т.н. ханьского учения (*хань сюэ*). Был высоко оценен *Гу Янью*, к-рый считал Ч.Э. высочайшим авторитетом в обл. учения "Сань ли" ("Трех трактатов о правилах благопристойности" - "*Чжоу ли*", "*Ли цзи*" и "*И ли*"). *Сюй Юаньхэ*

ЧЖАН ЮЙ. Чжан Цзывэнь. ?, Чжи окр. Хэнэй (юго-восток совр. уезда Цзюань пров. Хэнань), - 5 до н.э. Канонвед (см. *Цзин сюэ*). Имел звание боши ("д-ра", "гл. эрудита"), преподавал наследнику престола "Лунь юй", впоследствии стал гл. советником императора (чэнсяном), получил ранг знатности хоу. Использовав комментарии Лу Фуцина, *Сяхоу Шэна*, Ван Яна, Су Вана и др., с ~~шл~~ воедино т.н. цис юю и лус юю верс ии "*Лунь юя*" в кн., получившей назв. "Чжан-хоу лунь" ("Суждения [и беседы]" в версии хоу Чжана"). Занимался также исследованием "*Чжоу и*". Сведения о жизни и творчестве Ч.Ю. содержатся в "*Хань шу*" ("История дин. Хань", 1 в.). *Ли Си*

ЧЖАО КУАН. Чжао Босюнь. 8 в. Канонвед. Хэдун (совр. Пучжоу уезда Юнцзи пров. Шаньси). Служил нач. окр. Янчжоу. Осн. соч. - "Чунь цю чань вэй цзуань лэй и шу" ("О сокровенном в "Веснах и осенях". Коммент. по разделам"). В сб. Ма Гоханя "Юйханьшань фан цзи и шу" ("Оставленные [потомкам] книги, собранные в обители Юйханьшань", 18 в.) включен один цзюань ("свиток") соч. Ч.К. Высказывания Ч.К. сохранились в соч. его младшего современника Лу Чуня: "Чунь цю цзи чжуань цзуань ли" ("Сб. комментариев к "Веснам и осеням" с собр. примеров") и "Чунь цю цзи чжуань бянь и" ("Споры и сомнения по поводу сб. комментариев к "Веснам и осеням"). Внес исправления и дополнил сост. *Дань Чжу* "Чунь цю цзи чжуань" ("Сб. комментариев к "Веснам и осеням") и "Чунь цю цзин ли" ("Примеры из канона "Весны и осени"). Полагал, что текст летописи "Чунь цю" содержит скрытый смысл - "сокровенные речения" (вэй янь), к-рый необходимо вскрывать в ходе комментирования. Изыскания Ч.К. способствовали появлению в каноноведении эпохи Сун (10 - 13 вв.) тенденции к сомнениям в аутентичности канонич. текстов. *Сюй Юаньхэ*

ЧЖАО ФУ. Чжао Жэньфу, прозв. Цзянхань сяньшэн ("учитель из Цзян-ханя"). Мыслитель-неоконфуцианец. Пер. творческой и педагогич. деятельности - ок. 1230 - 60. Выходец из Дэаня (совр. Аньлу пров. Хубэй). Был взят в плен монголами, осуществлявшими завоевание Китая. Назначен на службу Яо Куаном - кит. сановником, перешедшим на сторону монголов. Учредил в Яньцзине (совр. Пекин) академию Тайцзи, преподавал в ней. Имел более ста учеников, среди к-рых были известные впоследствии ученые - *Сюй Хэн*, *Лю Инь* и др. Комментировал и пропагандировал труды основоположников "учения о принципе" (*ли. сюэ*) - *Чэн Хао*, *Чэн И* (Ив.), *Чжу Си* (12 в.). Осн. соч. - "Чуань дао ту" ("План передачи традиции"), "Ши ю ту" ("План учительства и дружбы"), "Си сянь лу" ("Записи упований на мудрецов") и др. Доказывал непрерывную преемственность традиции "совершенномудрых" от мифич. создателя кит. цивилизации императора *Фу-си* и культурного героя Шэньнуна ("Божеств, земледельца") до *Конфуция* (6 - 5 вв. до н.э.), *Мэн Кэ* (4 - 3 вв. до н.э.), далее до *Чжоу Дуньи*, Чэн И, Чэн Хао, *Чжан Цзяя* (11 в.), Чжу Си и от них перешедшего к конфуцианцам 13 в. Различал в конф. учении о "совершенном муже" (*цзюнь цзы*) две стороны: "[то, что] служит делам правителя (вана)" - учение о "гуманном правлении", и "[то, что] служит [человеку] лично" - учение об индивид, нравственном самосовершенствовании. Сведения о жизни и творчестве Ч.Ф. вошли в "Юань ши" ("Истории дин. Юань", 15 в.) и в сб. "Сун Юань сюэ ань" ("Учения эпох Сун и Юань"), созданном *Хуан Цзунси* (17 в.) и его учениками. *Сюй Юаньхэ*

ЧЖАО ЦЗИБИНЬ. Чжао Тянь-янь, Чжао Сянли. 1905-1982. Историк кит. философии, один из первых историков-марксистов в Китае. В молодости участвовал в революц. движении. Преподавал в Ун-те Северо-востока и Шаньдунском ун-те. После образования в 1949 Китайской Народной Республики был ректором Лит. ин-та при Шаньдунском ун-те, зам. пред. Хэнаньского отд. АН Китая, директором Хэнаньского ин-та истории, советником кафедры философии Центр, парт, школы. Осн. соч. - "Чжунго чжэсюэ ши ган яо" ("Тезисы по истории кит. философии"), "Лунь юй синь тань" ("Новое исслед. "Суждений и бесед"), "Ч.Ц. вэнь цзи" ("Собр. произв. Ч.Ц.") и др. *Ма Чжэньдо*

ЧЖАО ЦИ. Чжао Биньцин, Чжао Цзя, Чжао Тайцин. Ок. 108, Чанлин окр. Цзинчжао (северо-восток совр. уезда Сяньян пров. Шэньси),-ок. 201. Каноновед. Служил в должностях ревизора округа, распорядителя обрядами в храме предков императора и др. Осн. соч. - "Мэн-цзы чжан цюй" ("Коммент. к "Мэн-цзы" с разбивкой текста на фразы"), вошедшее впоследствии в классич. сб. "Ши сань цзин чжу шу" ("Тринадцать канонов с коммент."). *Ли Си*

ЧЖИ [1]. "Разумность" (хитроумие, мудрость, интеллект). В узком смысле - качество "совершенного (благородного) мужа" (*цзюнь цзы*), в широком - свойство, выделяющее человека из животного мира. Как филос. категория понятие Ч. использовалось гл. обр. мыслителями-конфуцианцами. *Конфуций* (6 - 5 вв. до н.э.) поставил Ч. на второе место в триаде достоинств цзюнь цзы между "гуманностью" (*жэнь* [2]) и "мужеством" (*юн* [1]). Понятие "разумности" у него (и в раннеконф. текстах) выражено омонимом чжи [2] ("знание, знать, ведать, познание", см. *Чжи - син*), означая качество, избавляющее от сомнений ("гуманность" - от уныния, а "мужество" - от страха). По Конфуцию, "высшая разумность", как и "низшая глупость", неизменна. Монеты (*мо цзя*) считали Ч. высшей ступенью и целью познания. В легистском трактате "*Хань Фэй-цзы*" (3 в. до н.э.) понятие Ч. употреблено в негативном смысле: "опутанное хитроумием" (Ч.) и эгоизмом "сердце" (*синь* [1]) не способно воспринять "всеобъемлемость великого тела" (*цюань да ти*) Вселенной. В даос, памятнике "*Ле-цзы*" (4 в. до н.э.- 4 в. н.э.) "разумность" (Ч.) и "рассудительность" (*люй*) объявлены "тем, благодаря чему человек ценнее птиц и зверей", но руководящим началом "разумности" названы "благопристойность" (*ли* [2]) и "долг/справедливость" (*и* [1]) (возможно, позднейшая конф. интерполяция).

В конф. текстах коннотация Ч. исключительно положительна. "*Чжун юн*" (5 - 2 вв. до н.э.) ставит Ч. уже на первое место в комплексе с "гуманностью" и "мужеством": формула чжи - жэнь - юн подана как выражение понятия "распространяющаяся (всеобъемлющая) добродетель Поднебесной" (Тянь ся чжи да дэ) и в этом виде стала канонич. Как средство "приближения к Ч." в "Чжун юне" рассматривается "любовь к учебе". В "*Мэн-цзы*" (4 - 3 вв. до н.э.) "началом разумности" объявлено "утверждающее и отрицающее сердце", а "разумность" - исконно присущей природе человека наряду с "гуманностью", "долгом/справедливостью", "благопристойностью". В "*Хань шу*" (J в.) "способность участия в совершении добра и неспособность участия в совершении зла" определяется как "высшая разумность". Ей противопоставляется "низшая глупость" как способность только к "совершению зла"; промежуточное положение занимает "средний человек", способный творить и добро, и зло. На основании этой троичной схемы строится девятичная классификация мифич. и историч. персонажей. *Ван Чун* (1 в.) соотносил "высшую разумность" у Конфуция с носителем "предельного добра" (*цзи шань*, см. *Сим* [1]); *Хань Юй* (8 - 9 вв.) включил "разумность" в пятеричный набор качеств, "делающих человек. природу" (*син* [1]) тем, что она есть, наряду с "гуманностью", "благопристойностью", "благонадежностью" (*синь* [2]) и "долгом/справедливостью".

В кит. буддизме иероглиф Ч. применялся для обозначения понятия "джняна" - высшего полного знания, получаемого в результате медитации при растворении объекта в субъекте и охватывающего все виды знания, не являясь их суммой.

*Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 1. М., 1969 (по Указателю); **Кобзев А.И. Учение Ван Янмина и классич. кит. философия. М., 1983 (по Указателю). А.И. Кобзев, А.Г. Юркевич

ЧЖИДУНЬ. 314, Линьлу (совр. пров. Хэнань),- 366. Чжи Даолин, Чжи-гун, Чжисин, Чжисиншань. Буд. монах, идеолог и литератор. Выходец из служилой интеллигенции. Основоположник одного из направлений божо сюэ ("учения праджни") - Цзисэ цзун ("школа Только плоти"). Признанный знаток даос, памятников. Занимался разработкой приемов буд. психотехники, привнес в нее элементы даос, эзотерич. и экзотерич. практики (см. *Сянь сюэ*). В поэтич. произведениях описал процесс погружения в медитацию. Его жизнеописание представлено в буд. историографич. соч. 6 в. "*Гао сэн чжуань*", поэтич. тексты - в буд. антологии 7 в. "*Гуан хун мин цзи*".

**Чжунго фоцзяо ши (История кит. буддизма). Т.2. Пекин, 1985. С.240 - 51; Ziircher E. The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China. Vol. 1 - 2. Leiden, 1959. М.Е. Кравцова

ЧЖИИ. Чэн Дэань. 538, Хуажун окр. Цзинчжоу (к юго-зап. от Цяньцзяна пров. Хубэй),- 597. Буд. наставник, фактич. создатель *Тяньтай школы*. Ученик Хуэйсы. В 567 отправился в Цзиньлин (совр. Нанкин) для проповеди буддизма. В 575 поселился в горах Тяньтайшань. Пользовался покровительством государей дин. Чэнь (557 - 89) и сменившей ее дин. Суй (581 -618). Из многочисленных соч. Ч. главными признаны "Фа хуа сюань и" ("Сокровенный смысл "Лотосовой сутры"), "Фа хуа вэнь цзюй" ("Язык "Лотосовой сутры"), "Мохэ чжи гуань" ("Великое самопрекращение и самопостижение") - т.н. "три великие части [учения] Тяньтай", излагающие осн. доктрины этой школы. Из 32 учеников Ч. наибольшую известность получил Гуаньдин (561-632) - пятый патриарх Тяньтай. См. также ст. *Тяньтай школа. Хэ Чэнсюань*

Ч. первым в истории кит. буддизма связал медитативные приемы "спасения" и достижения нирваны (см. *Нспань*) с филос. постулатами - они объясняют практику медитации, в свою очередь способствующую осмыслению философии школы Тяньтай. По Ч., универсальный способ "спасения" - осуществляемое посредством медитации "парное совершенствование (шуан сю) с амадхи и мудрости" (дин хуэй, см. *Саньмэп, Чжи* [1]), или "самопрекращение и самопостижение" (чжи гуань), тождественные праджняпарамите (см. *Божо*). Процесс чжи гуань постадиально описан в десяти главах трактата "Сю си чжи гуань цзо чань фа яо" ("Изложения учения о совершенствовании и овладении самопрекращением и самопостижением"): 1) "наличие [заданных условий и] причин" (цзю юань), предполагающих успех медитативной практики; 2) "освобождение от страстей [и желаний]" (хэ юй); 3) "отбрасывание покрывала" (ци гай) - отказ от сомнений (в себе, учителе, учении и т.п.); 4) "упорядочение и гармонизация" (дяо хэ) питья и пищи, сна, тела, дыхания, сознания. После этого приступают к регулированию дыхания в начальной стадии медитации, затем - к "гармонизации сердца (сознания)" в начальной стадии медитации, в процессе "погружения", при выходе из медитации; 5) "метод" (фан бянь) - проникновение в сакральную сущность метода чжи гуань; 6) "осн. совершенствование" (чжэн сю) - уяснение осн. целевых установок, действующих в процессе медитации, поддержание медитативного состояния в повседневной жизни, а не только во время "сидения в сосредоточении" (цзо чань); 7) "проявление добра" (шань фа) - проявление хороших, с т.зр. буд. этики, качеств и благодаря этому возможное достижение "внезапного просветления" (дунь у); 8) "цзюэ [чжи] Мо [ши]" ("осознание [влияния дел демонов] Мара") - уяснение препятствий дальнейшему совершенствованию; 9)

"исцеление от болезней" (чжи бин) - овладение способами диагностики заболеваний и их лечения посредством универсального медитативного метода чжи гуань; 10) "утверждение плода" (чжэн то) - последняя стадия медитативного погружения в процессе цзо чань, когда предполагается достижение окончательного "просветления", реализация изначально заложенной в человеке "природы будды" и даже погружение в нирвану.

В трактате "Лю мяо фа мэн" ("Шесть тайных врат дхармы") Ч. конкретизировал методики чжи гуань, описал приемы контроля за дыханием и сознанием, последовательность и характер стадий чжи гуань вплоть до "просветления". В "Мохэ чжи гуань" даны преимущественно филос. основания медитативной практики. Она предполагает погружение в самадхи (саньмэй), проявляющееся в четырех видах медитации: чан цзо саньмэй ("самадхи постоянного сидения"), чан син саньмэй ("самадхи постоянного хождения"), бань цзо бань син саньмэй ("самадхи полусидения и полухождения") и фэй син фэй цзо саньмэй ("самадхи нехождения и несидения"). Ч. первым в истории кит. буддизма выдвинул тезис о необходимости практиковать самадхи в обыденной жиони - в любое время и любом месте. Он же стал родоначальником знаменитой техники медитации "думание о Будде" (нянь фо), совместив медитацию "постоянного хождения" с рецитацией имени будды Амитабхи - "Владыки рая". Практика нянь фо вошла в арсенал буд. *Цзинту школы*, где ранее практиковалось только созерцание образа Амитабхи вплоть до "слияния" с ним. Медитативные методики Ч. широко вошли в практику др. направлений кит. буддизма, прежде всего *Чань школы*, где получили дальнейшее развитие. Основой медитативных разработок Ч. помимо инд. источников, возможно, является и даос, традиция; его учитель Хуэйсы известен как знаток "внутр. алхимии" (нэй дань, см. *Сянь сюэ*), предложивший данный термин для обозначения практики самосовершенствования, имевшей давние даос, корни.

****Профатилев И.А.** Влияние доктрины Ч. на формирование медитативной практики в школах Чань и Цзинту // 22-я НК ОГК. Ч.З. М., 1991; Чжунго фоцзяо сысян сюаньбянь (Избр. материалы по истории буд. мысли Китая). Т. 2. Ч. 1. Пекин, 1983. С. 85 - 111; *Фань Литянь*. Фоцзяо чжи сюэ (Буд. философия). Пекин, 1986; Чжунго фоцзяо (Кит. буддизм). Пекин, 1986; *Yi Chun-fang*. The Renewal of Buddhism in China. N.Y., 1981. P. 29 - 64. См. также лит-ру к ст. *Тяньтай школа. И. А. Профатилев*

ЧЖИ -СИН. "Знание - действие". Терминологич. оппозиция, выражающая проблему соотношения двух специфич. категорий кит. философии: чжи [2] - "[действенное] знание" ("сознание", "познание", "разумность", "мудрость", "понимание", "ведение") и син [3] - "[сознательное] действие" ("деятельность", "активность", "поступок", "осуществлять", "идти").

Чжи [2] как филос. категория подразумевает, с одной стороны, чистые формы познания, с др. - целесообразные сознательные действия, практич. опыт (ср. "ведать чем-либо", "отведать", "изведать"). Праксиологич. истолкование "знания" выражено уже в *"Лунь юе"* (5 в. до н.э.): "Служить долгу/справедливости (*и* [1])... почитая духов и навей, держаться подальше от них - [это] можно назвать знанием"; "Знающий действительно подвижен" (дун, см. *Дун - цзин*); "знание" - это "знание людей", позволяющее приводить их к повиновению.

Представление о "деятельном" характере знания отражают неоконф. трактовки тезиса "Да сюэ" (4 - 2 вв. до н.э.): "Доведение знания до конца (чжи чжи) состоит в выверении вещей (гэ у)", где чжи чжи и гэ у - взаимообусловленные требования к управлению Поднебесной. Чжу Си (12 в.) интерпретировал гэ у как "исчерпание принципов (ли [1]) вещей и дел (ши у, см. У [3])", подразумевая под "вещами и делами" проблемы морали, политики и т.п.; Ван Янмин (кон. 15 - нач. 16 в.) определил гэ как "исправлять" (чжэн [1]), а у [3] - как "дела" (ши [3]), к-рые м.б. "выверены" только "в собств. сердце". В *даосизме* "знание" сопряжено с деятельным аспектом гл. обр. через отрицательную связь: "не действуя, зная" (*Дао дэ цзин*, 5-4 вв. до н.э.), где "не действовать" (бу син) - синоним "недеяния" (у вэй [1], см. *Вэй*

[1]), т.е. отсутствие произвольной деятельности, несогласной с миропорядком (*дао*). Концепции "деятельного" знания в *конфуцианстве* и "недеятельного" (но действенного) в даосизме синтезированы в *неоконфуцианстве* через опосредованное их учением о врожденном знании и конф. интерпретациями даос. (гл. обр. восходящих к "Чжу-ан-цзы", 4 - 3 вв. до н.э.) взглядов о возможности развития способности к интуитивному постижению истины (см. Чэн [1], Шэн [1]).

Специфика категории син [3] определяется: 1) возможностью выражения им не только физического, но и психического действия-процесса (напр., любви и ненависти у Ван Янмина); 2) его корреляцией с понятиями "вэй [1]" ("деяние", "дело", "действие"), "ши [3]" ("дело", "служение"), "и [1]" ("долг/справедливость"). Понятие "вэй [1]" является родовым для ши [3] и син [3]. Определение обоих терминов, аналогич. трактовки к-рых представлены в "Лунь юе", "Цзо чжуани", "Гуань-цзы", "Мэн-цзы" и др. памятниках 5 - 3 вв. до н.э., дано в "Сюнь-цзы" (4 - 3 вв. до н.э.): "Действовать (вэй [1]), сверяясь с пользой/выгодой, - это называется делом (ши [3]); действовать, сверяясь с долгом/справедливостью, - это называется действием (син [3])". В "Лунь юе" син [3] выступает как один из принципов, на основе к-рых "учил" Конфуций, наряду с "культурой" (*вэнь*), "преданностью" ("верностью" - чжун [2], см. Чжун шу) и "благонадежностью" (*синь* [2]). Легисты (см. Легизм) противопоставили конф. трактовке син [3] сопряженность этого понятия с "пользой/выгодой": "Если, действуя (син [3]), [люди] не обогащаются, то рождаются смуты" ("*Шан цзюнь шу*", 4 - 3 вв. до н.э.).

Содержание и данного тезиса, и конф. трактовки "действия" отражает такой его аспект, как практич. завершенность. Др. аспект "действия" - плановая разумность (сознательность) вытекает из доп. значений коррелирующего иероглифа и [1] (помимо "долг/справедливость" также "смысл", "значение"), подкрепленных пассажами "Лунь юя" о непременном согласовании син [3] с "размышлениями" (сы [2]), "рассуждением" (люй) и "обдумыванием" (моу). Исходное значение слова "син [3]" - "идти" и его филос. смысл как воплощения онтологически обусловленных этич. и жизненных принципов выразились в терминологич. словосочетании "син дао" ("идти Путем", "осуществлять Учение"), восходящем к "Мэн-цзы". Предпосылки этого мыслеобраза содержатся также в наличии у иероглифа син [3] (в чтении "хан") смыслов "ряд", "шеренга" и обозначении им классификац. рядов ("элементов") в схеме "пяти элементов" (у син [1]), взаимодействие к-рых выступает выражением важнейших закономерностей мирового процесса - *дао*.

Проблема соотношения "знания" с собственно "действием" имела три осн. варианта решения: 1) "знание легко, действие трудно" (чжи и, син нань); 2) знание и действие совпадают в единстве (чжи син хэ и); 3) "знание трудно, действие легко" (чжи нань син и). Первый тезис вытекал из конф. подхода к "знанию" как набору социально-этич. предписаний, поэтому достижение истины понималось как гл. обр. научение ей (ср. положение Ян Сюна, 1 в. до н.э.- 1 в. н.э.: "Заниматься изучением - хуже, чем заниматься поиском наставника", и "Шу цзина", 11 -6 вв. до н.э.: "Неверно, что знание трудно, трудно именно действие"). Тезис "знание легко, действие трудно" означал также, что "знание" предшествует "действию" (ср. "Сюнь-цзы": "Учение доходит до предела и завершается в действии"). Нормативную формулу их соотношения дал Чжу Си: "Если говорить о предшествующем и последующем, то знание - это предшествующее. Если говорить о малозначительном и важном, то действие - это важное". Ван Янмин, акцентируя понимание познавательных функций как действий, или "движений", и моральное содержание знания, выдвинул положение о "совпадающем единстве знания и действия" и с функциональной, и с этич. т. зр. Ван Тунсян (15 - нач. 16 в.) подверг критике взгляды и Чжу Си, и Ван Янмина, истолковав "знание" и "действие" как равные, однопорядковые понятия, охарактеризовав их буд. термином *чжэнь жу* ("истинная сущность" - татхата, "истинно сущие"). Ван Чуаньиань (17 в.) отверг процессуальную

первичность "знания" по отношению к "действию", определив "действие" как "[движущую] силу стремления к знанию"; "знание и действие соотносятся как [исходный] материал и его применение" (юн [2], см. *Ту - юн*); "действие м.б. равно знанию, но знание не м.б. равно действию", т.е. практич. "действие" и обуславливает "знание" ("познание"), и воплощается в нем. *Тань Сытун* (19 в.) сформулировал тезис о приоритетности "знания": "Ценить только знание и [вообще] не ценить действие"; "знание - это дела тонких (лин) горних душ хунь (см. *Хунь по*)", т.е. активность высших духовных субстанций; "действие - это дела [всего лишь] телесных душ по", низших составляющих человек. личности; "истинное (*чжэнь*) знание не может не [проявиться в] действии". *Чжан Бинлинь* (19 - нач. 20 в.) предложил противоположную трактовку, утверждая, что "разум" (чжи хуэй, см. *Чжи* [1]) людей не обязательно "раскрывается" в человек. делах; его "раскрытие" обеспечивает революция как воплощение необходимого "действия".

Сунь *Ятсен* (кон. 19 - нач. 20 в.), сначала поддержав концепцию Ван Янмина, впоследствии выработал собств. - "действие легко, знание трудно", вытекавшую из его знакомства с зап. культурой: "Если [мы] сможем руководствоваться науч. принципами в достижении истинного знания, то быстрое претворение [его] в жизнь будет нетрудным делом". Тем не менее "действие - предшествующее, знание - последующее", поскольку "действие нацелено на достижение знания" и представляет собой "движение от непознанного к [его] познанию", чему способствует "уже имеющееся знание". Сунь Ятсен выделил три формы фактич. соотношения "знания" и "действия", корреспондирующие с этапами развития человек. цивилизации: "не знать и действовать" - пер. движения к цивилизации; "действовать и [потому] затем знать" - пер. зарождения цивилизации и ее первоначального развития; "знать и [потому] затем действовать" - пер., начавшийся после науч. открытий.

****Сенин Н.Г.** Общественно-политич. и филос. взгляды Сунь Ятсена. М., 1956; *Буров В.Г.* Мировоззрение кит. мыслителя XVII века Ван Чуань-шаня. М., 1976. С. 117 - 20; *Феоктистов В.Ф.* Филос. и общественно-политич. взгляды Сюнь-цзы. М., 1976. С. 91 - 107; *Кобзев А.Я.* Учение Ван Янмина и классич. кит. философия. М., 1983. С. 184 - 98; *Титаренко М.Л.* Древнекит. философ Мо Ди, его школа и учение. М., 1985 (по Указателю); *Гэ Жунцзинь.* Чжунго чжэсюэ фаньчоу ши (История категорий кит. философии). Харбин, 1987. С. 239 -65; *Nivison D.S.* The Problem of "Knowledge" and "Action" in Chinese Thought since Wang Yang-ming // *Studies in Chinese Thought.* Chic., 1953; *Tu Wei-ming.* The Unity of Knowing and Acting: From a Neo-Confucian Perspective // *Philosophy: Theory and Practice.* Madras, 1970; *Cua A.S.* The Unity of Knowledge and Action. A Study in Wang Yang-ming's Moral Philosophy. Honolulu, 1982. XV.

ЧЖИЦЯНЬ. Юэ Гунмин. 3 в. Переводчик буд. текстов. Выходец из гос-ва Юэжи на зап. границах империи Хань. Сведения о жизни и творчестве содержатся в памятниках кон. 5 - 6 в. "Чу сань цзан цзи цзи" ("Собр. записей, извлеченных из трех хранилищ", цз. 13), "*Гао сэн чжуань*", цз. 1, и "Ли дай сань бао цзи" ("Записки о трех драгоценностях ушедших династий", авт. Фэй Чжанфан). Его наставником был Чжилян, учившийся у *Чжичаня*; о них ходила поговорка: "По обширности знаний в Поднебесной никто не превзойдет троих Чжи". В гос-ве У получил звание боши ("д-р", "гл. эрудит"), стал советником правителя по политич. вопросам. В пер. 223 - 53 перевел на кит. яз. ряд основополагающих текстов махаяны (см. *Буддизм*), в т.ч. "Махапраджняпарамита сутра" ("Да мин ду у цзи цзин" - "Сутра о великой праджняпарамите"), "Вималакирти [нирдеша] сутра" ("Вэймоцзи цзин" - "Сутра о Вималакирти"), "Амитабха сутра" ("Амито цзин" - "Сутра об Амитабхе"), "Махапраджня нирвана сутра" ("Да бо [жо] ни-хуань цзин" - "Сутра о великой праджне и нирване") и др. Собств. соч. Ч. - "Цзань пуса лян цзюй фань бай" ("Молитвословия на санскрите с восхвалением бодхисаттв"). Осн. акцент делал на пропаганде преимуществ "учения

праджни" (*божо сюэ*). Деятельность Ч. оказала определенное влияние на становление доктрины *Цзинту школы. Ли Си*

ЧЖИЧАНЬ. Чжилоу Цзячань. 2 в. Буд. монах и переводчик. Прибыл из гос-ва Юэчжи на зап. границах империи Хань в Лоян ок. 147 или 164. В 178 - 89 перевел на кит. яз. 23 текста махаяны объемом 67 цзюаней ("свитков"), в т.ч. "Бочжоу саньмэй цзин" ("Пратьютпанна самадхи сутра" - "Сутра длительного просветления"), "Шоуляньянь саньмэй цзин" ("Сурамгама самадхи сутра" - "Сутра могущества просветления") и др., положившие начало проповеди идей махаяны в Китае. Для объяснения и перевода буд. терминов использовал даос, концепции и терминологию. В значительной степени переводам Ч. обязано быстрым ростом своей популярности в Китае "учение праджни" (*божо сюэ*). Распространению переводов и развитию результатов работы Ч. в Китае способствовал его соотечественник Чжилян (Цзимин). *Хэ Чэнсюань*

"ЧЖОУ ГУАНЬ". См. "*Чжоу А.И. Кобзев ли*".

ЧЖОУ ВЭНЬИН. 1928, уезд Ичунь пров. Цзянси. Логик, историк кит. философии. В 1949 окончил филол. ин-т при Наньчанском ун-те. Преподавал в вузах пров. Цзянси. Проф. логики Ин-та образования Цзянси, зам. пред. Кит. об-ва изучения логики, чл. правления Об-ва изучения логики пров. Цзянси. Гл. ред. "Избр. материалов по истории кит. логики", т. "Пер. Хань - Мин" ("Чжунго лоцзи ши цзыляо сюань. Хань чжи Мин цзюань". Сиань, 1985). Осн направление исследований - история логики в Китае и Индии.

*Чжунго лоцзи сысян ши гао (Очерк истории логич. идей в Китае). Пекин, 1979; Инду лоцзи шилюэ (Краткая история инд. логики) // Цзянси шифань сюэюань сюэбао. 1981 - 82.

ЧЖОУ-ГУН. Цзи Дань. Ив. до н.э. Гос. деятель, мыслитель. Брат У-вана - главы племенного союза Чжоу, домен к-рого располагался в сев. части совр. уезда Цишань пров. Шэньси. На следующий год после падения дин. Шан-Инь и воцарения дин. Чжоу стал в результате кончины У-вана регентом при малолетнем племяннике Чэн-ване.

В итоге похода на восток подавил мятеж трех своих братьев - Гуаня, Цая и Хо, утвердив новую династию. Ему приписывается составление "Великого воззвания" ("Да гао") - обращения к бывшим подданным дин. Шан-Инь, вошедшего в текст "*Шу цзина*", введение системы феодалов, уделов во главе с наместниками-чжухоу из членов правящей фамилии и основание вост. столицы - Лои (совр. Лоян пров. Хэнань). Традиция также ставит ему в заслугу реформу иньского ритуала - "установление правил благопристойности и введение [ритуальной] музыки" (отсутствовавшие у чжо-усцев, уступавших иньцам в культурном развитии), создание основ регулярной администрации и совершенствование законодательства, учреждение единого культа Неба (*тянь*), формулирование принципов "почитания добродетели и защиты народа" (цзин дэ бао минь), "уяснения добродетели и осторожного отношения к наказаниям" (мин дэ шэнь фа). Данные положения рассматривались конфуцианцами как основания идеи "добродетельного правления" (дэ чжи). Считается, что взгляды Ч. изложены в "*Шу цзине*" - главах "Да гао", "Кан гао" ("Воззвание о благоденствии"), "Ло гао" ("Воззвание об [основании] Лои"), "До ши" ("Множество мужей"), "У и" ("Отсутствие праздности"), "Цзюнь ши" ("Гнев государя"), "До фан" ("Множество местностей"), "Ли чжэн" ("Учреждение администрации") и др. Сведения о жизни и деятельности Ч. содержатся в "*Ши цзи*" (2 - 1 вв. до н.э.). Причисляется конф. традицией к "совершенномудрым" (*шэн* [1]) правителям древности. *Ли Си*

ЧЖОУ ДУНЬИ. Чжоу Маошу, Чжоу Ляньси, Чжоу-цзы, Чжоу Юань-гун. 1017, Индао (совр. уезд Даосянь, пров. Хунань), - 14.7(7.6). 1073, Лушань, пров. Цзянси. Кит. философ и литератор, гл. основоположник *неоконфуцианства*. Происходил из семьи чиновника, в 1036 - 71 находился на гос. службе, занимая администр. посты среднего уровня. Через своего дядю по матери, ставшего ему приемным отцом, крупного чиновника Чжэн Сяна был связан с консервативной группировкой при дворе, к-рая противодействовала реформам *Ван Аньши*. Однако с последним Ч.Д., по нек-рым свидетельствам, имел личную встречу в 1060 и оказал на него сильное впечатление. Прямыми учениками Ч.Д. были основоположники неоконфуцианства братья Чэн (*Чэн Хао, Чэн И*). Посмертно в 1120 получил почетное имя Юань-гун (князь Изначального), в 1241 удостоился титула графа (бо) Жунани и установления таблички с его именем в храме *Конфуция*. При последующих династиях ему присваивались еще более высокие титулы и звания (1319, князь Даого; 1714, "древний мудрец").

Гл. филос. соч. - "Тай цзи ту шо" ("Изъяснение "Плана Великого предела"; рус. пер. Н.Я. Бичурина, 1832; Н. Зоммера, 1851; В.А. Кривцова, 1958; Е.А. Торчинова, 1982; В.Е. Еремеева, 1993) и "Тун шу" ("Книга проникновения"), или "И тун" ("Проникновение в "Перемены"; рус. пер. Н.Я. Бичурина, 1832). Ортодокс, считается их текстологич. и идейная трактовка в коммент. *Чжу Си* (12 в.). В пер. правления дин. Мин (1368 - 1644) творческое наследие Ч.Д. было сведено воедино и сопровождается пояснительными текстами в собр. соч., к-рое в дальнейшем фигурировало под тремя синонимич. названиями: "Чжоу-цзы цюань шу" ("Поли, [собр.] писем философа Чжоу"), "Чжоу Ляньси цзи" ("Собр. [соч.] Чжоу Ляньси") и "Чжоу Юань-гун цзи" ("Собр. [соч.] Чжоу - князя Изначального").

"Тай цзи ту шо" представляет собой сжатый, но содержательный коммент. к графич. схеме ("Плану Великого предела"), производной от аналогич. схемы "У цзи ту" ("Плана Беспредельного", или "Плана Предела отсутствия/небытия") даоса Чэнь Туаня (10 в.), одним из источников к-рого был первый канон даос, алхимии "[Чжоу и] *цань тун ци*" ("Триединое согласие "Чжоуских перемен", "Единение триады согласно "Чжоу и") *Вэй Бояна* (2 в.). По "Тай цзи ту шо", все многообразие мира: силы *инь ян*, "пять элементов" (*у син* [1], в трактате названы "пятью пневмами" - у ци, см. *Ци* [1]), четыре времени года и вплоть до "тьмы вещей" (*вань у*, см. *У* [3]), а также добро и зло (*шань - э*), "пять постоянств" (*у чан*, см. *Сань ган у чан*; названы "пятью природами" - у син [3], см. *Син* [1]), и вплоть до "тьмы дел" (*вань ши*, см. *Ли-ши*),- исходит из "Великого предела" (*тай цзи*). Тот в свою очередь следует за "Беспредельным", или "Пределом отсутствия/небытия" (*у цзи*). Термин "у цзи", допускающий двойное понимание, возник в изнач. даосизме ("*Дао дэ цзин*", § 28), а коррелятивный термин "тай цзи" - в конфуцианстве ("*Си цы чжу-ань*", 1, II). Чжу Си (12 в.) истолковал сопряжение этих терминов как их синонимичное употребление, обозначающее сущностное тождество "Великого предела" и неисчерпаемой первоизданности бытия ("Беспредельного"). Однако его оппонент *Лу Цзююань* утверждал, что здесь выражена даос, идея первичности "отсутствия/небытия" (ср. "*Дао дэ цзин*", § 40) и поэтому "Тай цзи ту шо" не мог быть написан ревностным конфуцианцем Ч.Д. Порождающая функция "Великого предела" реализуется через взаимообуславливающие и сменяющие друг друга "движение" и "покой" (*цзин* [2], см. *Дун - цзин*). Последнему принадлежит приоритет, что совпадает с принципами и формулами изнач. даосизма ("*Дао дэ цзин*", § 37; "Чжуан-цзы", гл. 13). Для человека безреагентная и неподвижная сущность мироздания, т.е. у цзи, проявляется в качестве "подлинности/искренности" (*чэн* [1]). Эта категория, совмещающая онтологич. ("путь Неба", см. *Дао*) и антропологич. ("путь человека") смысл, была выдвинута первыми конфуцианцами (в "*Мэн-цзы*", "*Чжун юне*", "*Сюнь-цзы*"), а в "Тун шу" заняла центр, место. Определяющая высшее благо (*чжи шань*) и "совершенномудрие" (*шэн* [1]) "подлинность/искренность" в идеале требует "главенства покоя" (*чжу цзин*), т.е. отсутствия желаний, мыслей, деяний. Гл. теоретич. достижение Ч.Д. - сведение важнейших конф. категорий и связанных с ними

концепций в универсальную (от космологии до этики) и чрезвычайно простую, основанную прежде всего на "Чжоу и" мировоззренческую систему, в рамках к-рой получила освещение не только конф., но и даосско-буд. проблематика.

*Чжоу-цзы цюань шу. Сост. Дун Жун. Б.м., 1756; Чжоу Ляньси. Люблю лотос // Восток. Сб. 1. М. - Л., 1935. С. 204; Чжоу Ляньси цзи. Шанхай, 1937. **Бичурин Н.Я. Изображение Первого начала, или О происхождении физич. и нравств. законов // Московский телеграф. 1832. Ч. 48. № 21 - 23. С. 3 - 33, 157 - 197, 285 - 316; Зоммер Н. Об основаниях кит. философии // Ученые записки Казанского ун-та за 1851 г. Т. 1; Кривцов В.А. Кит. космогонич. трактат XI века // ВФ. 1958. № 12; Торчинов Е.А. К характеристике этим, доктрины неоконфуцианства // Социально-филос. аспекты критики религии. Л., 1982; Зинин С.В. Человек и мир в философии Ч.Д. // 17-я НК ОПС. Ч. 1. М., 1986; Еремеев В.Е. Чертеж антропокосма. М., 1993; Сун ши (История [дин.] Сун). Цз. 427; Хуан Цзунси. Сун Юань сюэ ань (Отчет об учениях [дин.] Сун и Юань). Цз. 11, 12; Чжу Бокунь. Ч.Д. // Чжунго гуда и чжумин чжэсюэцзя пинчжуань (Критич. биографии знаменитых философов древнего Китая). Т. 3. Кн. 1. Цзинань, 1981; Bruce J.P. Chu Hsi and His Masters. L., 1923; Chou Yih-ching. La philosophic morale dans le neo-confucianisme (Tcheou Touen-yi). P., 1954. А.И. Кобзев

"ЧЖОУ И". "И цзин". Наиболее авторитетное и ориг. произв. кит. канонич. и филос. лит-ры, стоящее во главе как "Тринадцатиканония" ("*Ши сань цзин*"), так и "Пятиканония" ("У цзин") и оказавшее фундаментальное нормативное воздействие на всю культуру традиц. Китая, стран Дальнего Востока и Юго-Вост. Азии. Каждый из двух иероглифов, составляющих название "Ч. и.", может быть понят по крайней мере двояко: "Чжоу" - 1) имя династии, правившей в Китае с конца 2 тыс. до н.э. по сер. 3 в. до н.э., и хронологич. обозначение данной эпохи; 2) слово, имеющее значения "оборот, круг, цикл", "везде, повсюду", "полный, исчерпывающий"; "и [4]" - 1) "легкий, нетрудный"; 2) "перемена, метаморфоза". Соответственно сочетание "Чжоу и" допускает четыре толкования: 1) "[Канон] перемен [эпохи] Чжоу"; 2) "Легкий [канон эпохи] Чжоу"; 3) "Всеохватно-крутовые перемены"; 4) "Всеохватно-круговой легкий [канон]" (тут слово "канон" - эквивалент иероглифа цзин [1], входящего в состав синонимичного "Ч.и" обозначения - "И цзин", "Канон перемен", "Книга перемен"; см. *Цзин вэй*). "Ч. и." включает в себя канонич. часть (в двух разд.), созд., видимо, в 8 - 7 вв. до н.э., т.е. собственно "И цзин", и комментирующую часть, созд. в 6 - 4 вв. до н.э., - "И чжуань" (или "Ши и" - "Десять крыльев", т.е. семь коммент.-чжуань, три из к-рых имеют по два разд.). Специфич. основу "И цзина" составляют возникшие, вероятно, в кон. 2 - нач. 1 тыс. до н.э. 64 гексаграммы (люшисы гуа, см. *Гуа*) - особые графич. символы, состоящие из шести расположенных друг над другом черт двух видов - целой и прерванной - во всех комбинаторно возможных вариантах. Черты истолковываются как знаки универсальных мироустроительных сил *инь ян* (соответственно прерванная и целая), а их двойные, тройные и т.д. комбинации - как знаки более конкр. воплощений инь и ян во всех сферах бытия. Центр, роль в этой системе играют восемь триграмм (ба гуа) - сочетания из трех черт, считающиеся половинными компонентами гексаграмм и знаменующие собой восьмеричный набор универсалий:

Цянь - творчество, крепость, небо, отец;

Кунь - исполнение, самоотдача, земля, мать;

Чжэнь - возбуждение, подвижность, гром, первый сын;

Кань - погружение, опасность, вода, второй сын;

Гэнь - пребывание, незыблемость, гора, третий сын;

Сюнь - утончение, проникновенность, ветер (дерево), первая дочь;

Ли - сцепление, ясность, огонь, вторая Дочь;

Дуй - разрешение, радость, водоем, третья дочь.

Происхождение канонич. части "Ч. и." связано с двумя важнейшими видами гадательной практики - на панцирях черепах и костях крупного рогатого скота (бу) (образовывание геометрич. символов) и на стеблях тысячелистника (ши [7]) (различные числовые комбинации). В "Чжоу ли" содержится сообщение об использовании при "великом гадании" (да бу) "приемов трех перемен" (сань и чжи фа): "Лянь шань" ("Смыкающиеся горы"), "Гуй цзан" ("Возвращение в сокровищницу") и "Ч. и.". В традиц. "науке об "И цзине" - и сюэ указ, названия связываются с тремя вариантами одного произведения, соотносящимися с мифич. правителями древности *Фуси* (или последовавшим за ним Шэньнуном), *Хуанди* (преемником Шэньнуна) и основателем дин. Чжоу - Вэнь-ваном (12-11 вв. до н.э.), либо с тремя первыми династиями - Ся (23 - 16 вв. до н.э.), Шан-Инь (16 - 11 вв. до н.э.) и Чжоу (11-3 вв. до н.э.). Тексты "Лянь шань" и "Гуй цзан" считались утраченными. По предположению *Ли Сижуня* (19 в.), до Конфуция подобных текстов, как и записанного текста "Ч. и.", вообще не существовало и речь идет лишь о различных системах гадания. Древнейшие мантич. приемы преобразованы в "Ч. и." в нумерологич. (см. *Сян шу чжи сюэ*) систему математикоподобных операций с числами и геометрич. фигурами, задача к-рой - "разделять по родам свойства всей тьмы вещей" ("*Си цы чжуань*", II, 2). В приписываемой Конфуцию, но реально сложившейся, видимо, в 5 - 4 вв. до н.э. комментирующей части "Ч. и.", гл. обр. в ее наиболее философичном разделе - "*Си цы чжуани*" ("Коммент. привязанных слов"), эта система трактуется как учение о замкнутой, состоящей из 64 осн. ситуаций структуре постоянно и циклически изменяющегося мира. Формализованный характер операций с гексаграммами и их компонентами позволил "Ч. и." обрести общеметодологич. статус, функционально аналогичный тому, к-рый в Европе принадлежал "Органону" Аристотеля.. В эпоху Хань (3 в. до н.э. - 3 в. н.э.) под воздействием мистико-натурфилософских учений *иньян цзя*, "школы новых письмен" (см. *Цзин сюэ*) и оракуло-апокрифич. традиции (*чэнь вэй*) общеметодологич. потенциал схем гуа был реализован в максимальном увеличении их онтологич. референтов и координации со всеми др. аналогичными схемами - "пятью элементами" (*у син* [1]), циклич. и зодиакальными знаками, магич. числовыми фигурами *Хэ ту* и *Ло шу*. На р-же н.э. в соч. "И линь" ("Лес перемен") *Цзяо Яньшоу* (1 в. до н.э.) или *Цуй Чжуаня* (1-2 вв.) и "Тай сюань цзин" ("Канон Великого сокровенного") *Ян Сюна* (1 в. до н.э. - 1 в. н.э.) были предприняты попытки усложнить нумерологию "Ч. и." или заменить ее альтернативной системой. Однако они не получили общего признания, и "Ч. и." сохранил свое центр, методологич. и мировоззренческое значение как для *конфуцианства*, так и для *даосизма*, окончательно утвердившееся в пер. правления дин. Сун (10-13 вв.), когда сформировалось *неоконфуцианство*. Наиболее авторитетными считаются переводы "Ч. и." на европ. языки, выполненные *Дж. Леггом* (англ. яз.), *Р. Вильгельмом* (нем. яз.), а также рус. пер. канонич. части ("И цзин") *Ю.К. Щуцкого*. *Ч. и. чжэн и ("Ч. и." в правильном осмыслении) // *Ши сань цзин*. Кн.1 - 2. Пекин, 1957; *Нань Хуэйцзинь и др.* (коммент., пер.). Ч. и. цзинь чжу цзинь и ("Ч. и." с совр. коммент. и пер.). Тайбэй, 1978; *Цюй Ваньли*. Ч. и. цзи ши ("Ч. и." с собр. толкований). Тайбэй, 1986; *The Yi: King* (Tr. by J. Legge) // *The Sacred Books of the East*. Vol. 16. Delhi, 1966; *Le Yi: King ou Livre des changements de dynastie des Tsheou*. Tr. par P.-L.-F. Philastre. Pt 1 - 2. P., 1975; *Wilhelm R. I Ging*. Das Bush der Wandlungen. 2 Bde. Jena, 1924 (англ. пер. - N.Y., 1950; фр. пер. - P., 1969); ***Щуцкий Ю.К.* Кит. классич. "Книга перемен". М., 1960, 1993 (англ. пер. - Princ.- N.Y., 1979); *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в кит. классич. философии. М., 1994; *Сюй Циньтин*. И цзин яньцзю (Исслед. "Канона перемен"). Тайбэй, 1970; *Чжу Вокунь*. И сюэ чжэсюэ ши (История философии "Ч. и."). Кн. 1 - 2. Пекин, 1986 - 88; *Лю Дсцзюнь*. Ч. и. гайлунь (Общий взгляд на "Ч. и."). Цзинань, 1986; *Чэнь Мэнлэй*. Ч. и. цянь шу (Простое изложение "Ч. и.").

Кн. 1 - 4. Шанхай, 1988; журн. "Ч. и. яньцзю" (Исслед. "Ч. и."). Цзинань (изд. с 1988); *Wilhelm H. Change: Eight Lectures on the I Ching*. N.Y., 1960; *Sung Z.D. The Symbols of Yi King*.

N.Y., 1969; *Wilhelm H.* Heaven, Earth, and Man in the Book of Changes. Seattle - L., 1977; *Sherril W.A.* *Chu W.K.* An Anthology of I Ching. L., etc., 1977; *Uu Da.* I Ching Numerology: Based on Shao Yung's Classic "Plum Blossom Numerology". S.F., 1979; *Offermann P.H.* Das alte chinesische Orakel und Weisheitsbush I Ging: Konflikte klaren Zweifel lösen. B., 1985. *А.И. Кобзев*

"ЧЖОУ ЛИ". "Чжоуские ритуалы". Др. назв.- "Чжоу гуань" ("Чжоуские чиновники"), "Чжоу гуань цзин" ("Канон чжоуских чиновников"). Один из памятников, входящих в конф. собр. классич. литры - "Тринадцать канонов" ("*Ши сань цзин*"). Традиция приписывает его создание Чжоу-гуну, мл. брату У-вана - первого государя дин. Чжоу (11-3 вв. до н.э.); после смерти У-вана Чжоу-гун стал регентом при своем племяннике Чэн-ване и якобы впервые создал регулярную администрацию. Относительно датировки "Ч.л." нет единого мнения: называют 11 в. до н.э., 1-ю или 2-ю пол. 1 тыс. до н.э., 3 в. до н.э. Существует также мнение, что "Ч.л." на р-же н.э. подделана *Лю Синем*, копировавшим этот текст и установившим звание боши ("д-р") за его знание. Возможно, содержание трактата в целом отражает специфику гос. строя, администр. системы, обществ, устройства, законодательства, ритуалов, хозяйств, жизни, состав и обязанности чиновничества в древнекит. царствах 7 - 5 вв. до н.э., культурно близких домену дин. Чжоу.

В библиографии, разд. "*Хань шу*" ("И вэнь чжи", 1 в.) упоминаются "Чжоу гуань цзин" из шести разд. и "Чжоу гуань чжуань" ("Описание чжоуского чиновничества") из четырех разд., а в "*Ши цзи*" (2 - 1 вв. до н.э.) - книга "Чжоу гуань", содержащая, в части., сведения о церемониях жертвоприношений. Рубрикация и содержание "Ч.л." сопряжены с древними космогонич. и календарными представлениями, в соответствии с к-рыми предписывалось упорядочивать жизнь об-ва. Совр. текст "Ч.л." состоит из разд. "Тянь гуань" ("Небесные чиновники"), "Ди гуань" ("Земные чиновники"), "Чунь гуань" ("Весенние чиновники"), "Ся гуань" ("Летние чиновники"), "Цю гуань" ("Осенние чиновники"); разд. "Дун гуань" ("Зимние чиновники") был утерян и примерно в 3 в. заменен аналогичной по содержанию книгой "Као гун цзи" ("Записки о ремеслах"). Из коммент.

Чжэн Сюаня (2 в.) к "Ч.л." сохранился только коммент. к "Као гун цзи". Наиболее авторитетным считается коммент. *Сунь Ижа-на* (19 в.).

*Из "Ч.л." (отрывки). [Из гл. 1, 2, 6, 9, 10, 13 - 16, 33] // *Штейн В.М.* Гуань-цзы. Исслед. и пер. М., 1959; *Tcheou-Li ou Rites des Tcheou.* Traduit... du chinois par Edouard Biot. T. 1. P. 1851; *Кучера С.* К вопросу о датировке и достоверности "Ч.л." // ВДИ. 1961. №3; *Сунь Чжан.* Ч.л. чжэн и (Правильное толкование "Ч.л."). Шанхай, 1933; *Karlgren B.* The Early History of the Chou Li and Tso Chuan Texts // Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities. 1931. №3.

"ЧЖОУСКИЙ КАНОН ПЕРЕМЕН". См. "*Чжоу и*".

"ЧЖОУСКИЕ ПЕРЕМЕНЫ". См. "*Чжоу и*".

"ЧЖОУСКИЕ ПРАВИЛА БЛАГОПРИСТОЙНОСТИ". См. "*Чжоу ли*".

"ЧЖОУСКИЕ РИТУАЛЫ". См. "*Чжоу ли*".

ЧЖОУ СЯНГУАН (Chou Hsiangkuang). Историк кит. философии и буддизма махаяны. Д-р философии, преподавал в вузах Индии, в т.ч. в Ин-те Чине Бхавана при Ун-те Висва-Бхарати, Делийском и Аллахабадском ун-тах. Осн. труды - по истории кит. обществ, мысли, духовных и культурных связей Китая и Индии.

*Moism and Ahimsa // Modern Review. Calcutta, 1953. Vol. 94. N 3; Political Thought of China. Delhi, 1954; A History of Chinese Buddhism. With an Introduction by Sir C.P. Ramaswami and Foreword by Carsun Chang. Allahabad, 1955; T'ai Hsu, His Life and Teachings. Allahabad, 1957; The History of Chinese Culture. Allahabad, 1958.

ЧЖОУ ФУЧЭН. 20.6.1911, Чунцин пров. Сычуань. Философ, специалист по этике, исследователь кит. и зап. философии. Учился в Чэндуском ун-те (1927), закончил филос. ф-т ун-та Цинхуа (1928 - 33), изучал классич. нем. философию. Преподавал в Сычуаньском гос., Цзиньлинском, Уханьском ун-тах, Ун-те Сунь Ятсена. После 1952 был проф. филос. ф-та Пекинского ун-та, с 1958 - преподаватель зап. философии. С 1980 - зав. кабинетом этики Пекинского ун-та. Науч. сотр. Ин-та философии АОН Китая, зам. пред. Кит. об-ва этики. После ухода на пенсию в 1987 сотрудничает в Гос. комитете по образованию.

В 20-е гг. испытывал сильное влияние идей анархизма, пытаясь с позиций позитивизма подвести под него филос. базу. Принимал активное участие в филос. дискуссиях 30 - 40-х гг. Инициатор изучения зап. этики в КНР.

В нач. 30-х гг. доказывал, что анархистская "природная этика" П.А. Кропоткина, рационалистич. этика И. Канта и идеалистич. этика не только противостоят, но и дополняют и способствуют выявлению особенностей друг друга. Осн. труды Ч.Ф. после 1949 посвящены истории кит. и зап. философии, этики. В них последовательно проводится идея различения ценностей народа, на к-рых основываются элементы материализма, социального реформаторства и т.п., и ценностей господствующих классов. Так, в творчестве *Дун Чжуншу* (2 в. до н.э.) Ч.Ф. видит трансформацию *конфуцианства* из идеологии народа в идеологию бюрократии. Показатели этой трансформации - смена представления о "Небе как природе" представлением о "Небе как Вседержителе" (или "суверене" - чжу цзай), а также подмена идеи единства "гуманности" (*жэнь* [2]) и "долга/справедливости" (и [1]) фактич. их противопоставлением, исходящим из абсолютизации "преданности" (чжун [2]) государю и противопоставления т.о. правителя и народа. Подобным образом Ч.Ф. различает подлинного "нар." Конфуция и его "фальсификацию" господствующими классами, а в нац. традиции - ее нар. "корни" (*бэнь*) и создаваемые верхушечными слоями "ветви" (*мо*). Основой теоретизирования в обл. этики считал практич. мораль народа, исключение ценностей, сопряженных с негуманностью и антигуманностью, отказ от крайностей психологизма и социологизма.

*Луньлисюэ шан цзыжаньчжуи юй лисянчжуи (Натурализм и идеализм в этике) // Синь Чжунхуа цзачжи. 1933. Т. 1. №9, 10; Чжэсюэдаган (Общие принципы философии). Нанкин, 1941; Совм. с Фэн Юланем и др. Чжунго цзиньдай сысян луньвэнь цзи (Сб. по кит. мысли нового времени). Шанхай, 1957; Дай Чжэнь - шибя шицзи Чжунго вэйчжуи чжэ-сюэцзя (Дай Чжэнь - кит. философ-материалист 18 в.). Пекин, 1957; Лунь Дун Чжуншу сысян (Об идеях Дун Чжуншу). Шанхай, 1961; Сифан лунь-лисюэ минчжу сюаньцзи (Избр. из известных зап. произв. по этике). Т. 1 - 2. Пекин, 1963, 1987; Цун вэньи фусин дао шицзю шицзи югуань жэнь-дачжуи, жэньсинлунь яньлунь сюаньцзи (Избр. высказывания о гуманизме и природе человека с эпохи Возрождения до 19 в.). Пекин, 1965; Сифан чжумин луньлисюэцзя пинчжуань (Критич. биографии известных представителей этич. мысли Запада) (ред.). Шанхай, 1988; Кун-цзы дэ луньли сысян (Этич. идеи Конфуция) // Чжунго вэньхуа южэнь. Тайбэй. 1989. №115, 116; **The International Who is Who of Intellectuals. 9th Ed. International Biographical Centre. Camb., 1991. *Вань Цзюньжэнь*

ЧЖОУ ШУЦЗЯ. 1899-1970. Кит. буддолог. Изучение буд. философии и истории буддизма в Китае начал в 1927. Преподавал в Пекинском ун-те, Ун-те Цин-хуа, Ун-те Китая, Фужэньском и Китайско-франц. ун-тах. В 1940 учредил Ин-т кит. буддизма, стал его

ректором. После образования в 1949 Китайской Народной Республики был зам. пред, и по совместительству зав. секретариатом Ассоциации кит. буддистов, зам. ректора и по совместительству зав. учебной частью Ин-та кит. буддизма. Осн. соч. - "Чжунго фоцзяо ши" ("История кит. буддизма"), "Вэйши яньцзю" ("Исслед. школы Вэйши") и др. *Ма Чжэньдо*

"ЧЖУАН-ЦЗЫ". Филос. трактат, назв. по имени автора, одного из основоположников философии *даосизма* (полное имя *Чжуан Чжоу*, 4 - 3 вв. до н.э.). С 8 в. именуется также "Наньхуа чжэнь цзин" ("Истинная канонич. книга [философа из] Наньхуа). Один из важнейших текстов даос. философии.

"Ч.-ц." состоит из трех частей: "внутр." (нэй пянь, первые семь глав), "внеш." (вай пянь, 15 глав) и "смешанной" (цза пянь, заключительные 11 глав). Видимо, самому Чжуан Чжоу принадлежит авторство только на "внутр." главы, а остальные написаны его учениками и последователями. Нек-рые главы, напр. гл. 33 "Тянь ся" ("Поднебесная"), вероятно, написаны уже на р-же н.э. На неоднородность текста указывают и назв. глав: значимые во "внутр." части и обозначенные по первым двум-трем иероглифам текста в последующих частях. Совр. текст "Ч.-ц.", вероятно, отличается от древнего. Так, согласно "*Хань шу*" (1 в.), "Ч.-ц." состоит из 50 глав, тогда как в совр. тексте их только 33. Трактат неоднократно комментировался кит. мыслителями разных эпох. Наиболее авторитетным является коммент. философа 3 - 4 вв. *Го Сяна*.

"Ч.-ц." не представляет собой текста, систематически излагающего филос. взгляды автора. Его отличает яркий метафорич. язык, широкое использование притч, поговорок, мифологич. образов, преобладание диалогов: речь часто идет от лица историч. и вымышленных персонажей. Это обусловило влияние "Ч.-ц." не только на философию, но и на кит. лит-ру, часто использовавшую его образы и сюжеты.

В центре учения "Ч.-ц." - представление о *дао* как первоначале всего сущего и принципе его существования. В "Ч.-ц." более тесно, чем в "*Дао дэ цзине*", *дао* сближается с "отсутствием/небытием" (у [1], см. *Ю* - у), высшей формой к-рого является "отсутствие самого отсутствия" (у у). Отсюда знаменитое положение "Ч.-ц." о том, что *дао* "овеществляет вещи, но не является вещью" (у у эр фэй у), тогда как в "*Дао да цзине*" (§ 25) *дао* обозначено, в части., как целостная "вещь-хаос" (у хунь, см. *Хунь дунь*). Усиливается в "Ч.-ц." также тезис о вездесущности *дао*, пронизывающем все сущее, образующем Вселенную "пространства-времени" (*юй чжоу*), одухотворяющем демонов (гуй) и "господа" (ди [1]). *Дао* неопределимо. Его нельзя познать при помощи какой-либо односторонней системы взглядов. Отсюда концепция "уравнивания сущего" (ци у), отрицающая существование абс. самодовлеющих сущностей и рассматривающая мир как единое нечленимое целое, каждая часть к-рого не имеет самост. бытия и существует только относительно др. элементов универсума.

Истинная реальность "хаотична" (*хунь дунь*), не в смысле беспорядочного смешения, а в смысле абсолютной простоты и целостности. Это мир, где все имманентно всему, где субъект (это) уже заключен в объекте (то) и наоборот; субъект и объект не растворены друг в друге, не уничтожены, но и не противопоставлены. Слова Чжуан-цзы о том, что человек после смерти станет лапкой насекомого или печенью мыши, констатируют эмпирия, факт, метафизич. основа к-рого - нерасчлененная реальность. В ней каждое - во всем и все - в каждом; следовательно, человек уже при жизни неким образом является и лапкой насекомого, и печенью мыши. Истинно сущее - это наш мир, но существующий вне и помимо абстрагирующего рассудка. В гл. 2 "Об уравнивании вещей" ("Ци у лунь") мир опыта уподобляется сну, иллюзии. Однако эта иллюзорность носит не онтологич., а гносеологич. характер. Истинная реальность не знает противопоставления субъекта и объекта, "того" и "этого" (би - ши). Заблуждающееся человец. сознание разделяет неразложимую реальность

на обособленные самосущие единичности, противостоящие друг другу. Т.к. в языке каждая вещь имеет свое название, то по аналогии рождается ошибочная мысль о том, что разным названиям ("именам" - *мин* [2]) соответствуют разные сущности ("реалии" - ши [2]). Декларируя противоречивость и односторонность концептуального познания дао, мудрец противопоставляет ему свободное интуитивное переживание единства мира. "Ч.-ц." утверждает относительность жизни и смерти, сна и бодрствования и т.п. Из знаменитой притчи о Чжуан-цзы и бабочке ("неизвестно, Чжуан Чжоу снилось, что он бабочка, или же бабочке снилось, что она Чжуан Чжоу", гл. 2) следует, что для спящего реальность сон, тогда как для бодрствующего реально его состояние (и наоборот); то же справедливо и для дихотомии "жизнь - смерть". Своеобразный аксиологич. релятивизм проявляется в отрицании абс. ценности идеалов, провозглашаемых др. филос. школами, добра и зла, красоты и безобразия и т.п. Однако релятивизм Чжуан Чжоу ограничен его установкой на даос, принципы у вэй [1] ("недеяние", см. *Вэй* [1]) и *цзы жань* ("естественность", "спонтанность"), реализуемые через непосредственное переживание дао и внерефлективное следование ему.

В "Ч.-ц." ощутимо также присутствие учения, характерного для последующего даосизма: о "питании жизни" во имя долголетия и даже сверхъестеств. способностей и бессмертия. Вместе с тем в трактате зачастую выражается скепсис относительно обретения долголетия натуралистич. способами и наиболее ярко представлена спиритуализованная концепция бессмертия как приобщения к вечному дао (см. *Сянь сюэ*).

В обл. социальной мысли "Ч.-ц." развивает традиции даос, утопии, описывая идеальное об-во людей, живущих в единстве с природой, вне извращающих естеств. порядок норм цивилизации. Отсюда резкая критика конф. этики и социально-политич. доктрины, появление к-рых рассматривается как свидетельство утраты дао и деградации миропорядка. "Ч.-ц." призывает к уничтожению совр. ему цивилизации и форм государственности как продукта деятельности "больших разбойников" и возвращению к безыскусности и простоте естеств. жизни "золотого века" древности.

"Ч.-ц." содержит обширный материал, связанный с критикой различных филос. направлений (*конфуцианство, мо цзя, мин цзя*). В этом отношении заключительная гл. "Ч.-ц." может рассматриваться как первый историко-филос. текст в Китае. Материалы "Ч.-ц." также представляют интерес для реконструкции древнекит. религиозно-мифологич. представлений. Трактат неоднократно переводился на европ. языки.

*Ч.-ц. цзи ши (Ч.-ц. со сводным коммент.) // ЧЦЦЧ. Т. 3. Шанхай, 1954; *Чэнь Гунн*. Ч.-ц. цзинь чжу цзинь и (Ч.-ц. с коммент. и пер. на совр. кит. яз.). Пекин, 1983; *Позднеева Л.Д.* (пер., коммент., вступ. ст.). Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая. М., 1969; Древнекит. философия. Т. 1. М., 1972. С. 248 - 94; *The Writings of Kwang-zse // The Sacred Books of the East*. Vol. 39 - 40. Oxf., 1891 (Vol. 39. P. 164 - 392; Vol. 40. P. 1 - 232); *Chuang Chou (Dzchuang Dsi)*. Aus dem Chinesischen Verdentscht von R. Wilhelm. Dusseldorf-Koln, 1951; *Малявин В.В.* Ч.-ц. М., 1985; Лао Чжуан чжэсюэ (Философия Лао-цзы и Ч.-ц.). Тайбэй, 1962; Ч.-ц. чжэсюэ таолунь цзи (Сб. статей о философии Ч.-ц.). Сянган, 1972; *Цао Чуцзи*. Ч.-ц. цянь чжу (Коммент. к Ч.-ц.). Пекин, 1982; *Янь Чжэньи*. Ч.-ц. Пекин, 1985; *Forks A.* Geschichte der alien chinesischen Philosophie. Hamb., 1927; *Fung Yu-lan*. A History of Chinese Philosophy. Vol. I. Princ., 1952; *Creel H.G.* Chinese Thought from Confucius to Mao Tze-tung. L., 1962. *Е.А. Торчинов*

ЧЖУАН ЦУНЬЮЙ. Чжуан Фангэн, прозв. Янтянь. 1719, Чанчжоу пров. Цзянсу, - 1788. Каноновед, сторонник "школы текстов новых писем" (цзиньвэнь цзин сюэ, см. *Цзин сюэ*). Считается зачинателем т.н. Чанчжоуского направления (Чанчжоу сюэ пай) в каноноведении, для к-рого характерен акцент на поисках "великого смысла сокровенных речений" (вэй янь

да и) конф. канонов, прежде всего "Чунь цю", т.е. зашифрованных в архитектонике текста, его образах и лексике универсальных принципов упорядочивающего управления об-вом. Осн. соч. - "Чунь цю чжэн цы" ("Правильная интерпретация лексики "Весен и осеней"), "Си цы чжуань лунь" ("О "Коммент. привязанных слов"), "Шу шо" ("Рассуждения о "Книге [преданий]"), "Мао ши шо" ("Рассуждения о "[Каноне] стихов" в версии Мао"), "Чжоу гуань цзи" ("Записки о "Чжоуских чиновниках") и др. - вошли в сб. 19 в. "Вэй-цзинчжай и шу" ("Собр. унаследованных книг из кабинета Осмысления канонов"). Ч. Ц. признавал положительное значение "школы текстов старых писем" (гувэнь цзин сюэ), особенно толкования ею "Чжоу ли", не усматривал резкого различия между канонovedческими течениями эпохи Хань (кон. 3 в. до н.э. - 3 в.) - "ханьским учением" (*хань сюэ*) и эпохи Сун (10 - 13 вв.) - "сунским учением" (*сун сюэ*), стремился к их синтезу . *Ма Чжэньдо*

ЧЖУАН ЧЖОУ. Чжуан-цзы, Мэн Чжоу, Янь Чжоу. Ок. 369 до н.э., обл. Мэн в царстве Сун (ныне северо-вост. часть уезда Шанцю пров. Хэнань) - ок. 286 до н.э. Один из основоположников философии *даосизма*, автор трактата "*Чжуан-цзы*". О его жизни известно немного, нек-рые сведения содержатся в "*Хань шу*" (1 в.). Одно время занимал на родине незначительную чиновничью должность. Позднее отказался от службы и стал вести независимый образ жизни. Проживал в основном в царстве Чу, культурная среда к-рого, видимо, оказала влияние на его философию. См. лит-ру к ст. "Чжуан-цзы".

ЧЖУ БОКУНЬ. 9. 1923, уезд Нинхэ, пров. Хэбэй. Историк кит. философии. В 1951 окончил филос. ф-т Ун-та Цинхуа, где в 1951 - 2 был помощником *Фэн Юланя*. С 1952 - на преподавательской работе в Пекинском ун-те. Проф. кафедры истории кит. философии филос. ф-та Пекинского ун-та, чл. академич. комитета и исполкома *Академии кит. культуры*. Осн. сфера науч. интересов - источниковедение истории кит. философии, древнекит. этика, филос. идеи "*Чжоу и*", историология кит. философии.

*Чжунго чжэсюэ цзяньпянь (Краткая история философии) (в соавт.). Пекин, 1957; Сяньцинъ луньлисюэ гайлунь (Обзор доциньской этики) . Пекин, 1984; Гуань-цзы сы пянь као (Изучение четвертой главы Гуань-цзы) // Чжунго чжэс ю эши луньвэньцзи (Со. работ по истории кит. философии). Вып. 1. Б.м., б. г.; Чжоу Дуньи пинчжуань (Комментированная биография Чжоу Дуньи) / Чжунго гуда и чжумин чжэсюэцзя пинчжуань (Критич. биографии знаменитых философов древнего Китая). Цзинань, 1983; И сюэ чжэсюэ юй чжунго чжэсюэ дэ миньцзу тэдянь (Философия ицинистики и нац. особенности кит. философии) // Сюэшу юэкань. 1984. №9; И сюэ чжэсюэ ши (История ицинистской философии). Кн. 1 - 2. Пекин, 1986 - 8. *А.В. Ломанов*

ЧЖУ ГУАНЦЯНЬ. 9.1897, Тунчэн пров. Аньхой, - 6.3.1986, Пекин. Специалист по эстетике. В 1917 поступил на отд. нац. лит-ры педагогич. училища в Учане. В 1918 был отобран мин-вом образования для учебы в Сянганском (Гонконгском) ун-те, где изучал англоязычную лит-ру, биологию, психологию. По окончании ун-та в 1923 был приглашен *Чжан Дунсунем* в качестве преподавателя англ. яз. Кит. обществ, училища в Усуне и ред. журн. "Сюнь кань" ("Известия"). Участвовал в создании науч. центра в Шанхае. В 1925 направлен гос. стипендиатом в Великобританию, в Эдинбургском ун-те изучал брит, лит-ру, философию, психологию, древнюю историю Европы и историю искусств. В 1928 продолжил обучение в Ин-те лит-ры Лондонского ун-та, в 1931 - 3 учился в Ун-те Сорбонна (Париж). В 1933 получил степень д-ра лит-ры, был приглашен *Ху Ши* на должность проф. ф-та зап. языков Пекинского ун-та, читал также лекции о крупнейших зап. писателях и по истории лит. критики, читал лекции и вел семинары по психологии искусства на ф-те кит. лит-ры Пекинского ун-та, Ун-та Цинхуа, Ун-та Фужэнь, Центр, ин-та искусств. В 1937 - 46 был

редактором Сычуаньского лит. ин-та и по совместительству проф. ф-та зарубеж. лит-ры, зав. учебной частью и проф. аналогичного ф-та Уханьского ун-та. В 1946 - 9 был деканом ф-та зап. языков Пекинского ун-та, и.о. ректора Ин-та лит-ры. После 1949 был проф. Пекинского ун-та, чл. НПКСК, чл. правления Всежит. ассоциации лит-ры и искусства, пред. Кит. науч. об-ва эстетики. Ч. Г. фактически явился основоположником совр. кит. эстетики как самост. науч. дисциплины. Осн. соч. - "Тань мэи" ("Беседы о прекрасном", 1932), "Бэйцзюй синьлисюэ" ("Психология трагедии", 1933), "Вэньи синьлисюэ" ("Психология искусства", 1936), "Сифан мэйсюэ ши" ("История зап. эстетики", 1963) и др. Перевел на кит. яз. ряд крупнейших зап. трудов по эстетике, в т.ч. "Принципы эстетики" Б. Кроче (1947), "Диалоги об эстетике" Платона (1963), "Эстетику" Гегеля (1959 - 81) и др.

В 30 - 40-е гг. Ч.Г. придерживался мнения о том, что эстетич. чувство исходит из непосредств. восприятия и не нуждается в понятиях, не затрагивает утилитарную сферу, а эстетич. опыт есть опыт непосредственного образного восприятия. В 50-е гг. выступил с учением о природе прекрасного как выражении единства объективных и субъективных факторов (объективного предмета или явления и субъективных форм сознания и эмоциональной сферы). В 60-е гг. акцентировал в своих построениях марксистское учение о практике как соединении объективного мира и субъективной человек. активности.

*Ч.Г. цюаньцзи (Поли. собр. соч. Ч.Г.). Т. 1 - 20. Пекин, 1987 -...; **Чжунго сяньдай шэхуэй кэсюэцзя чжуаньлюэ (Биографии совр. кит. обществоведов). Ч. 10. Тайюань, 1987; Ч.Г. мэйсюэ сы-сян яньцзю (Исслед. эстетич. идей Ч.Г.). Шэньян, 1987. *Тун Юйкунь*

ЧЖУНЧАН ТУН. Чжун Гунли. 180, Гаопин обл. Шаньян (на терр. совр. уезда Цзоусянь пров. Шаньдун), - 220. Философ-рационалист. Состоял на гражданской и военной службе в последние годы империи Вост. Хань (25 - 220). Осн. соч. - "Чан янь" ("Откровенные речи"). Жизнеописание содержится в "Хоу Хань шу" ("История дин. Поздняя Хань", кон. 4 - 5 в.), фрагменты соч.- в сб. "И линь" ("Лес идей", сост. Ма Цзун, 7 - 8 вв.). В обл. натурфилософии отвергал т.н. учение о небесном дао (тянь дао чжи сюэ, см. *Дао*) в форме популярной в его время мистико-мантич. традиции (см. *Чэнь вэй*). Полагал, что "человеч. дела являются стволом (основой), небесное дао - ветвями", т.е. рассматривал отвлеченное философствование и астрологич. изыскания как второстепенную обл. практики. Она может играть вспомогательную роль лишь постольку, поскольку позволяет человеку соизмерять свои действия с теми возможностями, к-рые предоставляет природа, - с "четырьмя временами" (сы ши), т.е. естеств. закономерностями. В сфере историософии придерживался учения о циклич. чередовании расцвета и упадка династий; рассматривал "небесное предопределение" (тянь мин, см. *Мин* [1]) в историч. аспекте как результат "соперничества в силе" (цзюэ ли) и "соперничества в разуме" (цзюэ чжи) ("Хоу Хань шу", гл. "Ч.Т. чжуань" - "Жизнеописание Ч.Т."). Учение Ч.Т. о познании основывается на дихотомии "разумности" (чжи [1]) и "способности [к совершению чего-либо]" (нэн), к-рые представляют некое единство подобно речи и действию, "имени" (*мин* [2]) и "реалий" (ши [2]); признавал объективность ложного и истинного. Связь гносеологии с этикой у Ч.Т. выражается в тезисе о "трех возможностях совершить низость". Первая из них сопряжена с "преклонением перед именами", в части, номинальными титулами и социальными ролями, при "незнании реальности", т.е. нежелании соотносить эти титулы и роли с конкретным поведением человека. Вторая возможность вытекает из неспособности различать истинное (правое) и ложное (неправое) в их соотнесенности с богатством и знатностью; третья обусловлена "ориентацией на процветание (процветающих) и игнорированием упадка (тех, кто ослаб)" ("И линь"). Как политич. мыслитель Ч.Т. резко выступал против фаворитизма, назначения на высокие посты по принципу знатности. Предлагал предоставлять гос. должности тем, кто постиг тайны "уврачеван ия смут" и сведущ в трудностях земледелия, а потому способен к

добродетельному правлению и "преобразованию [подданных посредством] научения" (цзяо хуа). В духе, типичном для социального самочувствия служилой элиты, ставшей свидетельницей развала централизованной империи Хань, сочетал конф. императив личного долга (см. *И* [1]) с даос, идеей "ухода от мира" (инь ши), трактуя "мир" как публичную жизнь: "погружение в отшельничество" (жу сянь) и личную жизнь в пер., когда Поднебесная (социум) "утрачивает дао", становится средством сохранения своей "(индивид.) природы (*син* [1]) и [предопределенной] жизненности (*мин* [1])" в должном состоянии.

*Кит. классич. проза в переводах акад. В.М. Алексеева. Изд. 2-е. М., 1959. С. 170 - 1; Чан янь (фрагменты). Вступ. ст. и пер. П.М. Устина, Лин Лин // Древнекит. философия. Эпоха Хань. М., 1990; ***Малявин В.В.* Гибель древней империи. М., 1983. С. 177 - 8 и по Указателю; *Лю Банфу*. Ч.Т. // Чжунго гудай чжу мин чжэсюэцзя пинчжу-ань. Сюй бянь (Критич. биографии знаменитых философов древнего Китая. Дополнение). Кн. 1. Цзинань, 1982. А.Г. Юркевич

ЧЖУН ШУ. "Преданность и великодушие (отзывчивость)". Этич. требования в *конфуцианстве*, подразумевающие осуществление "золотого правила" морали.

Согласно "*Лунь юю*" (5 в.), "преданность" (чжун [2]) означает "утверждать других в том, в чем желаешь утвердиться сам, подвигать других на то, на что желаешь подвигнуться сам". Там же понятие "великодушие" ("отзывчивость" - шу [3]) устами *Конфуция* объявляется всеобъемлющей характеристикой должного поведения человека и раскрывается в апофатич. формулировке "золотого правила": "Чего не желаешь себе, того не навязывай другим". Заслугу объединения обоих понятий в бином Ч.ш. "*Лунь юю*" отдает ученику *Конфуция* - *Цзэн-цзы*, в высказываниях к-рого Ч.ш. предстает условием "Пути (*дао*) мужа". В целом Ч.ш. выступают у *Конфуция* способами реализации "гуманности" (*жэнь* [2]). Это положение отчетливо высказано *Мэн Кэ* (4 - 3 вв. до н.э.) в отношении "великодушия". Впоследствии "преданность" стала пониматься как гл. обр. принцип отношения нижестоящего к вышестоящему. Согласно коммент. *Чжу Си* (12 в.) к "*Лунь юю*" "преданность" есть "исчерпание себя" (цзинь цзи) - максимальная самореализация в своем отношении к людям, тогда как "великодушие" - "распространение себя" (т.е. отношения к себе) на другого человека.

"ЧЖУН ЮН". "[Учение] о срединном и неизменном [пути]", "Срединное и неизменное", "Учение о середине". Конф. филос. трактат, традицией приписываемый *Цзы Сы* (5 в. до н.э.), но, видимо, созданный ок. 3 в. до н.э. (по разным версиям 5 - 3, 4 - 3, 3 - 2 вв. до н.э.). Первоначально - часть трактата "*Ли цзи*", с 4 - 6 вв. рассматривалась как самост. произв. Отличается тематич. разнообразием и сложной композицией.

Назв., восходящее к терминологич. сочетанию из "*Лунь юя*" (5 в. до н.э.), где оно представлено как принцип выявления "[совершенной] благодати/добродетели" (см. *Дэ* [1]), отражает осн. идеи памятника: источник гармонии ("срединности") в Поднебесной есть человек. личность; выявление в себе "неизменной" "небесной природы" (см. *Сын* [1]) позволяет совершенствовать методы управления; потенциальное внутр. совершенство человека как эманация мира природы реализуется в процессе длительного, требующего внутр. усилий правильного ("срединного и неизменного") пути - *дао*. Выявление собств. "небесной природы" и совершенствование методов управления объединены операцией фань шэнь ("обращение к телу/личности"). Этот идущий от "*Мэн-цзы*" (4 - 3 вв. до н.э.) тезис в "Ч.ю." выражает идею преимуществ, направленности на индивидуума, на анализ и ориентацию его сознания. Практика осуществления дао освещается сначала в социальной сфере на основании слов *Конфуция*, а затем переносится в политич. сферу посредством

изложения взглядов якобы самого Конфуция на методы управления первых государей дин. Чжоу (11 -3 вв. до н.э.)- Вэнь-вана и У-вана (11 - 12 вв. до н.э.).

Согласно "Ч.ю.", со смертью человека гибнет и его искусство управлять. Поэтому всякое совершенствование в сфере управления должно начинаться с самосовершенствования. Людей для управления следует подбирать не по умению, опыту, положению, а исключительно по личностному признаку. Правильно отобранные смогут следовать "срединным и неизменным" путем. Непременное качество для выполнения этой задачи - "искренность" (*чэн* [1]). Данная категория представлена в двух осн. аспектах: 1) "искренность Неба" - качество, имманентное миру, присущее "совершенному" (*шэн* [1]) и обуславливающее его возможности оказывать на мир упорядочивающее воздействие самим фактом своего присутствия; 2) "искренность" нижестоящего - качество, направленное на поддержание должного социального контакта (в части., обретения "доверия" - *синь* [2] в отношениях с родственниками, друзьями и вышестоящими), нормального социального функционирования и обретаемое в процессе поиска и сознательного выбора цели ("стремящийся к искренности [должен] выбрать добро и твердо придерживаться [этого направления]"). Для обретения "искренности" нижестоящему следует "[обладать] обширной ученостью, [заниматься] доскональным исследованием и тщательным обдумыванием, достичь ясного понимания, [а затем постараться все это] точно воплотить на практике". В результате "даже глупый неизбежно становится умным", т.е. способным "ясно различать [добро и зло]".

"Высшая искренность" (*чжи Ч.*), обладатель к-рой имеет дар предвидения и потому "м.б. уподоблен духу (*шэнь* [1])", сходна с "высшей и совершенной мудростью" (*чжи шэн*), но если последняя благотворно действует на народ при непосредств. контакте (появление "совершенного" перед народом, его речи и действия), то "высшая искренность" функционирует в более отвлеченной сфере - "устанавливает великую основу в Поднебесной и постигает изменяющую и возвращающую [силу] Неба и Земли"; ее обладатель "становится в трицу с Небом и Землей", приобретая возможность участвовать в космич. процессе становления всего сущего.

Согласно "Ч.ю.", между самостановлением и практикой, равно как между обладанием интеллектом и практикой, нет промежуточной сферы для волевого выбора: "Способный исчерпать свою природу (*син* [1]) способен тем самым исчерпать и природу других"; "[наделенный] интеллектом (*мин* [3]) воздействует [на других]", тем самым изменяя их. Т.о., правильное внутр. развитие неизбежно приводит к эффективной социальной практике.

Выделение в "Ч.ю." из общего контекста конф. проблематики темы "обращения к самому себе" обусловило повышенное внимание к идеям этого памятника со стороны основоположников *неоконфуцианства*, проявлявших особый интерес к проблемам соотношения сознания и природы человека, прежде всего *Чжоу Дуньши* (11 в.) и *Чжу Си* (12 в.).

*Древнекит. философия. Т. 2. М., 1973. С. 119 -36 (пер. В.Г.Бурова); ***Кан Ювэй*. Ч.ю. чжу (Коммент. к Ч.ю.). Б.м., 1901; *Legge J. The Chinese Classics. Vol. I. Confucian Analects. The Great Learning and the Doctrine of Mean.* Oxf. - L., 1861. См. также лит-пу к ст. "*Ли цзи*", *Чэн* [1]. По материалам А.С. Мартынова

ЧЖУ СИ. Чжу Юаньхуэй, Чжу Чжунхуэй, Чжу Хуэйань. 18.10 (15.9). ИЗО, Юси пров. Фуцзянь, - 23.4 (9.3). 1200, Каотин пров. Фуцзянь. Философ, ученый-энциклопедист, литератор, текстолог и комментатор конф. канонич. произведений, педагог, гл. представитель *неоконфуцианства*, придавший этому учению универсальную и систематизированную форму (*Чэн [братьев] - Чжу [Си] школа*), в к-рой оно обрело статус ортодокс, идеологии в Китае и ряде сопредельных стран, особенно в Японии и Корее.

Происходил из семьи ученого-чиновника, в 18 лет получил высшую ученую степень цзиньши, затем в течение 20 лет занимался гл. обр. науч. и лит. трудом. С 1178, находясь на гос. службе, Ч.С. неоднократно, но не надолго назначался на высокие администр. посты. В 1196 за критич. настроения в отношении социальной действительности и реформаторскую деятельность лишен всех чинов и званий, его учение подверглось запрету. В 1199 реабилитирован, посмертно получил титул гогун ("державный князь"), в 1241 причислен к величайшим конф. авторитетам, а с 1313 его учение официально включено в систему гос. экзаменов на ученые степени и чиновничьи должности (кэ цзюй). Лит. наследие Ч.С. чрезвычайно велико. Мн. его основополагающие идеи выражены в ком-мент. к конф. классике (прежде всего "Пятиканонию" и "Четверокнижью", см. *"Ши сань цзин"*) и беседах, записанных учениками (юй лу). Ч.С. публиковал, комментировал и интерпретировал произв. своих непосредств. предшественников - четырех корифеев неоконфуцианства эпохи Сум (960 - 1279): *Чжоу Дуньи*, *Чжан Цзая*, *Чэн Хао* и *Чэн И*, в части., составив из них первую и ставшую образцовой неоконф. антологию "Цзинь сы лу" ("Записи размышлений о близком", 14 гл., в соавторстве с *Люй Цзюцанем*, 1173). Наиболее полные собр. различных видов соч. Ч.С. - "Чжу-цзы юй лэй" ("Классифицированные беседы учителя Ч.[С.]", 140 гл., 1270), "Чжу-цзы вэнь цзи" ("Собр. писем учителя Ч.[С.]", 121 гл., 1532, сер. СЕБЯ), "Чжу-цзы цюань шу" ("Поли, [собр.] произведений учителя Ч.[С.]", изд. по имп. указу, 66 гл., 1714, т. 1 -25).

Ч.С. в противовес своему другу и оппоненту *Лу Цзююаню* истолковал связь описанных Чжоу Дуньи "Великого предела" (*тай цзи*) и "Беспредельного / предела отсутствия" (у цзи, см. *Тай цзи*, Ю - у) как их сущностное тождество, использовав для этого разработанную Чэн И концепцию универсального общемирового "принципа/резона" (*ли* [1]). Тай цзи, по Ч.С., - это совокупность всех ли [1], тотальное единство структур, упорядочивающих начал, закономерностей всей "тьмы вещей" (вань у). В каждой конкр. "вещи" (у [3]), т.е. предмете, явлении или деле, тай цзи присутствует сполна, как образ луны - в любом ее отражении. Поэтому, не отделяясь от реального мира в качестве идеальной сущности, "Великий предел" определялся как "бесформенный и безместный", т.е. нигде не локализованный в виде самостоятельной формы. Полнота его присутствия в "вещах" делает осн. задачей человека их "выверение", или "классифицирующее постижение" (*гэ у*), к-рое состоит в "совершенном [раскрытии] принципов" (цюн ли). Эта процедура "доведения знания до конца" (чжи чжи) своим результатом должна иметь "искренность помыслов", "выправленность сердца", "усовершенствованность личности", а затем - "выправленность семьи", "упорядоченность государства" и "уравновешенность [всей] Поднебесной" (формулы *"Да сюэ"*), поскольку ли [1] совмещает в себе признаки рационального принципа и моральной нормы: "настоящий принцип не имеет недоброго", "принцип - это гуманность (*жэнь* [2]), должная справедливость (*и* [1]), благопристойность (*ли* [2]), разумность (*чжи* [1])". Каждая "вещь" есть сочетание двух начал: структурно-дискретного, рационально-морального "принципа" (ли [1]) и субстратно-континуальной, витально-чувственной, психичной, морально индифферентной пневмы (*ци* [1]). Физически они неразделимы, но логически ли [1] имеет приоритет над ци [1]. Восприняв проведенное Чэн И различие "предельно коренной, совершенно изнач. природы" (цзи бэнь цюн юань чжи син) и "природы на пневменной основе" (ци чжи чжи син), связав их с ли [1] и ци [1] соответственно, Ч.С. окончательно сформировал концепцию изначально-общей "доброй" человек. "природы" (см. *"Мэн-цзы"*, *"Сюнь-цзы"*), обладающей вторичными и конкр. модусами, к-рым в разной степени присущи "добро" и "зло".

В 16 - первой пол. 17 в. в Китае идейно возобладало второе важнейшее течение в неоконфуцианстве - *Лу [Цзююаня] - Ван [Янмина] школа*, сформулировавшая осн. тезисы античжусианской критики. Учение Ч.С. поддерживалось правящей маньчж. дин. Цин (1644-1911). В 30-е гг. 20 в. оно было модернизировано *Фэн Юланем* в "новом учении о принципе"

(синь ли сюэ). Аналогичные попытки ныне активно предпринимает ряд кит. философов, проживающих за пределами КНР (см. *Постконфуцианство*).

*Чжу-цзы да цюань ("Достаточно полное [собр. соч.] учителя Ч.[С.]"). Т. 1 - 12. Тайбэй, 1970; Ч.С. (Натурфилософия; Природа человека, его сознание, воля и чувства; О воспитании и знании. Пер. М.Л. Титаренко) // Антология мир. философии. Т. 1. Ч. 1. М., 1969; Ч.С. Син. Жэнь у чжи син (Природа-син. Природа-син человека и вещей. Пер. с кит. В.В. Зайцева) // Человек как филос. проблема: Восток - Запад. М., 1991; *De Harles Ch.* (tr). Tchou Hi. La Sino Hio ou moral de la jeunesse. P., 1889; *Bruce J.P.* (tr.). The Philosophy of Human Nature by Chu Hsi. L., 1922; *Craf O.* (verdeut.). Tschu Hsi. Djin-si lu, die sungkonfuzianische Summa. Bdl-3. Tokio, 1953 - 4; *Chan Wing-tsit* (tr.). Reflections on Things at Hand: The Neo-Confucian Antology Cotr. by Chu Hsi and Lu Tsu-ch'ien. N.Y.- L., 1967; ***Зайцев В.В.* О формировании филос. учения Ч.С. // Из истории кит. философии: становление и осн. направления. М., 1978; *Краснов А.Б.* Учение Ч.С. о природе человека // Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики. М., 1982; *Мартынов А.С.* Ч.С. и офиц. идеология имп. Китая // Там же; *Его же.* Буддизм и конфуцианцы: Су Дунпо (1036 - 1101) и Ч.С. (ИЗО - 1200) // Буддизм, гос-во и об-во в странах Центр, и Вост. Азии в ср. века. М., 1982; *Тиллман Х.К.* Сознание Неба (Тянь) в системе воззрений Ч.С. // Ретроспективная и сравнительная политология. Вып. 1. М., 1991; *Цянь Му.* Чжу-цзы синь сюэань (Новый отчет об учении учителя Ч.[С.]). Т. 1 - 5. Тайбэй, 1971; Сюсигаку тайкэй (Общий курс учения Ч.С.). Т. 1 - 9. Токио, 1974 - 75; *Чжан Ливэнь.* Ч.С. сысян яньцзю (Исслед. идеологии Ч.С.). Пекин, 1981; *Фань Шоукан.* Чжу-цзы цзи ци чжэсюэ (Учитель Ч.[С.] и его философия). Пекин, 1983; *Лю Шусянь.* Чжу-цзы чжэсюэ сысян дэ фачжань юй ваньчэн (Развитие и формирование филос. мысли учителя Ч.(С.)). Тайбэй, 1986; *Чэнь Лай.* Ч.С. чжэсюэ яньцзю (Исслед. философии Ч.С.). Пекин, 1987; *Le Gall S.* Le philosophe Tchou Hi, sa doctrine, son influence. Chang-hai, 1894; *Bruse J.P.* Chu Hsiand His Masters. L., 1923; *Sargent G.E.* Tchou Hi contre le Bouddhisme. P., 1955; *Chan Wing-tsit.* Chu Hsi: Life and Thought. Hong Kong, 1986; *Chu Hsi and Neo-Confucianism.* Honolulu, 1986; *Gardner O.K.* Chu Hsi and the *Ta-hsueh.* Camb. (Mass.), 1986. *А.И. Кобзев*

ЧЖУСИАНСТВО. Обозначение филос. и идеологич. направления, восходящего к учению Чжу Си (12 в.), к-рый завершил оформление филос. системы *ли сюэ* ("учение о принципе", или дао сюэ - "учение дао"), окончательно придав ей доктринальную определенность. Исторически под Ч. подразумеваются доктрины *Каотинской школы*, *Чэн [братьев] - Чжу [Си] школы*, а также последователей этих учений за пределами Китая, гл. обр. в Японии и Корее. В Китае Ч. имело статус офиц. идеологии в 13 - нач. 20 в., но его доминирующее положение временами ставилось под вопрос в результате смены правителей и династий, а также появления конкурирующих течений, прежде всего *Лу [Цзююаня] - Ван [Ян-мина] школы* и "ханьского учения" (*хань сюэ*); ныне аналогич. положение с соответствующими времени коррективами оно сохраняет на Тайване. В Японии основателем направления сюсигакуха (япон. чтение кит. Чжу Си сюэ пай - "школа Чжу Си") был Фудзивара Сэйка (1561 - 1619). Он избегал присущего филос. и идеологич. ситуации в Китае противопоставления Ч. учению *Лу [Цзююаня] - Ван [Янмина] школы* (*синь сюэ* [1]- "учение о сердце"), рассматривая их как равноценные и взаимодополняющие. Фудзивара предпринял попытки согласовать Ч. с догматами синтоизма и буд. учением о карме (см. *Е*). Его ученик Хаяси Радзан, став наставником сегуна - военного правителя Японии, учредил в Эдо высшую школу, обучение в к-рой основывалось на чжусианских интерпретациях конф. канонов. Традиции этой системы образования преобладали в Японии до "революции Мэйдзи" 1867 - 8. После Хаяси, непримиримо настроенного по отношению к учению Ван Янмина, др. идейным течениям, а также к христианству, сюсигакуха разделилась на

несколько течений самых разных духовных, теоретич. и политич. ориентации. Против Ч. как идеологич. опоры режима военных правителей-сегунов наиболее упорно выступала школа Мито (митогакуха), не признававшая Ч. ортодокс, конфуцианством, делавшая акцент на доктрине "выправления имен" (*чжэн мин*), исключительности япон. пути, ратовавшая за восстановление политич. власти императора.

В Корее первыми проповедниками доктрины Чжу Си стали обучавшиеся в Китае ан Хян и др. (13 - нач. 14 в.). Основоположником ортодокс, корейского Ч. считается Чон Мончу (14 в.), первый министр гос-ва Коре: при нем Ч. обретает черты офиц. идеологии. В 15 - 16 вв. в корейском Ч. возобладало направление, противопоставлявшее социально-политич. утилитаризм чжусианской доктрины бесплодному схоластич. мудрствованию. В 16 в. сложилась крупнейшая в Корее чжусианская школа - соннихак (другое назв. - лихак, калька с кит. ли сюэ). Усилиями основателей этой школы - Ли Хвана (Тхвеге), Рин Ху и др. за идеологией Ч. были закреплены офиц. статус и монополия в системе образования. С 17 в. позиции Ч. отстаивались в жестком, принимавшем политич. формы соперничестве с идеологич. конкурентами, среди к-рых видное место занимали апологеты *янминизма* (янменхапкха) и школы сирхак, складывавшейся под сильным влиянием "ханьского учения" (*хань сюэ*). В конце 19 в. Ч. осознавалось его корейскими сторонниками как важная духовная скрепа, соединяющая Китай и Корею, и даже стало идеологич. основой партизанской борьбы против япон. засилья.

**Радуль-Затуловский Я.Б.* Конфуцианство и его распространение в Японии. М. - Л., 1947; *Чон Чин Сок и др.* История корейской философии. Т. 1. М., 1966; *Тягай Г. Д.* Обществ. мысль Кореи в эпоху позднего феодализма. М., 1971; *Ногата Хиросу.* История филос. мысли Японии. М., 1991; *Yang K.P., Hendcrson G.* An Outline History of Korean Confucianism // *Journal of Asian Studies* 1958 - 9. XVIII; *Okada Takehiko.* The Chu Hsi and Wang Yang-ming Schools at the End of the Ming and Tokugawa Periods // *PEW.* 1973. Vol. 23. №1 - 2; *Confucianism and Tokugawa Culture.* Princ., 1984; *The Korean Controversy over Chu Hsi's View on the Nature of Man and Things // Chu Hsi and Neo-Confucianism.* Honolulu, 1986.

ЧЖУ ЦЯНЬЧЖИ. Чжу Цин-моу. 11.1899, Фучжоу пров. Фуцзянь, - 7.1972, Пекин. Философ, историк. В 1916 поступил на подготовит. отд. юридич. ф-та Пекинского ун-та. В 1919 перешел на филос. ф-т. Участвовал в "движении 4 мая". С 1924 преподавал в Сямэньском ун-те. В 1929 - 30 учился в Японии, затем был проф. Цзинаньского ун-та, Ун-та Сунь Ят-сена, в разное время - деканом историч. и филос. ф-тов, ректором Ин-та лит-ры, директором Центра гуманитарных наук Исследовательского ин-та, зав. кафедрой истории Ун-та Сунь Ятсена. В 1952 стал проф. Пекинского ун-та. С 1964 был науч. сотр. Ин-та изучения религий АН Китая.

В ранней пер. науч. деятельности был сторонником "теории героев", считал выдающиеся личности творцами историч. процесса, склонялся к анархизму. Впоследствии увлекся разработкой собств. филос. системы пантеистич. характера - "философии истинного чувства" (*чжэнь цин чжэсюэ*). отождествлял космич. сущность с живым человек. телом, полагая, что она "не выходит за пределы чувственно воспринимаемого моим "я" феноменального мира". "Поток истинного чувства" и есть искомый философами "истинный принцип" (*чжэнь ли*, см. *Ли* [1]) и одновременно - собственно космос; объединенные в нем "Небо (*тянь*), Земля, люди и вещи изначально составляли единое тело, единое истинное чувство", не существующие вне времени. В области теории познания постулировал отказ от рационального знания: жизнь подлинного знания есть жизнь "истинного чувства". В кон. 30-х гг. исследовал процесс влияния кит. философии на европ. культуру и пришел к следующим выводам: 1. Европ. ренессанс связан с кит. цивилизацией посредством "четырёх великих изобретений" - бумаги, печатного дела, пороха и компаса, попавших в Европу в 13-16 вв.

через монголов и арабов. 2. Период непосредств. контакта Китая с Европой делится на эпоху "материального контакта", "контакта в сфере искусства" и "идейного контакта". Особое внимание уделил раннему периоду проникновения в Китай науч. методологии Аристотеля, идейным контактам иезуитов (в 17 - 18 вв.) с *неоконфуцианством*. Отдельно выделил тему связи кит. философии с движением *Просвещения*, рассмотрел взгляды Р. Декарта и *Г.В. Лейбница* на кит. культуру. Если для эпохи Возрождения кит. "четыре великих изобретения" были одним из материальных факторов, то для эпохи Просвещения (17-18 вв.) *Конфуций* был одним из идеологич. ориентиров, а конф. рационализм - одним из источников прогресса философии. Рассмотрел связи кит. философии с идеологией революций 19 в. в Германии и Франции. Если в Германии влияние кит. идей сказалось в просветительском монархич. либерализме, т.е. в склонности к идейной революции, то во Франции - в идеологии политич. революции. Т.о., в первом случае влияние кит. культуры обратилось в создание новой реальности, во втором - в некий искусств. идеал, использованный для разрушения. Непосредств. влияние кит. философии на западную проявилось в идеях франц. энциклопедистов - П.-Х.Д. Гольбаха, *Монтескье*, *Вольтера*, Д. Дидро и др., а также в сближении философии Ф. Шеллинга с кит. и вообще древневост. философией, в диалектике *Г.В.Ф. Гегеля*. По Ч. Ц., гегелевская категория "небытие" тоже восточного, видимо, буд. происхождения, а спиритуальная диалектика "Феноменологии духа" (1807) находит соответствия в диалектике конф. канона "*Да сюэ*", переводимого на зап. языки с 1662. В кон. 40-х гг. Ч. Ц. увлекся проблемой влияния *буддизма* на раннее христианство; в кон. 50-х начал углубленные исследования япон. философии.

'Сяньдай сычао пипин (Критика совр. мысли) . Пекин, 1920; Гэмин чжэсюэ (Философия революции). Пекин, 1921; Да тун гунчаньчжуи (Коммунизм Великого единения). Пекин, 1926; Жибэнь чжэсюэ ши (История япон. философии). Пекин, 1964; Чжунго чжэсюэ дуй юй Оучжоу дэ инсян (Влияние кит. философии на Европу). Фучжоу, 1985; "Чжунго дандай шэхуэй кэсюэ минцзя (Известные совр. кит. обществоведы). Пекин, 1989. С. 173 - 82. Тун *Юйкунь*

ЧЖУ ЧЖИСИНЬ. Чжу Дафу. 1885, пров. Гуандун (на территории совр. Гуанчжоу), - 1920. Революционер, соратник *Сунь Ятсена*, политич. мыслитель. В 1905 вступил в Тунмэнхуэй ("Объединенный союз"), на страницах его печатного органа "Минь бао" боролся с идеологией реформаторства, пропагандировал идеи революции, направленной против правящей маньчж. дин. Цин. В 1910 - 11 принял участие в организованных Тунмэнхуэем вооруж. восстаниях в пров. Гуандун, в т.ч. в 1911 под руководством известного революционера Хуан Сина. После Синьхайской революции 1911 был генеральным инспектором Гуандунского военного прав-ва, участвовал в борьбе против диктаторских притязаний президента Кит. Республики Юань Шикая, вступил в возглавленную Сунь Ятсеном Кит. революц. партию (Чжунхуа гэ-миндан). В 1917 участвовал в "движении защиты конституции", занимал ряд постов в прав-ве "защиты конституции", возглавленном Сунь Ятсеном. В 1918 помогал Сунь Ятсену в написании программного "Плана строительства гос-ва" ("Цзяньго фанлюэ"). В 1919 редактировал в Шанхае журн. "Цзяньшэ" и газету "Миньго жибао". Погиб во время вооруж. столкновений в пров. Гуандун. Осн. соч. - по вопросам нац. и политич. строительства, о "трех принципах" Сунь Ятсена, по аграрному вопросу и т.п. Ряд работ посвятил филос. проблемам - эволюции, соотношения материи и сознания и т.п. Выступал за "прямое народовластие" и "уравнение прав на землю", противопоставляя последнему тезису единоличное владение землей; "огосударствление земли" считал первым шагом к "осуществлению социализма". Признавал реальность классово-войн, но задачей "изменения орг-ции об-ва" полагал претворение в жизнь принципа обществ. взаимопомощи. В филос. построениях склонялся к материалистич. взгляду на эволюцию,

считал сферу "духа" (цзиншэнь) зависимой от материи, отрицал возможность существования трансцендентного Творца.

*Ч.Ч. сюаньцзи (Избр. соч. Ч. Ч.). Тайбэй, 1958; Ч.Ч. цзи (Соч. Ч.Ч.). Т. 1 - 2. Пекин, 1979; ***Стабурова Е.Ю.* Ч.Ч. и марксизм // 4-я НК ОГК. Вып. 3. М., 1973; *Ее же.* Нек-рые идеи Ч.Ч. на страницах "Миньбао" // *Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки.* Вып. 4. Л., 1975; *Юй Яньгуан.* Ч.Ч. Шанхай, 1984; *Сяо Ваньюань.* Ч.Ч. сысян яньцзю (Изучение идеологии Ч.Ч.). Пекин, 1985.

ЧЖУ ЧЖИЮЙ. Чжу Луюй, Чжу Чуюй, прозв. Шуньшуй. 1600, Юйяо (совр. пров. Чжэцзян), - 1682. Мыслитель-конфуцианец. После падения дин. Мин (1644) стал одним из организаторов сопротивления маньчж. дин. Цин в Южн. Китае. В 1659 скрывался в Японии, Вьетнаме, Сиаме, периодически тайно пробираясь в Китай для проведения антицинских акций. Убедившись в поражении сопротивления, эмигрировал в Японию, где более 20 лет занимался преподавательской деятельностью, пользуясь покровительством сегуна (военного правителя и фактич. властелина страны) и авторитетом у япон. ученых. Последователи Ч.Ч. составили сб. "Шуньшуй сяньиэн вэнь цзи" ("Собр. соч. учителя Шуньшуй"), впервые вышедший в 1715 в Японии. В Китае соч. Ч.Ч. впервые изданы в 1913, после падения дин. Цин. С позиций конф. утилитаризма подвергал критике оба гл. течения неоконфуцианства - "учение о принципе" (*ли сюэ*) и "учение о сердце" (*синь сюэ* [1]), считая их далекими от потребностей политич. и идеологич. практики. Выдвинул тезис: "реальное изучение реального принципа" (*ши ли ши сюэ*), подразумевающий ориетацию обучения и науч. изысканий на решение задач гос. управления, с тем чтобы власть могла изменять "нравы народа и состояние земли" (т.е. экономику) в лучшую сторону. Полагал, что "доброды" и "зло" человек. "природы" (*син* [1]) зависят не от "чистоты и мутности прежденебесной пневмы" (*сянь тянь ци*, см. *Тянь, Ци* [1]), т.е. от исходных качеств духовно-материальной субстанции, из к-рой в момент рождения состоит его "тело/личность" (см. *Сю шэнь*), но от изменений "посленебесных" (*хоу тянь*) субстанций личности в ходе человек. жизни под воздействием обучения и социальных условий. Ч.Ч. оставил заметный след в совр. ему япон. культуре, особенно в политич. и педагогич. мысли.

*Чжу Шуньшуй цзи (Собр. произв. Чжу Шунь-шуй). Пекин, 1981. *Хэ Чэнсюань*

ЧЖЭН ГУАНЬИН. Чжэн Чжэнсян, прозв. Таочжай, Цыюшэн, псевд. Муюн шаньжэнь ("отшельник Муюн"), Дай-хэ шаньжэнь ("отшельник Дайхэ"). 1842, уезд Сяншань (ныне Чжуншань) пров. Гуандун, - 1922. Один из первых идеологов реформаторства, сановник, компрадор. Занимал посты нач-ка Шанхайского машинно-ткацкого управления, управляющего Кит. коммерческой пароходной компанией, генерального директора Ханьянского металлургии. завода, управляющего железной дорогой. Сотрудничал в качестве посредника с англ. торговцами антиквариатом. Покровительствовал ученым, специализировавшимся в даос. и буд. философии. Осн. соч. - "Шэн ши вэй янь" ("Смелые речи о веке процветания"), "Цзи и" ("Техника и искусство").

Подвергал критике политику "самоусиления", осн. на заимствовании только технич. и военных достижений Запада. Утверждал, что "торговая борьба является главенствующей, а военная - второстепенной"; державы Запада "войска используют для того, чтобы защищать торговлю". Призывал изучать не только прикладные (*юн* [2], см. *Ти - юн*) аспекты зап. цивилизации, но и такие ее сущностные (*ти* [1]) установления, как парламентаризм и демократия. Полагая, что "как нет извечных истин, так и нет неизменных установлений", выступал за политико-правовые реформы и введение конституционной монархии по англ. образцу с двухпалатным парламентом. В то же время критиковал сторонников проза п. ориентации за попытку "слепого копирования" чужих достижений. Подчеркивал ценность кит.

науч. традиции, нацеленной на постижение "корня" (бэнь), т.е. глубинных законов дао, социально-политич. выражением к-рых для него выступал конф. принцип "гуманного правления"; усматривая в зап. культуре тенденцию к переходу от "анализа внешнего", "грубой материи", "орудий" (ци [2]) к "постижению внутреннего", в то же время отмечал в политич. "методах европейцев" пережитки "методов деспота" (см. Ван дао). По Ч. Г., "гуманное правление" в Китае, подкрепленное общественно-политич. реформами, приведет к торжеству "справедливого правителя" над "деспотом", т.е. враждебными внеш. силами; столь же неизбежно грядущее завершение начавшегося "слияния материальных и духовных культур [различных народов]" возвращением "на истинный путь, указанный Конфуцием и Мэн-цзы".

*Ч.Г. цзи (Соч. Ч.Г.). Т. 1 - 2. Шанхай, 1982; Дао ци // Избр. произв. прогрессивных кит. мыслителей нового времени (1840- 1898). М., 1961; "Самойлов Н.А. Ч.Г. и зарождение буржуазно-реформаторской идеологии в Китае в 60 - 80-х гг. XIX в. // 13-я НК ОГК. Ч. 3. М., 1982; Его же. Борьба тенденций в общественно- политич. мысли Китая в пер. политики "самоусиления" // Всемирная история и Восток. М., 1989; Ся Дунъюань. Ч.Г. сысян фачжань лунь (О развитии идей Ч.Г.) // Шэхуэй кэсюэ чжаньсянь. 1979. №1; Линнань ли-дай сысянцзя пинчжуань (Критич. биографии мыслителей из пров. Гуандун). Гуанчжоу, 1985; Hao Yen-p'ing. The Comprador in the 19th Century China: Bridge between East and West. CamMMass.), 1970. См. также лит-ру к ст. Янью юньдун. А.Г. Юркевич

ЧЖЭН МИН. "Выправление имен", "исправление имен". Социально-гносеологич. концепция, предложенная Конфуцием (6 - 5 вв. до н.э.). Суть Ч.м. - необходимое для политико-администр. управления требование адекватности реального номинальному. У Конфуция идея Ч.м. подразумевала необходимость соответствия действительного положения и поведения индивидуума его этико-ритуальному статусу в интересах упорядочения об-ва: "Правитель [должен быть] правителем, сановник - сановником, отец - отцом, сын - сыном"; "Когда имена неправильны, суждения несоответственны; когда суждения несоответственны, дела не исполняются" ("Лунь юй", гл. "Цзы Лу"). Эти тезисы стали результатом рефлексии на изменение социально-экономим. и политич. ситуации, когда, с одной стороны, содержание социальных ролей менялось при сохранении прежних наименований (в части., теряла влияние наследств. знать), с другой - эти наименования (титулы и проч.) присваивались теми, кто не мог претендовать на них с т.зр. обычного права и традиц. этико-ритуальных норм. Представитель школы мин цзя Гунсунь Лун (4 - 3 вв. до н.э.) интерпретировал проблему Ч.м. в логико-семантическом русле, в свете проблемы соотношения "имен" (мин [2]) и "реалий" (ши [2]): самостоятельность "имени" и в то же время связь каждого имени с единичной конкр. "реалией" обуславливает неизбежное изменение как "имени" при изменении "реалии", так и "реалии" в связи с переменной "имени" ("Гунсунь Лун-цзы", гл. "Мин ши лунь" - "Об именах и реалиях"). В "Мо-цзы" (разд. "Цзин шо", ч. 2) эта зависимость прямо постулирована определением Ч.м. как "обоюдности" (би цы). В "эклетич." трактате "Гуань-цзы" (4 - 3 вв. до н.э.), гл. "Синь шу шан" ("Искусство сердца", ч. 1), Ч.м. подразумевает своеобразно служебную роль "телесной формы" (син [2]) по отношению к "имени": первая - основание для присвоения второго, причем под понятие "телесная форма" подпадают поступки и обществ. положение подданных, а "имя" означает прежде всего наименование их статуса и его регламентацию. Эти идеи развиты в легистском трактате "Хань Фэй-цзы" (3 в. до н.э.), где в заслугу "совершенному" (шэн жэнь, см. Шэн [1]) ставится "предопределяющая" (мин [1]) роль "имен" (в т.ч. званий, титулов и т.п.) по отношению к вещам и делам, а Ч.м. отождествляется с правлением на основе закона (фа [1]). В "Сюнь-цзы" (4 - 3 вв. до н.э.), где представлены начальные формы синтеза конф. и легистских доктрин, в гл. "Ч.м." автор настаивает на применении единых "имен", к-рые

определяли бы нормы социально-политич. жизни; пригодность этих "имен" для адекватного выражения "реалий" зависит не только от самой "реалии", но и от "договоренности" людей между собой относительно применения "имени". В то же время решающая роль в создании "имен", согласно "Сюнь-цзы", принадлежит упорядочивающей инициативе правителя. В последующей конф. традиции соответствие филос. и этико-политич. построений идее Ч.м. служило одним из важнейших критериев ортодоксальности. См. лит-ру к ст. *Конфуцианство, Мин* [2].

ЧЖЭН СИН. Чжэн Шаогун. 1 в. Каноновед. Уроженец Кайфэна обл. Хэнань (совр. пров. Хэнань). Сведения о жизни и творчестве Ч. С. содержатся в *"Хоу Хань шу"* ("История Поздней дин. Хань", 5 в.). Имел титул советника 2-го ранга (чжун дафу). Учился у *Лю Синя*, осн. внимание уделяя *"Цзо чжуани"*. Занимался также исследованием *"Гунъян чжуани"* (см. *"Чунь цю"*) и *"Чжоу ли"*. Распространению учения Ч. С. о "Цзо чжуани" посвятил себя его сын - *Чжэн Чжун*. В сб. Ма Гоханя (18 в.) *"Юйханьшань фан цзи и шу"* ("Оставленные [потомкам] книги, собранные в обители Юйханьшань") вошел один цзюань ("свиток") соч., считающегося произв. Ч. С., - *"Чжоу ли Чжэн дафу цзе гу"* ("Разъяснения и толкования советника Чжэна на "Чжоуские правила благопристойности"). *Ли Си*

ЧЖЭН СЮАНЬ. Чжэн Канчэн. 127, Гаоми окр. Бэйхай (совр. пров. Шань-дун), - 200. Каноновед. Прозван Чжэном-вторым (хоу Чжэн) в отличие от Чжэнов-первых (сянь Чжэн) - *Чжэн Сина* и *Чжэн Чжуна* (1 в.). Учился в имп. Высшей школе (Тайсюэ), изучал тексты *"Чжоу и"* в версии *Цзин Фана*, *"Чунь цю"* в версии *Гунъян Гао*. Под руководством Чжан Гунцзу постигал трактаты *"Чжоу ли"*, *"Ли цзи"*, *"Чунь цю"* в версии *Цзо Цюмина*, т.н. "ханьскую версию" *"Ши цзина"*, *"Шу цзин"* в традиции "школы текстов старых писем" (гுவэнь цзин сюэ, см. *Цзин сюэ*), затем учился у *Ма Жуна* комментированию канонов в русле указ, традиции. По окончании учебы занялся частной педагогич. практикой, но из-за гонений властей на обществ, "группировки" (дангу) был вынужден оставить ее и посвятил себя исключительно исследованию канонич. текстов. Осн. соч. - комментарии на "Ши цзин", "Чжоу ли", "Ли цзи", "И ли", "Чжоу и", "Шу цзин", *"Лунь юй"* и апокрифич. книги (см. *Чэнь вэй*); полемич. трактаты против отстаиваемого *Хэ Сю* учения "школы текстов новых писем" (цзиньвэнь цзин сюэ) - *"Фа мо шоу"* ("Применение безмолвной защиты"), *"Чжэнь гао хуан"* ("Указание на уязвимые места"), *"Ци фэй цзи"* ("Возникновение неизлечимых недугов"). Работы Ч.С. "Лю и лунь" ("О шести искусствах") и "Бо У цзин и и" ("Опровержение "Разночтений в "Пяти канонах") утрачены. В совр. тексте *"Ши сань цзин чжу шу"* ("Тринадцать канонов с коммент.") ему принадлежат коммент, на *"Мао ши"* ("Ши цзин") и *"Сань ли"* ("Три трактата о правилах благопристойности" - *"Чжоу ли"*, *"И ли"*, *"Ли цзи"*). Соч. Ч.С. вошли в сб-ки 18-19 вв., сост. Юань Цзюнем, - *"Чжэн-ши и шу"* ("Книги, оставленные г-ном Чжэном"), Ма Гоханем - *"Юйханьшань фан цзи и шу"* ("Оставленные [потомкам] книги, собранные в обители Юйханьшань"), Кун Гуанлинем - *"Тун дэ и шу с о цзянь лу"* ("Записи и виденного в унаследованных книгах Всеобщей добродетели") и Хуан Ши - *"Гао ми и шу"* ("Унаследованные книги Высокой тайны"). Ч.С. первым применил попытку синтеза школ текстов "старых" и "новых писем", беря за основу традицию "текстов старых писем" (т.н. учение Чжэна- Чжэн сюэ). Был склонен к широким и решительным обобщениям: напр., рассматривал *"Чжоу ли"* как описание реальной администр. системы эпохи Чжоу (11 -3 вв. до н.э., в данном случае Зап. Чжоу - 11 - 8 вв. до н.э.); реалии, не совпадающие с намеченной им "чжоуской" схемой, относил к орг-ции правления дин. Шан-Инь (16-11 вв. до н.э.). Новаторски использовал каноны о правилах этико-ритуальной "благопристойности" (*"Чжоу ли"*, *"Ли цзи"*, *"И ли"*) для подготовки комментариев к *"Ши цзину"*. Труды Ч.С. оказали

фундаментальное воздействие на последующее развитие канонovedения. Сведения о его жизни и творчестве вошли в "Хоу Хань шу" ("Историю Поздней дин. Хань", 5 в.). *Ли Си*

ЧЖЭН СЯНЬЧЖИ. Чжэн Дао-цзы. 364, Синъян (совр. пров. Хэнань), - 427. Гос. деятель, буд. идеолог. Выходец из семьи высокопоставленного чиновника. Занимал важные администр. посты при дин. Вост. Цзинь (317 - 419) и [Лю] Сун (420 - 479). Первый из мирских последователей *буддизма*, продолживший разработку тезиса о "неуничтожимое духа" (*шэнь бу ме*), выдвинутого крупнейшим идеологом южнокит. буддизма *Хуэйюанем* (4 - нач. 5 в.). Взгляды Ч.С. изложены в трактате "Рассуждение о неуничтожимости духа" ("Шэнь бу ме лунь"), созданном в ходе полемики с лидерами антибуд. пропаганды *Хэ Чэнтянем*, *Фань Е* и др. Текст трактата приведен в офиц. жизнеописании Ч.С. в "Истории дин. Сун" ("Сун шу") и буд. антологии 6 в. "*Хун мин цзи*".

***Жэнь Цзюй* (ред.). Чжунго чжэсюэ ши (История кит. философии). Пекин, 1979; *Ch'en K. Anti-buddhist Propaganda during the Nan-chao // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1952. Vol. 15. M.E. Кравцова*

ЧЖЭН ЧЖУН. Чжэн Чжунши. ?, Кайфэн окр. Хэнань (совр. пров. Хэнань), - 83. Канонвед. Служил нач. ведомства земледелия (дасынун); чтобы отличить его от тезки и однофамильца - царедворца-евнуха, Ч.Ч. называли Чжэн-сынуном ("Чжэном из ведомства земледелия"). Впоследствии Ч.Ч. и его отца *Чжэн Сана* называли Чжэнами-первыми (сянь Чжэн), а их однофамильца и в известной степени последователя, канонведа 2 в. *Чжэн Сюаня* - Чжэном-вторым (хоу Чжэн). Ч.Ч. развивал учение отца о *Цзо чжуани*", слыл специалистом по "*Чжоу и*", "*Ши цзину*" и историософии. Соч. утрачены. В сб. Ма Гоханя (18 в.) "Юйханьшань фан цзи и шу" ("Оставленные (потомкам) книги, собранные в обители Юйханьшань") вошли шесть цзюаней ("свитков") соч. Ч.Ч. "Чжоу ли Чжэн-сынун цзе гу" ("Коммент. к толкованиям "Чжоуских правил благопристойности" Чжэна из ведомства земледелия") и один цзюань "Ч.Ч. Чунь цю де ли чжан цзюй" ("Последовательность разбивки "Весен и осеней" на фразы и абзацы в версии Ч.Ч."). Сведения о жизни и творчестве Ч.Ч. содержатся в "*Хоу Хань шу*" ("Истории Поздней Хань", 5 в.). *Ли Си*

ЧЖЭНЬ. "Истинность" ("подлинность", "истина", "правда"). Специфич. понятие кит. философии и культуры. В отличие от инд. и зап. философии, где понятие "истина" имеет гл. обр. онтологич. смысл, в кит. Ч. сильнее выражен ценностно-нормативный аспект. Иероглиф Ч. восходит к пиктографич. изображению головы, несущему идею главенства и первостепенности. Но это изображение здесь можно трактовать как перевернутое. В древнем толковом словаре "Шо вэнь цзе цзы" ("Изъяснение письмен и толкование иероглифов", 2 в.) Ч. толкуется как "превращение человека, вознесшегося на небо". Т.о. в понятии Ч. также отразилась мифологема перехода человека в иной мир, оформившаяся в даос. философии в идею "поворота вспять" жизненного процесса (см. *Сянь сюэ*) и преобразования человека в чисто "духовную" (*шэнь* [1]) персонифицированную целостность - "предельное" выражение жизни как высшей ценности.

Понятие Ч. в филос. контексте впервые применено в "*Чжуан-цзы*" (4 - 3 вв. до н.э.), где термин Ч. обозначает подлинность бытия и "предел искренности" (*чэн* [1]) в человеке, достижение к-рого позволяет избежать ложной объективации окружающего мира. Сочетание в понятии Ч. антропологич. и онтологич. смыслов предопределило особенности содержания филос. терминов, в к-рые входит иероглиф Ч. Напр., в "*Чжуан-цзы*" впервые использован ставший потом популярным в *даосизме* термин Ч. жэнь ("истинный человек") - тот, кто достиг идеала "предельной искренности". В "*Дао дэ цзине*" (4 в. до н.э.) "истинное постоянство" (Ч. чан) является атрибутом *дао* как онтологич. сути мира. В средневек. даос. трактатах (напр.,

"Баопу-цзы" *Гэ Хуна*, 3 - нач. 4 в. н.э.) ипостась дао, явленная в вещах, обозначается как "Истинное одно" (Ч. и), к-рое одновременно выступает и в качестве пути постижения дао человеком. Средство такого постижения - "сбережение Одного" (шоу и), сосредоточение на духовно-телесной целостности личности в ее единстве с дао. В результате преодолевается граница между "пневмой" (*ци* [1]) и "духом" (*шэнь* [1]), открывается возможность "одухотворения" тела-личности и физич. бессмертия.

Онтологич. интерпретация понятия Ч. отразилась в содержании терминологич. словосочетания "истинная изнач. пневма" (Ч. юань чжи ци), введенного основоположниками *неоконфуцианства Чэн И* и *Чэн Хао* (11 в.) и обозначающего некую пракосмич. субстанцию. Из нее рождается "внеш. пневма", образующая вещи; сама "истинная изнач. пневма" не может концентрироваться для образования вещей, не смешивается с "внеш.", но "вынашивает и вскармливает" ее до полного ее становления. Впоследствии в кит. культуре закрепилась редуцированная форма понятия "истинная изнач. пневма" - "истинная пневма" (Ч. ци). В медицине это словосочетание стало обозначать совокупность здоровых жизненных сил организма, а противопоставление ее как "внутр." субстанции "внеш. пневме" стало пониматься буквально. В натурфилос. неоконф. построениях термин "Ч. ци" обычно синонимичен юань ци [1] - "изнач. пневме" (см. *Ци* [1]).

В кит. буддизме иероглиф Ч. использован для создания терминологич. эквивалентов понятий татхата (бхутататхата, см. *Ч. жу*) и парамартха (Ч. ди, см. *Эр ди*).

****Кобзев А.И.** Учение Ван Янмина и классич. кит. философия. М., 1983 (по Указателю); **Торчинов Е.А.** Учение Гэ Хуна о дао: человек и природа // Проблема человека в традиц. кит. учениях. М., 1983; **Малявин В.В.** Чжуан-цзы. М., 1987. С. 247 - 9. **А.Г. Юркевич**

ЧЖЭНЬДИ. Парамартха. 499 - 569. Буд. монах, один из четырех крупнейших переводчиков буд. лит-ры на кит. яз. наряду с *Ань Шигао*, *Сюаньцзаном* и *Кумарадживой*. Выходец из Зап. Индии. Жил на территории совр. Мьянмы, где прославился добродетельностью и знанием трактатов махаяны. По рекомендации познакомившихся с ним послов *Лянского У-ди* был приглашен в гос-во Лян. В 546 прибыл в Наньхай (совр. Гуанчжоу), привезя с собой ок. 240 санскр. текстов, в 548 - в Цзянькан (совр. Нанкин), где поселился в монастыре Чжэнгуаньсы и занимался в основном педагогич. деятельностью. В пер. смут, сопровождавших падение дин. Лян (557), скитался по южн. р-нам Китая, затем вновь вернулся в Наньхай и занялся переводческой работой. Перевел 142 цзюаня ("свитка") буд. текстов, из к-рых сохранились 87 цзюаней, в т.ч. "Вэйши лунь" ("Виджняптиматрасиддхи шастра", "Шастра о только сознании"), "Цзинь гуан мин цзин" ("Суварна прабхаса уттамараджа сутра", "Сутра золотого света"), "Шэ да чэн лунь" ("Махаяна сампариграма шастра", "Шастра о постижении махаяны") и др. В указ, трактатах довольно системно освещались идеи йогачары (юйцзя). Их комплекс, рассматриваемый в свете гл. обр. положений "Шэ да чэн лунь", впоследствии лег в основу учения т.н. группировки Шэлунь (Шэлунь сюэ пай, "школа "Шастры о постижении"), в к-рую входили ученики Ч. Хуэйкай, Чжияо, Даони и др. *Хэ Чэнсюань*

ЧЖЭНЬ ДЭСЮ. Чжэнь Цзинъюань, Чжэнь Цзинси, прозв. Сишань сяньшэн ("учитель с гор Сишань"). 1178, Пучэн окр. Цзяньчжоу (совр. пров. Фуцзянь), - 1235. Мыслитель-неоконфуцианец и гос. деятель. Занимал крупные посты при дворе и по ведомству ритуалов, был гос. советником по политич. и военным делам, чл. *Ханьлин академии*. Выступал за прекращение выплаты дани чжурчжэньскому гос-ву Цзинь в Сев. Китае, за усиление военных приготовлений, возобновление колонизации целинных земель для увеличения производства зерна, против распыления военных сил по разным стратегич. направлениям и т.п. За неуступчивость в отстаивании своей политич. линии несколько раз был удален от

двора и направлен в провинцию. Имел высшую ученую степень цзиньши. Учился у Чжань Тижэня, ученика Чжу Си. Изучал и пропагандировал взгляды Чжу Си даже в период запрета на его учение. Вместе с *Вэй Ляовэном* получил прозв. "орла с гор Сишань". Осн. соч. - "Да сюэ янь и" ("Обилие смыслов "Великого учения"), "Сы шу цзи пянь" ("Собр. глав о "Четверокнижии"), "Ду шу цзи" ("Записки об изучении книг"), "Сишань вэнь цзи" ("Собр. писаний [учителя с гор] Сишань"), "Вэнь чжан чжэн цзун" ("Об истинно главном в письменах на печатях"). В филос. воззрениях Ч.Д. проявляются также следы влияния взглядов *Лу Цзююаня* (12 в.). Особое внимание уделил проблеме соотношения структурообразующего "принципа" (*ли* [1]) и "орудий" (*ци* [2]), полагая, что они не могут существовать в отрыве друг от друга. Основой интеллектуального и нравств. совершенствования считал "исчерпание принципа и сохранение почтительной осторожности" (*цун ли чи цзин*). "Исчерпание принципа" как познание истины ставил в прямую связь с "сохранением сердца" (*цунь синь*) - функций психики и сознания - от поражения страстями (посредством созерцания) и сохранения т.о. трезвости мышления. В свою очередь "сохранение сердца" должно быть поставлено на службу "исчерпанию принципа", иначе оно вырождается в бессмысленное "достижение безмолвия шуньяты (*кун*) на манер чань-буддизма". *Сюй Юаньхэ*

ЧЖЭНЬ ЖУ. Санскр. татхата, бхутататхата: "таковость", "истинная таковость", "истинная сущность", "истинная природа", "истинная реальность". Термин *буддизма* махаяны (да чэн). Возник в рамках философии мадхьямики (см. *Саньлунь школа*) для обозначения принципиально непредставимой, неопределяемой и безатрибутивной реальности в ее объективном, внерефлексивном бытии, к-рая отождествляется ре-лиг, учением буддизма с абс. "телом Будды", "телом Закона" (санскр. дхармакайя, кит. фа шэнь). Ч.ж. не противопоставляется феноменальному бытию (*сансара*, *луньхуэй*) онтологически, как некая иная, более совершенная сущность. Исходя из доктрины тождества сансары и нирваны (см. *Непань*), мадхьямика декларирует лишь эпистемологич. противопоставление: сансара, взятая "сама по себе", вне преломляющей реальность рефлексии, и является "истинно реальным". В текстах, отражающих синтез мадхьямики и виджнянавады (см. *Вэйши школа*), под Ч.ж. понимается "абс. сознание" как изначально просветленное и совершенное начало ("природа будды" - *фо син*, "истинное сознание" - *чжэнь ши*). В этом значении понятие Ч.ж. оказалось исключительно важным для формирования концепции "единого сознания [будды]" (и *синь*) как абсолюта в рамках учения буд. *Хуаянь школы*.

***Игнатович А.Н.* Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М., 1987. С. 196 - 200;
Мигу Т.Р.В. The Central Philosophy of Buddhism. L., 1955. P. 228 - 235. *Е.А. Торчинов*

ЧЖЭНЬКУН ЦЗЯО. "Учение Подлинной (Истинной) пустоты" - одно из крупнейших кит. сектантских течений. Широко распространилось в Гонконге, Малайзии, Сингапуре. Др. назв. - Чжэнькун дао ("Путь Истинной пустоты"), Уцзи дао ("Путь Беспредельного"), Тянькун дао ("Путь Небесной пустоты"), Чжэнькун цзы-шаньхуэй ("Об-во добродетели Подлинной пустоты").

Доктрина Ч.ц. берет истоки от учения секты буд. толка Дачэн мэнь ("Врата махаяны") и учения *Ло Цина*. Основателем Ч.ц. считается монах Ляо Дипинь (1827 - 93). Он учил, что необходимо через мистич. транс осознать "Беспредельное и Подлинную пустоту" (см. *Тай цзи*, *Кун*, *Сюй*) и т.о. понять, что *буддизм*, *конфуцианство* и *даосизм* "в пустоте обретают Великое дао"; призывал к пустынножительству в горах, употреблению постной пищи, упорной медитации. Тот, кто вступил в Ч.ц., сумеет отказаться от опискурения, без лекарств излечивать все болезни и даже "присоединиться к небожителям". В отличие от большинства др. сектантских объединений в основе идеологии Ч.ц. лежит не буд. сотериологич. идея, а мистицизм раннего даосизма.

Свящ. книгами Ч.ц. Ляо Дипинь объявил "Пятикнижие" *Ло Цина*, ряд конф. и даос, канонов, в т.ч. *"Дао дэ цзин"*. После кончины Ляо Дипиня в тюрьме его наследниками стали сразу несколько ближайших последователей. Лидером стал Лай Жэньчжан, основавший в 1899 в горах Хуанюйшань пров. Цзянси штаб-квартиру Ч.ц. Учение секты приобрело популярность на юге Китая, в Шанхае, Нанчане, пров. Цзянсу, Хубэй, Фуцзянь, Гуандун, перекочевало отсюда в Сингапур, Гонконг, Малайзию, на Филиппины.

В 1929 лидерство наследует дальний родственник первопатриарха Ляо Ипу. В это же время были созданы крупные и хорошо тренированные вооруженные отряды Ч.ц. В 1948 Ч.ц. открыло офиц. представительство в Нанкине. После образования КНР Ч.ц. предприняло попытку институционализироваться при новой власти, образовав высший орган своих вооруженных формирований - "Военный совет Учения Подлинной пустоты", однако вскоре он был разгромлен.

Деятельность Ч.ц. была нелегально возобновлена в КНР с нач. 80-х гг. Важным побудительным мотивом для неофитов является перспектива излечения всех болезней, к-рые проистекают из-за "противодействия небесному принципу и нанесения ран собств. внутр. природе и чувствам". Излечиться можно лишь магич. отваром из трав, в т.ч. галлюциногенов, изготовляемым руководителем отделения Ч.ц. Его следует выпить, затем провести долгий сеанс медитации в молельном зале либо рядом с ним. Такой же "чай бессмертных небожителей" пьют адепты во время священнодействий, в т.ч. ритуалов инициации. Последователи Ч.ц. не употребляют мяса, вина, не признают изображений святых, что резко отличает Ч.ц. от большинства нар. верований и ортодоксальных буддизма и даосизма. В качестве осн. догматов Ч.ц. можно выделить три: 1. Учение о "пустоте" (*сюй*) как креативном истоке всего сущего, к-рый содержит животворящее "семя" (*цзин* [3]), не м.б. рационально объяснен и дан лишь как мистич. переживание. 2. Догмат о "благоговейном почитании пяти" (у гуй): "обиталища" (т.е. мира), его обитателей, "середины" (или "Срединного пути" - подлинных принципов жизни), "Единого" (онто-логич. первоосновы мира) и "пустоты". 3. Требование "четырех испытаний", к-рые должен выдержать адепт Ч.ц., - испытание "правильностью" (следование предписаниям), желаниями (страстями) и отшельничеством.

В ряде стран Юго-Вост. Азии Ч.ц. действует открыто и нередко связано с крупными финансовыми группами.

**Люсин юй Гань, Мань, ао цзи Малая чжи Ч.ц. (Распространение Ч.ц. в Цзянси, Фуцзяни, Гуандуне и Малайзии). Сянган, 1962; Фаньдун ху-эйдаомэнь цзяньцзе (Общий обзор реакционных тайных сект). Пекин, 1987. С. 53 - 5. А. А. Маслов

ЧЖЭНЬИ [ДАО]. "[Путь] Истинного единства" - первое организованное направление религ. *даосизма*.

Согласно даос, преданию, школа Ч. была создана святым Чжан Даолином: в 142 или 145 обожествленный *Лао-цзы* (Лао-цзюнь) якобы явил ему откровение и назначил его своим наместником на земле с титулом "Небесного наставника" (тяньши). В роду Чжан этот сан до наст. времени передается по наследству. К кон. 2 в. Ч. представляла собой многочисленную религ. орг-цию, распространившую влияние на значит. часть пров. Сычуань (Юго-Зап. Китай). Ослабление центр. власти в ходе восстания Желтых повязок (184) позволило третьему "Небесному наставнику" - Чжан Лу создать на территории совр. пров. Сычуань независимое теократич. гос-во. В 215 он признал власть Дао Цао, военачальника империи Вост. Хань (25 - 220), после ее падения основавшего дин. Вэй (220 - 290). В 3 в. учение Ч. широко распространилось в Сев., а в 4 в. и Южн. Китае. В 12 в. императоры дин. Сун (960-1279) объявили резиденцией "Небесных наставников" гору Лунху-шань (в пров. Цзянси) и предоставили этой территории политич. автономию, фактически просуществовавшую до

образования КНР. К 12 - 13 вв. относится окончательное утверждение названия Ч. в качестве офиц. До этого школа обычно именовалась Тяньши [дао] ("[Путь] Небесных наставников"), а при дин. Вост. Хань - Удоуми [дао] ("[Путь] Пяти мер риса"), поскольку все ее члены платили ритуальный налог в пять мер (доу) риса. После образования КНР в 1949 63-й "Небесный наставник" эмигрировал на Тайвань, где и сейчас находится резиденция его преемника. Ч. оказывает существенное влияние на идеологич. ситуацию на Тайване, особенно в крестьянской среде.

В центре религ. практики этой школы - совершение общинных богослужений (цзяо), призванных "обновить" силы природы и способствовать процветанию общины верующих. Ритуалы Ч. имеют сложный символич. характер. Для ее учения характерна подробная разработанность религ. космологии. Доктрина Ч. изложена в четвертом (дополнит.) разд. собр. даос, текстов "*Дао цзан*": "Чжэнъи бу".

****Васильев Л.С.** Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970. С. 261 - 67; **Торчинов Е.А.** Даос, утопия в Китае на р-же древности и средневековья (II - VI вв.) // Кит. социальные утопии. М., 1987; *Его же.* Даосизм. СПб., 1993. С. 161 - 172 и др.; *Stein R.* Remarques sur le mouvements du taoïsme politico-religieux du II-e siècle ap. J.C. // T'P., 1977. Vol. 63. №1; *Schipper JCM.* The Taoist Body // HR. 1978. Vol. 17. №3 - 4; id. Vernacular and Classical Ritual in Taoism // Journal of Asian Studies. 1985. Vol. 45. **Е.А. Торчинов**

"ЧИСТОЙ ЗЕМЛИ ШКОЛА". См. *Цзинту школа*.

"ЧУНЬ ЦЮ". "Весны и осени". Один из канонич. памятников конфуцианства (см. "*Ши сань цзин*"). Погодичная хроника древнекит. царства Лу. Охватывает события с 722 по 481 г. до н.э. Назв. выражает идею временного циклизма ("порождающие" весны и подводящие итог осени). В "*Мэн-цзы*" (4 - 3 вв. до н.э.), "*Ши цзи*" (2 - 1 вв. до н.э.) и "*Хань шу*" (1 в.) создателем "Ч.ц." объявляется *Конфуций*. "*Ши цзи*", разд. "Тайши-гун цзы сюй" ("Послесловие придворного историографа") уточняет, что Конфуций отредактировал текст т.о., чтобы "можно было судить [о событиях с т.зр.] благопристойности (ли [2]) и должной справедливости (и [1])", о законосообразности поведения "правителей прошлых эпох" и соблюдении ими "принципов дао" (дао и). Текст "Ч.ц." представляет собой скупую фиксацию фактов и не содержит каких-либо оценок. Противоречие между таким характером текста и его канонич. статусом традиц. кит. наука снимает версией, согласно к-рой в "Ч.ц." оценки деяниям историч. персонажей и им самим в соответствии с исконными ценностями *конфуцианства* даются посредством применения или неприменения тех или иных иероглифов (напр., для обозначения восшествия на престол, кончины и т.п.; см. также *Сыма Цянь*).

Возможно, "Ч.ц." восходит к ритуальным записям, предназначавшимся для общения с горним миром (предками), позднее интерпретированным как историография. Предположительно существовала параллельная устная традиция, замененная историзованными коммент. Последние содержат разъяснение выражений "Ч.ц.", причин употребления знаков, дополнение и раскрытие смысла событий и т.п. Древнейшими коммент. к "Ч.ц." считаются "*Гунъян чжуань*" ("Коммент. Гунъяна"), "*Гулянь чжуань*" ("Коммент. Гуляна"), относящиеся к т.н. школе текстов новых письмен (см. *Цзин сюэ*) и письменно зафиксированные, по традиц. версии, во 2 в. до н.э., а также "*Цзо чжуань*" ("Коммент. Цзо"), гл. памятник "школы текстов старых письмен", вошедший в оборот традиц. науки в кон. 1 в. до н.э. - нач. 1 в. н.э. Эти "Ч.ц. сань чжуань" ("Три коммент. к "Веснам и осени") в 13 в. вошли в классич. свод конф. канонов "*Ши сань цзин чжу шу*" ("Тринадцать канонов с коммент."). Каждый из трех коммент. предворяется канонич. версией текста "Ч.ц.", поэтому их полные назв. могут переводиться как "Ч.ц. с коммент." соответственно Гунъяна, Гуляна и

г-на Цзо. В неоконф. канонведении возобладало мнение гл. основоположника неоконфуцианства Чжу Си (12 в.), к-рый считал "Гунъян чжуань" и "Гулян чжуань" объектами собственно канонведения как средства постижения "принципа должной справедливости" (и ли), но содержащими фактологич. ошибки, а "Цзо чжуань" полагал самым ценным источником с т.зр. полноты и адекватности изложения историч. фактов.

"Монастырев Н. Конфуциева летопись Ч.ц. СПб., 1876; Tch'ouen ts'iou et Tso tchouan texle Chinois avec trad. Francaise par S. Couvreur. Т. 1 - 2. Ho Kien Fou, 1914; Ши сань цзин чжу шу (Тринадцать канонов с коммент.). Т. 27 - 35. Пекин, 1957. "Монастырев Н. Примеч. к Ч.ц. СПб., 1876; Его же. Заметки о Конфуциевой летописи Ч.ц. и ее древних комментаторах. СПб., 1876; Деопик Д.В. Нек-рые тенденции социальной и политич. истории Вост. Азии в VIII - V вв. до н.э. (на основе систематизации данных "Ч.ц.") // Китай: традиции и современность. М., 1976; Его же. Опыт количественного анализа древней вост. летописи "Ч.ц." // Математич. методы в историко-экономич. и историко-культурных исследованиях. М., 1977; Карапетьянц А.М. "Ч.ц." в свете древнейших кит. источников // Китай: гос-во и об-во. М., 1977; Его же. "Ч.ц." и древнекит. "историографич." ритуал // Этика и ритуал в традиц. Китае. М., 1988; См. также лит-ру к ст. "Цзо чжуань", "Ши сань цзин". А.Г. Юркевич

ЧЭН [1]. "Искренность", "подлинность". Категория кит. философии и культуры, выражающая потребность коррекции нормативного и институционального типа поведения.

Впервые понятие Ч. использовано в "*Мэн-цзы*" (4 - 3 вв. до н.э.), где оно сопряжено с идеей личного самосовершенствования и выражает этич. содержание человек. личности в ее единстве с макрокосмом: "Десять тысяч вещей - все они во мне. Обратиться к самому себе и [быть при этом] искренним (фань шэнь эр чэн). Нет наслаждения большего, чем это". В "*Сюнь-цзы*" Ч. рассматривается в качестве атрибута мироздания (близкого к понятию регулярности космич. процесса) и потому - основы политич. управления, внеш. образца деятельности для "совершенного мудреца".

Идеи Мэн-цзы получили развитие в "*Чжун юне*" (3 - 2 вв. до н.э.), где проблема Ч. дана в двух аспектах, наметивших осн. направления интерпретации этого понятия в кит. культуре: 1) "искренность Неба" как качество, имманентное миру и реализующее себя в спонтанном совершенстве, - отсюда поиски "искренности" для "совершенномудрого" (*шэн* [1]), к-рая позволила бы ему слиться с миром; 2) качество низшего, направленное на поддержание должного социального контакта и обретаемое в процессе внутр. трансформации при условии стремления к добру. "Искренность" дана человеку как потенция, подобно "[индивид.] природе" (*син* [1]). "Высшая искренность" (чжи чэн) является условием "исчерпания своей природы", что в свою очередь обуславливает возможность "исчерпать природу вещей", а вследствие этого - "содействовать изменяющей и возвращающей [силе] Неба и Земли", "образовывать трицу с Небом и Землей", т.е. быть равным высшим природным началам. Обладатель "высшей искренности" способен предвидеть грядущее и потому "м.б. уподоблен духу (*шэнь* [1])". В "Да сюэ" (4 - 3 вв. до н.э.) Ч. в качестве составного элемента входит в многоступенчатую схему условий успешного управления Поднебесной: "постижение [сущности] вещей" - "знание" (чжи [2], см. *Чжи - син*) - "искренность мыслей" - "упорядочение сознания" - "[прогресс] самосовершенствования" - порядок в семье - "совершенное правление" в гос-ве - "покой" в Поднебесной. Этот ряд предваряется рассуждением в обратном порядке - формальное выражение "обращения к самому себе".

Особенно важную роль играла категория Ч. в учениях предшественников и основоположников неоконфуцианства. *Ли ао* (9 в.) определил Ч. как "природу (*син* [1]) совершен немудрого". *Чжоу Дуньи* (11 в.) развил эту идею, охарактеризовав Ч. как "чистую и в высшей степени добрую" "основу совершенномудрого" и одновременно "недеяние" (*у вэй* [1], см. *Вэй* [1]), отвергнув трактовку Ч. *Сюнь Куаном* как внеш. идеала, помогающего

улучшать исконно "злую" (э) природу человека. По Чжоу Дуньи, Ч. - сквозной атрибут устройства мироздания и ритма его жизни, наиболее полно выражающий себя в состоянии "покоя" (цзин [2], см. *Дун - цзин*), ибо в "движении" возникает "добро" или "зло", "недобрые движения", "ошибки". Поэтому в социальной практике на первый план выдвигается идея обратного движения, к-рое уничтожает "ошибки" на пути к "недеянию", к постижению мира "очищенной" внутр. "природы" без размышления.

Чжан Цзай (11 в.) пользовался категорией Ч. как вспомогательной для характеристики "природы Неба (*тянь*)" и близости к нему "совершенной мудрости". У *Чэн И* и *Чэн Хао* (11 - 12 вв.) Ч. понималась как исходное состояние и предпосылка более актуальных для них категорий "почтительности" (цзин [4]), "правильности" (чжэн [1]) и др., а также начало обучения, что дало основание *Чжу Си* (12 в.) считать категорию Ч, "основой" их учений. Следуя Чжоу Дуньи, Чжу Си рассматривал Ч. как одну из характеристик процесса порождения и становления всего сущего, четко выделив его онтологич. и гносеологич. аспекты. В коммент. к "Чжун юн" онтологич. выражение Ч. - "искренность Неба" определена как "истинная реальность, не имеющая изъянов", "искренность небесного принципа" (*тянь ли*, см. *Ли* [1]) и в то же время "реальность" (*ши* [2]) благой силы *дэ* "совершенного мудреца", т.е. сила его воздействия на мир. Чжу Си довел до логич. завершения мысль "Чжун юна" об обретении "искренности": и, будучи полученной путем самосовершенствования, она "не отличается [от "искренности"] совершенномудрого". Выделение Чжу Си гносеологич. аспекта обретения "искренности" выразилось в тезисе об обусловленности Ч. "достижением [правильного] знания" (чжи [2], см. *Чжи - син*), связанного с "исчерпанием до конца принципа (*ли* [1]) всех вещей" и гармонизацией человеком своего внутр. мира: только т.о. достигаются "правильное сознание, искренние мысли" (чжэн синь чэн и).

Категория Ч. сохраняла определенное значение у *Ван Янмина* (кон. 15 - нач. 16 в.), охарактеризовавшего "доведение знания до конца" (имея в виду "(врожденное) благое знание" - *лян чжи*) как "корень обретения помыслами искренности". В дальнейшем проблема Ч. утрачивает реальное филос. значение, сохраняя социально-этич. содержание. Конфуцианцы 17 - 19 вв. (напр., *Дай Ч жэнь*, 17 в.) подвергали критике толкования Ч. основоположниками неоконфуцианства как отошедшие от собственно моральной проблематики (задачи "уяснения добра").

****Кобзев А.И.** Учение Ван Янмина и кит. классич. философия. М., 1983 (по Указателю); **Мартынов А.С.** "Искренность" мудреца, благородного мужа, императора // Из истории традиц. кит. идеологии. М., 1984; *Тода Тоёсабуро*. "Чэн чжи чжэ жэнь чжи дао е" кангаэ (Исслед. [кит. выражения] "стремиться к искренности - путь человека") // *Синагаку кэнкю*. 1969. №34; *Ichikawa Yasuii*. On "Ch'eng" in "Chung-jung-chang-chu" // *The Proceedings of the Department of Humanities. College of General Education. University of Tokyo*, 1967. Vol. 44. №12. По материалам А.С. Мартынова

ЧЭН [БРАТЬЕВ] - ЧЖУ [СИ] ШКОЛА. Чэн - Чжу сюэ пай. Назв., объединяющее идейные течения последователей братьев Чэн - *Чэн И* и *Чэн Хао* (11 - 12 вв., *Лоянская школа* - Ло сюэ), а также *Чжу Си* (12 в., *Каотинская школа*).

придавшего учению доктринальную целостность и стройность. Чэн-Чжу сюэ пай расшифровывают также как школа Чэн [И] - Чжу [Си], поскольку обозначение гл. доктрины этого течения - "учение о принципе" (*ли сюэ*) - и ее содержание подразумевают большой вклад в его становление Чэн И, утверждавшего тождественность структурообразующего вселенского начала - "принципа", "принципа/резона" (*ли* [1]) и онтологич. сути мироздания - *дао*. Ч.Ч.ш. постулировала логич. приоритет "принципа" над материалообразующей "пневмой" (*ци* [1]) (см. *Чжу Си*), дала метафизич. обоснование положению об изнач. абс. доброте человек. "природы", сформулировала учение об ее вторичных и конкр. модусах (см.

Син [1]). Построения мыслителей этой школы по преимуществу отличаются социоцентричностью и объективизмом. Гл. оппонентом Ч.Ч.ш. в рамках конф. традиции было персонцентричное и субъективистское "учение о сердце" (*синь сюэ* [1]) *Лу [Цзююаня]-Ван [Янмина]* школы. Ч.Ч.ш. идейно доминировала в 13 - нач. 16 в. и в эпоху Цин (1644-1911), будучи основой офиц. идеологич. ортодоксии. См. также *Неоконфуцианство, Чжу Си, Чэн И*.

ЧЭН, БРАТЬЯ. Эр Чэн. См. *Чэн И, Чэн Хао*.

ЧЭН И. Чэн Чжэншу, Чэн Ичуань, Ичуань сяньшэн ("учитель из Ичу-аня"). 1033, Лоян (в совр. пров. Хэнань), - 1107. Философ, педагог, один из основоположников *неоконфуцианства* ("учения о принципе" - *ли сюэ*).

Вместе со старшим братом *Чэн Хао* учился у *Чжоу Дуньши*. Служил чтецом в придворной административной школе, преподавал. Был противником реформ *Ван Аньши*. В 1097 сослан, в 1100 реабилитирован, но его произв. большей частью находились под запретом до 1155. Осн. соч. - "И чжуань" ("Коммент. к "Канону перемен"), "Янь-цзы со хао хэ сюэ лунь" ("Учение Янь-цзы о благе и научении ему") и др. Позднее произв. Ч.И и Чэн Хао были сведены в сб. "И шу" ("Унаследованные книги"), "Эр Чэн цюань шу" ("Поли, собр. книг братьев Чэн").

В центре учения Ч.И - категория "принципа" (*ли* [1]), структурообразующего начала, единого для всей Поднебесной. Все вещи суть результат "отражения" разных сторон единого "небесного принципа"; "принцип одной вещи тождествен принципу тьмы вещей". Ч.И отверг выдвинутое *Чжан Цзаем* понятие "Великой пустоты" (*тай сюй*) как первоосновы Вселенной, заполненной единой "пневмой" (*ци* [1]). "Пустота" (*сюй*), по Ч.И, это "не пустота", поскольку она есть "принцип" в его наивысшей "реальности" ("полноте" - *ши* [2]). Относительно природы (Неба) "принцип" выполняет функции "предопределения" (*мин* [1]), а в отношении человека - его "[индивид.] природы" (*син* [1]).

В коммент. на "*Чжоу и*" Ч.И фактически отождествил *дао* с "принципом": подобно тому, как "превращения и перемены, совершающиеся во времени", суть "постоянное *дао*" (т.е. основа мирозакон), "взаимообусловленность уменьшения и роста суть небесный принцип", "постоянство" к-рого выражено в обязательном взаимопревращении противоположных начал, "доходящих до предела". "Принцип непременно содержит соотнесенные [между собой] противоположности": "если есть верх, то есть и низ... если есть непосредственность (чжи [4] - грубость, материальность), то есть и культура (*вэнь* - утонченность, знаковость)", причем любое из дуальных качеств "по отдельности не устанавливается".

"Пневма" вторична по отношению к "принципу", а "качество пневмы" (*ци бин*) определяет качество вещей и явлений. Так, "мудрость" (чжи [1]) обусловлена "чистотой пневмы", а глупость - ее "мутностью". В "сердце" (*синь* [1]) человека присутствует сам "принцип", но "сердце" не тождественно "принципу" вследствие пагубного влияния человеческих страстей. Самоанализ, "сокровенное вскармливание [личности], требующее почтительной осторожности (*цзин* [4])" и "продвижения в учебе для достижения знания", позволяют "прозреть небесный принцип" в собств. "сердце". По Ч.И, "достижение знания" (чжи чжи) состоит в "выверении вещей" (*гэ у*, см. У [3]) посредством "обращения вовнутрь" - так, по его мнению, учили поступать древние "совершенномудрые" (*шэн* [1]); "обращение к внеш. [вещам]" с этой целью, напротив, противоречило бы их заветам.

В социальной сфере универсальность "принципа" выражается в незыблемости иерархического устройства об-ва ("деления на выше- и нижестоящих") и "почитании долга/справедливости (и [1])": "голодная смерть - крайне незначительное дело [по сравнению с] утратой нравственности, [к-рая является] крайне значительным делом".

Взгляды Ч.И были развиты *Чжу Си* (12 в.), что дало основание для традиц. выделения в истории кит. философии идейного течения Чэн - Чжу сюэ пай. Это назв. трактуется двояко: *Чэн [братьев] - Чжу [Си] школа* или школа Чэн [И] - Чжу [Си].

*Эр Чэн цзи (Собр. соч. братьев Чэн). Пекин, 1981; ***Буров В.Г.* Мировоззрение кит. мыслителя XVII века Ван Чуаньшаня. М., 1976 (по Указателю); Хэнань Чэн-ши ишу (Наследие господ Чэн из Хэна-ни). Шанхай, 1935; *Яо Минда.* Чэн Ичуань няньпу (Погодичная биография Чэн Ичуаня). Шанхай, 1936; *Гуань Даочжун.* Эр Чэн яньцзю (Исслед. [учений] братьев Чэн). Шанхай, 1937; *Пань Фуэнь, Сюй Юйцин.* Чэн Хао, Ч.И ли сюэ сысян яньцзю (Исслед. цзей "учения о принципе" Чэн Хао и Ч.И). Шанхай, 1988; *Graham AC.* Two Chinese Philosophers: Ch'eng Ming-tao and Ch'eng Yi-ch'uan. L., 1958. См. также лит-пу к с т *Неоконфуцианство, Чжу Си.* А.Г. Юркевич

ЧЭН СЮАНЬИН. Чэн Цзыши. 7 в. Даос, монах, ученый. Уроженец окр. Шаньчжоу (на территории совр. уезда Шаньсянь пров. Хэнань). Жил отшельником в обл. Дунхай (совр. пров. Цзянсу). В 631 был приглашен императором Тай-цзуном в столицу, получил почетный титул "зап. учителя Закона" (си хуа фаши). В 650 - 5 переселился в окр. Юйчжоу (гора Юньтайшань на совр. городской территории Ляньюньган пров. Цзянсу). Осн. соч. - комментарии на "*Дао дэ цзин*" и "*Чжуан-цзы*": "Лао-цзы Дао дэ цзин чжу" ("Резюмирующий коммент. на "Канон дао и дэ" Лао-цзы") и "Кай ти сюй цзюэ и шу" ("Констатирующий коммент. с введением в суть вопроса и послесловием") утрачены; из "Ду жэнь цзин чжу" ("Резюмирующий коммент. на каноны о соизмерении человек. [личности]") сохранились фрагменты, вошедшие в "Ду жэнь цзин цзи чжу" ("Резюмирующий коммент. на собр. канонов о соизмерении человек. [личности]") Чэнь Цзинъюаня (11 в.); "Наньхуа чжэнь цзин чжу шу" ("Резюмирующий коммент. и коммент. с разрядкой в тексте на истинный канон [философа из] Наньхуа") в 30 цзюанях ("свитках") вошли в "*Дао граи*". Интерпретировал дао как "пронизывающий пустотность (*сюй*) утонченный принцип" (мяо ли, см. *Ли [1]*) и одновременно - как "правильную (подлинную) природу" (чжэн син, см. *Син [1]*) "всего живого", неизменяемую основу Вселенной, в к-рой "нет отсутствия и нет наличия, нет прерывности и нет постоянства".

Достижение состояния "забытья" (ван [2]), при к-ром исчезает восприятие дуальности мира, противоположности субъекта и объекта, истинного и ложного, приводит к гл. цели "пестования тела/личности" (ян шэнь, см. *Сю шэнь*) - превращению в святого-бессмертного (сянь, см. *Сянь сюэ*). Описывал этот процесс с привлечением буд. категорий - карма (е), садхидрия (лю гэнь) и др. Учение Ч. С. отражает тенденцию к синтезу даос, и буд. идей. *Хэ Чэнсюань*

ЧЭН ХАО. Чэн Бочунь, Чэн Миндао, Миндао сянышн ("учитель из Миндао"). 1032, Лоян (в совр. пров. Хэнань), - 1085. Философ, педагог, один из основоположников *неоконфуцианства*. Вместе с младшим братом Чэн И учился у *Чжоу Дунъи*. Служил чиновником для поручений при наследнике престола, окружным инспектором, преподавал в Лояне. Выступал против реформ *Ван Аньши*, подвергал критике идеи уравнительного перераспределения земли, ратуя за поддержку зажиточных хозяйств, в к-рых видел гарант устойчивости экономич. и фискальной системы. Осн. соч. - "Дин син шу" ("Книга об установлении индивид, природы"), "Ши жэнь пянь" ("Главы о познании гуманности") и др. Позднее произв. Ч.Х. и Чэн И были сведены в сб. "И шу" ("Унаследованные книги") и "Эр Чэн цюань шу" ("Поли, собр. книг братьев Чэн").

Считая ли [1] общим "принципом" природных и социальных процессов, "изменений и превращений" в окружающем мире, Ч.Х. в отличие от Чэн И избегал акцента на первичность *ли* [1] по отношению к "пневме" (*ци* [1]). Последнюю Ч.Х. отождествлял с "оформленным" (ю

син, см. *Син* [2]), т.е. миром вещей, а "неоформленное" (у син [2]) считал синонимом дао, "не имеющего ни начала, ни конца". Этот тезис ложился в русло отрицания выдвинутой *Чжан Цзаем* концепции "Великой пустоты" (тай сюй) как единой общемировой "пневмы" и источника многообразия вещей.

Некоторые стороны учения Ч.Х. позволяют считать его непосредств. предшественником "учения о сердце" (синь сюэ [1]), основы которого заложил *Лу Цзююань* (12 в.). По мнению Ч.Х., "проявления Неба и Земли" суть "проявления всего и меня (в том числе)"; хотя "принцип Неба, Земли и тьмы вещей подразумевает обязательное наличие внутри себя противоположностей, но "искреннее и почтительное" "сердце" не противостоит вещам, ибо оно тождественно Небу (*тянь*) - высшему природному началу, которое одновременно является универсальным "принципом". Поэтому "исчерпание [собств.] сердца" является способом "исчерпания принципа" (цун ли) и "исчерпывающего [познания своей] природы" (цзинь син), единосущной природе Вселенной. "[Я] сам есть лучшая мера [всего]", ибо при "обращении [к собств.] сердцу" (чжуань синь) устраняется двойственность восприятия мира как якобы членимого на "внутреннее" и "внешнее".

Его фактическое единство и свою "единотелесность" с вещами постигает тот, кто проникнут "гуманностью" (*жэнь* [2]). Этот моральный фактор, включающий в себя, по Ч.Х., "долг/справедливость" (*и* [1]), нормы "благопристойности" (*ли* [2]), "мудрость" (*чжи* [1]) и "благонадежность" (*синь* [2]), приобрел в учении Ч.Х. онтологич. характер как условие подлинного "слияния" с окружающим миром. "Познание гуманности" рассматривалось им как первостепенная задача "учебы".

*Эр Чэн цзи (Собр. соч. братьев Чэн). Пекин, 1981; *Буров В.Г.* Мировоззрение кит. мыслителя XVII века Ван Чуаньшаня. М., 1976 (по Указателю); Хэнань Чэн-ши ишу (Наследие господ Чэн из Хэнани). Шанхай, 1935; *Гуань Даочжун.* Эр Чэн яньцзю (Исслед. [учений] братьев Чэн). Шанхай, 1937; *Пань Фуэнь, Сюй Юйцин.* Ч.Х., Чэн Или сюэ сысян яньцзю (Исслед. идеи "учения о принципе" Ч.Х. и Чэн И). Шанхай, 1988; *Graham AC.* Two Chinese Philosophers: Ch'eng Ming-tao and Ch'eng Yi-ch'uan. L., 1958. См. также лит-ру к ст. *Неоконфуцианство, Чжу Си.* А.Г. Юркевич

ЧЭН ЧЖУНЬИН (Cheng Chung-ying). 29.9.1935. Философ, историк философии, представитель "третьего поколения" *постконфуцианства*. В 1956 окончил Тайваньский нац. ун-т по лит-ре и философии. Изучал философию и логику в США, в 1958 получил степень магистра искусств (Вашингтонский ун-т), в 1964 - степень д-ра (Гарвард). С 1963 начал преподавать на филос. ф-те Ун-та Гавайи в Маноа, с 1972 - проф. Основатель и гл. ред. ежеквартального издания "Journal of Chinese Philosophy" (Гонолулу), основатель Междунар. об-ва изучения кит. философии (пред., затем почетный президент), Междунар. об-ва изучения "*И цзина*" (пред.), Центра содействия исследованиям кит. философии (директор). В сфере науч. интересов Ч. Ч. - история кит. классич. философии, кит. логика и методология, философия "*И цзина*", *неоконфуцианство* (*Чжу Си* и *Ван Янмин*), *даосизм* и *буддизм* (школы *Чань* и *Хуаянь*), филос. компаративистика. Опубликовал ряд работ по вопросам теории науч. знания и аксиологии, совр. логики и методологии.

Ч. Ч. усматривает специфику философии в близком взаимодействии и "взаимной направленности" знания и ценностей, тогда как наука, по его мнению, отдает приоритет знанию, а религия - ценностям. Различие философий Запада и Китая есть различие между соответственно филос. традицией, ориентированной на ценности аналитич. и гносеологич. свойства, и традицией, нацеленной на установление ценностей с точки зрения целого. Помимо развитых в кит. философии систем ценностей, способствующих самопознанию и самораскрытию человека, зап. философия может обогатиться и за счет новых для нее кит. категорий - *дао*. *Да тун* [1] ("Великое единение"), *жэнь* [2] ("гуманность"), *сянь* ("мудрец"),

синь [1] ("сердце", "душа"), *сын* [1] ("[индивид.] природа"), *ли*. [2] ("ритуал") и т.д. По мнению Ч.Ч., кит. философия уже вышла за пределы кит. культуры и способна внести вклад в духовность всего человечества. Но ее способность внести этот вклад будет определяться тем, сможет ли она изложить на совр. языке свое видение проблематики внутр. жизни человека и обрести новые формы. Необходима программа "аналитич. реконструкции кит. философии", требующая нового языка, герменевтики и средств коммуникации. В ходе становления новой формы кит. философии логическая техника будет заимствоваться из зап. традиции, причем смена формы будет неотделима от содержательного аспекта.

Если на Западе философия характеризуется феноменологизацией своего понимания бытия, то конф. философия изначально акцентировала внимание на внутр. познании. В итоге синтеза двух филос. традиций может быть обретено "единство теоретич., практич. и инструментальной рациональности". Совр. этап нелегок для кит. философии: она всегда опиралась на унаследование традиции, тогда как зап. философия шла вперед через цепочку методологич. кризисов и обновлений. В то же время кит. философия имеет такое преимущество, как отсутствие характерной для Запада профессиональной замкнутости философов. Идущая от Парменида филос. метафизика была онтологич., тогда как идущая от "И цзина" и *Лао-цзы* традиция метафизики ориентирована на поиск космологич. становления как процесса. Объединение этих традиций дало бы совершенно новое понимание метафизики - как описания мира в понятиях не только замкнутой системы, но и в категориях становления, движения и развития открытой системы.

*Categories of Creativity in Whitehead and Neo-Confucianism // JCP. 1979. Vol. 6. N 3; Chinese Philosophy in America, 1965 - 1985: Retrospect and Prospect // JCP. 1986. Vol. 13. N 2; The Concept of Face and It's Confucian Roots // JCP. 1986. Vol. 13. N 3, 19; Li and Ch'i in the I Ching: A Reconsideration of Being and Non-Being in Chinese Philosophy // JCP. 1987. Vol. 14. N 1; Chinese Philosophy and Contemporary Human Communication Theory // Theory of Communication in East-West Perspectives. N.Y., 1987; Confucius, Heidegger and the Philosophy of I Ching // PEW. 1987. Vol. 37. N 1; Logic and Language in Chinese Philosophy // JCP. 1987. Vol. 14. N 3; Chinese Metaphysics as Non-metaphysics: Confucian and Taoist Insights into the Nature of Reality // Understanding the Chinese Mind. H.K. - Oxf., N.Y., 1989; ***Яо Цзехоу, Чэн Сип.* Ч.Ч. // Шицзе чжэсюэ няньцзянь, 1987 (Ежегодник мировой философии, 1987). Пекин, 1988. *А.В. Ломанов*

ЧЭНШИ ШКОЛА. Чэнши цзун. "Школа Постижения истины". Течение кит. буддизма, получившее назв. по имени трактата инд. мыслителя Харивармана "Рассуждения о постижении" ("Сатьясиддхи шастра", "Чэн ши лунь"). Осн. в 5 в. Сэндао и Сэнсуном, просуществовала до 7 в. Доктрина Ч.ш. основывалась на признании всего сущего комбинацией 84 разновидностей дхарм (см. *Фа* [1], п. 2), включающей истинно реальные и кажущиеся реальными дхармы. Т.о., учение Ч.ш. соединяло элементы махаяны (в данном случае шуньявады) и тхеравады (хинаяны, см. *Буддизм*). *Цзицзан* подверг его резкой критике как хинаянистское. В Японии аналогом Ч.ш. была возникшая в 7 в. школа Дзэдзицу сю, дочерняя ветвь Санрон сю (см. *Саньлунь школа*).

ЧЭНЬ ВАНДАО. Лит. псевд. - Фо Ту, V.T., Лэй Фань и др. 1890, уезд Иу пров. Чжэцзян, - 1977, Шанхай. Один из первых пропагандистов марксизма в Китае. В 1915-19 учился в Японии, где познакомился с идеями марксизма. Первым в Китае перевел (с япон. яз.) "Манифест Коммунистич. партии" К. Маркса и Ф. Энгельса (издан в 1920 в Шанхае). Работал в ред. левого журн. "Синь циннянь" (впоследствии- гл. ред.). Летом 1920 г. вместе с *Чэнь Дусю* (1879 - 1942) и др. образовал коммунистич. кружок в Шанхае. В дальнейшем преподавал в Фуданьском и Шанхайском ун-тах. После поражения революции 1925 - 7

занимался культурно-просветительской деятельностью. В КНР занимал пост редактора Фуданьского ун-та, был чл. отд. философии и социологии АН Китая, гл. ред. энциклопедич. словаря "Цыхай". Депутат ВСНП 1 - 4-го созывов, чл. ПК ВСНП 4-го созыва, ПК ВК НПКСК 4-го созыва. Зам. пред. Демократич. лиги Китая. Осн. науч. труды по эстетике, буд. логике, стилистике кит. яз.

****Дэн Минъи, Гэнь Гуанлэй.** Ч.В. чжуаньлюэ (Биография Ч.В.) // Чжунго сяньдай шэхуэй кэсюэ-цзя чжуаньлюэ (Биографии совр. кит. обществоведов). Т. 1. Тайюань, 1982. П.Н. Остров

ЧЭНЬ ВЭЙ. "Гадательные книги", "гадательные апокрифы". Обобщающее назв. мантич. лит-ры и традиции использования текстов конф. канонов (см. *"Ши сань цзин"*) в гадательной практике, гл. обр. применительно к проблемам управления. Идейное подкрепление эта традиция, распространившаяся в кон. эпохи Зап. Хань (1 в. до н.э.), получила в толковом словаре "Шо вэнь цзе цзы" *Сюй Шэня* (1 -2 вв.), где "предсказание" (чэнь) отождествлено с "опытом" (янь). Теоретически практика Ч.в. опиралась на ицзинистику (см. *"Чжоу и"*) и учение *Дун Чжуншу* (2 в. до н.э.) о "взаимном отклике Неба и человека" (см. *Тянь*). Традиция Ч. в. растворилась в др. мантич. практиках и прекратила существование как самостоятельное явление культуры после ее формального запрещения в 5 в. См. также *Вэй шу*.

ЧЭНЬ ГОЦЗЮНЬ. 1926, Кай-фын пров. Хэнань. Философ, историк кит. философии. В 1951 окончил Ин-т лит-ры при Чжэньданьском ун-те в Шанхае. Проф. ф-та политич. образования Педагогич. ун-та Цзянси, зав. кафедрой истории философии, зам. директора Ин-та древней лит-ры при Педагогич. ун-те, зам. пред. Об-ва изучения истории кит. философии пров. Цзянси. Осн. направление исследований - история кит. политич. мысли.

*Чжу Си ли сюэю й жу фо дао дэ гуаньси ("Учение о принципе" Чжу Си и связи конфуцианства, буддизма и даосизма) // Цзянси шифань сюэюань сюэбао. 1981. №3; Ли Гоу чжэсюэ сысян цзяньлунь (Краткое изложение филос. идей Ли Гоу) // Там же. 1983. №4; Лю Цзунъюань хао фо бин бу нин фо (Лю Цзунъюань был склонен к буддизму, но не льстил ему) // Сюэшу лунтань. 1984. №6; Лунь Сун Инсин дэ цзыжань чжэсюэ (О философии природы Сун Инсина) // Цзянси шифань сюэюань сюэбао. 1987. №4; **Чжунго чжэсюэ няньцзянь (Филос. ежегодник Китая), 1988. Шанхай, 1988. С. 338.

ЧЭНЬ ДУСЮ. 1879, уезд Хуай-нин (совр. Аньцин) пров. Аньхой, - 1942, Цзянцзин пров. Сычуань. Пропагандист марксизма, один из лидеров *"движения за новую культуру"*, один из основателей КПК, первый генеральный секретарь КПК (1921 - 7). Получил традиц. классич. образование, затем учился в Японии (1902). Совместно с Фэнь Цзыю и др. организовал в Токио "Об-во кит. молодежи" (Чжунго циннянь хуэй); вместе с Чжаи Шичжао, Су Маньцзю, Хо Мэйши выпускал в Шанхае газету "Гоминьжи жибао" ("Жизнь нации", 1903), а также "Аньхой сухуабао" ("Аньхойская нар. газета", 1904). Основатель, гл. ред. жури. "Циннянь цзачжи" ("Молодежь"), с 1916 - "Синь циннянь" ("Новая молодежь"). Совместно с *Ли Дачжао* редактировал "Мэйчжоу пинлунь" ("Еженедельное обозрение", 1918 - 9).

После антимоноархич. Синьхайской революции 1911 - 2 принимал участие в борьбе против диктаторских притязаний Юань Шикая, бежал в Японию (1913 - 5). Проф., декан ф-та гуманитарных наук Пекинского ун-та (1917 - 9). На I съезде КПК (1921) избран генеральным секретарем. Отстранен от руководства КПК в связи с обвинением в правом оппортунизме (1927). Исключен из рядов КПК (1929). Арестован в 1932 и находился в заключении до 1937. До близкого знакомства с марксизмом путь к счастью человечества видел в воспитании в духе "всеобщей любви" (*цзянь ай*) и "шести добродетелей": трудолюбие, бережливость,

честность, чистота, искренность, верность. В №1 журн. "Синь циннянь" Ч.Д. опубликовал программную статью "Обращение к молодежи", где выдвинул шесть критериев совр. человека: "быть свободной личностью, а не рабом"; "быть прогрессивным, а не консервативным"; "наступать, а не укрываться"; "быть космополитом, а не замыкаться [в нац. рамках]"; "быть реалистом, а не пустословом"; "заниматься наукой, а не фантазиями". Ч.Д. допускал необходимость революции для ускорения социального прогресса, но подчеркивал, что революция - "дело святое" и осуществлять ее могут лишь высококонравств. люди, иначе она вызовет хаос в об-ве. Рабочих и крестьян рассматривал в качестве объекта сострадания и не видел в них активную силу, способную к переустройству кит. об-ва. В ходе "движения за новую культуру" Ч.Д. заявил о себе как сторонник радикальных перемен, противник конф. идеологии, проповедник бурж. гуманизма и идеи демократии. Подчеркивал ведущую роль науки в преобразовании об-ва, призывал к моральному самосовершенствованию.

Октябрьскую революцию Ч.Д. оценил как ключевое событие в мировой истории. В 1919 - 20 пропагандировал идеи марксизма, опыт рус. революции. Пришел к выводам, что марксизм не является только европ. учением и применим к разрешению нац. и социально-экономич. проблем Китая; несмотря на экономич. отсталость, слабое развитие капиталистич. отношений, Китай может успешно осуществить переход к социалистич. об-ву; для ускорения такого перехода необходимо совершить социальную революцию, передать власть в руки трудового народа и создать политич. условия для проведения социалистич. преобразований. Одним из первых пытался проанализировать структуру кит. об-ва с марксистских позиций и оценить революц. потенции различных классов. Выступал инициатором объединения сил кит. пролетариата и революц. буржуазии. Осн. аргументом Ч.Д. в пользу этого объединения был тезис о слабости и буржуазии, и пролетариата в Китае. Подчеркивал, что власть в стране должна принадлежать "силам народа" - "крестьянам, рабочим, торговцам и учащимся". Именно на них должна опираться партия в осуществлении своей историч. революц. миссии. Выводы Ч.Д. обосновывали необходимость и целесообразность установления сотрудничества КПК с Гоминьданом, на чем настаивало руководство Коминтерна.

В историч. лит-ре КНР существуют различные оценки деятельности Ч.Д. В историографии 20 - 50-х гг. акцент делается на теоретич. ошибках руководства КПК во главе с Ч.Д. Для совр. лит-ры характерно стремление более объективно отразить его роль в революц. движении, отделить ошибки от заслуг, особенно в начальный пер. деятельности.

*Ч.Д. вэньцунь (Избр. соч. Ч.Д.). Т. 1-2. Шанхай, 1925; *Чжи Юйжи*. Ч.Д. няньту (Жизнь и деятельность Ч.Д. 1879 - 1942). Сянган, 1974; *Дин Шоухэ*. Ч.Д. хэ "Синь циннянь" (Ч.Д. и "Синь циннянь") // Лиши яньцзю. 1979. №5; Ч.Д. пин-лунь сюань бянь (Критика деятельности Ч.Д.). Т. 1 - 2. Чжэнчжоу, 1982; Чжунго цзиньдай чжумин чжэсюэцзя (Знаменитые кит. философы нового [и новейшего] времени). Т. 2. Цзинань, 1983; ***Делюсин Л.П.* Из истории распространения марксизма в Китае // Марксизм и страны Востока. М., 1970; *Его же*. Спор о социализме. М., 1980; *Рыкова С.Л.* Ч.Д.: от теории эволюции к теории революции (нач. XX в.) // Восток: прошлое и будущее народов. Т. 1. М., 1991. *М.А. Асланова*

ЧЭНЬ ИНЬКЭ. 1890-1969. Кит. историк. Был проф. Ун-та Цинхуа, Объединенного ун-та Юго-Запада, Линнаньского ун-та (Гуанчжоу); после образования в 1949 Китайской Народной Республики - проф. Ун-та Сунь Ятсена, зам. директора Центр, музея истории культуры. Гл. сфера науч. интересов - история эпох Вэй, Цзинь, Южных и Сев. дин. (3 - 6 вв.), дин. Суй и Тан (6- 10 вв.), история монголов, буд. классика, санскрит, тюркские языки. Осн. соч. - "Суй, Тан чжиду юаньюань люэ луньгао" ("Краткий очерк истоков строя при дин. Суй и Тан"), "Тан дай чжэнчжи ши шу луньгао" ("Очерк политич. истории дин. Тан") и др. *Ма Чжэньдо*

ЧЭНЬ ЛИ [1]. Чэнь Ланьфу, Дуншу. 1810, уезд Паньюй пров. Гуандун, - 1882. Ученый, литератор. Имел ученую степень цзюйжэнь. Служил в ведомстве образования уезда Хэюань пров. Гуандун, возглавлял училище Сюэхайтан ("Зал Моря знаний") в Гуанчжоу, затем читал лекции по конф. канонич. лит-ре (см. *"Ши сань цзин"*), истории, художеств, лит-ре. Занимался исследованиями в обл. астрономии, географии (в части., вычертил географич. карту пров. Гуандун), теории музыки, математики, каллиграфии, филологии. Редактировал коммент. к соч. Чжу Си (12 в.), к *"Мэн-цзы"* (4 - 3 вв. до н.э.), каноноведческие (см. *Цзин сюэ*), филос. и историч. труды. Высказал мнение о том, что Сюнь Куан (4 - 3 вв. до н.э.) и Ян Чжу (4 в. до н.э.) не были знакомы с учением Мэн Кэ (4 - 3 вв. до н.э.) о "доброй природе" человека. В противоположность неоконфуцианцам - представителям "ханьского учения" (*хань сюэ*), ставившим задачей восстановление "истинных" трактовок ортодоксального конфуцианства эпохи Хань (3 в. до н.э. - 3 в. н.э.), полагал, что им полностью аналогичны взгляды ученых эпохи Сун (10 - 13 вв.). Эталоном коммент. практики считал труды Чжэн Сюаня (2 в.). Истоки филологич. методов анализа (као цзюй), принятых в каноноведении 17 - 19 вв., усматривал в текстологич. методиках Чжу Си. Осн. соч. Ч.Л. - "Дуншу ду шу цзи" ("Записки о книгах, прочитанных в Вост. частной школе"), "Шэн люй тун бяо" ("Сводный список звуковых рядов"), "Сань тун шу сянь шо" ("Подробные разъяснения к учению о трех эрах"), "Цинь люй" ("Правила игры на лютне") и др.

ЧЭНЬ ЛИ [2]. Чэнь Чжожэнь, Чэнь Мочжай. 1809, Цзюйжун пров. Цзян-су, - 1869. Кановед (см. *Цзин сюэ*). Имел высшую ученую степень цзиньини. Служил в мин-ве уголовных дел, затем правителем обл. Цюйцзин пров. Юньнань. Редактировал тексты толкового словаря "Шо вэнь цзе цзы" ("Изъяснение письмен и толкование иероглифов") Сюй Шэня (1 - 2 вв.), "[Чунь цю] Гунъян чжуани" ("Весны и осени" с коммент. Гунъяна") и соч. Чжэн Сюаня (2 в.). При восстановлении текста "Гунъян чжуани" исходил из того, что в коммент. его предшественников упор делался преимущественно на разъяснении смысла отд. иероглифов, но не предпринимались попытки анализа общего смысла фраз или пассажей текста. Сост. коммент. труд "Гунъян и шу" ("Изъяснение принципов Гунъяна"), в к-ром собраны и подвергнуты анализу коммент. к "Гунъян чжуани", созданные до 6 в., а также текстологич. изыскания кановедов 18 в. Ч.Л. принадлежат коммент. к *"Бо ху тун"* ("Дискуссия в Зале Белого тигра", 1 в.), к словарям "Шо вэнь цзе цзы" и "Эр я" ("Приближение к классике", 2 в. до н.э.).

ЧЭНЬ ЛИФУ. Цзюань. 1900, уезд Усин пров. Чжэцзян. Общественно-политич. деятель, теоретик партии Гоминьдан. Получил образование в горном училище (Шанхай) и в Бэйянском ун-те (Тяньцзинь). Учился в США (1923 - 5), магистр Питтсбургского ун-та (штат Пенсильвания). После возвращения примкнул к военно-политич. группировке Вампу (Хуанпу). Доверенный секретарь Чан Кайши, зав. сектором обследований, генеральный секретарь, нач. секретариата, зав. орготделом ЦИК Гоминьдана, министр просвещения, вице-президент законодательного юаня в гоминьдановском прав-ве. С 1935 чл. Постоянного комитета ЦИК Гоминьдана. Вместе со старшим братом Чэнь Гофу создал политич. группировку "Центр, клуб" (англ. Central Club, сокр. СО и Управление обследования и статистики (разведслужбу) при ЦИК Гоминьдана, руководил деятельностью полиции и агентурной работой. Перед победой КПК в 1949 уехал в США. В 1968 переехал на Тайвань, где стал советником канцелярии президента по делам правления и пред. президиума Центр, консультативного комитета. Один из ведущих представителей "четырёх семейств" - кланов, связанных с высшими эшелонами власти.

С 30-х гг. Ч.Л. принял активное участие в формировании идеологам, доктрины и новой теоретич. платформы Гоминьдана. Опираясь на основополагающие принципы

конфуцианства, соединив их с зап. теориями о врожденных способностях человека и учениями о расовом неравенстве, пытался создать новое филос. направление, к-рое преодолело бы "ограниченность" как материализма, так и идеализма. Осн. филос. соч. - "Вэйшэн лунь" ("Витализм") и "Шэн чжи юаньли" ("Начала жизни", др. назв. - "Витализм. Т. 2"). Считал виталистич. мировоззрение источником историч. взглядов на жизнь нар. масс и полагал, что "для правильного понимания истории жизни нар. масс необходимо разбираться в мировоззрении витализма".

По мнению Ч.Л., сущностью и источником всех предметов и явлений является "жизненное начало" (юшэнминдэ юаньцзи, шэн юань; см. *Сунь Ятсен*). Отсюда назв. его системы взглядов - "философия жизни", или витализм (вэйшэн лунь). "Жизненное начало" - Бог и демиург всего сущего. Исходя из этого, Ч.Л. считал, что "все сущее обладает духом" (ванью ю лин); т.к. человек - "самое желанное творение жизненного начала и самая высокая орг-ция в окружающем человека мире", в нем больше всего духа и менее всего материи. Эта же пропорция объясняет наличие высших и низших рас. Поскольку все в мире имеет единое начало и соблюдает определенный порядок, то и об-во может существовать только при наличии одного центра. Ключом для нормального функционирования обществ, организма является соблюдение людьми принципа "сыновней почтительности" (см. *Сяо цзин*) и конф. морали в целом. Исходя из посылки, что "Небо любит добродетель рождения", Ч.Л. считал, что виталистич. мировоззрение и взгляд на об-во выражают "человеколюбие" (жэньай), любовь к ближнему и поэтому "все бесчеловечное и жестокое по отношению к себе подобному противоречит осн. смыслу жизни во Вселенной". Поэтому "классовая борьба - это упадок морали, порожденный тем, что люди не знают Пути (*дао*) своего рождения и своего существования и не могут идти по Пути, к-рый всех породил и дал им возможность существовать". Источником нравств. совершенствования каждого человека и увеличения в нем добродетели является духовная субстанция *чэн* [1] ("искренность").

*Вэйшэн лунь (Витализм. Т. 1). Нанкин, 1933, 1936; Шэн чжи юаньли (Начала жизни. Витализм. Т. 2). Нанкин, 1936; Кун-цзы сюэшо дуй шицзе чжи инсян (Влияние учения Конфуция на мир). Тайбэй, 1971 - 2; Жэнь лисюэ яньцзю (Изучение человека). Тайбэй, 1973; ***Буров В.Г.* Совр. кит. философия. М., 1980. С. 63 - 5; Новейшая история Китая. 1928 - 49. М., 1984. С. 342 - 5. *А.В. Виноградов*

ЧЭНЬ ЛЯН. Чэнь Тунфу, прозв. Лунчуань сяньшэн ("учитель из Лунчуаня"). 1143, Юнкан окр. Учжоу (территория совр. пров. Чжэцзян), - 1194. Мыслитель-неоконфуцианец, основоположник *Юнкан школы*. Имел высшую ученую степень цзиньши, но от службы отказался. Выступал против переговоров дин. Сун с агрессором - чжурчжэньским гос-вом Цзинь, за вооруженный отпор, что послужило причиной нескольких его арестов по ложным обвинениям. Выступал против законодательного ущемления интересов зажиточных землевладельцев и торговцев. Подвергал критике совр. ему приверженцев "учения о принципе" (*ли сюэ*) за увлечение схоластич. рассуждениями, ратовал за практич. применение конф. учения. Натурфилос. воззрения Ч.Л. отличались трактовкой *дао* как осн. закона мира вещей, имманентного этим вещам и не существующего в отрыве от них. *Дао* не проявляется внешне как нечто исходящее из "оформленной пневмы" (син ци, см. *Ци* [1]), но "постоянно действует среди дел и вещей", поэтому для его познания необходимо выявление его "действия" (син [3], см. *Чжи - син*) в "делах и вещах". Получение знаний, по Ч.Л., само по себе неотрывно от практич. деятельности. Ее условия в древности и в совр. ему эпоху считал настолько различными, что речи и деяния "совершенных мудрецов" (шэн сянь, см. *Шэн* [1]) древности не могут более служить образцом (законом - см. *Фа* [1]). Ч.Л. сближал понятие "[индивид.] природы" (син [1]) человека с "совокупностью человек. страстей": чувства и страсти имеют определенные градации, удовлетворение многих из них

соответствует нормам морали, так что "небесный принцип (тянь ли, см. *Тянь*) и человеческие страсти могут совместно действовать" в человеческой "природе". Основной чертой взглядов Ч.Л. на историю было неприятие учения о деградации природной среды и человеческого сознания в течение трех эр (сань дай, см. *Сань ши шо*), что было основной пунктом его расхождений со старшим современником *Чжу Си*. Ч. Л. был убежден в цикличности исторического процесса, связанного с состоянием "пневмы", единообразно меняющегося в течение каждого шестидесятилетнего календарного цикла. Его политическим идеалом было "совместное применение [путей] вана и деспота (см. *Ван дао*), обоюдное действие долга/справедливости (и [1]) и пользы/выгоды (ли [3])". Соч. Ч.Л. были сведены в сб. "Лунчуань вэнь цзи".

*Ч.Л. цзи (Собр. соч. Ч.Л.). Пекин, 1974; ***Tillman H.C. Utilitarian Confucianism. Ch'en Liang's Challenge to Chu Hsi. Camb. (Mass.), 1978. Сюй Юаньхэ*

ЧЭНЬ СЯНЬЧЖАН. Чэнь Гунфу, Чэнь Шичжай, прозв. Байша сяньшэн ("учитель из Байша"). 1428, Байшали обл. Синьхуэй (на территории совр. пров. Гуандун), - 1500. Философ-неоконфуцианец. Учился у *У Юйби*. Отстаивая личную духовную независимость, отказался от службы вообще, в т.ч. отверг должность историографа в *Ханьлин академии*. В молодости увлекался учением *Чжу Си* (12 в.), впоследствии стал сторонником *Лу Цзююаня* (12 в.). Соч. сведены в сб. "Байша-цзы цюань цзи" ("Поли. собр. произв. учителя из Байша"). В русле учения Лу Цзююаня отождествлял всеобщий структурообразующий "принцип" (ли [1]) с человеческим "сердцем" (синь [1]) - сознанием и психикой. "Сердце" так же безначально и бесконечно, всеобъемлюще и всепроникающе, как "принцип"; оно кладет начало Небу (*тянь*), Земле, "десяти тыс. вещей" и человеческой "я", с появлением к-рого в нем появляется Вселенная. "Преходящие "формы" (син [2]) окружающего мира замутняют восприятие "принципа", тогда как восстановление первонач. нерасчлененности с ним "сердца" является главной целью человека. Основное средство достижения этой цели - не столько изучение книжной мудрости, сколько медитативная практика "сидения в покое" (цзо цзин, см. *Дун - цзин*), условием к-рой является полная отрешенность от внеш. "форм". Взгляды Ч. С. оказали заметное влияние на учение *Ван Янмина. Ма Чжэньдо*

ЧЭНЬ ТЯНЬХУА. 1875 - 1905. Теоретик революц. демократизма, обществ. и политич. деятель. Учился в Японии, на педагогич. отделении Токийского высшего лит. ин-та (1903 - 4). Вернувшись в 1904 в Китай, участвовал в создании "Об-ва возрождения Китая" (Хуасинхуэй), готовил восстание в Чанша; после неудачи вновь бежал в Японию, в 1905 принял участие в создании "Объединенного союза" (Тун-мэнхуэй), вошел в руководство орг-ции, став одним из авторов проекта Устава, разработал "Краткий курс революции". Входил в редколлегия журн. "Минь бао". Общественно-политич. воззрения Ч.Т. лежали в общем русле идеологии кит. революц. демократов, представляя собой в той или иной степени интерпретации взглядов их лидера *Сунь Ятсена*. Ч.Т. критиковал кит. власти за политику, приведшую к зависимому положению страны, призывал к сопротивлению военной, экономич. и политич. экспансии Запада, к свержению маньчж. дин. Цин, подчеркивал, что "для избавления от иностранцев надо вести речь о завоевании независимости путем революции". Ч.Т. утверждал, что для "спасения и возрождения Китая" необходимо добиться народовластия, восстановить политич. власть и ввести демократич. форму правления, с тем чтобы осуществить главную и конечную цель: создание "демократич. республики".

«Ч.Т. цзи (Соч. Ч.Т.). Чанша, 1982; ***Чжао Хэнле. Ч.Т. Пекин, 1960; Чэнь Сюйлу, Фэй Чэнкан. Цзоу Жун хэ Ч.Т. (Биографии Цзоу Жуна и Ч.Т.). Шанхай, 1985. С. Р. Белоусов*

ЧЭНЬ ФУЛЯН. Чэнь Цзюнь-цзюй, прозв. Чжичжай. 1137, Жуйань окр. Вэньчжоу, - 1203. Ученый-конфуцианец, один из ведущих мыслителей *Юнцзя школы*. Учился у *Сюэ*

Цзисюаня, особое внимание уделял изучению историч. источников. Служил при дворе. Осн. соч. - "Чунь цю хоу чжуань" ("Поздние комментарии к "Веснам и осеням"), "Чжичжай вэнь цзи" ("Собр. произв. Чжичжая"), "Чжоу ли чжуань" ("Коммент. к "Чжоуским правилам благопристойности"), "Мао ши цзе гу" ("Разъяснения и толкования к "[Канону] стихов" [в версии] Мао") и др. Сведения о жизни и творчестве Ч.Ф. содержатся в созд. *Хуан Цзунси* (17 в.) и его учениками сб. "Сун Юань сюэ ань" ("Учения эпох Сун и Юань"). Подвергал критике увлечение философов *Чэн [братьев] - Чжу [Си] школы* проблематикой, не имеющей прямого отношения к проблемам управления: вопросами содержания "[индивид.] природы" (*син* [1]) человека, структурообразующего "принципа" (*ли* [1]) и др. В центр своей филос. системы ставил задачу "доведения [результатов изучения] до практич. применения [в целях] упорядочивающего управления миром" (*цзин ши чжи юн*, см. *Цзин цзи*). С этой т.зр. исследовал проблемы "колодезных полей" (*цзин тянь*), централизованного правления, военного искусства (напр., трактат "Сыма фа"). Рассматривая вопрос о соотношении методов правления "истинного государя" (*ван* [1]) и "деспота" (*ба*, см. *Ван дао*), обобщил утилитаристское учение *Чэнь Ляна* в формуле: "Поскольку действие достигает успеха, постольку оно добродетельно; поскольку дела упорядочиваются, постольку в них присутствует [разумный] принцип". Высказывал неудовлетворение общепризнанным толкованием *Чжэн Сюаня* (2 в.) на "*Чжоу ли*", предлагая рассматривать этот памятник как своего рода практич. пособие по трем направлениям деятельности правителя: "воспитание [у себя] добродетели государя, выправление [обществ.] устоев (см. *Сань ган у чан*), выравнивание гос. мощи". *Ма Чжэньдо*

ЧЭНЬ ХУАНЬ. Чэнь Чжоюнь, прозв. Шофу, Наньюань. 1786, окр. Чанчжоу (совр. уезд Усянь) пров. Цзянсу, - 1863. Каноновед (см. *Цзин сюэ*). Считал своим учителем *Дуань Юйцая*. В Пекине тесно общался с *Ван Няньсунем*, *Ван Иньчжи*, Хао Исином, *Ху Пэйхуэем* и др. ведущими каноноведами, пользовался их консультациями. Ему принадлежит самое подробное и глубокое из выполненных в эпоху Цин (1644 - 1911) исследование "Ши цзина" - "Ши Мао-ши чжуань шу" ("Канон стихов" в версии г-на Мао с коммент.), где текст памятника подвергнут анализу с т.зр. состава лексики, фонетики, грамматич. форм и содержания. Др. осн. соч. Ч.Х. - "Мао ши шо" ("Рассуждения о "[Каноне] стихов" [в версии] Мао"), "Мао ши инь" ("Фонетич. [аспект "Канона] стихов" [в версии] Мао", "Мао ши чжуань и лэй" ("[Распределение по] родам принципов [комментирования "Канона] стихов" [в версии] Мао", "Чжэн-ши цзянь као чжэн" ("Исслед. комментариев г-на Чжэна"). *Хэ Чэнсюань*

ЧЭНЬ ЦЗЯНЬ. Чэнь Тинчжао, прозв. Цинлань. 1497, Дунгуань (на территории совр. пров. Гуандун), - 1567. Ученый-неоконфуцианец. Возглавлял уездное ведомство просвещения, был смотрителем уезда. Осн. соч. - "Сюэ бу тун бян" ("Проникновение в суть разграничений между учениями"). Прославился как апологет учения *Чжу Си* (12 в.), проводивший четкую демаркацию между его учением и взглядами *Лу Цзююаня* (12 в.). Подверг резкой критике учение *Ван Янмина* (кон. 15-нач. 16 в.) о "благосмыслии" (*лян чжи*) - врожденном "знании блага", считая его пагубным для духовного здоровья проявлением идеологии чань-буддизма (см. *Чань школа*). *Ма Чжэньдо*

ЧЭНЬ ЦЗЯНЬФУ. 22.1.1913. Хунься пров. Цзянси. Религ. философ и обществ. деятель. В 1937 - 45 участвовал в Войне сопротивления Японии, в 1946 - 7 выступал со статьями на политич. темы в газете "Цзюго жибао", опубликовал кн. "О новом революц. движении" (*Лунь синь гэмин юньдун*). В 1948 основал в Нанкине Партию нового об-ва (*Синь шэхуэй дан*). После эвакуации на Тайвань летом 1949 был арестован по политич. мотивам, три года провел в тюремном заключении. В нач. 50-х гг. объявил о создании религиозно-

филос. системы "нового конфуцианства" (синь жу сюэ). Опубликовал ряд книг, пропагандирующих эту систему, со 2-й половины 60-х гг. издает журнал "Новые конфуцианцы" ("Синь жу цзя"). Со 2-й половины 80-х гг. активно участвует в науч. мероприятиях Междунар. об-ва сравнительного изучения цивилизаций, в авг. 1988 принял участие в 18-м Всемирном филос. конгрессе в Брайтоне (Великобритания).

Ч.Ц. предпринял попытку создать синкретич. религию, соединяющую "конф. добродетель постоянства, христианскую добродетель любви и буд. идею спасения". Ч.Ц. провозгласил, что все религии ведут к одному Богу, конфуцианство является базой всех религий, а Бог есть высший среди всех прочих божеств, также почитаемых. В "десять заповедей" "нового конфуцианства" наряду с традиц. положениями конф. вошли призывы к гражданской активности, уважению к законам и демократич. процедурам. Ч.Ц. отмежевывается от представителей *постконфуцианства*, считая их "силами старого конфуцианства". По его мнению, дух конфуцианства заключен не в "горестно-страдающем сознании", как это утверждали постконфуцианцы *Тан Цзюньи* и *Сюй Фугуань*, а в "жизненном сознании", ориентированном на максимальную социальную активность и жизнелюбие. Осн. путь создания новой формы конфуцианства, помимо диалога со всеми мировыми религиями, Ч.Ц. видит в усилении социально-политич. характера его учения.

Во время проходивших в 50-е гг. дискуссий конфуцианцев с "западниками" Ч.Ц. выступал с критикой позитивистской гносеологии *Ху Ши*.

*Синь жу с ю (Новое конфуцианство). Тайбэй, 1956; Синь жу цзя с ы шу (Четверокнижие нового конфуцианства). Тайбэй, 1984. *А. В. Ломанов*

ЧЭНЬ ЦЗЯОЦЗУН. Чэнь Пуюань, Чэнь Шуцзы. 1809, уезд Миньсянь (ныне Миньхоу) пров. Фуцзянь, - 1869. Каноновед. Сын известного каноноведа *Чэнь Шоуци*. Имел ученую степень цзюйжэнь. Служил в уездной администрации в пров. Цзянси. Развивал взгляды отца, считал интерпретации конф. канонич. книг "школы текстов старых писем" (гувэнь цзин сюэ, см. *Цзин сюэ*) уступающим вариантам "школы текстов новых писем" (цзиньвэнь цзин сюэ). Усматривал в одной из версий "*Ши цзина*" (т.н. циской - т.е. из царства Ци) изложение натурфилос. учений, в части, об *инь ян* и др., к-рые не были замечены комментаторами, ориентировавшимися на др. версии текста. Осн. соч. - "Ци ши И-ши сюэ шу чжэн" ("Толкование и коммент. к учению г-на И о циской версии "[Канона] стихов"), "Ши вэй цзи чжэн" ("Собр. коммент. к осн. тексту "[Канона] стихов"), "Ци, Лу, Хань сань цзя ши и као" ("Разъяснения и исследования лакун в циской, луской и ханьской версиях "[Канона] стихов"), "Ши цзин сы цзя и вэнь као" ("Исслед. четырех версий "[Канона] стихов"), "Цзиньвэнь Шан шу цзин шо као" ("Пояснения и исследования к "Книге преданий новых писем") и др.

ЧЭНЬ ЦИТЯНЬ. Чэнь Сюпин, Чэнь Илин (Шэнъи, Гоцюань, Чунь-сэнь, Минчжи, Чжисюань). 1893, уезд Хуанпо пров. Хубэй, - 1984, Тайвань. Один из руководителей Младокит. партии, идеолог этатизма (см. *Гоцзячжуи пай*), педагог-теоретик. Во время Синьхайской революции 1911 примкнул к революц. войскам. В 1915 окончил Ун-т Чжунхуа в Учане, преподавал в колледже при ун-те. В 1919 вступил в "Об-во молодого Китая" (Шаонянь Чжунго сюэхуэй), возглавил исполнительный отд. По окончании в 1924 Высших педагогич. курсов в Нанкине занимался журналистикой и издательской деятельностью, преподавал в Чэндуском ун-те, Ун-те Чжунхуа в Чун-цине. В 1925 вступил в Младокит. партию (Циннянь Чжунго дан), был чл. ЦИК и зав. инструкторским отд., пред. Центр. ревизионной комиссии, чл. и зав. секретариатом ПК, пред. ПК, пред. партии. С апр. 1938 - в гоминьдановском Нац. прав-ве, был чл. Исследовательского комитета мин-ва образования, чл. Нац. политсовета, чл. Нац. правительств, совета, министром экономики. С 1949 - на Тайване, советник канцелярии президента по вопросам гос. политики, управляющий музеем Гугун. Осн. соч. по

идеологии и теоретич. основаниям этатизма (гоцзячжуи), истории этатистских идей, об их истоках в кит. мысли и политич. практике (политич. учения легистов, в т.ч. *Шан Яна, Хань Фэя*, доктрины *Сунь У* и т.п.), по педагогике. Выделял два гл. фактора обществ, структуры - материальный и психологич. Материю рассматривал как "оформление духа", дух (цзиншэнь) - как "функцию материи", с этих позиций подвергал критике представления коммунистов о материальных, или экономич., факторах, а "метафизиков" - о духе, или идеях, как системе исходных причин обществ, эволюции. Истоки гос-ва Ч.Ц. видел в "обществ, инстинкте человечества", процесс формирования гос-ва характеризовал как "историч. эволюцию по пути сближения интересов наций и культурного тождества".

*Цзяньго чжэнцэ фадуайи (Начало политики строительства гос-ва). Шанхай, 1926; Гоцзячжуи юньдун ши (История этатистского движения). Шанхай, 1929; Цзуй цзинь саныши нянь Чжунго цзяюй ши (История образования в Китае за последние 30 лет). Шанхай, 1930; Цзиньдай Сиян цзяюй фачжань ши (История развития образования на Западе в Новое время). Шанхай, 1934; Чжунго фа цзя гайлунь (Очерк кит. легизма). Шанхай, 1936; Чжунго чжэнчжисюэ гайлунь (Очерк кит. политич. учений). Тайбэй, 1951; ***Ли Ибинь*. Ч.Ц. // Миньго жэньу пинчжуань (Критич. биографии деятелей Кит. Республики). Вып. 22. Б.м., 1988. *Сюй Сухуа*

ЧЭНЬ ЦЮАНЬ. Чэнь Дашу, Чэнь Таохай. 1903, Фушунь пров. Сычу-ань,- 2.1969, Нанкин. Философ, исследователь нем. мысли, представитель группы "Чжаньгоцэ" (см. "*Чжаньгоцэ*" пай). Выпускник Ун-та Цинхуа, получил степень магистра в США, д-ра - в Германии. Преподавал в Уханьском ун-те, Ун-те Цинхуа, Объединенном ун-те Юго-Запада, Ун-те Тун-цзи. После 1949 преподавал в Нанкинском ун-те.

В центре внимания Ч.Ц. были идеи Ницше, Шопенгауэра, Шиллера, Гёте. Разделяя волюнтаристские течения в нем. мысли, ставил в основу развития человек. об-ва "неистребимую волю" и выражающих ее героев. Воля стоит выше разума - она "надформенна" (син эр шан), это "вещь в себе", изнач. основа, тогда как разум "подформен" (син эр ся, см. *Син* [2]), феноменален и дает лишь внеш. оформление вещей. В поклонении герою, воплощающему в себе все лучшее и прекрасное, об-во пробуждается для борьбы и сплачивается - это не имеет ничего общего с корыстным пресмыкательством перед вождями. В древности история Китая строилась вокруг героев, но последующее разложение классов "служилых - сановников" (ши дафу) вместе с безудержной проповедью индивидуализма под лозунгами "науки" и "демократии" научили китайцев либо цинизму, либо поклонению самим себе, что повергло об-во в хаос.

Призывал китайцев понять отличие германской культуры от англо-амер., осознать "особые идеи" германского народа, ставящего превыше всего гос-во, способного на антидемократизм в его защите, поклоняющегося героям, воинственного, пунктуального и идеалистичного. Необходимо воспринять идеи "силы" и "гения" - основные для нем. лит-ры периода "Бури и натиска". В эпоху борьбы Китая за выживание следует заимствовать идеи Ницше - опираться не на "мораль рабов", а на "мораль господ". Германский "дух Фауста" отмечен неудовлетворенностью окружающим, непрестанной борьбой, он не считается ни с чем, романтичен и крайне эмоционален. Китай же характеризуется успокоенностью, леностью, пассивностью, скованностью чувств. Если в эпоху войны не удастся изменить крестьянский менталитет китайцев, то нация погибнет и самые успешные заимствования зап. материальной культуры, политич. орг-ции и военной подготовки окажутся бесполезными. См. лит-ру к ст. "*Чжаньгоцэ*" пай. *А. В. Ломанов*

ЧЭНЬ ЦЮЭ. Чэнь Даюун, Чэнь Фэйсюань, Чэнь Цяньчу. 1604, Хайнин пров. Чжэцзян, - 1677. Мыслитель-неоконфуцианец, ученик *Лю Цзунчжоу* (учился вместе с *Хуан Цзунси*).

После падения дин. Мин и воцарения маньчж. дин. Цин жил в уединении, занимаясь лит. трудом. Подвергал острой критике в равной степени неоконф. "учение о принципе" (ли сюэ) и буддизм. Отрицал трактовку "Да сюэ", предложенную Чжу Си (12 в.), утверждал, что этот памятник не м.б. созданием мудрецов древности, т.к. ложна лежащая в его основе идея "познания предельного добра" (чжи чжи юй чжи шань). "Предельное добро" (чжи шань) исторически конкретно и не м.б. абсолютным: его границы так же недостижимы, как недостижаемы пределы знания, ибо процесс познания продолжается всю жизнь. Поэтому "совершенный муж" (*цзюнь цзы*) призван к непрерывному "учению" (сюэ), что подразумевает также непрерывное созидание конф. учения, к-рое не м.б. завершено.

Взгляды Ч.Ц. на "природу" (*син* [1]) человека отличало неприятие неоконф. противопоставления двух ее модусов: "природы Неба и Земли" (тянь ди чжи син) - "природе сущности пневмы" (ци чжи чжи син), как и противопоставления "небесного принципа" - "человеч. страстям" (см. *Тянь*). "Доброта человек. "природы", по Ч.Ц., зависит от обучения человека в течение жизни, а его "пневма" (*ци* [1]), "дарования" (*цай*) и "[индивид.] природа" суть тождественные понятия. "Небесный принцип" - онтологич. суть структуры мироздания - просматривается в "человеч. страстях", к-рые м.б. "благими" и в таком случае тождественными "небесному принципу": говорить о нем применительно к человеку, имея в виду полное "отсутствие страстей", - бессмыслица. С этих позиций Ч.Ц. подверг критике тезис Чжоу Дуньи (Ив.) об "отсутствии страстей" и буд. учение об "умерщвлении страстей". Буд. доктрину "спасения всего живущего" Ч.Ц. трактовал как "смерть всего живущего". Осн. соч. - "Да сюэ бянь" ("Спор о "Великом учении"), "Цзан шу" ("Захороненные книги"), "Чэнь Цяньчу сяньшэн вэнь чао" ("Лит. записи Чэнь Цяньчу") и др.

*Ч.Ц. цзи (Собр. соч. Ч.Ц.). Пекин, 1978. *Сюй Юаньхэ*

ЧЭНЬ ЧЖУНФАНЬ. Чжун Фань, прозв. Цзюэюань, псевд. Цзюэсюань. 9.1888, Яньчэн, пров. Цзянсу, - 22.7.1982, Нанкин. Педагог, специалист по кит. философии и классич. лит-ре. В 1914 поступил на филос. ф-т Пекинского ун-та, где учился вместе с *Фэн Юланем*. Находился под сильным влиянием *Ли Дачжао*, *Цай Юаньпэя*, *Чэнь Дусю*. После окончания ун-та был оставлен ректором Цай Юаньпэем на кафедре кит. яз. ст. преподавателем. В период "движения 4 мая" (см. *"Движение за новую культуру"*) вместе с Дэн Чжунся, Гао Шандэ, Чэнь Баоэ, Ма Цзюнем, *Сюй Дэхэном* входил в редколлегию издаваемого студенческим "Об-вом спасения Родины" журн. "Гоминь цзачжи". Был деканом лит. ф-та, проф. Ун-та Юго-Востока (с 1921), деканом лит. ф-та, проф. Гуандунского ун-та (с 1924). Преподавал в Цзилиньском ун-те (с 1926), занимал должности декана ф-та кит. яз., проф. Преподавал кит. лит-ру в Ун-те им. Сунь Ятсена, Сычуаньском пед. ин-те и Чаоянском правовом колледже. После образования КНР - ректор Ин-та лит-ры при Цзилиньском ун-те, проф. кит. лит-ры Нанкинского ун-та (1952). Чл. НПКСК, чл. ЦК Демократич. лиги. Осн. работы по философии и классич. кит. лит-ре.

*Гушу дуцзяофа (Метод чтения древних кит. книг). Шанхай, 1923; Си Хань да чжэнчицзя Сыма Сянжу (Великий политик пер. Зап. Хань Сына Сянжу) // Вэньши цзачжи. 1944. Т. 1. № 9 (Сянган, 1966); "Хун лоу мэн" шилунь (Предварительные суждения о "Сне в красном тереме") // Вэнь сюнь. 1948. Т. 8. №4; Хань Вэй Лючао сань-вэнь сюань (Проза периодов Хань, Вэй и Лючао). Шанхай, 1956; Гуаньюй "Сысян цзи" цзацзюй дэ цзочжэ вэньти (К вопросу об авторе "Сысян цзи") // Гуанмин жибао. 30.4.1961; Гуаньюй "Сысян цзи" цзочжэ вэньти дэ цзай цзиньбу таньсо (Дополнительные соображения об авторе "Сысян цзи") // Гуанмин жибао. 22.10.1961; Мао Цзэдун сысян дуй

чудянь вэньсюэ яньцзю да чжидао пи (Руководящее значение идей Мао Цзэдуна для изучения классич. лит-ры) // Юйхуа. 1962. №5; Гуань Ханьцин цзацзюй дэ миньчжу юй

цзюйсяньсин (Демократич. и ограниченный характер пьес Гуань Ханьцина) // Гуанмин жибао. 22.6.1965. А.В. Виноградов

ЧЭНЬ ЧУНЬ. Чэнь Аньцин, Чэнь Гунфу, Бэйси сяньиэн ("учитель из Бэйси"). 1153, Лунси (территория совр. пров. Фуцзянь), - 1217. Философ, ученик Чжу Си. Соч. сведены в сб. "Бэйси да цюань цзи" ("Поли. собр. соч. [учителя из] Бэйси"), или "Бэйси вэнь цзи" ("Собр. соч. [учителя из] Бэйси"). Комментировал доктрины Чжу Си, сближая космологич. и этич. понятия. Отождествлял "Великий предел" (*Тай цзи*) с суммой конституирующих общеприродных "принципов" (*ли* [1]), сосредоточивающихся в "сердце" (*синь* [1]) "совершенномудрого" (*шэн* [1]). Трактует дао как "вечное всепроникающее действие", а "принцип" - ли [1] как "вечную неизменность", усматривал в соединении иероглифов дао и ли [1] в слове "даоли" ("справедливость", "истинные принципы", "высшая мораль") обозначение присутствия в человец. повседневности внефеноменальных вечных этич. факторов. Развивал тезис Чжу Си о взаимообусловленности и неразделимости "принципа" и "индивид, природы" (*син* [1]) при логич. приоритете "принципа" как "суверена" (чжу цзай). Рассматривал "знание и действие" (см. *Чжи - син*) как некое единство познания "принципа" и его реализации в моральном поступке. См. лит-ру к ст. *Чжу Си*.

ЧЭНЬ ШОУЦИ (Чэнь Гунфу, Чэнь Вэйжэнь, Цзохай, Шаньши. 1771, уезд Миньсянь (ныне Миньхоу), пров. Фуцзянь, - 1834. Каноновед (см. *Цзин сюэ*). Имел высшую ученую степень цзиньши. Был ред. в *Ханьлин академии*, ведал проведением экзаменов на право занятия чиновничьих должностей в пров. Гуандун и Хэнань. Занимался преподавательской деятельностью, изучением трудов представителей "учения о принципе" (*ли сюэ*) 11 - 17 вв., затем - философии и каноноведения эпохи Хань (3 в. до н.э. - 3 в. н.э.). Как знаток конф. классики ставился современниками в один ряд с *Чжан Хуэйянем* и *Ван Иньчжи*. В противоположность общепринятой в его время т.зр. полагал, что коммент. традиция эпохи Хань не была заложена Фу *Шэном* (3 - 2 вв. до н.э.) либо *Сюй Шэнем* (1 -2 вв.) и *Чжэн Сюанем* (2 в.), но обязана своим возникновением коллективным усилиям конфуцианцев, устно передавших содержание утраченных классич. книг. Вместе с Жуань Юанем отредактировал "Ши сань цзин чжу шу" ("Тринадцать канонов с коммент."), "Цзин цзе му гу" ("Неудачные толкования к канонам"). Осн. труды - "Шан шу да чжуань дин бэнь" ("Установленный текст осн. коммент. к "Книге преданий"), "Хун фань у син чжуань цзи бэнь" ("Сб. коммент. о пяти элементах к гл. "Великий план"), "У цзин и и шу чжэн" ("Коммент. с правильным толкованием сомнительных мест в "Пяти канонах"), "Цзохай вэнь цзи" ("Сб. соч. Цзохая").

ЧЭНЬ ЮАНЬ. 1880- 1970. Историк. В молодости принимал участие в революц. борьбе против маньчж. дин. Цин (1644 - 1911). Был проф. Пекинского, Бэйпинского педагогич. и Фужэньского ун-тов. После образования в 1949 Китайской Народной Республики был ректором Пекинского педагогич. ун-та, вторым по счету директором Ин-та истории АН Китая. Осн. соч. - "Чжун Си тун ши жи ли" ("Хроника общей истории Китая и Запада"), "Юань дянь чжан цзяо бу" ("Исправления и дополнения в законодательстве дин. Юань"), "Мин Цин Дянь Цянь фоцзяо као" ("Исслед. буддизма в пров. Юньнань и Гуйчжоу в эпохи Мин и Цин"), "Юань Си юй жу Ху хуа као" ("Исслед. процесса вхождения Зап. края в состав Китая в эпоху Юань"), "Чжунго фоцзяо ши цзи гайлунь" ("Очерк лит-ры по истории кит. буддизма") и др.

**Чжунго дандай шэхуэй кэсюэ минцзя (Известные совр. кит. обществоведы). Пекин, 1989. С. 1 - 14. *Ма Чжэньдо*

ЧЭНЬ ЮНЦЗЕ (Chan Wing-tsit). 1901, пров. Гуандун. Историк кит. философии. С 1924 сотрудничал в Линнаньском ун-те, в 1929 защитил докт. дис. в Гарварде. С 1942 проф. кит. философии и лит-ры в Дартмутском колледже (Нью-Гемпшир), впоследствии - почетный проф.; проф. Четэмского колледжа. С 1951 редактировал философско-культурологич. журн. "Philosophy East and West" (Гонолулу). Перевел на англ. яз. значительное число источников по древней и средневеков. кит. философии, составил антологию "Источники по кит. философии" (1963). Совм. с *Т. де Барри*, *Б. Уотсоном* и др. подготовил фундаментальный сб. переводов "Источники по кит. традиции" (1963). Особое внимание уделяет учениям *Чжу Си* и *Ван Янмина*, буд. *Чань школы*. "Лейтмотивом кит. мысли" считает гуманизм. Полагает, что в Китае "материализм отсутствовал" и впредь "не найдет благодатной почвы". Такие его проявления, как учения *Сюнь Куана* и *Ван Чуна*, случайны и эпизодичны. Развитие кит. филос. мысли рассматривает в русле концепции "филиации идей". Историю кит. философии делит на четыре периода: 1) древний (6 в. до н.э. - 221 до н.э.), до создания первой централизованной империи Цинь; 2) средний (221 до н.э. - 960), до дин. Сун; 3) новый (960-1911), до Синьхайской революции; 4) совр. (с 1912). Картину древнекит. филос. мысли рассматривает, придерживаясь деления на филос. школы в версии *Сыма Тяня*; наименее важной в филос. отношении считает школу *фа цзя*. Второй этап, по Ч.Ю., отличается бедностью ориг. филос. идей и знаменуется появлением "синтетич. конфуцианства" во многом благодаря усилиям *Дун Чжуншу* (2 в. до н.э.), объединившего идеи *конфуцианства* и *иньян цзя*. Филос. взгляды Ван Чуна (1 в.) определяет как "рационалистич. натурализм". Гл. заслугу *Хань Юя* (8 - нач. 9 в.) видит в том, что он создал идейные предпосылки для "возрождения конфуцианства". Осн. филос. направлениями третьего и четвертого периодов истории кит. мысли полагает "рационалистическое неоконфуцианство" *Чжоу Дуньши*, *Чжан Цзяя*, *Чэн Хао*, *Чэн И*, *Чжу Си* (11 - 12 вв.) и "идеалистич. неоконфуцианство" *Лу Цзююаня*, *Ван Янмина*, *Ван Чуаньшаня*, *Дай Чжэня* и др.

«Religious Trends in Modern China. N.Y., 1953; Chinese Philosophy // The Encyclopedia of Philosophy. Vol. 2. N.Y., 1957; A Source Book in Chinese Philosophy (tr. and compl.). Princ., 1963; L., 1969; The Platform Scripture: the Basic Classic of Zen Buddhism. N.Y., 1963; Chinese Philosophy. 1949 - 1963. An Annotated Bibliography of Mainland China Publications. Honolulu, 1967; Reflections on Things at Hand. The Neo-Confucian Anthology Compiled by Chu Hsi and Lu Tsu-ch'ien (tr.). N.Y., 1967; Neo-Confucianism etc.: Essays by Wing-tsit Chan. Hanover -New Haven, 1969; Chu Hsi: Life and Thought. Hong Kong, 1987; Chu Hsi: New Studies. Honolulu, 1989; **Сенин Н.Г. Проблемы филос. наследия Китая в совр. синологии США // ПДВ. 1981. № 4; Pokora T. Chan Wing-tsit. Chinese Philosophy. 1949 - 1963 // Archiv Orientalni. 1969. N 1.

Ш

ШАВАНН (Chavannes) Эдуард. 5.10.1865, Лион,-29.1.1918, Париж. Исследователь древней истории, философии и религий Китая, гл. обр. т.н. сев. буддизма, даосизма и конфуцианства. Наставник А. Масперо и П. Пельо.

Получил филос. образование в Эколь Нормаль Сюперьер (Париж). В 1889, 1891 и 1893 находился в Пекине. В 1893 назначен проф. кафедры яз. и лит-ры Китая в Коллеж де Франс (Париж). В 1904 стал одним из ред. междунар. синологич. журн. "Тун бао". С 1903 -чл., с 1915 -президент франц. Академии эпиграфики и литры. После первого пребывания в Китае пришел к выводу, что синологич. наука не готова к исследованию древнекит. философии, т.к. не изучена сама история древнего Китая, в части, не переведено ни одно из раннесредневеков. историч. соч. Ш. начал перевод *"Ши цзи" Сыма Цяня* (2 - 1 вв. до н.э.), издал пять томов, но закончить эту работу не успел.

Ш. ставил своей целью создание целостной науч. истории Китая, в т.ч. его идеологич. течений. Наряду с изучением историч. и филос. трудов проводил полевые исследования в Китае с целью выявления памятников кит. культуры, в осн. эпиграфич. материала религ. характера. В кит. религиозно-филос. воззрениях отразился, по его мнению, "неизменный психологич. практич. склад китайцев, состоявший в полной удовлетворенности земной жизнью". Ш. указывал на большую роль религ. традиций в обществ. отношениях Китая. Полагал, что древняя нар. религия Китая, связанная с культом сил природы, сохранилась почти неизменной вплоть до нач. 20 в. Буддизм не сыграл в Китае революционизирующую идеологич. роль, как это удалось христианству в антич. Европе. Древняя нар. религия и осн. на ней даосизм вобрали в себя многие элементы буддизма, но существенно трансформировали их. Ш. посвятил ряд работ исследованию даос, ритуала, проследив его историю от древности до нового времени. Уделял значит. внимание изучению конфуцианства как гос. религиозно-филос. и идеологич. системы, цементирующей Китай в политич. отношении, но являющейся гл. помехой для его "европеизации". Вместе с тем Ш. рассматривал историю кит. философии и культуры как часть всемирной истории культуры. Исследовал проблемы культурного * взаимодействия Китая с окружающими народами в пер. средневековья, в т.ч. связи кит. буддистов с Индией, проникновение в Китай учений христианского и исламского толка.

*Les memoires historiques de Se-ma Ts'ien. P., 1895-1905; Le T'ai Chan. P., 1910; Au sujet du canon laoisles (with P. Pelliot) // Journal asiatique. P., 1911; Le Jet de Dragons. P., 1919; *Алексеев В.М.* Наука о Востоке: статьи и док-ты. М., 1982. С. 68 - 85 и по Указателю. *Е.А. Петрова*

ШАН-ДИ. "Верховный владыка", "Верховный государь", "Высший предок". Категория кит. культуры. Входящий в сочетание Ш.-д. иероглиф ди [1] ("государь", "предок"), возможно, первоначально служил обозначением жертвоприношения, затем - объекта поклонения, к-рому приносились жертвы, в т.ч. (а впоследствии гл. обр.) предка или предков царствующего дома, включая тотемных. Принято считать, что в эпоху Шан-Инь (16-11 вв. до н.э.) понятие Ш.-д. стало обозначением первопредка и покровителя всего гос. образования. После покорения Шан-Инь племенным союзом Чжоу в II в. до н.э. чжоуский культ Неба (*тянь*), как полагают, соединился с культом Ш.-д. и это понятие стало синонимом Неба, что отражено в текстах 1-го тыс. до н.э. Начиная с *"Хуайнань-цзы"* (2 в. до н.э.), где Ш.-д. коррелирует с *дао*, это слово стало использоваться в *даосизме* применительно к персонификациям высших божеств, сил, а в нач. 12 в. Хуэй-цзун, император, дин. Сун,

пожаловал титул Ш.-д. верховному божеству даос, и нар. пантеонов Юй-ди (Юй-хуан Ш.-д.). Слово Ш.-д. применяется для передачи христианского понятия "Бог".

Такое использование термина Ш.-д. было инициативой миссионеров-иезуитов. Они полагали, что в древности китайцы исповедовали монотеизм, схожий с ветхозаветным иудаизмом; хранителем остатков этой традиции является *конфуцианство*, а слово Ш.-д. синонимично еврейскому Яхве (Иегова). *Ж.М. Амио* даже считал, что начертание состоящего из трех черт первого иероглифа из бинорма Ш.-д. - шан (верх, верхний, верховный) демонстрирует знакомство древних китайцев с христианским понятием Святой Троицы. Представители ордена доминиканцев и др. противники иезуитов утверждали, что в отличие от христианского Бога - несотворенной и всепроникающей сверхличной первосущности Ш.-д. в кит. традиции является вторичным порождением универсальной вселенской субстанции. В итоге осн. кит. обозначением Бога в католицизме стало слово "Тяньчжу" - "Хозяин Неба" (отсюда кит. назв. католицизма - Тяньчжу цзяо, "учение Хозяина Неба").

**Шаталов О.В.* Представления о Китае в трудах западноевроп. и рус. миссионеров второй пол. XVIII века. Автореф. канд. дне. Л., 1987; *Васильев Л.С.* Проблемы генезиса кит. мысли. М., 1989. С. 18; *Его же.* О Шанди (Шан-ди?) // 22-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1991; *Кучера С. Ш.-д.* // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992; *Ду Эрвэй.* Чжунго гудай цзунцзяо яньцзю. Тянь, дао, Ш.-д. чжи бу (Исслед. древних религий Китая. Проблемы терминов Тянь, дао, Ш.-д.). Тайбэй, 1976.

"ШАН ЦЗЮНЬ ШУ". "Книга правителя обл. Шан" - философско-политич. трактат легистской школы (см. *Легизм*), отражающий воззрения Гунсунь Яна (*Шан Ян*, 4 в. до н.э.), правителя обл. Шан. Самое раннее упоминание о "Ш.ц. ш." содержится в трактате *"Хань Фэй-цзы"* (3 в. до н.э.). Отредактированный *Лю Сяном* (1 в. до н.э.) и *Лю Синем* (1 в. до н.э. - 1 в. н.э.) текст стал насчитывать 29 пяней (глав).

До сер. 13 в. трактат распространялся в рукописных списках. Одновременно существовало неск. вариантов. В результате многочисленных переписок появились ошибки, перестановки в тексте, замены иероглифов, поэтому памятник обрастал коммент. лит-рой. В пер. правления дин. Сун (960 - 1279) наиболее распространенным был список из 26 глав. Первое печ. изд. подготовлено и осуществлено Чжэн Даем в сер. 13 в. В пер. правления монг. дин. Юань (1271 - 1368) были утеряны гл. 16 и 21. После свержения монг. господства перед кит. дин. Мин встали задачи восстановления разрушенного войной хоз-ва и централизованного управления. Поэтому мн. мыслители обратились к кн. Шан Яна - идеолога централизованного гос-ва, сумевшего в короткий срок усилить царство Цинь. В 14 - 17 вв. вышло шесть отд. изд. "Ш.ц.ш." с коммент. У Мяньюэ, Фэн Цзиня, Чэн Юна, Гуй Югуаня, Чэнь Жэньси и Мяньюэ.

В 18 - 19 вв. над исправлением и комментированием "Ш.ц.ш." работали известные историки Янь Ваньли (Янь Кэц-зюнь), Сунь Синянь, Юй Юэ, Сунь Чжан, Цань Сицзу, Сунь Фэн и др. К нач. 20 в. существовало ок. 25 изд. трактата с текстологич. коммент. Одной из наиболее заслуживающих доверия считается публикация Янь Ваньли (18-1-я пол. 19 в.), к-рый отыскал самый ранний текст (24 главы, нач. эпохи Юань). Он открывается гл. "Гэн фа" ("Изменение законов") и заканчивается гл. "Дин фэнь" ("Закрепление прав и обязанностей"). Янь Ваньли использовал также экземпляры "Ш.ц.ш.", хранившиеся у Фань Цина (16 в.) и Цинь Сылина (16 - нач. 17 в.), сверил эти списки, устранил разночтения и составил текстологич. коммент.

В наст. время наиболее адекватным принято считать изд. Чжу Шичэ (1956). Перевод "Ш.ц.ш." на совр. кит. яз. осуществлен Гао Фэном. Трактат переведен на англ. (*Дайвендак*, 1928) и рус. (*Переломов*, 1968) языки. См. также *Шан Ян*.

*Ш.ц.ш. цзегу динбэнь (Аутентич. текст "Ш.ц.ш." с текстологич. коммент.). Сост. и коммент. Чжу Шичэ. Пекин, 1956; Кн. правителя обл. Шан // "Ш.ц.ш." / Пер., вступ. ст. и коммент. Л.С. Переломова. М., 1968, М., 1993; *Гао Хэн* (пер.). Ш.ц.ш. цзинь и (Ш.ц.ш. с пер. на совр. яз.). Пекин, 1974; *Его же*. Ш.ц.ш. чжу и (Ш.ц.ш. с коммент.). Т. 1 - 4. Пекин, 1974; *The Book of Lord Shang. A Classic of the Chinese School of Law Tr. from the Chinese with Introd. and Notes by Dr. J.J. Duynvendak. L., 1928. Л.С. Переломов*

ШАНЦИН ШКОЛА. Школа "Высшей чистоты", или Маошань, - одно из направлений *даосизма*. По преданию, возникла в 364 - 70. Ее основоположниками, якобы получившими откровение от бессмертных "истинных людей" (чжэнь жэнь, см. *Чжэнь*) "небес Высшей чистоты" (см. *Сань цин*), считаются даос Ян Си, а также представители южнокит. аристократии Сюй Ми и его сын Сюй Хуэй. Последний создал скит на горе Маошань (к югу от Нанкина), ставший культовым центром Ш.ш. Крупнейшим деятелем школы был мыслитель, алхимик и медик *Тао Хун-цзин* (5 - 6 вв.), составитель "Чжэнь гао" ("Речи совершенных") - собр. текстов, содержащих "откровения" основоположников Ш.ш. Эта антология и др. труды Тао Хунцзина представляют собой осн. источник для изучения Ш.ш., т.к. весь корпус ее канонич. лит-ры ("Маошань цзин") утрачен. Цель последователей Ш.ш. - обретение бессмертия (см. *Сянь сюэ*) и вознесение на "небеса Высшей чистоты". Ее религ. практика представляет собой сложные методы психотехники, связанной с использованием как литургич. символизма школы *Чжэньи [дао]*, так и традиции южнокит. алхимии. Ш.ш. соединила алхимию, традиц. фармакопею и магию южно-даос. оккультизма с пантеоном и ритуалом Чжэньи. В отличие от последней Ш.ш. ориентировалась не на общинную литургию, а на индивид, религ. практику. Для ее учения характерно использование ряда буд. идей.

Ш.ш. стоит у истоков даос, монашества. Нек-рые деятели этой школы оказывали значит. воздействие на идеологич. ориентацию и политич. курс императоров пер. Южн. и Сев. династий (420 - 589) и дин. Тан (618 - 907). Так, приверженец Ш.ш. Сыма Чэнчжэнь был советником танского императора Сюань-цзуна (8 в.). С 9 в. авторитет школы начал падать. В наст. время число ее последователей незначительно. Учение Ш.ш. оказало сильное влияние на кит. поэзию 5 - 8 вв. В части., сан ее священнослужителя имел великий поэт Ли Бо (8 в.).

***Strickmann M. The Mao Shan Revelations: Taoism and Aristocracy // T'P. 1977. Vol. 63. N 1; Id. Le Taoisme du Mao-chan: chronique d'un revelation. P., 1981; Kirkland J.R. The Last Taoist Grand Master at the T'ang Court; Hah-kuang and T'ang Hsuan-tsung // T'ang Studies. Vol. 4. S.L., 1986. Е.А. Торчинов*

"ШАН ШУ". "Книга [историч.] преданий". См. "Я/у цзин".

"ШАНЬ ХАЙ ЦЗИН". "Канон гор и морей", "Каталог гор и морей". Анонимный памятник предположительно кон. 3 - нач. 2 в. до н.э. Традиционно считается произв., объединяющим разновременные пласты как положительных знаний - по описательной географии, ландшафтоведению, зоогеографии, ботанич. географии, минералогии, этнографич. географии, космологии, медицине, так и мифологии и верований. Известен в редакции Го Пу (кон. 3 - нач. 4 в.). Состоит из 18 цзюаней ("свитков"), объединенных в два разд.: "Канон гор" ("Шань цзин"), или "Канон Пяти сокровенных [гор]" ("У цзан цзин") в пяти цзюанях и "Канон морей" ("Хай цзин") в 13 цзюанях. Впервые упоминается в *"Ши цзи"* (2 - 1 вв. до н.э.) и в библиографич. разд. *"Хань шу"* ("История дин. Хань", 1 в.). По преданию, "Ш.х.ц." был выгравирован на свящ. сосудах Бои - помощником "совершенномудрого" (*шэн* [1]) полумифич. правителя древности Юя (кон. 23 - нач. 22 в. до н.э.). Для "Канона морей"

характерны многочисленные генеалогии, отражающие тенденцию к созданию общежит. пантеона богов и предков.

В нек-рых книгах "Канона гор" отмечаются культовые центры, их боги, фрагментарно сообщаются мифы о богах и предках. Те герои, к-рые в "*Шу цзине*" выступают в качестве историч. деятелей - мудрых правителей древности, в "Ш.х.ц." предстают богами или культурными героями. Почти все сюжеты "Шу цзина" находят аналогии в мифах, сообщаемых в "Ш.х.ц.". Генеалогич. систематизации "Ш.х.ц." противостоят отбору предков-героев "Шу цзина". Напр., мельком упоминаются "совершенно-мудрые" Яо, Шунь и Юй, зато возглавляют генеалогич. ряды великих предков либо популярный в даос, традиции "Желтый император" - *Хуан-ди*, либо не встречающийся в др. источниках "Предок-государь" (Ди-цзюнь). Многие данные "Ш.х.ц." перекликаются с "Тянь вэнь" *Цюй Юаня* (4 - нач. 3 в. до н.э.), "*Люй-ши чунь цю*" (3 в. до н.э.) и "*Хуайнань-цзы*" (2 в. до н.э.). Существует мнение, что в "Ш.х.ц." зашифрованы карта звездного неба и система календарного счисления. Высказываются также предположения о том, что географич. описания "Ш.х.ц." относятся не только к Китаю, но и к др. р-нам мира (напр., Южн. Америке).

*Каталог гор и морей (Ш.х.ц.). Предисл., пер. и коммент. Э.М. Яншиной. М., 1977;
***Кухтина Е.В.* "Ш.х.ц.": нек-рые проблемы структуры и типологии текста // 13-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1982; *Лихтман В.В.* Пространственные текстологич. структуры ("Ш.х.ц." и "Ши цзина") // 18-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1987; *Голыгина К.И.* Обрядовый календарь - "шаманская" книга в литере // 25-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1994; *Ее же.* Великий предел. М., 1994.

ШАН ЯН. Гунсунь Ян, Вэй Ян. 390, царство Вэй, - 338 до н.э. Гос. деятель и реформатор, правитель обл. Шан царства Цинь. Традиция приписывает ему авторство на один из основополагающих памятников *легизма* - "*Шан цзюнь шу*" ("Книга правителя обл. Шан"). Согласно "*Ши цзи*" (2 - 1 вв. до н.э.), в 361 был вынужден бежать в царство Цинь, правитель к-рого Сяо-гун увлекся предложенными им планами реформ, способствовавшими усилению власти монарха. После смерти Сяогуна Ш.Я. был казнен.

Экономич. программа Ш.Я. предусматривала приоритетное развитие земледелия. Это должно было обеспечить создание централизованного бюрократич. аппарата, чиновники к-рого получали бы от казны натуральное жалованье зерном и к-рый бы заменил аппарат местного управления, находившийся в руках наследственной знати. Ш.Я. предлагал серию мер, нацеленных на приостановку процесса разорения свободных земледельцев и уменьшения, т.о., налоговых поступлений. По его мнению, этому могли содействовать всеобщая подворная перепись (позволяющая выявить тех, кто "уклоняется" от земледелия или оказался в личной зависимости и перестал платить налоги), а также введение прогрессивного налога на урожай ("*Шан цзюнь шу*", гл. 2, 4, 19). Не решаясь на экспроприацию земель у богатых общинников - союзников центр, власти в противостоянии аристократии, Ш.Я. рассчитывал разрешить аграрные проблемы за счет освоения целинных земель (гл. 6). Для увеличения числа налогоплательщиков он предлагал правителю Цинь расселять на пустующих землях безземельных общинников из соседних царств (гл. 15).

Ш.Я., возможно, был первым гос. деятелем древнего Китая, предложившим продажу гос. должностей и рангов знатности. Он настаивал на запрещении частной скупки зерна у земледельцев, чтобы пресечь ростовщичество и спекуляцию продовольствием в неурожайные годы, полагал, что этому может содействовать и разумный режим гос. закупок, позволяющий регулировать рыночные цены. Повышение торговых пошлин, согласно Ш.Я., должно ограничить развитие торговли и число купцов, что приведет к уменьшению оттока работников из сельского хоз-ва, остановит разорение земледельцев (гл. 2). В то же время торговля, хотя и под должным контролем, необходима: "Земледелие, торговля и управление - три основы [жизни] гос-ва" (гл. 20). Предложенная Ш.Я. идея гос. монополии на разработку

естеств. богатств, призванная укрепить могущество царствующего дома, ограничить экономич. активность населения вне сферы сельского хоз-ва, была впоследствии реализована в империях Цинь и Хань (3 в. до н.э. - 3 в. н.э.).

В политич. программе Ш.Я. универсальным инструментом упорядочения жизни гос-ва выступает юридич. закон (*фа* [1]). Конф. концепцию "гуманного правления" Ш.Я. полагал нереальной: "Гуманный м.б. гуманным к др. людям, но он не может заставить людей быть гуманными" (гл. 18). Творец законов - правитель, не обязанный ни с кем обсуждать свои планы, не подлежащий критике и тем более наказанию за нарушение закона. В то же время при составлении законов он обязан учитывать уже сложившиеся обычаи, а при решении важных вопросов - мнения руководителей общин и глав семей (гл.5). В системе законодательства важное место Ш.Я. отводил праву частной собственности (гл. 26).

Ш.Я. предлагал правителю лишить аристократию традиц. права наследования высших администр. должностей и рангов знатности, пожалование к-рых должно быть прерогативой государя: "Метод поощрения рангами знатности и жалованьем - ключ к жизни или гибели страны". Идея ограничения прав аристократии выражалась у Ш.Я. в формуле: "Бедный станет богатым, а богатый бедным, и гос-во будет сильным" (гл. 5). Здесь под "богатыми" имелись в виду те, кто "получил ранги знатности и жалованья в нарушение закона", т.е. по праву наследования. Т.о. предполагалось создать управленческий аппарат, зависимый только от государя. Эта зависимость должна была подкрепляться системой взаимной слежки и доносительства: доносчик, сообщивший о совершенном либо готовящемся преступлении, имел право наследовать должность, ранг знатности, земельные наделы и жалованье чиновника-преступника (гл. 17).

Новая система назначений и предоставления рангов знатности была призвана сосредоточить усилия подданных на земледелии и войне, что рассматривалось как "сосредоточение на едином" (и [2]) - некой интегральной функции гос-ва (гл. 3). Земледелие и война - гаранты и внутривполитич. "спокойствия", и "почета", оказываемого государю, а "сосредоточение [народа] на едином" обеспечивает его подчинение единовластию (гл. 3). Длительное отсутствие войн, по Ш.Я., ведет к разложению страны внутр. "ядом" и "рождению шести паразитов": стремления беспечно пожить на склоне лет, бездумной траты зерна, пристрастия к красивой одежде и вкусной еде, любви к предметам роскоши, пренебрежения своими обязанностями, стяжательства (гл. 4). Осн. требование Ш.Я. к "совершенномудрому" (*шэн* [1]) правителю - умение заставить народ заниматься земледелием и "помышлять о войне". Войны и убийства позволительны, если они направлены на благо гос-ва. Чтобы сделать эту мысль более убедительной для современников, над сознанием к-рых довлели нормы жизни родового коллектива, Ш.Я. представлял гос-во как некий аналог патронимии, а победу над внеш. врагом - как выполнение долга перед близкими.

Важное средство усиления гос. контроля над народом Ш.Я. усматривал в ограничении образования: "Если люди глупы, их легко принудить к тяжкому труду, а если умны, то принудить трудно" (гл. 6). В число губительных для страны "паразитов" он включал помимо указ, выше шести также ритуальную "благопристойность" (ли [2]), музыку, классич. памятники - "*Ши цзин*", "*Шу цзин*", "сыновнюю почтительность и братскую любовь" (*сяо ти*), "гуманность" (*жэнь* [2]), бескорыстие, красноречие, острый ум и т.п., т.е. нормы обычного права, культурные традиции и конф. этич. принципы. По Ш.Я., жадность, своекорыстие и тщеславие - осн. черты челоуеч. природы, поэтому правитель может опираться прежде всего на непреходящее стремление человека к "выгоде" (ли [3]). Принцип "наград и наказаний", предложенный Ш.Я., подразумевал акцент на наказание, к-рое должно быть предельно строгим даже за малую провинность (гл.5). Гл. основанием для получения рангов знатности и должностей должна быть воинская доблесть. Кроме того, ранги знатности могут

предоставляться землевладельцам за плату после сдачи гос-ву излишков зерна, а также доносчикам. Важным элементом гос. власти должна стать система круговой поруки внутри семьи, соседской общины, любой группы людей, временно объединенных общим делом, а также в армии, где за проступок одного воина должно отвечать все низшее подразделение (пяток).

Некоторые из предложенных Ш.Я. мер он получил возможность осуществить; в частности, систему круговой поруки в группах по пять и десять семей; порядок получения рангов знатности от правителя за воинские заслуги и лишения их членов знатных домов, не имеющих таких заслуг, четкое определение имуществ. и иных прерогатив носителей различных рангов знатности; освобождение земледельцев от трудовых повинностей и обложение ими торговцев и ремесленников, превращение в гос. рабов тех, кто "беден из-за собств. лени". Кроме того, он ввел двойной налог на семьи, имевшие двух и более мужчин, но не разделившие между ними хоз-во. Это должно было способствовать дроблению больших патриархальных семей и, т.о., как и др. реформы Ш.Я., - ограничению роли общинного самоуправления и наследств, знати, усилению контроля централизованной администрации над об-вом. Ш.Я. провел также указ, запрещающий отцам и взрослым сыновьям и братьям проживание в одном доме, ввел регулярное администр. деление на уезды, узаконил право частной собственности на пахотные земли, добился принятия законов об охране др. видов частной собственности (тяглового скота и т.п.), унифицировал меры длины, веса, объема и т.п.

Реформы Ш.Я. способствовали усилению единоличной власти правителя царства Цинь, к-рое превратилось в 4 - 3 вв. до н.э. в одно из самых могущественных древнекит. гос-в. Теоретич. построения Ш.Я. содействовали оформлению легизма в целостный идейный комплекс, заверченный в 3 в. до н.э. *Хань Фэем*, и легли в основу гл. направлений гос. строительства в первой кит. централизованной империи Цинь (221 -207 до н.э.).

"Переломов Л.С. Конфуцианство и легизм в полит, истории Китая. М., 1981; Илюшечкин В.П. Конфуций и Ш.Я. о путях объединения Китая // 16-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1985; Рубин В.А. Личность и власть в древнем Китае. М., 1993; Ян Куань. Ш.Я. бянь фа (Реформы Ш.Я.). Пекин, 1956; См. также лит-ру к ст. "Шан цзюнь шу", Легизм. Л.С. Переломов

ШАО ЦЗИНЬХАНЬ. Юйтун, Эрьюнь, Наньцзын. 1743, Юйяо пров. Чжэц-зян, - 1796. Историк, канонист (см. *Цзин сюэ*). Имел высшую ученую степень цзинь-ши. Состоял в *Ханьлин академии*. Одновременно с *Дай Чжэнем*, Чжоу Юньнянем и Юй Цзи поступил на службу в Ин-т лит-ры по четырем разделам (Сыкуцюань-шугуань) - центр, научно-библиографич. учреждение, созданное для составления лит. свода *"Сы ку цюань шу"*. Считался ведущим историком своего времени. Составил разд. "Цзю у дай ши" ("Старая история пяти династий") для "Юнлэ да дянь" ("Большой энциклопедии, [сост. в пер. правления под девизом] Юнлэ"), в процессе редактирования "Сун шу" ("Истории дин. Сун") написал историч. соч. "Нань бу ши люэ" ("Краткая история событий на Юге"). Осн. канонистические труды - "Эр я чжэн и" ("Подлинный смысл "Приближения к классике"), "Мэн-цзы шу и" ("Смысл текста "Мэн-цзы"), "Гулянь чжэн и" ("Подлинный смысл "Коммент. Гуляня"), "Наньцзын ши вэнь цзи" ("Сб. стихов и прозы Наньц-зяна").

ШАО ЮН. Шао Яофу, Шао Канцзе, прозв. Байюань сяньшэн ("учитель из Байюаня"). 1011, Фанянь или Гунчэн (совр. уезд Хуэйсянь пров. Хэнань), - 1077. Философ, основоположник нумерологич. (см. *Сян шу чжи сюэ*) направления в *неоконфуцианстве*. Традиционно причисляется к создателям неоконфуцианства - "пяти учителям эпохи Сун" - наряду с *Чжоу Дунью*, *Чжан Цзаем*, *Чэн И* и *Чэн Хао*, с последними тремя был дружен. Вел уединенный образ жизни, занимаясь исключительно науч. трудом. Осн. соч. - "Хуан цзи цзин

ши" ("Свыше predetermined управление миром"), "Юй цяо вэнь да" ("Вопросы и ответы рыбака и дровосека"), "Ичуань цзи жан цзи" ("Сб. [произв.] о вспахивании земли в Ичуане").

Основываясь на комментирующей части "*Чжоу и*", Ш.Ю. связал даос, космогонич. построения с учением *Мэн Кэ* (4 - 3 вв. до н.э.) о познании, создав целостное учение об идеальной ("прежде небесной" - сянь тянь) структуре Вселенной, единичной человек. сознанию и психике ("сердцу" - *синь* [1]) и выраженной в системе нумерологич. соответствий, где "числа" (шу (1)) и "образы" (сян [1]), воплощенные в триграммах и гексаграммах (см. *Гуа*) "*Чжоу и*", суть абсолютно адекватные выражения всех вещей и явлений. Свое учение Ш.Ю. называл нумерологией (*сян шу чжи сюэ*) по аналогии с одним из направлений ицзинистики ("науки о "[Чжоу] и" - и с ю)эпохи Хань (3 в. до н.э. - 3 в. н.э.), или "учением о прежде небесном" (сянь тянь сюэ). В созданных им графич. схемах последовательности триграмм и гексаграмм, традиционно приписываемые мифич. основателю кит. цивилизации *Фуци*, Ш.Ю. трактовал как выражение идеального порядка общемировых трансформаций ("превращений" - *хуа*), т.е. принципов, существовавших до возникновения Неба и Земли, - "прежде небесный план" (сянь тянь ту). У Ш.Ю. он выступал воплощением "Великого предела" (*тай цзи*), к-рый прямо отождествлялся им с дао и рассматривался как некий график мирового процесса.

Развивая тезис *Мэн Кэ*: "Вся тьма вещей имеет полноту во мне" и вытекающие из него идеи самосовершенствования как условия "упорядочения" Поднебесной, Ш.Ю. идентифицировал человек. "сердце" с "Великим пределом" и дао, а само "учение о прежде небесном" - с "законом сердца". Из "сердца" как из тождественного ему "прежде небесного плана" исходят "тьма превращений и тьма дел", поэтому следование "закону сердца" должно обеспечить идеальный миропорядок. Космологич. схему "*Си цы чжуани*" (4 в. до н.э.): "Одно рождает двоицу образов, двоица образов рождает четыре символа, четыре символа рождает восемь триграмм", Ш.Ю. связал с картиной развертывания "Великого предела" в процесс мировых трансформаций: "Великий предел - это одно, он недвижим (бу дун, см. *Дун - цзин*), рождает двоицу, двоица есть дух (*шэнь* (!)). Дух рождает числа, числа рожают символы, символы рожают орудия (*ци* [2])", т.е. вещи феноменального мира. Их "правильное" взаимодействие м.б. обеспечено сохранением "сердца" - "Великого предела" "в неподвижности", аналогичной "покою (*цзин* [2], см. *Дун - цзин*) в построениях Чжоу Дуни, что показывает близость его учения взглядам Ш.Ю.

Неподвижность "Великого предела" противостоит Небу, Земле и всему сущему, к-рые "имеют концы и начала", т.е. неминуемо приходят к упадку и разрушению. Этому закону неизбежно подчиняется человек. об-во. Его регресс и кончина подчиняются универсальным циклич. закономерностям: два периода расцвета - эпохи правления "императоров" (*хуан*), затем "государей" (*ди* [1]) сменяются периодами упадка- правления "царей" (*ван* [1]), затем разрушения - правления "деспотов" (*ба*). Под влиянием буд. историософии разработал концепцию космич. циклов, структурно подобных году: цикл, равный 129600 годам, состоит из 12 эпох, те - из 30 "оборотов" каждая, "оборот" включает 12 поколений по 30 лет. Начало цикла обозначается гексаграммой, выражающей равновесие сил *инь ян*, а заканчивает его гексаграмма, обозначающая максимум силы *инь* [1]. В первую эпоху цикла рождается Небо, во вторую - Земля, в третью - человек, шестая - вершина обществ, гармонии, пик к-рой пришелся на 3-е тыс. до н.э., после чего нарастание силы *инь* [1] ведет Вселенную к концу в завершение 12-й эпохи. Затем начнется новый цикл. Нумерологич. построения Ш.Ю. тяготеют к применению четверичной матрицы (четыре времени года - по два на период развития до максимума каждой из дуальных космич. сил; четыре небесных тела - солнце, луна, звезды, знаки зодиака; четыре земных субстанции - вода, огонь, земля, камень; четыре вида правителей и т.п.), удобной для операций с 64 гексаграммами.

Взгляды Ш.Ю. оказали большое влияние на развитие нумерологич. методологии науки и философии в позднесредневековом Китае, в т.ч. отразились в теории классич. кит. медицины.

*Ичуань цзи жан цзи. Цз. 1-20 // СБЦК. Папка 151. Т. 1702 - 5. Шанхай, 1929; Хуан цзи цзин ши шу. Шанхай, 1936; *Виноградский Б.Б.* (пер.) Числа перемен цветов сливы (Мэй хуа и шу). Киев, 1993; *Uu Da* (tr.). I Ching Numerology: Based on Shao Yung's Classic "Plum Blossom Numerology". S.F., 1979; ***Шестакова Т.Г.* К вопросу о филос. основе истории, концепции конфуцианства. // Из истории кит. философии: становление и осн. направления (даосизм, буддизм, неоконфуцианство). М., 1978; *Буров В.Г.* Мировоззрение кит. мыслителя XVII века Ван Чуань-шаня. М., 1979. С. 42 - 44; *Fung Yu-lan.* A History of Chinese Philosophy. Vol. 2. Princ., 1952 - 3; *Harlez Ch. de.* L'ecole philosophique moderne de la Chine ou systeme de la nature (Sing-Li). Brux., 1980. P. 77 - 110; *Cairns G.E.* Philosophies of History: Meeting of East and West in Cycles Pattern Theories of History. N.Y., 1962. См. также лит-пу к ст. *Неоконфуцианство, Сян шу чжи сюэ.* А.Г. Юркевич

ШВАРЦ (Schwartz) Бенджамэн Айсидор. 1916. Амер. синолог, политолог и советолог. Профессор истории и политич. наук Гарвардского ун-та. Положил начало исследованиям кит. об-ва в пер. образования КНР. В монографии "Кит. коммунизм и возвышение Мао" (1951) рассматривает процесс распространения марксистских идей в Китае на фоне внешне- и внутривнутриполитич. ситуации в стране в 20 - 30-е гг. и внутривнутрипартийных противоречий в КПК. Истоки марксистской идеологии в Китае связывал с деятельностью публицистов, ученых-антиконтрадиционалистов, испытавших сильное влияние зап. идей. В кн. "В поисках богатства и власти. Янь Фу и Запад" (1964) Ш. сосредоточил внимание на круге проблем, к-рые поразили воображение образованных китайцев, открывавших для себя зап. мир на грани 19 и 20 вв. В трудах Ш. *Монтескье*, А. Смита, Дж.С. Милля, Г. Спенсера, Т. Гексли, переведенных *Янь Фу*, последний находил и своеобразно интерпретировал идеи, к-рые, по его мнению, могли обеспечить расцвет Китая.

В кн. "Коммунизм и Китай: идеология в движении" (1968) Ш. откликается на текущие события в КНР, а также и на изменения в характере ее междунар. связей. Конфликт с СССР был сопряжен, как ему представляется, не только с борьбой за лидерство в мировом коммунистич. движении, но и с острым кризисом в этом движении, его идейных установках и формах практич. действий. В КНР этот кризис, по мнению Ш., обострен тем, что марксистско-ленинские идеи, попав в сферу кит. духовной жизни извне, вступили в противоречие со многими традиц. представлениями, с национал. истин, устремлениями. Одно из проявлений такого рода противоречий Ш. усматривает в завышенной оценке кит. руководством достижений Китая на пути построения социализма, тогда как в советской науке эта страна считалась развивающейся. С антикоммунистич. позиций Ш. рассматривает проблемы идеологии марксизма, отмечая "недостаточную ясность" понятия "диктатура пролетариата", противоречия между представлением об интернац. характере этого класса и о нац. амбициях в офиц. идеологич. конструкциях всех гос-в, к-рые готовы признать лидерство пролетариата. По его мнению, руководство КНР опиралось на традиц. синоцентристские установки, представляя свою страну по-прежнему единств. центром цивилизации, окруженным "варварами". Построения Ш. и система доказательств нацелены на обоснование тезиса о дезинтеграции междунар. коммунистич. движения при сохранении формального господства коммунистич. идеи, нечетко оформленной во всех странах марксистско-ленинской ориентации.

Стремление выявить истоки и специфику кит. культуры отличают монографию Ш. "Мир мысли в древнем Китае" (1985). Ш. прослеживает развитие религ. и рациональных идейных направлений в эпоху Чжоу (11-3 вв. до н.э.), усматривая в них прообразы совр. явлений в развитии кит. общественно-политич. мысли как в традиц., так и в новационном

оформлении. Область своих исследований Ш. определяет как "интеллектуальную историю" Китая, предмет которой - "сознательная реакция" того или иного мыслителя на "жизненную ситуацию", что подразумевает также выявление его субъективных эмоций и ощущений.

*Chinese Communism and the Rise of Mao. Camb. (Mass.), 1955; In Search of Wealth and Power. Yen Fu and the West. Camb. (Mass.), 1964; Communism and China: Ideology in Flux. Camb. (Mass.) - L., 1985; Foreword // Lin Yu-sheng. The Crisis of Chinese Consciousness. Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era. Madison (Wise.), 1979. P. IX - XII; **Сенин Н.Г. Проблема филос. наследия Китая в совр. синологии США // ПДВ. 1981. № 4. П.М. Кожин

ШВЕЙЦЕР (Schweitzer) Альберт. 14.1.1875, Кайзерсберг (Эльзас), - 4.9.1965, Ламбарене (Габон). Врач, философ, теолог, обществ. деятель. Пацифист, лауреат Нобелевской премии мира. Создал госпиталь в селении Ламбарене и работал там до конца жизни. Филос. воззрения Ш., определенные им как "новый рационализм", находили опору, в части., в вост., в т.ч. кит., мысли. Гл. мировоззренческим принципом предлагал считать "благоговение перед жизнью", пример которой видел в Евангелии. Следование этому принципу, по Ш., способно нейтрализовать негативные плоды индивидуалистич. и технократич. зап. цивилизации. "Благоговение перед жизнью" рассматривал как гл. императив личных усилий, ведущих к улучшению природы человека. Этой задаче должно служить созидание об-ва и его культуры, что в свою очередь требует формирования новой этики. В свете последней задачи Ш. рассматривал взгляды кит. мыслителей ("Культура и этика" и др. соч.).

По Ш., существуют два типа этики: "интеллектуальная" (Платон, Кант и др.) и естеств. (Лао-цзы, стоики, дзэн - япон. вариант буд. Чань школы и т.п.), связанная с живым, в т.ч. мистич., опытом. Этика будущего должна синтезировать предыдущий этич. опыт. Этот синтез объединит два гл. этич. направления: этику жизнеутверждения, пример которой прослеживается в Китае, и этику жизнеотрицания, берущую начало в Индии. В западноевроп. философии первую тенденцию представляли, напр., Б. Спиноза, Ф. Ницше, И.Г. Фихте, вторую - Шопенгауэр и др. По преимуществу в границах жизнеутверждающей тенденции разрабатывалась этика "активного самосовершенствования", в рамках жизнеотрицающей - этика "пассивного самосовершенствования". В то же время Ш. отмечал, что и в оптимистичной кит. философии присутствовали оба последних направления: так, Лао-цзы и Чжуан-цзы проповедовали этику смирения и внутр. освобождения от мира, а Конфуций, Мэн-цзы, Мо-цзы - активную этику.

Сходство кит. и инд. этики Ш. усматривал в едином для "монистических пантеистических" мировоззрений принципе нравственного: "жизнь в смысле мировой воли". Иной принцип - инобытие в смысле всемирной и надмирной "этич. божеств, личности" - присущ "дуалистическим" религиям Заратустры, иудейских пророков, Иисуса и Магомета. Этот дуализм в основе оптимистичен и потенциально ориентирован на проблемы активного самосовершенствования. Зап. философия Нового времени сосредоточена гл. обр. на "этике об-ва" (т.е. созданной в обществ. интересах), которая является лишь "корректирующим дополнением этики активного самосовершенствования". Последняя должна быть развита и слита с этикой "пассивного совершенствования". Этот синтез был невозможен из-за "ложного отношения" этики к натурфилософии. Этика нацеливалась не на бытие, а на "абстрактное понятие бытия". Уже кит. философы сознавали, что "безличное" мирового процесса скрывает тайну "истинно этического". Духовное самоотречение предполагало подчинение своего поведения законам объективности. Философия Лао-цзы и Чжуан-цзы есть выяснение этого "становления в подобие миру", но со скудными средствами. В "активной" же этике Конфуция и Мо Ди "этич. воля" человека приписывала миру определенный этич. характер, чтобы найти в нем себя.

Реальный путь к синтезу "активной" и "пассивной этики" - их слияние в "простом акте духовного внутр. самоотречения ради бытия" без приписывания ему этич. качеств. Т.о. может возникнуть живая культуросозидающая этика, рождающаяся из мистики, понимаемой как религ. переживание тайны жизни. Для этого мистика в свою очередь должна стать этичной.

Дао у Лао-цзы Ш. толковал как любовь - высшую форму отношения человека к миру. Наряду с высказываниями апостола Павла, идеями Бхагаватгиты видел прообразы своих доктрин в учениях Лао-цзы и Чжуан-цзы. Считал их более близкими христианству, чем брахманизм и инд. буддизм, склонные к пессимизму и жестким логич. конструкциям ("Христианство и мировые религии"). Толковал "недеяние" (у вэй [1], см. *Вэй* [1]) в *даосизме* как совершенное действие дао и его этич. принцип - отсутствие показной добродетельности и активности. В относительности понятий силы и слабости у Лао-цзы видел образец диалектики в осмыслении природы человек. личности. Высоко ценил антивоенные идеи Лао-цзы. В духе учения дзэн склонялся к отказу от категориального аппарата, сковывающего мышление, в т.ч. при анализе филос. проблем.

*Kultur und Ethik. Munch., 1960; Культура и этика. М., 1973; Письма из Ламбарене. Л., 1978; Civilization and Ethics. L., 1961; ***Баумер Ф.Л.* Апокалиптика 20-го столетия // Вестник истории мировой культуры. 1957. № 2; Альберт Ш. - великий гуманист XX века. М., 1970; *Раупе R.* The Three Worlds of Albert Schweitzer. N.Y., 1957. *А.Г. Юркевич*

ШИ БО. 8 в. до н.э. "Историограф Бо". Историограф дин. Чжоу. Согласно "*Го юй*" (5 в. до н.э.), сформулировал положение о "гармонии" (хэ [1]) как источнике и выражении всего многообразия вещей и явлений, их сбалансированном взаимодействии: "гармония, по существу, рождает все вещи, тогда как единообразие (тун [1]) не приносит потомства". Понятие "хэ [1]" стало одной из гл. категорий классич. философии, науки и всей культуры Китая.

ШИ МО. Цай Мо. 8 в. до н.э. Глава придворных летописцев и астрономов царства Цзинь. Согласно "*Цзо чжуани*" (5 в. до н.э.), Ш.М., исходя из положения о "парности" всех вещей (см. *Инь ян*), оценил внутр. ситуацию в царстве Лу: указал на неизбежность политич. кризиса вследствие того, что "в храмах не постоянно поклоняются духам [предков], у правителя и подданных нет постоянного места (статуса)". Как и предсказывал Ш.М., луский правитель Чжао-гун был изгнан своим министром Ли Пинцзы. Возможно, высказывания Ш.М. отразили представления, легшие в основу доктрин *конфуцианства*: об универсальности космич. закономерностей, распространяющихся на об-во, о небрежении обычаями предков и ослаблении фиксированной социальной иерархии как признаке деградации об-ва, а также о правомерности устранения неугодного Небу монарха (см. *Тянь, Мин* [1], "*Мэн-цзы*", *Ван дао*).

"ШИ САНЬ ЦЗИН". "Тринадцатиканоние", "Тринадцать канонов". Собр. авторитетнейших памятников древнекит. мысли (кон. 2-го - кон. 1-го тыс. до н.э.), канонизированных *конфуцианством* и являвшихся в Китае вплоть до нач. 20 в. основой традиц. философии, науки, системы образования и гос. экзаменов для получения ученых степеней и офиц. должностей (кэ цзюй). В "Ш.с.ц." входят произведения самой широкой тематики (филос., религ.-этич., ритуально-дидактич., историч., художеств., филологич. и др.): "*Чжоу и*" ("Чжоуские перемены", или "И цзин" - "Канон перемен", "Книга перемен"), "*Шу цзин*" ("Канон [документальных] писаний", "Книга истории"), "*Ши цзин*" ("Канон стихов", "Книга песен"), "*Чжоу ли*" ("Правила благопристойности [эпохи] Чжоу"), "*И ли*" ("Образцовые церемонии и правила благопристойности"), "*Ли цзи*" ("Записки о правилах благопристойности", "Записки о ритуале"), "[Чунь цю] *Цзо чжуань*" ("Летопись весен и

осеней] с комментариями Цзо"), "[Чунь цю] *Гунъян чжуань*" ("[Летопись весен и осеней] с комментариями Гунъяна"), "[Чунь цю] *Гулянь чжуань*" ("[Летопись весен и осеней] с комментариями Гуляна"), "*Лунь юй*" ("Суждения и беседы"), "*Сяо цзин*" ("Канон сыновней почтительности"), "*Эр я*" ("Приближение к классике" - первый в Китае толковый словарь, 3 - 2 вв. до н.э.), "*Мэн-цзы*". Термин "цзин [1]" - "канон", "канонич. книга", "уставной текст" - этимологически восходит к обозначению основы ткани, а в текстологич. смысле подразумевает нормативную структуру в виде девятиклеточного квадрата, заполняемого словами, предложениями или др. частями текста (см. *Цзин вэй*). Последнее значение цзин [1] реализовано в девятичленной архитектонике "Ш.с.ц.": три соч. о "благопристойности" (*ли* [2]) и "Чунь цю" ("[Летопись] весен и осеней") с тремя коммент. представляют собой два целостных образования, к-рые вместе с остальными произведениями "Ш.с.ц." складываются в систему из девяти канонов. Ядро "Ш.с.ц." - "Шестиканоние" ("Лю цзин") скомпоновали первые конфуцианцы, взявшие за основу древнейшие тексты - "Шу [цзин]" и "Ши [цзин]" (кон. 2-го-1-я пол. 1-го тыс. до н.э.). По крайней мере к 4 в. до н.э. в "Шестиканоние" входили: "Ши [цзин]", "Шу [цзин]", "Ли" ("Ли цзи" или "И ли"), "Юэ [цзин]" ("[Канон] музыки"), "[Чжоу] и", "Чунь цю". Отсутствующий ныне "Юэ цзин" или числился в этом наборе номинально, как приложение к "Ши цзину" (т.зр. канано-ведческой школы цзиньвэнь цзин сюэ, см. *Цзин сюэ*), или был уничтожен во время сожжения конф. лит-ры по приказу императора Цинь Шихуана в 213 г. до н.э. (т.зр. школы гувэнь цзин сюэ). Возможно, части "Юэ цзина" вошли в главу "Юэ цзи" ("Записки о музыке") "Ли цзи". В 136 г. до н.э. "Пятиканоние" ("У цзин"), т.е. "Шестиканоние" без "Юэ цзина", было признано основой офиц. идеологии и системы образования. В пер. правления дин. Тан (618 - 907) были включены в канонич. свод и все проч. указ, произв. "Ш.с.ц.", кроме "Мэн-цзы". При дин. Сун (960 - 1279) неоконфуцианцы (см. *Неоконфуцианство*) дополнили конфуцианизированное, но преимущественно доконф. "Пятиканоние" собственно конф. "Четверокнижием" ("*Сы шу*") в составе "*Да сюэ*" ("Великое учение" - гл. "Ли цзи"), "*Чжун юн*" ("Срединное и неизменное" - гл. "Ли цзи"), "*Лунь юй*", "Мэн-цзы". Книги-шу [5], с одной стороны, стоят ниже канонов-цзин [1], но с др. - ассоциируются с древнейшим каноном "Шу [цзин]", т.е. "Книгой с большой буквы" (ср. Библия). С 12 - 13 вв. "Ш.с.ц." стало публиковаться в его нынешнем виде. В 1816 ученый и гос. деятель Жуань Юань выпустил в свет "Ш.с.ц." с наиболее полной сводкой авторитетных коммент., толкований и собств. разъяснений.

*Ш.с.ц. чжу шу ("Тринадцатиканоние" с коммент.). Кн. 1 - 40. Пекин, 1957; Жуань Юань. Ш.с.ц. чжу шу фу цзяо кань цзи ("Тринадцатиканоние" с коммент., дополненное записками о сверке текстов). Т. 1 - 2. Пекин, 1982. *Радуль-Затуловский Я.Б.* Конфуцианство и его распространение в Японии. М. - Л., 1947. С. 3 - 64; *Карапетьяни А.М.* Формирование системы канонов в Китае // Этнич. история народов Вост. и Юго-Вост. Азии в древности и ср. века. М., 1981; *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в кит. классич. философии. М., 1994. *А.И. Кобзев*

ШИ ЦЗЕ. Ши Шоудао, прозв. Цулай сяньшэн ("учитель из Цулая"). 1005, Фэнфу окр. Яньчжоу (к юго-вост. от совр. Тайаня пров. Шаньдун), - 1045. Ученый-конфуцианец, литератор. Имел высшую ученую степень цзиньши. Служил при дворе наследника престола, впоследствии в уединении посвятил себя ученым и лит. занятиям. Соч. Ш.Ц. сведены в сб. "Цулай цзи" ("Собр. произв. [учителя из] Цулая"). Вместе с *Сунь Фу* и *Ху Аем* получил известность как один из "трех учителей начала эпохи Сун"; так же, как и они, ратовал за возрождение ортодокс, конф. традиции, к-рую видел в "изучении гуманности (*жэнь* [2]), долга/справедливости (*и* [1]), норм благопристойности (*ли* [2]) и музыки". Доказывал непрерывность "передачи традиции" (*дао тун*) от мифич. культурных героев (*Фуси*, *Шэньнун*) и древних "совершенноумудрых" (см. *Шэн* [1]) до *Конфуция* и далее вплоть до

совр. ему эпохи, рассматривая эту традицию как "единое учение". Считал *даосизм* и *буддизм* источником суеверий, с позиций конф. рационализма отрицал существование сверхестеств. сил: "Между Небом и Землей непременно отсутствуют три вещи: духи и святые, искусство золотой [пилюли бессмертия], будды". Пользовался широкой популярностью у современников как поэт.

*Ши Цулай сяньшэн вэнь цзи (Собр. писаний учителя Ши из Цулая). Пекин, 1987. *Сюй Юаньхэ*

"ШИ ЦЗИ". "Историч. записки", "Записки историографа", "Записки историка". Соч. историографа *Сыма Цяня* (2 - 1 вв. до н.э.), первое в Китае историко-биографич. произв. Первоначальные назв. - "Тайши-гун шу" ("Книга придворного историографа (астролога)", "Тайши-гун цзи", или "Тайши цзи" ("Записки придворного историографа"). В пер. правления Хуань-ди, императора дин. Вост. Хань, назв. книги было сокращено до "Ш.ц.". Памятник включает 130 пяней (глав) и состоит из 526500 иероглифов. При создании "Ш.ц." Сыма Цянь использовал материалы из древнекит. памятников - "*Шу цзин*", "*Го юй*", "*Цзо чжуань*", "*Чжань го цэ*" и др., филос. соч., напр, принадлежащие *Лу Цзя* и *Цзя И*, и имп. архивы, а также сведения, собранные им во время поездок по стране, фиксировал личные впечатления и устные предания. "Ш.ц." охватывает пер. от полуреальной, полумифич. древности - эпохи правления легендарного *Хуан-ди* ("Желтого императора", 3-е тыс. до н.э.) до ханьского *У-ди* (140 - 87 до н.э.) и представляет собой описание историч. событий и реалий в обл. политики, экономики и культуры. Особенно подробно освещены события 5 - 2 вв. до н.э. "Ш.ц." включает пять разд.: "Бэнь цзи" ("Осн. записи", 12 пяней), "Бяо" ("[Хронологич.] таблицы", 10 пяней), "Шу" ("[Восемь] трактатов", 8 пяней), "Ши цзя" ("Наследственные дома", 30 пяней), "Ле чжу-ань" ("Жизнеописания", 70 пяней).

"Бэнь цзи" представляет собой сб. историч. хроник, описывающих деяния династий и государей. В главах, относящихся к доциньскому пер. (до сер. 3 в. до н.э.), объектом описания служат целые династии, а в тех, что охватывают последующий пер., - отд. правители. В разд. "Бэнь цзи" внесена и глава о Сян Юе, к-рый официально не был императором, но фактически оказался правителем империи после 206 до н.э.

Разд. "Бяо", к-рый начинается с подраздела "Сань дай ши бяо" ("[Хронологич.] таблицы трех династий") и заканчивается подразделом "Хань син и лай цзян сян мин чэнь нянь бяо" ("[Хронологич.] таблицы знаменитых чиновников, министров и военачальников со времени расцвета дин. Хань"), с помощью таблиц фиксирует крупные события и деятельность историч. личностей, не отраженные в разд. "Ле чжуань" и дополняющие его.

В разд. "Шу" предпринята попытка изложить историю гос. строя, законодательства и церемониальных установлений, различных областей знания и отразить совр. автору состояние экономики, водного хозяйства, астрономии, календаря, культуры и искусства. При составлении "*Хань шу*" в 1 в. *Бань Гу* переработал этот разд. в "Записи" ("Чжи"), оставив содержание практически без изменений. Впоследствии назв. "записи" стало характерным для обозначения тех частей историч. трактатов, к-рые излагали систему гос. законов и установлений.

Разд. "Ши цзя" начинается с гл. "У Тайбо ши цзя" ("Наследственный дом У Тайбо") и заканчивается гл. "Сань ван ши цзя" ("Наследственные дома трех ва-нов"). В нем излагается история аристократич. родов древнекит. царств Лу, Вэй, Ци и Чу, в т.ч. рода Кун, к к-рому принадлежал *Конфуций*, а также рода Чэнь Шэ - руководителя крестьянского восстания, приведшего к падению дин. Цинь (221 - 207 до н.э.).

Разд. "Ле Чжуань" начинается с главы "Бо И ле чжуань" ("Жизнеописание Бо И") и завершается главой "Тайши-гун цзы сюй" ("Послесловие придворного историографа"), в к-рой, в части., содержатся сведения о шести древнекит. филос. школах (*иньян цзя*,

конфуцианстве, мо цзя, мин цзя, фа цзя и даодэ цзя). Описание жизни историч. личностей сопровождается изложением фактов истории соседних гос-в и народов, населявших империю, их происхождение, обычаи и традиции, отношения с империей. Нек-рые главы данного разд. посвящены одному лицу, другие - группам историч. героев. Если характеры героев, по мнению автора, одинаковы или сходны, он дает их параллельное описание. В позднейших историч. трудах материалы подобного жанра, рисующие историю сопредельных стран и населяющих Китай народов, стали именовать "описаниями иноплеменников четырех [концов страны]" ("сы и чжуань"), а историко-этнографич. описания Сыма Цяня использовались в качестве образца. Структура "Ш.ц." стала канонич. для династийных хроник. Памятник отличается также высокими художеств. достоинствами и оказал значительное влияние на развитие лит. традиции.

В "Хань шу" упоминалось о 10 утерянных главах "Ш.ц." В дошедшем до нас тексте они присутствуют: четыре из них восполнил Чу Шаосюнь (2 в. ?), восстановители других не известны. В остальных главах "Ш.ц." описания событий, происшедших после пер. 100 - 97 до н.э., также восстановлены гл. обр. Чу Шаосюнем.

Осн. коммент. к "Ш.ц." считаются следующие: "Ш.ц. цзи цзе" ("Собр. толкований к "Историч. запискам") Пэй Иня (5 в.); "Ш.ц. со инь" ("Поиски сокрытого в "Историч. записках") Сыма Чжэня (8 в.); "Ш.ц. чжэн и" ("Правильное толкование "Историч. записок") Чжан Шоуцзе (8 в.); "Ш.ц. чжи и" ("Заметки об "Историч. записках") Лян Юйшэна (18 в.); "Ш.ц. тань юань" ("Исслед. происхождения "Историч. записок") *Цуй Ши* (19 -нач. 20 в.); "Ш.ц. синь цзяо чжу" ("Новый испр. коммент. к "Историч. запискам") Чжан Линькая (19 в.).

Сыма Цянь*. Историч. записки (Ш.ц.). Т. 1 (пер. с кит. и коммент. Р.В. Вяткина и В.С. Таскина под общ. ред. Р.В. Вяткина). М., 1972; Т. 2, 1975; Т. 3 (пер. с кит., предисл. и коммент. Р.В. Вяткина), 1984; Т. 4, 1986; Т. 5, 1987; Т. 6, 1993; *Сыма Цянь*. Ш.ц. Т. 1 - 14. Пекин, 1955; *Chavannes E.* Traduits et annotés par, Les memoires historiques de Se-ma Ts'len. P., 1885 - 1905. Т. 1-5; *Ssu-ma Ch'ien Records of the Grand Historian of China. Translated from the "Shin Chi" of Ssu-ma Ch'ien by B. Watson. Vol. 1-2. N.Y. - L., 1961.* *Кроль Ю.Л.* Сыма Цянь - историк. М., 1970; *Такигава Камэтаро (Сигэн)*. Ш.ц. хуэй чжу као чжэн (Кри-тич. исследование коммент. к "Историч. запискам"). Т. 1 - 10. Токио, 1934, Пекин, 1955; *Чжу Дунжунь*. Ш.ц. яньцзю (Исслед. "Историч. записок"). Шанхай, 1948; *Го Сунтао*. Ш.ц. чжа цзи (Заметки об "Историч. записках"). Шанхай, 1957; Сыма Цянь юй Ш.ц. (Сыма Цянь и "Историч. записки") // *Вэнь ши чжэ* (Лит-ра, история, философия). Вып. 3. Пекин, 1958; Ш.ц. пин линь (Собр. коммент. к "Историч. запискам"). Т. 1 - 5. Тайбэй, 1968; *Чэнь Чжи*. Ш.ц. синь чжэн (Новые толкования "Историч. записок"). Тяньцзинь, 1979; *Чжан Дакэ*. Ш.ц. яньцзю. Ланьчжоу, 1985; *Gardner Ch.S.* Chinese Traditional Historiography. Camb., 1938; *Kierman F.A.* Ssu-ma Ch'ien's Historiographical Attitude as Reflected in Four Late Warring States Biographies. Wiesbaden, 1962; *Crawford R.* The Social and Political Philosophy of the Shin-chi // *Journal of Arts and Science*. August 1963. Vol. XXII. N 4. см. также лит-пу к ст. *Сыма Цянь. Пань Фуэнь*

"ШИ ЦЗИН". "Канон стихов", "Книга песен". Самое раннее поэтич. собр. кит. древности. Состоит из 305 произв. В эпоху, предшествовавшую воцарению дин. Цинь (221 - 207 до н.э.), носило назв. "Ши" ("Песни"), или "Ши сань бай" ("Триста песен"); иероглиф ши [6] ("песни") тогда обозначал некий синкретич. жанр - единство текста, аккомпанемента и танцевальных движений, впоследствии - "стихи". Когда ханьский У-ди (император дин. Зап. Хань, 140 - 87 до н.э.) из "ста [филос.] школ" в качестве офиц. идеологии выбрал *конфуцианство* и учредил звание боши ("д-р") по конф. "Пятиканонию" ("*У цзин*"), "Песни" вошли в состав канона и получили назв. "Ш.ц.". Памятник состоит из трех частей - "[Го] фэн" ("Нравы [царств]"), "Я" ("Оды") и "Сун" ("Гимны"). В разд. "Го фэн" собраны 160 местных нар. песен 15 царств эпохи Чжоу (11 - 3 вв. до н.э.). Разд. "Я" объединяет 105 "песен", сложенных

при дворе вана - государя дин. Чжоу, в столице и ее окрестностях, и включает два подраздела: "Да я" ("Большие оды"), 31 "песня", и "Сяо я" ("Малые оды"), 80 "песен" (фактически 74 и шесть т.н. "Мелодий для шэна" - губного музыкального инструмента, т.е. песен без слов, имеющих только назв.). Разд. "Сун" содержит 40 "гимнов" и членится на три подраздела: "Чжоу сун" ("Гимны [дома] Чжоу"), "Лу сун" ("Гимны [князей] Лу") и "Шан сун" ("Гимны [дома] Шан"). Два последних подраздела представляют собой храмовые песнопения, распространенные в 8 - 3 вв. до н.э. в царствах Лу и Сун.

Произв., вошедшие в "Ш.ц.", согласно *"Хань шу"* (1 в.) и др. древним источникам, собирались спец. чиновниками двора чжоуского вана - синжэнь ("путниками"), или цюжэнь ("глашатаями"), а также представлялись ко двору сановниками разных рангов. Они служили своего рода информацией с мест "о нравах народа" (*"Ли цзи"*, 6 - 2 вв. до н.э.) для принятия политич. решений (*"Го юй"*, 5 - 3 вв. до н.э.), совершенствования церемониальных установлений и ритуальной музыки. Корпус "Ш.ц." сформировался в основном предположительно в 10 - 6 вв. до н.э. Согласно версии, представленной в *"Ши цзи"* *Сыма Цяня* (2 - 1 вв. до н.э.), "Ш.ц." составлен *Конфуцием* (6 - 5 вв. до н.э.). Каноноведами 19 в. эта версия подвергнута сомнению: по нек-рым данным, список "песен", относящихся к разд. "Го фэн", почти полностью совпадал с известным ныне уже в 544 до н.э., когда Конфуцию было 8 лет. Он, вероятно, мог быть редактором "Ш.ц.", перестроившим структуру памятника (последовательность "песен"), выправившим его музыкальную часть и использовавшим его в качестве учебного пособия для своих учеников. Ныне существуют версии авторства лишь на несколько вошедших в "Ш.ц." произв. Местность, описываемая в "песнях", - в осн р-н Великой Кит. равнины, относящийся к бассейну р. Хуанхэ (совр. пров. Шэньси, Шаньси, Хэнань, Хэбэй, Шаньдун, южн. часть пров. Ганьсу и сев. часть пров. Хубэй).

"Ш.ц." оказал глубокое влияние на кит. лит-ру последующих столетий как памятник художеств, творчества и историч. источник. В "песнях" разд. "Го фэн" отражены нравы и обычаи, мысли и чувства простого народа, превратности его жизни, социальные и этич. отношения, содержится критика роскоши и безнравственности господствующих классов.

Большинство произв. из разд. "Да я" и "Сяо я" представляют собой торжественные песнопения, исполнявшиеся с музыкальным сопровождением. Наряду с прославлением предков и духов они содержат увещевания, обращенные к правителям; в нек-рых излагаются полупоэтические, полуреальные версии истории рода Чжоу до момента свержения У-ваном дин. Тан-Инь (кон. 12 или 11 в. до н.э.) и основания дин. Чжоу. Нек-рые "оды" разд. "Да я" и большая часть разд. "Сяо я" отражают политич. реальность 9 - 7 вв. до н.э. - упадок правящей дин. и разложение рабовладельческого строя, выражают тревогу по поводу ослабления дома Чжоу.

31 произв. подраздела "Чжоу сун" относится к пер. Зап. Чжоу (11-нач. 8 в. до н.э.), гл. обр. к начальному его этапу. Они воспевают "заслуги и добродетели" предков дин., отражают реалии экономим, жизни, прежде всего земледелия. "Лу сун" и "Шан сун" представлены лишь девятью "гимнами", что отражает политич. ситуацию - главенство дома Чжоу, хотя произв. этих подразделов выше в художеств. отношении.

В большинстве "песен" "Ш.ц." стих состоит из четырех моносиллабич. слов с рифмой в конце стиха, но встречаются и др. варианты стихотворной формы. В "Ш.ц." использованы специфич. выразительные средства, канонизированные последующей филологич. традицией.

Согласно традиц. историч. версии, списки "Ш.ц." были уничтожены в пер. правления дин. Цинь вместе с др. конф. лит-рой. В эпоху Хань (3 в. до н.э. - 3 в. н.э.) были известны четыре списка "Ш.ц.": "Ци ши" ("Песни из Ци", или "Цискакая [версия "Канона] стихов") связывался с именем Юань Гу, уроженца царства Ци; "Лу ши" ("Песни из Лу", или "Лускаая [версия "Канона] стихов") - с именем Шэнь Пэя из царства Лу; "Хань ши" ("Песни [рода]

Хань", или "[Канон] стихов [в версии] Ханя"), восстановление к-рого приписывается *Хань Ину* из царства Янь; "Мао ши" ("Песни [рода] Мао", или "Канон стихов" [в версии] Мао"), реставрация к-рого относится на счет *Мао Чана* из царства Чжао. Первые три списка имели хождение уже во 2 в. до н.э., а в 3 - 4 вв. н.э. были утеряны; "Мао ши" появился позднее и сохранился до наших дней, поэтому "Ш.ц." называют также "Мао цзин" ("Канон [стихов] Мао").

Самые известные коммент. к "Ш.ц." - "Мао ши цзянь" ("Коммент. к "[Канону] стихов [в версии] Мао"), принадлежащий *Чжэн Сюаню* (2 в.); "Мао ши чжэн и" ("Истинное толкование "[Канона] стихов [в версии] Мао") *Кун Инда* (кон. 6 - 7 в.); "Ши цзи чжуань" ("История собрания "[Канона] стихов") *Чжу Си* (12 в.); "Ши Мао чжуань шу" ("История [собрания "Канона] стихов [в версии] Мао и коммент. [к нему]") *Чэнь Хуаня* (кон. 18 - 19 в.); "Мао ши чжуань цзянь тун и" ("Разъяснения и коммент. к "[Канону] стихов [в версии] Мао") *Ма Жуйчэня* (кон. 18 - 19 в.); "Ши сань цзя и цзи шу" ("Сводный коммент. к трем спискам "[Канона] стихов") *Ван Сяньцяня* (19 - нач. 20 в.).

*Шицзин. Пер. с кит. А.А. Штукина. М., 1957; Ш.ц.: гоюй чжуцзе ("Канон стихов" с коммент. на байхуа). Шанхай, 1934; *Цзян Иньсян* (пер. и коммент.). Ш.ц. и чжу ("Канон стихов" в пер. на совр. яз. и с коммент.). Пекин, 1983; *Cheu king*. Tr. par Couvreur S. Hien hien, 1896; *The Book of Odes. Chinese Texts, Transcription and Translation* by B. Karigren. Stock., 1950; *Shih ching*. The Confucian Odes. The Classic Anthology Defined by Confucius (tr. by E. Pound). N.Y., 1959; ***Федоренко Н.Т.* "Шиц-зин" и его место в кит. лкт-ре. М., 1958; Лит-ра древнего Китая. М., 1969. С. 97 - 126, 283 - 5; *Лчхтман В.В.* Трансформация чжоуской и шанской пространственных моделей в "Гимнах Лу" // 20-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1989; *Гао Хэн*. Ш.ц. инь лунь (О "Каноне стихов") // *Вэнь ши чжэ* (Лит-ра, история, философия). Вып 5. Пекин, 1956; *Его же*. Ш.ц. цзинь чжу (Новые коммент. к "Канону стихов"). Шанхай, 1980; *Юй Гуаньин*. Ш.ц. сюань и (Толкование избр. мест из "Канона стихов"). Пекин, 1958; *Чэнь Цзычжань*. Ш.ц. чжи цзе (Толкования "Канона стихов"). Т. 1 - 2. Шанхай, 1983; *Чэнь Хунтянь*, *Люй Лань*. Ш.ц. соинь (Указатель к "Канону стихов"). Пекин, 1984; *Matsumoto Masaaki* A Study of the Shih-Ching. Tokyo, 1958; *Wang SM*. The Bell and the Drum. Shih Ching as Formulative Poetry in an Oral Tradition. Berk. (Calif.), 1974; *Nikkila P.* Early Confucianism and Inherited Thought in the Light of Some Key Terms of the Confucian Analects. Vol. 1: The Terms in Shu Ching and Shih Ching. Helsinki, 1982. *Пань Фуэнь*

ШИ ЦЗЯО. Ок. 390 -ок. 330 до н.э. Гос. деятель, мыслитель-легист (см. *Легизм*), видимо испытывавший определенное влияние взглядов *Конфуция*. Принимал участие в осуществлении реформ *Шан Яна* в царстве Цинь, после его гибели бежал в царство Шу. Выступал за правление на основе "прежде всего законов (*фа* [1]), [установленных] правителем", что считал условием применения "искусства (*шу* [2]) Конфуция", т.е. реализации его учения. В таком случае "имена естеств. образом выправляются (см. *Чжэн мин*), указы и [гос.] дела упрочиваются, награды и наказания воздаются по заслугам". Освещающий взгляды Ш.Ц. трактат "Ши-цзы", упоминаемый в "*Хань шу*" (1 в.), библиографич. разд. "И вэнь чжи", не сохранился В сб. "Цюнь шу чжи яо" ("Собр. книг о задачах управления", 7 - 8 вв.) включены 13 пяней под назв. "Цюань сюэ" ("Учение о советах"), приписываемые Ш.Ц., но содержащие много анахронизмов и, вероятно, являющиеся подделкой. Различные редакции этого текста включались в лит. сб-ки 17-19 вв., сост. Чжан Цзуньшунем, Ван Цзипзем, Жэнь Чжаолинем и др. учеными.

ШИ ЧОУ. Ши Чжанцин. 1 в. до н.э. Каноновед-ицзинист, основоположник "учения г-на Ши" (Ши-ши сюэ) о "*Чжоу и*" в русле "школы текстов новых письмен" (цзиньвэнь цзин сюэ, см. *Цзин сюэ*). Уроженец обл. Фэй (восток совр. уезда Фэйсянь пров. Цзянсу). Сведения о жизни

и творчестве содержатся в "Хань шу" ("История дин. Хань", 1 в.). В библиографич. разд. этого памятника упомянуты 13 пяней (глав) "Я цзин" ("Канона перемен") с коммент. Ш.Ч., Мэн Си и Лянцю Хэ. Вместе с двумя последними изучал "Чжоу и" у Тянь Ваньсуня, ученика Тянь Хэ. При императоре Сюань-ди (73 - 49 до н.э.) получил звание боши ("д-р", "гл. эрудит"). Принимал участие в известной дискуссии в зале Шилянгэ (51 до н.э.) наряду с Лянцю Хэ, Сюань Чэном, Чжан Чанъанем, Сюэ Гуандэ, Дай Шэном, Янь Пэнцзу, Сюй Гуаном, Лю Сяном, Чжоу Цином и др. известными учеными относительно разногласий в трактовке "Пяти канонов" ("У цзин"). Считается, что в ходе этой дискуссии определились осн. каноноведческие школы эпохи Хань (до нач. 3 в. н.э.), по к-рым присваивалось звание боши, и было решено расширить круг каноноведческих версий, знание к-рых считалось достойным указ, звания. Соч. Ш.Ч. утеряны. В сб. Ма Гоханя (18 в.) "Юйханьшань фан цзи и шу" ("Оставленные [потомкам] книги, собранные в обители Юйханьшань") вошло комментаторское соч. "Чжоу и Ши-ши чжан цзюй" ("Разбивка "Чжоуских перемен" по фразам [в версии] г-на Ши"). *Ли Си*

"ШИ ШО СИНЬ ЮЙ". "Новое изложение рассказов, в свете ходящих". Сб. историй из жизни выдающихся мыслителей с сер. 2 в. по нач. 5 в. Выдающийся памятник культурной традиции и ценный историч. источник. Сост. в 30-х гг. 5 в. коллегией ученых под главенством Лю Ици-на. Снабжен обширными коммент. Лю Сяобяо (5 в.).

ШИ ЭР ИНЬ ЮАНЬ. Кит. эквивалент санскр. термина "двадшанга пратитьясамутпада", двенадцатичленной формулы взаимодействия "обусловленных" дхарм (фа [1], п. 2) применительно к описанию жизни сознательного существа. Члены формулы связаны между собой отношениями последовательности, но не логич. выводением последующего члена из предыдущего и группируются по отношению к "прошлой", "настоящей" и "следующей" жизни. К "прошлой" жизни относится: 1. Этап "омраченности" - санскр. авидья, кит. у мин [2], охваченность страстями, обуславливающая продолжение безначального "волнения дхарм". 2. "Содеянное" (санскара, син [3])-образ жизни, действия и мысли, влияющий на характер сложения скандх (см. У юнь) в новую жизнь. Настоящая жизнь включает: 3. "Сознание" (виджняна, ши [4]), обозначение первого момента новой жизни, когда пробуждается сознание. 4. "Нечувственное и чувственное" (нама-рупа, мин сэ) - пер. эмбрионального состояния человека: наличие необъединенных элементов "нечувственного" и "чувственного" при отсутствии переживаний. 5. "Шесть баз" (шадаятана, лю жу) - начало развития т.н. "шести органов", еще не действующих. 6. "Соприкосновение" (спарша, цзе) - начало взаимодействия всех элементов "нечувственного" и "чувственного", безотчетного переживания объективного в эмбриональном состоянии существа и нек-рое время после появления его на свет. 7. "Чувство" (ведана, шоу) - пер. простейших эмоций, переживания чувства приятного, неприятного и безразличного в течение двух лет после рождения. 8. "Вожделение" (тришна, ай [1]) - пробуждение сексуального чувства через 16 - 17 лет после рождения. 9. "Стремление" (упадана, цюй) к неким целям, показатель взросления. 10. "Жизнь" ("наличность" - бхава, ю) - все более глубокое погружение в бытие, прерываемое промежуточным состоянием физич. смерти. После него определенная жизнью человека тенденция к форме группирования дхарм проявляет себя в следующей жизни. 11. "Рождение" (джати, шэн [2]) - первый момент зачатия и пробуждения сознания - соответствует 3-му пер. 12-членной формулы ("сознание") предыдущей жизни. 12. "Старость и смерть" (джара-марана, лао сы), охватывающие по сути всю человек. жизнь (т.к. старение начинается с момента рождения). Перерыв в этой цепи означает прекращение "волнения" дхарм, затухание движущей силы бытия и погружение в нирвану (кит. *Непань*). В трактатах

различных направлений буддизма формула Ш.э.и.ю. осмысливается с т.зр. соответствующих версий учения о дхармах.

****Розенберг О.О.** Труды по буддизму. М., 1991. С. 167 - 78.

"ШИ ЭР ЦЗИН". "Двенадцать канонов", "Двенадцатиканоние", "Двенадцатикнижие". 1. Термин из гл. "Тянь дао" ("Небесное дао") протодаос. Памятника "*Чжуан-цзы*" (4 - 3 вв. до н.э.). *Лу Дэмин* (6 - нач. 7 в.) предполагал у него три значения: 1) "Шесть канонов" ("*Лю цзин*") с приложением "апокрифич." (вэй [3], см. *Вэй шу*) версии каждого канона. 2) Разделы "*Чжоу и*" - первая и вторая части собственно "И цзина" ("Канон перемен") и "Ши и" ("Десять крыльев") - комментирующее приложение к "И цзину". 3) Двенадцать правителей царства Лу - гунов, перечисленных в летописи "*Чунь цю*". Соответственно п. 2) и 3) "Ш.э.ц." могут означать "Чжоу и" и "Чунь цю". 2. Канонич. книги *конфуцианства*, тексты к-рых в 827- 35 были высечены на каменных стелах, установленных в Гос. училище (Го сюэ): "*Чжоу и*", "*Шу цзин*", "*Ши цзин*", "*Чжоу ли*", "*И ли*", "*Ли цзи*", "*Цзо чжуань*", "*Гунъян чжуань*", "*Гулян чжуань*", "*Лунь юй*", "*Сяо цзин*", "*Эр я*" ("Приближение к классике", толковый словарь 3 - 2 вв. до н.э.).

ШТЕЙН Виктор Морицович. 23.9 (5.10). 1890 - 9.10.1964. Экономист, китаевед. В 1913 окончил экономим, ф-т Петербургского политехнич. ин-та, в 1915 - юридич. ф-т Петроградского ун-та. Д-р экономич. наук (1936, без защиты). Проф. (1954). Финансовый советник Нац. пр-ва Китая (1926- 7). Преподаватель Ленинградского пед. ин-та, Финансово-экономич. ин-та, ЛВИ, ЛГУ (1917 - 47). Науч. сотр. ИВАН (1935- 64). Изд. около 130 работ по экономич. истории Китая. Выполнил перевод трактата "Гуань-цзы". Участник XXV Междунар. конгресса востоковедов (Москва, 1960).

*Экономим, очерк Китая. Китай. История, экономика, культура, героич. борьба за нац. независимость. М. - Л., 1940; Политико-экономич. трактат древнего Китая "Гуань-цзы" // ВДИ. 1957. № 1; Трактат "Гуань-цзы" и его место среди экономич. лит-ры древнего Китая // Ученые записки Ин-та востоковедения АН СССР. Т. 16. М. - Л., 1958; Гуань-цзы. Исслед. и пер. М., 1959; *Скачков П.Е.* Библиография Китая. М., 1960. Алф. указ.; *Никифоров В.Н.* Сов. историки о проблемах Китая. М., 1970 (по Указателю); *Алексеев В.М.* Виктор Морицович Штейн // Наука о Востоке. М., 1982. *А.Ф. Михайлов*

ШТУКИН Алексей Александрович. 10(23).3.1904 -30. 3.1964. Сов. китаевед. В 1925 окончил вост. ф-т ЛГУ. В 1926 - 8 работал в КУТК, изучал историю революц. движения в Китае; первым (1927) перевел на рус. яз. документы тайпинского движения, а также "*Ши цзин*". Науч. сотр. кит. кабинета ИВАН (с 1935), преподаватель ЛВИ (с 1928). Издано более 10 работ.

*"Ши-цзин". Избр. песни. Ред. и авт. предисловия Н.И. Конрад, пер. А.А. Штукина. М., 1957; "Ши-цзин". Пер. и коммент. А.А. Штукина, отв. ред. и автор послесловия Н.Т. Федоренко. М., 1957.

**Штукин А.А. // Науч. работники Ленинграда. М., 1934; *Конрад Н.И.* О пер. А.А. Штукиным памятника кит. поэзии "Ши-цзин" // Вестник АН СССР. 1948. №3; *Никифоров В.Н.* Сов. историки о проблемах Китая. М., 1970; *Алексеев В.М.* Наука о Востоке. М., 1982. С. 402, 406. *А.Ф. Михайлов*

ШУНЬЯТА. См. *Кун.*

ШУ СИН. 7 в. до н.э. Министр царства Чжоу, затем - царства Сун. Согласно "*Цзо чжуани*" (5 в. до н.э.), выступал против мистич. истолкования его современниками нек-рых загадочных природных явлений (падения метеорита в 657 до н.э.; "полета шести цапель

вспять", т.е. против ветра, и т.п.). Полагал, что это "дела [сил] *инь ян*, а не счастливые или несчастные знамения", "счастье и бедствия идут от [самого] человека". Такого рода представления легли в основу наивно-материалистич. тенденций в филос. мысли Китая.

"ШУ ЦЗИН". "Канон (историч. или документальных) писаний", "Книга истории", "Книга документов". Др. назв. - "Шан шу" ("Книга преданий"). Один из наиболее почитаемых древнекит. памятников, входящих в конф. свод классич. лит-ры "Тринадцать канонов" ("*Ши сань цзин*"). Сб. записей преданий, сказаний, мифов, их историзованных версий, историч. событий, правительств, обращений, организац. распоряжений, поучений сановникам и т.п. Моторизованный материал охватывает пер. примерно с 24 по 8 в. до н.э. Тексты "Ш. ц." представляют разные эпохи и, возможно, культуры. Древнейшие, наиболее лаконичные и примитивные фрагменты, видимо, фиксируют словесное оформление событий, по поводу к-рых производилось гадание.

Составление и обработка "Ш.ц." традиционно приписываются *Конфуцию* (6 - нач. 5 в. до н.э.). Тексты "Ш.ц." были уничтожены в пер. правления дин. Цинь (221 - 207 до н.э.) и в 178 до н.э. частично (29 пяней - глав) восстановлены благодаря устной передаче *Фу Шэном*. Этот вариант известен как "Цзиньвэнь Шан шу" ("Книга преданий новых писем", т.е. записанная иероглифами реформированного начертания). Ок. 154 до н.э. якобы были найдены части "Ш.ц.", записанные иероглифами дореформенного стиля. На основе дешифровки этих текстов и их сопоставления с вариантом *Фу Шэна* один из потомков *Конфуция* - *Кун Аньго* - составил 25 пяней "Гувэнь Шан шу" ("Книга преданий старых писем"), снабдив ее коммент. К 3 в. варианты "Ш.ц." были вновь утеряны и ок. 320 опубликованы *Мэй Цзэ* как верс *Кун Аньго*. В 12 в. *Чжу Си* высказал сомнения относительно аутентичности текста, представленного *Мэй Цзэ*. В каноноведении (см. *Цзин сюэ*) 14 - 19 вв. возобладало мнение, что часть "Ш.ц.", записанная иероглифами старого стиля, сфальсифицирована *Мэй Цзэ*, а часть, переданная "новыми письменами", аутентична. Ныне текст "Ш.ц.", представленный в сб. "Ши сань цзин чжу шу" ("Тринадцать канонов" с коммент.", гл. сост. *Жуань Юань*, кон. 18 - нач. 19 в.), содержит 58 пяней "нового" и "старого письма", 33 из к-рых признаны аутентичными.

В тексте нашли отражение мировоззрение и религиозно-филос. представления, к-рые в 6 - 3 вв. до н.э. легли в основание учений различных филос. школ, в т.ч. культ предков, идеи о влиянии Неба на судьбы людей и гос. власти (см. *Тянь*), о взаимосвязи гармонии в об-ве и природе (см. *Хэ* [1]). Преобладание конф. идей в "Ш.ц." объясняется, видимо, редакторским вмешательством в текст ученых-конфуцианцев.

Особым вниманием комментаторов пользовалась гл. "Хун фань" ("Великий план", "Великий закон", "Величеств, образец"), одна из наиболее философичных частей "Ш.ц.", в к-рой сформулированы преимущественно конф. принципы гос. управления и требования к правителю, критерии оценки челоуеч. качеств, представления о систематизации природных явлений, выявлении их закономерностей. Принципы поддержания обществ, порядка изложены по девятиричной схеме (см. *Цзю чоу*), отражающей представления о высших сакральных (небесных - см. *Цзю тянь*) ценностях и гармоничном устройении универсума. В "Хун фане" установлена иерархия "восьми гос. дел", ставшая канонич. для последующей конф. мысли: продовольствие, товары (торговля); жертвоприношения; обществ, работы; культовая практика и просвещение; юридич. сфера ("суд и наказания"); дипломатия ("правила приема гос. гостей"); военное дело. Гл. "моральные качества" ("три добродетели" - сань дэ, см. *Дэ* [1]) правителя сводятся к "(умению делать вещи) правильными и прямыми" в обстановке "мира и спокойствия"; "[умению] быть твердым" с непокорными и "мягким" с покорными подданными, а также "знатными и просвещенными". Гл. условие "умиротворения" народа - "высшее совершенство" самого правителя, выраженное в наличии у него "пяти

благ" ("пять [проявлений] счастья" - у фу), к-рыми он может "одарить" народ: долголетие (шоу), богатство (фу), "[телесное] здоровье и спокойствие [духа]" (кан нин), "любовь к целомудрию" (ни хао дэ) и "спокойная кончина, завершающая жизнь" (као чжун мин). Легистские тенденции просматриваются в акценте на исключительное право государя определять "счастье" ("благо", "благосостояние") своих подданных (награждать, повышать в должности и т.п.), "внушать страх к власти" и питаться "изысканными яствами" - нижестоящих это неизбежно развратит и приведет к смуте. Достойное поведение правителя способно обусловить регулярность природных процессов, стихийные бедствия - следствие его пороков. В "Хун фане" фиксируется корреляция "пяти [природных] начал" - (у юань) - ранней версии "пяти элементов" (у син [1]) ("воды", "огня", "дерева", "металла" и "земли") с человек. "вкусами" - соленым, горьким, кислым, острым и сладким, закрепившаяся в медицинских нумерологич. (см. *Сян шу чжи сюэ*) схемах до наст. времени. Подразумевается связь "пяти начал" с пятеричными схемами человек. качеств и способностей ("пять дел" - у ши): внеш. облику, речи, зрению, слуху, мышлению должны быть присущи соответственно "достоинство", "следование [истине]", острота, тонкость и проницательность, к-рые обуславливают в свою очередь "строгость [поведения]", аккуратность, прозорливость, осмотрительность и мудрость. В пятеричной системе представлены также "основы времени" (у цзи), т.е. календарного счисления: год, месяц, день, созвездия и знаки зодиака, "вычисления для установления календаря". Аналогичной структуре подчинено перечисление счастливых и несчастливых предзнаменований. "Хун фань" устанавливает также принципы применения мантич. практики при принятии гос. решений.

Из средневеков. коммент. к "Хун фаню" наиболее известен труд *Ван Аньши* (11 в.), в котом он под видом толкования древнего памятника изложил собств. филос. и социально-политич. взгляды. Самые авторитетные коммент. к "Ш.ц." - "Шан шу чжэн и" ("Правильный смысл "Книги преданий") *Кун Инда* (кон. 6 - 7 в.), "Ш.ц. цзи цзе" ("Сводные толкования "Канона [историч.] писаний") *Цай Шэня* (12 - нач. 13 в.). Наиболее полный сб. коммент. к "Ш.ц." за пер. со 2 в. до н.э. по 10 в. н.э. составил *Сунь Синъянь* (18 - нач. 19 в.): "Шан шу цзинь гу взнь чжу шу" ("Комментарии с разрядкой в тексте на резюмирующие коммент. к "Книге преданий" новых и старых письмен").

*Древнекит. философия. Т. 1. М., 1972. С. 100 - 13 (пер. С. Кучеры, М. Крюкова); Шан шу чжэн и ("Книга преданий" с филологич. пояснениями) // Ши сань цзин чжу ту (Тринадцать канонов с коммент.). Т. 3 - 4. Пекин - Шанхай, 1957; *Дай Цзюньжэнь*. Янь Мао Гувэнь Шан шу гунъянь (Исслед. Янь [Жоцюем] и Мао [Цилином] "Книги преданий старых письмен"). Тайбэй, 1963; Chou king, texte Chinois avec une double traduction en Français et en Latin des annotations et un vocabulaire par S. Couvreur. Hien hien, 1897; *Karlgren B.* The Book of Documents (The Shang Shu or Shu King). Stockh., 1950; ***Чжао Нюлань*. Историзация кит. мифов в "Ш.ц." // Науч. труды. Вопросы языка и лит-ры. М., 1973; *Ее же*. Нек-рые проблемы изучения "Ш.ц." // ТПИЛДВ. М., 1977; *Ее же*. О главе "Дары Юя" ("Юй гун") в "Книге преданий" ("Шан шу") // 11-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1980; *Карапетьяни А.М.* Формирование системы канонов в Китае // Этнич. история народов Вост. и Юго-Вост. Азии в древности и ср. века. М., 1981; *Гаобэньхань (Karlgren B.)*. Ш.ц. чжу шу (Осн. коммент. к "Ш.ц."). Тайбэй, 1970; *Nikkila P.* Early Confucianism in Light of Some Key Terms of the Confucian Analects. Vol. 1: The Terms in Shu Ching. Helsinki, 1982. *А.Г. Юркевич*

ШЭН [1]. "Совершенная мудрость", "совершенномудрый". Традиц. для кит. культуры обозначение высшей степени интеллектуально-нравственного и духовного совершенства, реализуемого гл. обр. в способности к идеальному правлению. Понятие Ш. фигурирует в словосочетаниях Ш. сянь ("совершенномудрый и достойный"), Ш. жэнь ("совершенномудрый"). Согласно *Конфуцию* ("Лунь юй", гл. "Цзы Хань"),

"совершенномудрыми" были полумифич. и историч. правители древности - Яо (традиц. версия - 2356 - 2255 до н.э.), Шунь (2255 - 2205 до н.э.), Юй (считается основателем дин. Ся, 2205 - 2197 до н.э.), Тан (Чэн Тан, основатель дин. Шан, 1766 - 1753 до н.э.), Вэнь-ван, У-ван и Чжоу-гун (основатели дин. Чжоу, 12 - 11 вв. до н.э.). Согласно взглядам *Мо Ди* и его школы, "совершенномудрые" установили принципы жизни социума и создали ин-т гос-ва, дабы покончить со "звериным" образом жизни людей; поэтому "почитание совершенномудрых" является одним из 10 гл. принципов учения Мо Ди. *Мэн Кэ* (4 - 3 вв. до н.э.) находил отд. качества "совершенной мудрости" у нек-рых историч. героев и причислил к "совершенномудрым всех времен" Конфуция. Впоследствии конф. традиция отнесла к "совершенномудрым" и Мэн Кэ. Легист *Хань Фэй* (3 в. до н.э.) в противовес конф. толкованию "совершенной мудрости" назвал "новыми совершенномудрыми" реформаторов, опирающихся гл. обр. на собств. разум, совершенствующих и обновляющих древнее наследие, отвергающих неизменность законоположений и занимающихся исключительно вопросами управления. В раннем *конфуцианстве* "совершенная", т.е. высшая, мудрость считалась, в русле учения Конфуция, врожденной. *Сюнь Куан* (4 - 3 вв. до н.э.), по-видимому, впервые определил "совершенномудрого человека" (Ш. жэнь) как "скопившего [все результаты] своих устремлений", т.е. подразумевал под "совершенной мудростью" итог самосовершенствования. В даос. традиции преобладало мнение, что истинная "совершенная мудрость" предполагает "отказ от совершенной мудрости и отбрасывание разумности", следование "недеянию" (у вэй [1], см. Вэй [1]) и бесстрастию.

Если в раннеконф. традиции понятие Ш. относилось исключительно к идеалу правителя, то в *неоконфуцианстве* оно было сближено с понятием *цзюнь цзы* ("благородный [совершенный] муж, к-рого Конфуций ставил ниже "совершенномудрого"), что подразумевало возможность достижения высот этого идеала "средним" человеком в результате самосовершенствования.

ШЭНЬ [1]. "Дух" ("духи", "душа", "одухотворение", "одухотворенность", "духовность", "разум", "разумность", "святость", "непостижимое", "чудесное"). Категория кит. философии и культуры. Смысловое содержание имеет три осн. аспекта: 1) мистико-религ. - "дух", божество, персонификация духовных субстанций (часто в сочетании гуй Ш., "нави и духи"); 2) космология. - духовная субстанция, потенциально содержащаяся в "изначальной" (юань ци) и актуально в мировой "пневме" (*ци* [1]), одно из субстантивированных мировых "начал" наряду с "пневмой" и "семенем" (*цзин* [3J]); 3) антропологич. - потенции мыслительной, познавательной и любой психич. деятельности, реализующиеся в движении "духовной пневмы" - Ш. ци и проявляющиеся в виде "воли" (чжи [3]) и "мысли/идеи" (и [3]). Космологич. и антропологич. аспекты категории Ш. связаны с ее гносеопсихологич. истолкованием как условия "[взаимо] восприятия" (гань) вещей, что особенно отчетливо выражено в *неоконфуцианстве*.

В древнейших памятниках ("*Ши цзин*", осн. текст "*Чжоу и*") и первых текстах конф. традиции Ш. подразумевает персонифицированные потусторонние силы. Принципы конф. отношения к ним заложил *Конфуций* (6 - 5 вв. до н.э.): "Почитаю духов, но держусь от них в отдалении" ("*Лунь юй*"); в др. пассажах "*Лунь юя*" и в "*Цзо чжуани*" по отношению к "Небу и духам" рекомендуется "почтительная осторожность" (*цзин* [4]). В "*Чжун юне*" обладатель "высшей подлинности/искренности" (см. *Чэн* [1]), способный предвидеть грядущее, объявляется "подобным духу".

Примерно с 4 в. до н.э. религ. и филос. интерпретации понятия Ш. начинают отчетливо различаться. В "*Си цы чжуани*" Ш. объявляется тем, что "непостижимо в инь *ян*"; там же предвидению грядущего приписывается "духовно-божеств." характер, но уже начинает оформляться представление о Ш. как потенции разума и психики, "проникнутой

разумным долженствованием" (цзин и). В *"Дао дэ цзине"* дао объявлено "одухотворяющим" (Ш.) началом всего сущего, в т.ч. "навей и духов"; но если Поднебесная гармонизирована (в ней "царит дао"), то "нави в ней не одухотворены" (бу Ш.). В *"Чжуан-цзы"* (4 - 3 вв. до н.э.) признается существование "людей-духов" (Ш. жэнь), к-рые в идеальном краю "питаются ветром и пьют росу". Там же содержится аналогичное "Дао дэ цзину" положение об "одухотворении" дао "навей и владык", а Ш. предстает как субстанция, способная "иметь разрывы" и обуславливающая "духовную жизнь" (Ш. шэн), "устойчивости" к-рой угрожает "механич. сердце" (цзи синь, см. *Цзи* [1]) - произвольное эгоистич. хитроумие; "целостность духа" обусловлена гармонич. целостностью телесной "формы" (*син* [2]).

Конфуцианцев 4 - 3 вв. до н.э. интересовали гл. обр. онтологич. и гносеопсихологич. аспекты Ш. В *"Мэн-цзы"* постулировано единство "телесной пневмы" (ти ци) и "духовной пневмы" (Ш. ци), а в *"Сюнь-цзы"* Ш. как психоэмоциональное начало объявлялось вторичным и зависимым от "оформленной плоти" (*син цзюй*).

В преимущественно даос, по характеру трактате 2 в. до н.э. *"Хуайнань-цзы"* впервые представлена завершенная космологич. интерпретация Ш. в связи с его гносеопсихологич. толкованием: "дух" входит в триаду субстантивированных "начал" (юань [1]) Вселенной, или "трех цветков" (сань хуа), причем м.б. производным от "семени" (цзин [3]), способного "утончаться" до состояния Ш. Основой ("движением") знания в *"Хуайнань-цзы"* объявлен "отклик духа" как разума и психики на взаимодействие субъекта с объектом. Подобно *"Чжуан-цзы"*, духовные качества ("духовная благодать/добродетель" - Ш. дэ, см. *Дэ* [1]) противопоставлены "механич. сердцу" (ци се чжи синь).

С эпохи Хань (3 в. до н.э. - 3 в. н.э.) одной из важных филос. тем для конфуциански ориентированных мыслителей стала проблема соотношения "[телесной] формы" (*син* [2]) и Ш., идущая от *"Чжуан-цзы"* и *"Сюнь-цзы"*. *Хуань Тань* (кон. 1 в. до н.э. - нач. 1 в. н.э.) и *Ван Чун* (1 в.) уподобляли Ш. огню, а "[телесную] форму" - зажженной им свече; по Ван Чуну, "человек порождается духовной пневмой (Ш. ци) и со смертью вновь в нее возвращается". *Синь Юэ* (2 в.) сформулировал развитый впоследствии в неоконфуцианстве тезис о Ш. как одной из составляющих человек. "природы" (*син* [1]) наряду с "[телесной] формой". В рамках соотношения *син* [2] и Ш. в 4 - 6 вв. первые представители антибуд. пропаганды рассматривали буд. учение о сансаре (см. *Луньхуэй*), истолковывая его как утверждение о "бессмертии души" (см. *Шэнь бу ме*).

В различных течениях средневек. даосизма натурфилос. истолкование субстанции Ш. пересекалось с объяснением природы и функций духов. Напр., представитель течения *сюань сюэ*, разрабатывавшего и даос., и конф. проблематику, *Хэ Янь* (2 в.) объяснял Ш. как "дела навей и духов".

В "учении о бессмертии" (*сянь сюэ*) на первый план вышла идея "одухотворения" (Ш.) "тела/личности" (шэнь [2]) адепта как условие приобщения к всеединству и всемогуществу бессмертного дао и превращения в "святого-бессмертного" (Ш. сянь). С развитием в рамках "учения о бессмертии" "внутреннеалхимич." (нэй дань) традиции задача литургич. общения с духами отошла на задний план по отношению к претворению "пневменных" (ци [1]) субстанций человек. тела в "дух", воплощенный в "пневме ян" (ян ци), что выдвинуло в разряд первоочередных проблему локализации этих субстанций в организме. Идея сосредоточения Ш. в сердце, восходящая к *"Гуань-цзы"* (4 - 3 вв. до н.э.) и закрепленная в древнейшем медиц. трактате *"Хуан-ди нэй цзин"* ("Канон Желтого императора о внутреннем", 2 - 1 вв. до н.э.), начиная с *Гэ Хуна* (3 в.), уступила место восходящим к *Дун Чжуншу* (2 в.) представлениям о локализации Ш. в голове, где, по учению "внутр. алхимии", располагается "верхнее киноарное поле" (дань тянь); в среднем (грудь) и нижнем (живот) "киноварных полях", в к-рых "бессмертный зародыш" проходит различные этапы развития, помещались соответственно "пневма" и "семя". Эти представления оказали значительное

влияние на теорию кит. медицины, в к-рой впоследствии за основу была принята компромиссная схема, предусматривающая пять "киноварных полей" и учитывающая представления о локализации Ш. в голове и сердце, а также его присутствие во всех внутр. органах.

На представления о Ш. в *неоконфуцианстве* определяющее влияние оказали идеи *Чжоу Дуньи* и *Чжан Цзая* (11 в.). Первый акцентировал гносео-психологич. сущность "духовности" (Ш.), объявив ее "следующим за восприятием проникновением [в суть вещи]"; второй дал развернутое обоснование тезиса о Ш. как проявлению дао, обуславливающим способность вещи к "[взаимо]восприятию" (гань) и тем самым "превращению" (*хуа*) единой мировой "пневмы", интерпретировав бином гуй Ш. в онтологич. смысле как потенции дуальных космич. сил *инь ян* соответственно к "сгибанию/сжатию" (цюзэ) и "выпрямлению/расширению" (шэнь [3]) "пневмы". Взгляды Чжан Цзая на содержание понятия Ш. были восприняты представителями осн. направлений неоконфуцианства: *Чэн [братьев] - Чжу [Си] школы* и *Лу Цзююаня] - Ван [Янмина] школы*. Так, *Чжу Си* (12 в.) заимствовал определение Чжан Цзая функций гуй Ш. в русле его же концепции неуничтожимой "пневмы", а *Ван Янмин* (кон. 15 - нач. 16 в.) интерпретировал Ш. как "утонченное применение" ("проявление" - юн [2], см. *Ти - юн*) единой "пневмы". В средневек. кит. эстетике (напр., у Чжан Пу, 17 в.) "одухотворение" (Ш.) рассматривалось как форма претворения духовного начала в произв. искусства посредством внезапного озарения.

'Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 2. М., 1964 (по Указателю - "Дух"); ** *Буров В. Г.* Мировоззрение кит. мыслителя XVII века Ван Чуань-шаня. М., 1976. С. 45 - 6; *Лисевич И.О.* Лит. мысль Китая на р-же древности и ср. веков. М., 1979 (см. по Указателю); *Померанцева Л.Е.* Поздние даосы о природе, об-ве и искусстве ("Хуайнаньцзы" - II в. до н.э.). М., 1979. С. 54 - 69; *Кобзев А.И.* Учение Ван Янмина и классич. кит. философия. М., 1983 (см. по Указателю); *Гэ Жунцинь.* Чжунго чжэсюэ фаньчжоу ши (История категорий кит. философии). Харбин, 1987. С. 202 - 15; *Chang C.* Reason and Intuition in Chinese Philosophy // PEW. 1954. Vol. 4. N 2; *ffuang Siu-chi.* Chang Tsai's Concept of Ch'i // PEW. 1968. Vol. 18. N 4. см. также лит-ру к ст. *Ци [1], Цзин [3], Сянь сюэ, Фань Чжэнь. А.Г. Юркевич*

ШЭНЬ БУ МЕ. "Неуничтожимость духа" - представление о наличии у человека самостоятельной трансцендентной субстанции - "духа" (*шэнь* [1]), способной сохраняться после его физич. смерти и в неизменном виде перемещаться в телесную оболочку вновь рождающегося человек. существа.

Тезис о "неуничтожимости духа" появился в обществ. мысли Китая в эпоху Лючао ("Шесть династий", 3 - 6 вв.) как результат специфич. истолкования кит. мыслителями буд. учения о сансаре (*луньхуэй*). Впервые был сформулирован крупнейшим идеологом южнокит. буддизма *Хуэйюанем* (4 - нач. 5 в.). Причины подобной интерпретации буд. доктрины до сих пор не имеют однозначного объяснения: к ним относят, в части., отсутствие унифицированного терминологич. аппарата для адекватной передачи содержания санскр. буд. текстов; пропагандистскую деятельность Хуэйюаня, ориентированную на представителей социальной элиты, к-рые не имели достаточной подготовки для восприятия буд. учения. Предпосылки возникновения идеи "неуничтожимости духа" имелись в традиц. культуре Китая. Напр., согласно представлениям о душах "небесных" и "земных" (*хунь по*), "небесные души", образывавшие комплекс шэнь [1], после смерти человека растворялись в "небесной пневме" (тянь ци, см. *Ци [1]*), тогда как "земные", прежде чем рассеяться в "земной пневме" (ди ци) либо уйти в царство мертвых, образывали "навя", "демона" (гуй). По нек-рым древнекит. верованиям, души-шэнь (1) находили прибежище в некоем небесном раю. Кит. философы, признавая психофизич. целостность человек. существа, рассматривали составляющую его единую субстанцию - "пневму" (ци [1]) как находящуюся в

двух состояниях - концентрированном и разреженном, соотносящихся по принципу сосуда ("телесная форма" - *син* [2]) и его наполнителя. Данная концепция предполагала возможность как материалистич., так и идеалистич. подхода к ней.

В 5 - 6 вв. идея "неуничтожимости духа" получила наибольшее распространение среди мирских последователей буддизма, принадлежащих к высшим социальным слоям, для к-рых было характерно повышенное внимание к сфере сверхестеств. Буд. идеологи и их идейные противники, доказывавшие неприемлемость учения Будды для кит. об-ва, воспринимали "неуничтожимость духа" в качестве определяющей доктрины буддизма. Попытки ее опровержения предпринимались, в части., *Хуэйлинем*, *Фань Е*, *Хэ Чэнтянем* (4 - 5 вв.) и *Фань Чжэнем* (5 - нач. 6 в.). Ведущими ее апологетами после Хуэйюаня были *Чжэн Сяньчжи* (4 - 5 вв.) и *Шэнь Юэ* (5 - нач. 6 в.). Широкие дискуссии вокруг этой проблемы состоялись в 20-х, 80 - 90-х гг. 5 в. и в 508 - 9. Повод для двух последних дал трактат Фань Чжэня "*Шэнь ме лунь*". Наиболее полно взгляды сторонников и противников идеи "неуничтожимости духа" представлены в материалах, отражающих полемику 508 - 9. Они содержатся в цзюанях 9 и 10 "*Хун мин цзи*". В цз. 9 наряду с трактатом Фань Чжэня представлены декрет *Лянского У-ди*, "*Нань Шэнь ме лунь*" ("Возражение "Рассуждениям об уничтожимости духа") *Сяо Чэня* (5 - 6 вв.), "*Нань Фань Чжэнь Шэнь ме лунь*" ("Возражение "Рассуждениям об уничтожимости духа Фань Чжэня") *Цао Сывэня* (?), "*Да цао лу ши нань Шэнь ме лунь*" ("Ответ на все запротоколированные возражения "Рассуждениям об уничтожимости духа"), видимо также принадлежащий Фань Чжэню, и "*Чжун нань Фань Чжэнь шу Шэнь ме лунь*" ("Повторное возражение книге Фань Чжэня "Рассуждения об уничтожимости духа"), автор к-рого не указан. Цз. 10 содержит декрет У-ди и выступления 62 оппонентов Фань Чжэня, среди к-рых принцы крови и крупнейшие гос. деятели дин. Лян.

Появление тезиса о "неуничтожимое духа" и его обсуждение отражают процесс адаптации буддизма к кит. культуре, показывают, что проникновение буддизма в Китай привело к оживлению иррационализма, выдвигению на первый план тех аспектов онтологич. проблематики, к-рые ранее не входили в число приоритетных в кит. философии.

***Комиссарова Т.Г.* "Монах не должен кланяться императору". Из буд. полемики IV - VI вв. // Буддизм и гос-во на Дальнем Востоке. М., 1987; *Торчинов Е.А.* Даос.-буд. взаимодействие (теоретико-методологич. проблемы изучения // НАА. 1988. № 2; *Жэнь Цзиюй* (ред.). Чжунго чжэсюэ ши (История кит. философии). Пекин, 1979; *Zurcher E.* The Buduhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China. Vol. 1 - 2. Leiden, 1959. См. также лит-ру к ст. *Фань Чжэнь*, "*Хун мин цзи*", "*Шэнь ме лунь*". *М.Е. Кравцова*

ШЭНЬ БУХАЙ. Шэнь-цзы. Ок. 385 до н.э., столица царства Чжэн (к юго-вост. от совр. г. Синьяна пров. Хэ-нань), - ок. 337 до н.э. Мыслитель-легист. Был канцлером при дворе правителя царства Хань. Выступая за управление посредством юридич. законов (*фа* [1]), определяющим считал такой его аспект, как *шу* [2] - "искусство": умение контролировать администр. аппарат. Суть "искусства", по Ш.Б., в том, чтобы "на чиновничьи должности назначать по способностям, требовать от чиновника исполнения предписанных ему по должности обязанностей, держать в [своих] руках рукоять [его] жизни и смерти, изучать возможности чиновника". Доктрина Ш.Б. носит также назв. *син мин* [2] ("формы и имена" или "наказания и имена"): первый член бинома - иероглиф *син* [4] ("наказание") выступает синонимом понятия *син* [2] ("телесная форма"). Под "именами" (*мин* [2]) здесь подразумеваются чиновничьи должности и пожалования, к-рые должны соответствовать "телесной форме" - конкретному содержанию личности и поступков чиновника. Применение иероглифа *син* [4] ("наказания") сообщает также биному *син мин* значение "наказания и награды", подразумевающее единство двух сторон "искусства" управления.

По Ш.Б., необходимо, чтобы "чередование имен соответствовало реальности", т.е. термин син [4] объяснялся через понятие ши [2] - "реальность", "конкретность". Т.о. станет возможным "указывать [путь] Поднебесной [посредством] недеяния (у вэй [1], см. Вэй [1])"; под "недеянием" здесь подразумевается отсутствие непосредственной административной активности правителя, к-рый занимается лишь подбором и назначениями чиновников. Для выполнения этой функции он должен скрывать свой интеллект, свою информированность, владеть рычагами управления, дабы обеспечивать передачу и исполнение его приказов. В библиографич. разд. "Хань шу" ("И вэнь чжи") упомянут трактат "Шэнь-цзы" [2], ныне утраченный; сохранилась лишь гл. "Да ти" ("Великое тело").

*Из "Шэнь-цзы" (пер. В. Сухорукова) // Из книг мудрецов. М., 1987; **Переломов Л.С. Конфуцианство и легизм в полит, истории Китая. М., 1981.

ШЭНЬ-ГУН. Шэнь Пэй-гун. 2 в. до н.э. Канонвед, основоположник "учения о "Луской версии "Канона стихов" (Лу ши сюэ, см. "Ши цзин") в русле "школы текстов новых писем" (см. Цзин сюэ). Уроженец удела Лу (в р-не совр. Цюйфу пров. Шаньдун). Сведения о жизни и творчестве содержатся в "Ши цзи" (2 - 1 вв. до н.э.). Учился в Чанъане у Фуцю Бо вместе с Юань-ваном - правителем удела Чу. Впоследствии был воспитателем одного из принцев удела Чу, после его воцарения подвергся наказанию оскотлением. Вернувшись в Лу, занимался изучением и преподаванием "Ши цзина". Достиг высоких постов при дворе дин. Хань, при императоре Вэнь-ди (179 - 157 до н.э.) получил звание боши ("д-р", "гл. эрудит"), был одним из советников императора У-ди (140 - 87 до н.э.). В сб Ма Гоханя (18 в.) "Юйханьшань фан цзи и шу" ("Оставленные [потомкам] книги, собранные в обители Юйханьшань") вошли три цзюаня ("свитка") "Лу ши гу" ("Соображения [по поводу] "Луской [версии "Канона] стихов"). *Ли. Си*

ШЭНЬ ДАО. Шэнь-цзы. Ок. 395 до н.э., царство Чжао, - ок. 315 до н.э. Философ-легист из академии Цзися в царстве Ци. В "Чжуан-цзы" (гл. "Тянь ся") Ш.Д. отнесен к той же филос. группировке, что и Тянь Пянь. В "Ши цзи" (2 - 1 вв. до н.э.) причислен к представителям Хуан[-ди] - Лао[-цзы] учения. Утверждал, что правитель должен полагаться не на собств. произвол, а на юридич. закон (фа [1]) и не считаться с советами подданных. Гл. принципом управления считал "власть/насилие" - ши [5] (см. Фа - шу - ши): "Мудрости недостаточно, чтобы держать народ в подчинении, зато обладания властью/насилием достаточно для подчинения мудрого". Власть правителя Ш.Д. рассматривал как "власть/насилие", проводящее в жизнь закон (фа [1]): "власть/насилие" и закон - осн. условия, позволяющие даже правителю, не отличающемуся выдающимися личными достоинствами, "посредством недеяния (у вэй [1], см. Вэй [1]) навести порядок в Поднебесной". В "Ши цзи" (2 - 1 вв. до н.э.) упоминается соч. Ш.Д. под назв. "Двенадцать высказываний" ("Ши эр лунь"). В библиографич. разд. "Хань шу" ("И вэнь чжи", 1 в.) говорится о трактате "Шэнь-цзы" из 42 пяней ("глав"); ныне известны семь глав соч. под этим назв.

**Рубин В.А. Личность и власть в древнем Китае (Избр. труды). М., 1993. С. 105 - 12; Kubin V. Shen Tao and Fa-chia // Journal of the American Oriental Society. 1974. Vol. 94. N 3. См. также лит-ру к ст. *Легизм*.

ШЭНЬ ДУ. "Самоконтроль", "размышление в одиночестве". Конф. понятие, выражавшее одно из требований к нормативной личности. В древности подразумевало гл. обр. контроль, осуществляемый "благородным мужем" (цзюнь цзы) за своим поведением даже в то время, когда его никто не видит ("Чжун юн"; "Ли цзи чжэн чжу" - "Резюмирующий коммент. Чжэн Сюаня на "Записки о правилах благопристойности"). В неоконфуцианстве выражение Ш.Д. стало толковаться как обозначение способа самосовершенствования. Так,

Чжу Си (12 в.) усматривал в Ш.д. "выявление добра и зла" в самом себе, предполагающее состояние отрешенности от внеш. раздражителей и медитативную углубленность.

"ШЭНЬ МЕ ЛУНЬ". "Рассуждения об уничтожимости духа" - трактат философа-материалиста Фань Чжэня (5 - нач. 6 в.). Создан ок. кон. 80-х - нач. 90-х гг. 5 в. Опровергает буд. доктрину посмертного воздаяния и круга перерождений (санскр. сансара, кит. *Луньхуэй*), истолкованную кит. мыслителями того времени как идея "неуничтожимости духа" (*шэнь бу ме*). Трактат вызвал широкий резонанс среди сторонников *буддизма* и его противников, приведя к двум массовым дискуссиям. Первая состоялась предположительно при дворе *Цзинпинского [князя] Цзыляна* на р-же 80 - 90-х гг. 5 в. Вторая была организована по распоряжению *Лянского У-ди* - государя дин. Лян (502 - 57) в 508 - 9. Текст "Ш.м.л." сохранился в офиц. жизнеописаниях Фань Чжэня из "Лян шу" ("История дин. Лян") и "Нань ши" ("История южн. династии"), а также в буд. антологии нач. 6 в. "*Хун мин цзи*" (цз. 9). В первых двух памятниках он дается в форме диалога между "гостем" (кэ) и "хозяином" (чжу), состоит из их вопросов (вэнь юэ) и ответов (да юэ). В антологии к ним добавлены "реплики-возражения" (нань юэ), представляющие собой, судя по коммент., запись выступлений оппонентов Фань Чжэня, сделанных в ходе дискуссии.

**Фань Чжэнь "Ш.м.л.", Гу Сысе "Цзилинь яо шу. Сюй" чжу и (Толкование "Ш.м.л." Фань Чжэня и "Цзилинь яо шу. Сюй" Гу Сысе). Пекин, 1975. См. также лит-ру к ст. *Фань Чжэнь, Шэнь бу ме. М.Е. Кравцова*

ШЭНЬСЮ. 606, окр. Сячжоу (совр. пров. Хэнань), - 706. Буд. монах, основатель сев. ветви (бэй сюэ) чань-буддизма (см. *Чань школа*). Был помощником настоятеля в монастыре, к-рый возглавлялся Хунжэнем - пятым патриархом школы Чань. По преданию, чтобы избрать преемника, Хунжэнь предложил каждому из монахов сочинить стихотворение о сути буд. учения. Стих Ш. гласил: "Тело воздвигается просветленным сознанием (кит. пути, санскр. бодхи), сознание ("сердце" - *синь* [1]) подобно ясному зеркалу - его время от времени нужно прилежно протирать, не давая пыли и грязи скапливаться". Т.о. Ш. выразил идею "постепенного просветления" (цзянь у) - "позапного совершенствования с целью достижения нирваны" (см. *Непань*). Лучшим якобы оказался стих *Хуэйцзэна*, декларировавший отказ от идеи сознания и исключение т.о. "загрязненности", что подразумевало возможность "внезапного просветления" (дунь у). После смерти Хунжэня Ш. отправился в горы Дань-яншань пров. Цзянлин (юго-восток совр. уезда Данъян пров. Хубэй), где в монастыре Юйцюаньсы проповедовал свое учение. Пользовался покровительством императрицы У Цзэтянь, императоров дин. Тан - Чжун-цзуна и Ду-цзуна. Последователи Ш., из к-рых самыми известными были Пуцзи и Ифу, составили т.н. сев. ветвь Чань, впоследствии пришедшую в упадок. Даосюань - ученик Пуцзи - принес учение этой школы в Японию. *Хэ Чэнсюань*

ШЭНЬХУЭЙ. 686, Сяньян (совр. пров. Хубэй), - 760. Буд. монах, представитель *Чань школы*. После трех лет обучения у *Шэньсю* отправился в Шаочжоу (совр. Шаогуань пров. Гуандун) к *Хуэйцзэну*, шестому патриарху Чань, под наставничеством к-рого постигал учение о "внезапном просветлении" (дунь у). После смерти Хуэйцзэна жил в монастыре Хэцзэсы в Лояне, проповедуя учение своего наставника. Получил прозе, "великого наставника из Хэцзэсы". Осн. соч. - "Сянь цзун цзи" ("Записки о прояснении главного"). Учениками Ш. был также сфавлен сб "Ш. ю й лу" ("Записки высказываний Ш."). Прославился диспутом с чаньским наставником Чунью-анем, последователем Шэньсю, в монастыре Даюньсы в Хуатае (восток совр. уезда Хуасянь пров. Хэнань): доказывал, что сконцентрировавшиеся на Юге сторонники учения Хуэйцзэна являются истинными духовными наследниками Хунжэня -

пятого патриарха Чань. Считается, что с того времени взгляды группировки сторонников Шэньсю получили назв. "учения о постепенном" (цзянь цзяо), а последователей Хуэйньэна - "учения о мгновенном" (дунь цзяо). Развивал доктрину Хуэйньэна о том, что "просветление" - видение "природы будды" (фо син) наступает мгновенно и не требует многоступенчатого восхождения. Выдвинул тезис "отсутствие сосредоточения в качестве главного" (у нянь вэй цзун), полагая средством преодоления границы, отделяющей человек. сознание от "природы будды", состояние "отсутствия сосредоточения" (у нянь), когда сознание перестает реагировать на любые внеш. и внутр. факторы. *Хэ Чэнсюань*

ШЭНЬ ЮЭ. Шэнь Сюэнь. 441, обл. Усин (совр. пров. Чжэцзян), - 513. Политич. деятель, ученый, буд. идеолог и литератор. Выходец из семьи высокопоставленного чиновника. Занимал ответственные посты в администр. аппарате дин. Южн. Ци (479 - 501) и Лян (502 - 57). Создатель ряда историографич. памятников, прежде всего "Истории дин. Сун" ("Су шу"), вошедшей в число 24 офиц. династийных историй Китая, и впоследствии утраченной "Истории дин. Цзинь" ("Цзинь шу"). Основоположник теории стихосложения. В лит. творчестве Ш.Ю. прослеживается влияние учений даос. *Шанцин школы* и школы "[Пути] Небесных наставников" (Тяньши [дао], см. *Чжэньи* [дао]) - членство в последней было традицией клана Шэнь. Ш.Ю. являет собой пример характерного для 2-й пол. эпохи Лючао ("Шесть династий", 3 - 6 вв.) буд. идеолога из числа мирских последователей буддизма, выразителя духовных чаяний значит. части социальной элиты. Его соч. представлены в буд. антологии 7 в. *"Гуан хун мин цзи"*. Гл. из них - "Истинная сущность тела и духа" ("Син шэнь и"), "Истинная сущность неуничтожимости духа" ("Шэнь бу ме и"), "Истинная сущность возражений рассуждениям Фань Чжэня об уничтожимости духа" ("Нань Фань Чжэнь шэнь ме и"), коммент. к материалам полемики вокруг трактата философа-материалиста *Фань Чжэня* (5 - нач. 6 в.) "Рассуждения об уничтожимости духа" (*"Шэнь ме лунь"*). Ш.Ю. был осн. оппонентом Фань Чжэня, полностью отвергал тезис о субстанциальном единстве тела ("формы" - *син* [2]) и "духа" - *шэнь* [1]), отстаивая идею "неуничтожимости духа" (*шэнь бу ме*).

*Сун шу. Т. 1 - 8. Пекин, 1974; *Кравцова М.* "Жизнеописания" Ш.Ю. "Ле чжуань" - художеств. история или историч. проза? // Петербургское востоковедение. 1992. Вып. 1; ***Михашюва М.Е.* Поэтич. мир Ш.Ю. // ТПИЛДВ. М., 1976; *Бадылкин Л.Е.* О Ш.Ю. (441 -513) и его лит. взглядах // Там же. М., 1977; *Жэнь Цзюй.* Чжунго чжэсюэ ши (История кит. философии). Пекин, 1979; *Ch'en K.* Antibuddhist Propaganda during the Nan-chao // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1952. Vol. 15. *М.Е. Кравцова*

ШУЦКИЙ Юлиан Константинович. 10(23).8.1897, Свердловск, - 1938. Историк кит. философии, переводчик, полиглот. В 1921 окончил этнолого-лингвистич. отд. ф-та обществ. наук ЛГУ по кафедре китаеведения, где изучал кит. яз. и лит-ру под руководством *В.М. Алексеева, Н.И. Конрада, О.О. Розенберга*. К 1922 осуществил перевод трактата *Гэ Хуна* "Баопу-цзы", ныне утраченный. В 1923 совм. с *В.М. Алексеевым* опубликовал "Антологию кит. лирики VIII - IX вв.". С 1920 в Азиат. музее АН, прошел путь от науч. сотр. 3-го разряда до ученого хранителя музея. После преобразования музея в ИВАН (1930) ученый специалист, с 1933 - ученый секретарь кит. кабинета ин-та. В 1928 командирован АН в Японию (на 4, 5 месяца). В 1936 - 7 сотрудничал в Гос. Эрмитаже. Проф. (1935). Канд. языкознания (1935, без защиты), д-р филол. наук (1937). Владел кит., япон., корейским, вьетнамским (аннамским), маньчж., бирманским, сиамским (таи), бенгальским (бенгали), хиндустани, санскритом, араб., древнееврейским, нем., франц., англ., польским, гол. и латынью. Впервые в России ввел преподавание гуанчжоуского (кантонского) диалекта кит. яз. и вьетнамского яз. Совм. с *Б.А. Васильевым* (1899-1938) написал учебник кит. яз.

3.8.1937 арестован по обвинению в "шпионаже", осужден на "10 лет лагерей без права переписки" (эвфемистич. формула смертного приговора), реабилитирован посмертно в кон. 50-х гг.

Осн. области науч. интересов - "И цзин" ("Чжоу м"), *даосизм* (даос, элементы в учении *Хуэйюаня*, проблематика текста "*Ле-цзы*", взгляды *Ду Гуантина*; составил иероглифич. указатели к "*Дао дэ цзину*" и трактату 11 в. "Юнь цзи ци цянь" ("Семь ящиков облачной литры" и т.п.). Перевод и ис с ъд. Щ. "И цзина" (изд. в 1960) признаны одним из с амых фундамент, синологич. трудов 20 в.; в 1979 книга переведена на англ. яз. и опубликована *Х. Вильгельмом* в США и Англии.

*Докт. дис.: Кит. классич. "Книга перемен". Опыт филол. исслед. и перевода. Л., 1937; Даос в буддизме // Вост. записки. Т. 1. Л., 1927; Осн. проблемы в истории текста "Ле-цзы" // Записки коллегии востоковедов. Т. III. Вып. 2. 1928; Следы стадильности в кит. иероглифике // Яфетич. сб. Т. III. Л., 1932; Кит. классич. "Книга перемен". М., 1960, 1992, 1993; Жизнеописание // ПДВ, 1989. № 4; ***Никифоров В.Н.* Сов. историки о проблемах Китая. М., 1970 (по Указателю); *Алексеев В.М.* Наука о Востоке. Статьи и док-ты. М., 1982 (по Указателю); "Малая академия" в Азиат, музее // НАА. 1985. № 3; *Кобзев А.И.* Победа синих чертей (о Ю.К. Щуцком) // ПДВ. 1989. № 4; То же // Наука и религия. 1991. № 4; *Елесин Д.В.* К биографии Ю.К.Щ. (1897 - 1938) // 25-я НК ОГК. Ч. 1. М. 1994.

ЭБЕРХАРД (Eberhard) Вольфрам. 1909. Нем. и амер. синолог, фольклорист, философ. Науч. деятельность начал с исследования проблем сельского хоз-ва Китая эпохи Хань (3 в. до н.э. - 3 в. н.э.). Большие серии работ посвятил проблемам этнич. своеобразия региональных культур, социально-политич. истории Китая от средневековья до 20 в. В обзорном труде "История Китая" (1960) объединил осн. разрабатываемые им исследовательские темы. В кругу науч. интересов Э. важное место занимает изучение кит. мифов, легенд, сказок в двух осн. направлениях: полевые наблюдения, записи повествований и сюжетов; сравнительно-историч. истолкование полученных материалов. Последнее направление работы Э. заслужило высокую оценку *Д. Боддэ*, хотя он очень критически воспринимает нек-рые широкие обобщения Э. и отмечает не всегда достаточное внимание к специфич. деталям легендарно-эпич., сказочных повествований. Особенности мифотворчества, техника и сюжеты повествований включаются Э. в систему наблюдений над этнич. своеобразием региональных, локальных культур. Это отражено, в части., в его работах о проблемах социальной подвижности населения Китая, где прослеживается история и расселение кланов У и Жун в Южн. Китае на протяжении более чем тысячелетия. Своеобразная исследовательская техника Э. соединяет проблемы фольклора, отражающие разные стороны этнич. своеобразия популяций, с реконструкцией путей миграций населения, с установлением изменений социального статуса отдельных лиц, групп, семей, с выяснением процессов движения населения из деревни в город и т.д. Наибольшее признание в науч. кругах принесли Э. его фольклорные исследования. Им написана также работа о кит. праздниках.

*Кит. праздники. М., 1977; Typen Chinesische Volksmiirchen. Helsinki, 1937; Kultur und Siedluug der Randvolker Chinas. Leiden, 1941; Localkulturen im alien China. Т. 1 - 2. Leiden, 1942; Das Toba-Reiche Nordchinas. Leiden, 1949; Conquerors and Rulers. Social Force in Medieval China. Leiden, 1952; A History of China. L., 1960; Social Mobility in Traditional China. Leiden, 1962; Studies in Chinese Folklore and Related Essays. Bloomington, 1970; ***Кроль Ю.Л.* О гипотезе В.Э. относительно рационализации термина "Сын Неба" в IV в. до н.э. - 1 в. н.э. // ПП и ПИКНВ. Ч. 1. М., 1980. *П.М. Кожин*

"ЭКЛЕКТИКОВ ШКОЛА". См. *Цза цзя*.

ЭР ДИ. "Две истины". Один из осн. терминов кит. буддизма, пришедший из брахманизма ("истина" - санскр. сатья, кит. ди [4]). Э.д. являются категориями буд. гносеологии и представляют собой два качественно различных уровня познания: "мирская (словесная) истина" (су ди) и "абс. (первого значения, высшая) истина" (чжэнь ди).

Э.д. по-разному трактовались буд. школами. В тхераваде (см. *Буддизм*) "мирской истиной" считается составной диссоциативный взгляд на явления, "частичное" знание об истинном бытии. В противоположность этому "абс. истина" - единый, неразделимый взгляд на явления. В йогачаре "мирская" и "абс." истины различаются как обыденное знание и истина буддизма. Наибольшее распространение в Китае получила махаянистская трактовка инд. буддиста Нагарджуны (2 в.), осн. на категориях "причинности" (*юань ци* [2]) и "пустотности" (*кун*). Он считал, что, хотя слово и истина противостоят друг другу, "две истины" гармонично связаны и являются последовательными этапами познания. Для постижения "абс. истины" первоначально следует использовать вербальные структуры "мирской истины". Связь между "двумя истинами" непосредственно устанавливается при толковании абстрактных понятий. После постижения "абс. истины" и достижения нирваны

"истинность" слов остается, она лишь приобретает относительный характер. Э.д. трактовались Нагарджуной также как метод познания: наблюдение явлений посредством соединения "двух истин" есть "срединное видение" (чжун гуань) или "срединный путь" (чжун дао). Э.д. выступают как антитеза "наличия" (ю, см. Ю - у) и "пустотности", "отсутствия" (кун), "несамости" (у цзы сип). Такая трактовка Э.д. вела к ориентации на интуитивное знание вне дискретных структур, что оказало влияние на доктрины некоторых направлений кит. буддизма, в частности. *Чань школы.*

Комплексная трактовка Э.д. дана в доктрине *Саньлунь школы*, где выделялось три или четыре уровня (вида) каждой из "двух истин". В *Тяньпай школе* учение об Э.д. трансформировалось в "учение о гатха трех истин".

****Фан Лшпянь.** Фоцзяо чжэсюэ (Философия буддизма). Пекин, 1986. А. А. Мослов

ЭСКАРРА (Escarra) Жан. 1885-1955. Специалист по истории и практике кит. права, проф. права Парижского ун-та. Осн. соч. - "Кит. право. Концепция и эволюция. Законодательные и судебные ин-ты. Наука и учение" (1936). Показал развитие кит. права от ритуальных форм (*ли* [2]) к формированию законов (*фа* [1]) и принципов правосознания (императивы гармонии Неба, государя и гос-ва, см. *Тянь, Ван дао*; преемственности духовных норм, см. *Дао тун*, и т.п.), опирающихся на традиции и нормы ведущих филос. и философско-религ. направлений (*конфуцианство, легизм, даосизм*). Очертил процесс вхождения Китая в мировое сообщество, освоения его правителями чуждых им правовых норм, осн. на традициях, идеологии, мировоззрении и филос. учениях зап. мира. Фундаментальная особенность кит. права, по Э., - его опора не на идею закона, а на представление об идеальной "модели" (космоса и социума), в соответствии с которой строится регламентация, апеллирующая к идеям морали. Вследствие этого частное, личное право полностью растворяется в обществ., гос., подчиняется традиц. пониманию естеств. порядка обществ, отношений. Отсюда трудности соотношения кит. права с основанным на законе правом Запада. Многие работы Э. посвящены проблемам совр. ему кит. права, его кодификации по зап. образцам. В 1952 вышел последний обобщающий труд Э. (совм. с А *Масперо*): "Установления и учреждения Китая. Историч. обзор".

*Le droit chinois. Conception et evolution. Institutions legislatives et judiciaires. Science et enseignement. Pekin - P., 1936; with *Maspero H.* Les institutions de la Chine. P., 1952. П.М. Кожин

ЮАНЬ ВЭЙШИ. 12.1931, уезд Синнин пров. Гуандун. Историк кит. философии. В 1957 окончил Фуданьский ун-т в Шанхае по отд. политэкономии. Преподавал на кафедре политэкономии и филос. ф-те Ун-та Сунь Ятсена в Гуанчжоу, проф. (1986). По совместительству - ректор Ин-та Сунь Вэня в Чжуншаньском филиале Ун-та Сунь Ятсена. Осн. направления исследований - история кит. философии, кит. философия нового времени и современная.

*Ши пин Хань Фэй дэ "фа, шу, ши" (Опыт рассмотрения категорий "закон, искусство, сила" у Хань Фэя) // Сюэшу яньцзю. 1 979. № 1; Лунь Ху ши эр ши няньдай дэ шицзегуань (О мировоззрении Ху Ши в 20-е гг.) // Цзиньдай Чжунго жэньу (Деятели Китая нового времени). Пекин, 1983; Ляп Цичао пинчжуань (Критич. биография Лян Цичао) // Линнань лидай сысянцзя пинчжуань (Критич. биографии видных мыслителей Линнани). Гуанчжоу, 1985; Чжунго сяньдай чжэсюэ ши гао (Очерки истории совр. кит. философии). Т. 1. Гуанчжоу, 1987; Цзинь Юэлинь чжэсюэ сысян синчжи бяньси (Анализ характера филос. идей Цзинь Юэлиня) // Цзинь Юэлинь сюэшу сысян яньцзю (Изучение науч. мысли Цзинь Юэлиня). Чэнду, 1987; **Чжунго чжэсюэ няньцзянь (Филос. ежегодник Китая), 1989. Шанхай, 1989. С. 306.

ЮАНЬ ЦИ [2]. Кит. эквивалент санскр. пратитьясамутпада. "Причинность", в будд. философии обозначение отношений дхарм (см. *Фа* [1], п. 2) между собой, принципиально отличных от отношений субъекта с объектом и объектов друг с другом, т.к. субъект, объект и сопряжения между ними в каждый момент образуют некое единство, а неодушевленные предметы в этой связи не могут являться самостоятельными целыми. Др. кит. эквивалент понятия пратитьясамутпада - юань шэн. Общим внеш. выражением Ю. ци в буддизме является 12-членная формула двадашанга пратитьясамутпада (*ши эр инь юань*), за к-рой кроется философия взаимодействия "обусловленных" дхарм в безначальном потоке бытия применительно к описанию жизни сознательного существа.

Ю ЖО. Ю-цзы. 508 до н.э.? Ученик *Конфуция*. Согласно "*Лунь юю*", был на 43 года моложе Конфуция. Рассматривал принципы "сыновней почтительности и братской любви" (сяо ти, см. "*Сяо цзин*") как "основу гуманности (*жэнь* [2])", самым ценным в применении правил этико-ритуальной "благопристойности" (*ли* [2]) считал выраженную в них "гармонию" (*хэ* [1]). Полагал, что государь не м.б. "удовлетворен [положением дел]", если "не удовлетворены [потребности]" простонародья - "ста фамилий" (*бай син*). Это положение легло в основу тезиса раннего конфуцианства о благополучии народа (*минь*) как осн. критерии совершенного правления (см., напр., *Мэн Кэ*). Внешне был похож на Конфуция, после смерти к-рого его ученики намеревались признать Ю.Ж. своим наставником. См. лит-ру к ст. *Конфуций, Цзэн-цзы. Ма Чжэньдо*

ЮЙ ЧЖОУ. "Пространство и время", "Вселенная". Категория кит. философии и культуры, выражающая единство пространства и времени как атрибутов Вселенной, а также идею ее субстанциальности и структурной упорядоченности. Осн. совр. значение слова "юйчжоу" - "космос". Этимологически восходит к обозначению двух перпендикулярных балок в основании кровли. В "*Чжуан-цзы*" (4 - 3 вв. до н.э.) толкования понятий "юй" и "чжоу" сопряжены с пониманием *дао* как пространственно-временной сущности. Словом "юй" там выражена пространств, беспредельность ("[то, что] имеет реальность, но не пребывает в [конкретном] месте"), а понятием "чжоу" - временная безграничность ("[то, что] имеет протяженность, но не имеет корня и верхушки", т.е. конца и начала). В канонич. части "*Мо-цзы*" (5 - 3 вв. до н.э.) слово "юй" выступает обобщающим назв. пространства как "[совокупности] всех различных местоположений". Категория, сопоставимая с выражением пространственно-временного континуума, впервые представлена в "*Мо-цзы*" словосочетанием юй ту цю ("длительность последования в пространстве"), где "последование в пространстве" (юй ту) подразумевает последовательные физич. перемещения, события-движения, а "длительность" (цю) - протяженность последовательной смены событий-движений во времени. В "*Гуань-цзы*" (3 в. до н.э.) субстанциальная "заполненность" и упорядоченность универсума подчеркивается определением пространства и времени словосочетанием "чжоу хэ" ("время и [пространств.] согласованность"), в к-ром иероглиф хэ [3] ("согласование") подразумевает "шесть согласований" (лю хэ) - формулу взаимной скоординированности трансформаций (хуа) мировых субстанций в пространстве ("четыре стороны света, верх и низ"). Понятие "чжоу хэ" здесь определяется как некая "сеть", улавливающая Небо и Землю (см. *Тянь*), к-рые в свою очередь являются "сетью" для "тьмы вещей".

Термин Ю.ч. интегрировал смысловые оттенки синонимичных ему предшествовавших понятий. Он стал применяться в филос. контексте, начиная с *Хуайнань-цзы*" (2 в. до н.э.), где "юй" прямо определено как "четыре стороны света, верх и низ", а "чжоу" - как "минувшая древность и приходящее сегодня". Там же Ю.ч. соотнесено с идеей единотелесности Вселенной: Небо и Земля, а также Ю.ч. сравниваются с "телом одного человека".

Выраженная в этом сравнении идея гомоморфизма макро- и микрокосма стала определяющей в традиц. кит. философии и науке.

****Лисевич И.С.** Лит. мысль Китая на р-же древности и ср. веков. М., 1979. С. 33; **Кобзев А.И.** Учение Ван Янмина и кит. классич. философия. М., 1983. С. 162-3; **Еремеев В.Е.** О древнекит. пространственно-временной модели мира // 20-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1989. **А.Г. Юркевич**

ЮЙ ЮЭ. Юй Иньфу, прозв. Цюйюань. 1821, Дэцин пров. Чжэцзян, - 1907. Филолог, канонвед. Имел высшую ученую степень цзиньши, состоял на гос. службе преимущественно по ведомству образования. Как специалист по классич. лит-ре и текстолог почитался наравне с *Ван Няньсунем* и *Ван Иньчжи*. Осн соч. сведены в сб. "Чуньцзайтан цюань шу" ("Собр. книг из Зала весеннего бытия").

ЮНГ (Jung) Карл Густав. 26.7.1875, Кесвиль, близ Базеля, - 6.6.1961, Кюснахт, Цюрих. Швейц. психолог, создатель "аналитич. психологии". Теории Ю. оказали серьезное влияние на сравнит. изучение религий, мифологии, фольклора, литературно-художеств. критику. Привлекал, в частн., синологич. материал для подтверждения своего учения о "коллективном бессознательном" - глубинном фундаменте психики, связанном с биологич. механизмом наследственности. "Коллективное бессознательное" хранит опыт человечества в архетипах - изначальных психич. формальных структурах, обеспечивающих готовность психики к восприятию и осмыслению мира. Препятствие процессу индивидуации - воплощению суммарных личностных потенций ("самости") вызывает оживление архетипич. структур. Возникают символич. образы, в разных формах повторяющиеся в не связанных между собой культурах. Мифы, обряды, ритуалы, активизирующие архетипы, поддерживают связи между разными уровнями психики. Специфич. средства установления и совершенствования таких связей Ю. усматривал в вост. религиозно-филос. опыте и культуре психич. деятельности, в части, йоге, включая "кит. йогу даосов". Был противником применения (но не изучения) любых форм такой практики, т.к. на Западе эти системы неизбежно теряют свою "природную целостность", становясь вследствие исторически вошедшего в зап. сознание конфликта веры и знания либо суррогатом религии, либо чистой техникой контроля за психосоматикой. К собственно кит. материалу Ю. обращался для обоснования универсальности архетипич. моделей, к-рым разные культуры дают неодинаковое выражение. Напр., он усматривал универсальный набор архетипов в триграммах и гексаграммах (см. *Гуа*). Ю. принадлежат предисл. и коммент. соответственно к выполненным *Р. Вильгельмом* переводу "И цзи-на" (см. "*Чжоу и*") и к переводу текста "Тайна Золотого цветка" (трактата Лю Ху-аяна "Тайи цзиньхуа цзунчжи", 18 в., даос. "школа Трех религий", см. *Цюаньч-жэньцзяо*).

По мнению Ю., кит. наука, "образцовым произв." к-рой является "И цзин" ("*Чжоу и*"), основана не на "каузальном" ("причинном") принципе, как зап. наука, а на принципе "акаузальном", или "синхроническом": события ставятся не в причинно-следственную, а в соотносительно-временную связь между собой. Примеры "синхронизма" - одновременное появление идентичных мыслей, символов и состояний, необъяснимое каузально, а также в известном смысле астрология - "вершина всех психологич. знаний древности": астрологич. прогнозы основаны не на действиях светил, а на гипотетических качествах, связанных с определенным моментом, соотносимым с другими моментами времени. "Синхронич." принцип мышления - "чистейшее выражение кит. мышления вообще" - исчез из истории зап. философии со времен Гераклита, отдаленным эхом прозвучав в построениях *Лейбница*. Ю. полагал, что исследования "И цзина" и "кит. йоги" *Р. Вильгельмом* имеют особое значение для зап. культуры в пер. "ренессанса оккультизма", во многом опирающегося на

заимствованные предрассудки и почти погасившего свет зап. духовности. Опыт Китая может быть полезен в том случае, если не забывать собств. духовные основы и "ужас заднего плана "И цзина", о к-ром говорят кровопролития в Китае, могущество кит. тайных обществ, нищета и пороки кит. масс". Р. Вильгельм принес себя в жертву, подчинив свое европ. "я" кит. духу, чтобы донести его до нас, и пережил неизбежный духовный кризис, приведший его к преждевременной кончине. Но он сумел "перевести духовное богатство Востока в европ. смысл", с тем чтобы "мы перевели этот смысл в жизнь", исходя из "европ. мудрости о нас самих".

**Wilhelm R., Jung C.G. The Secret of Golden Flower. 1931; Id. Das Geheimnis der Goldenen Blute. Zurich, 1965; Gessammelte Werke. Bd 1 - 17, Z. - Stuttg., 1958 - 76; Psychology and the East. N.J., 1978; Психоз и его содержание. СПб., 1909; Психологич. типы. М., 1924; Цюрих, 1929; Архетип и символ. М., 1991; Феномен духа в искусстве и науке. М., 1992. С. 79 - 92, 303 - 8; "Аверинцев С.С. Аналитич. психология К.Г.Ю. и закономерности творческой фантазии // ВЛ. 1 970. №3; Обществ. науки за рубежом. РЖ ИНИОН АН СССР. Сер. 9. Востоковедение и африканистика. 1978. №1. С. 145 - 52.*

ЮНКАН ШКОЛА. Филос. школа, гл. идеологом к-рой считается *Чэнь Лян* (12 в.). Получила назв. по месту рождения Чэнь Ляна (на востоке совр. пров. Чжэцзян). Ю.ш. называют также школой Лунчуаня (по прозвищу Чэнь Ляна). Взгляды Ю.ш. отличались крайним утилитаризмом и прагматизмом, неприятием отвлеченных фил ос. спекуляций, к-рыми увлекались сторонники *Чжу Си* и *Лу Цзююаня*. Представители Ю.ш. акцентировали практич. применимость знания, настаивали на принятии мер к возвращению территорий, захваченных чжурчжэньским гос-вом Цзинь, занимались изучением военного дела. Они считали необходимым своевременное изменение законодательных норм, применение любых возможных средств регулирования социального механизма и считали себя сторонниками учения, в к-ром "рука об руку идут долг и выгода, соседствуют деяния просвещенного правителя и деспота" (см. *Ван дао*). Осн. представителями Ю.ш. были ученики Чэнь Ляна: Юй Кань, Юй Наньцян, Цянь Ко, Лин Цзянь и У Шэнь.

ЮНЦЗЯ ШКОЛА. Течение неоконфуцианства, существовавшее в пер. правления дин. Южн. Сун (1127 - 1279). Получило назв. по местности (ныне Вэнь-чжоу, пров. Чжэцзян), уроженцами к-рой были ее основатели - Чжоу Синцзи, Сюй Цзинхэн, Лю Аньцзе, Лю Аньшан, Дай Шу, Чжао Сюй, Чжан Хуэй, Шэнь Гунсин и Цзян Юаньчжун ("девять учителей из Юнцзя"). В 1078 - 85 в Высшем имп. училище (Тайсюэ) собралась группа преподавателей-единомышленников, начавших активную пропаганду учений *Лоянской школы (Чэн И и Чэн Хао)* и *Гуаньчжунской (Хэнцюя) школы (Чжан Цзая)*. В 12 - 13 вв. представители Ю.ш. отошли от чисто филос. проблематики, особое внимание уделяли практич. стороне этико-ритуальных установлений, разработке проектов земельного налогообложения, вопросам орг-ции армии, картографии и ирригации, выступали против увлечения филос. спекуляциями, не преследующими практич. "выгоды". Осн. задачу науч. изысканий они видели в выявлении истоков и характера эволюции этико-поли-тич. идей, применение к-рых могло, с их т.зр., оказать реальную помощь в управлении гос-вом. Гл. представителями Ю.ш. считаются *Сюэ Цзисюань* (12 в.), *Чэнь Фулян* и *Е Ши* (12 - нач. 13 в.). В соч. последователей Е Ши - Дин Силяна, Чжоу Наня, Сун Цзюя и др., завершивших историю Ю.ш., был усилен акцент на совершенствование этико-ритуальных аспектов управления, на определение соотношения между преемствованием традиции (тун сюй) и возможным "пределом" (цзи [2]) ее изменения, на отпор буд. идеологич. влияниям.

***Хуан Цзунси, Хуан Байцзя, Цюань Цзюван.* Сун Юань сюэ ань (Учения эпох Сун и Юань). Шанхай, 1936. См. также лит-ру к ст. *Неоконфуцианство*.

Ю

Ю - У. "Наличие/бытие" - "отсутствие/небытие". Пара основополагающих категорий кит. философии, функционально аналогич. европ. оппозиции "бытие - небытие", но включающая в себя более узкие понятия - наличного и неналичного бытия. Этимологич. значения ю - "правая рука, держащая мясо", у [1] - "танцор с перьями в руках", лексич. - соответственно "иметь" и "не иметь", относящиеся к сфере обладания, а не бытия. Ю - совокупность всех имеющихся в мире предметов и явлений, включая человек. дела (ши [31]). Поэтому ю может квантифицироваться как "десять тыс. наличии" (вань ю), что синонимично "десяти тыс. вещей" (вань у) как всеохватному множеству. Термину ю присущ ценностный смысл - "имущество, достояние, богатство, собственность, ценность" (ср. фр. avoir) - отражающий аксиологичность и прагматичность кит. философии, доходящую до самого высокого онтологич. уровня. У [1] - не имеющая конкр. веществ, форм подоснова мироздания, сходная с платоновско-аристотелевской первоматерией. В качестве филос. категорий ю и у [1] впервые появились в *"Дао дэ цзине"* (4 в. до н.э.): "Десять тысяч вещей Поднебесной рождаются в ю, ю рождается в у [1]". Видимо, в связи с проникновением в Китай буддизма соотношение Ю - у стало центр, проблемой философии *сюань сюэ*. В ее рамках Ван Би (3 в.) объявлял у [1] "корнем" (бэнь) и "сущностью" (ти [1]) всего сущего, а Пэй Вэй (3 в.) в соч. "Чун ю лунь" ("О почитании наличия/бытия") опровергал данную т. зр., доказывая, что ю - это самородная сущность, по отношению к к-рой у [1] выступает лишь как отсутствие или недостача. В кит. буддизме категория ю была использована для определения чувственной реальности, противоположной "пустоте" - шунье (кун). А. И. Кобзев

В *"Дао да цзине"* наряду с положением о первичности у [1] по отношению к ю содержится также тезис об их "взаимопорождении", вероятно характеризующий соотношение ю и у [1] собственно в процессе мировых трансформаций. Этот тезис своеобразно интерпретирован в *"Чжуан-цзы"* (4 - 3 вв. до н.э.), где фактически снята оппозиция Ю - у. "Великое начало (мироздания)" (тай чу) обозначено как "имеющее в наличии отсутствие (у [1])", или "наличное (ю) отсутствие". Своеобразная игра слов в *"Чжуан-цзы"* позволяет трактовать соположение ю и у [1] двояко: 1) у [1], в к-ром "наличествует безымянное" (ю у мин), представляет собой "одно" (и [2]), из к-рого "все происходит" и наличие (ю) к-рого означает "конец [вещных] форм" (мо син); 2) "одно" - это некая недуальная совокупность ю и у [1], "не имеющая имени" (ср. характеристику дао в *"Дао дэ цзине"*). Последнее м.б. более вероятным, т.к. в первом случае "безымянное" (дао) получает вторичный статус некой включенности в "отсутствие/небытие".

Мо Ди (6 - 5 вв.) сводил соотношение Ю - у к чувственно определяемым связям мира вещей и области познания: "То, что исследуют и познают в Поднебесной, есть принципы бытия (ю) и небытия (у [1])... То, что никогда никто не видел и не слышал, нужно считать действительно не существующим" (пер. М.Л. Титаренко). Поздние монеты вообще отрицали обязательность онтологич. причинности Ю - у: отсутствие конкр. вещи, напр., лошади, является "последствием ее наличия [в прошлом]", но "отсутствие падения небосвода означает отсутствие, вытекающее из самого отсутствия". Го Сян (3 в.), солидаризируясь с Пэй бэсм, отрицал возможность "порождения наличного из отсутствующего". Чжан Цзай (Ив.) первым из неоконфуцианцев определил ю и у [1] как различные формы трансформаций "пневмы" (ци [1]), реализованные соответственно в наличии и отсутствии "форм" (син [2]), и квалифицировал "отсутствие [даже] отсутствия/небытия" (у у) как тождественную "пневме" "Великую пустоту" (тай сюй). Ван Чуань-шань (17 в.) в развитие взглядов Чжан Цзая определил ю и у [1] как соответственно воспринимаемое и не воспринимаемое чувствами;

но и в том, "что нельзя увидеть", действуют закономерности "движения и покоя" (*дун - цзин*), *инь ян*. Полагая "наличие отсутствия/небытия" (ю у) отличным от собственно у [1], он отверг трактовку последней как независимой сущности, генетически предшествующей ю, и считал оппозицию Ю - у применимой только к конкр. вещам. *А.Г. Юркевич*

****Кобзев А.И.** Учение Ван Янмина и классич. кит. философия. М., 1953. С. 99 - 107; *Сыма Вэнь*. Ю юй у ("Наличие/бытие" и "отсутствие 'небытие'") // Чжунго чжэсюэ ши яньцзю. 1981. № 4; *Гао Чжэньнун*. Кун юй ю ("Пустота"-шунья и "наличие/бытие") // Там же. 1984. № 4; *Гэн Жунц-зинь*. Чжунго чжэсюэ фаньчоу ши (История категорий кит. философии). Харбин, 1987. С. 99 - 129; *Graham A.C.* "Being" in Western Philosophy Compared with Shih/Fei and Yu/Wu in Chinese Philosophy // *Asia Major*. 1959. Vol. 7. N 1 - 2.

Ю ЦЗО. Ю Дунфу, прозв. Чжишань сяньшэн ("учитель [с гор] Чжи-шань"). 1053, Цзяньян окр. Цзяньчжоу (совр. пров. Фуцзянь). Философ-неоконфуцианец. Вместе с *Ян Ши*, *Люй Далинем* и *Се Лянцзо* причислялся почитателями к "четырем учителям школы [братьев] Чэн" (т.е. *Чэн И* и *Чэн Хао*). Служил на различных чиновничьих должностях окружного уровня. Имел высшую ученую степень цзиньши. Осн. соч. - "И шо" ("Учение о ["Каноне] перемен"), "Ши эр нань и" ("Два южн. варианта "Канона песен"), "Лунь юй Мэн-цзы цза цзе" ("Различные разъяснения [по поводу] "Суждений и бесед" и "Мэн-цзы"), "Чжишань вэнь цзи" ("Собр. писаний [учителя с горы] Чжишань"), "Чжун юн и" ("Смысл срединного и постоянного"). Целью учебы считал "просветление челоуеч. нравственности" (мин жэнь лунь), или достижение "предельного" нравств. состояния с помощью "(придания своей) личности подлинности (искренности - *чэн* [1])". Гл. роль в образовании отводил "*Чжоу и*". В последние годы жизни увлекся учением буд. *Чань школы* и философией *даосизма*. Утверждал, что только основательное изучение буд. сутр (против чего восставали ортодокс. конфуцианцы) дает возможность судить о сходстве и различиях *конфуцианства* и *буддизма*: "В то, о чем говорится в буд. книгах, прежние поколения конфуцианцев не вникали", а потому чрезмерно злословили по поводу буддизма. Сведения о жизни и творчестве Ю.Ц. вошли в сб "Сун Юань с ю эань" ("Учения эпох Сун и Юань"), с *т* *Хуан Цзунси* (17 в.) и его учениками. *Сюй Юаньхэ*

Я

ЯН ВАНСУНЬ. Мыслитель даос, толка, атеист, живший в пер. правления У-ди (140 - 87 до н.э.) - императора дин. (Зап.) Хань. Сведения о жизни и взглядах содержатся в "*Хань шу*" ("История дин, Хань", 1 в.). Соч. - "*Ло цзан шу*" ("Кн. о похоронах без погребения"). Считал, что после смерти человека, когда его "семя" (*цзин* [3]) и "дух" (*шэнь* [1]) "оставляют [телесную] форму (*син* [2])", то эти составляющие человек. личности возвращаются в свое "истинное" (*чжэнь*) состояние: первые две присоединяются к "небесным" (*тянь*) субстанциям, "форма" - к "земным". Отрицал возможность превращения покойника в демона (гуй, см. *Шэнь* [1]): труп совершенно безобиден и остается там, где его положили. Выступал против дорогостоящих погребальных церемоний и сооружения усыпальниц: усопшему они безразличны, живым - бесполезны и лишь вводят людей в соблазн. Завещал детям похоронить его без погребения, что было дерзким вызовом конф. системе ценностей. *Ма Чжэньдо*

ЯНГУТОВ Леонид Евграфович. 3.12.1950. В 1975 окончил филос. ф-т МГУ. Канд. (1981), д-р филос. наук (1991). С 1979 на науч. работе в ИОН БФ СО АН СССР (ныне БИОН СО РАН). Осн. направление исследований - кит. буддизм.

*Докт. дис.: Филос. аспекты кит. буддизма VI - IX вв. (проблема истинно сущего). М., 1991; Автореф. М., 1991; Школа кит. буддизма хуаянь // Из истории кит. философии. М., 1978; Категория "ли" в философии кит. буддизма // Об-во и гос-во в Китае. 4.1. М., 1981; Филос. учение школы хуаянь. Новосибир., 1982; Категории кит. буддизма // Филос. вопросы буддизма. Новосибир., 1984; Особенности изложения буд. "истин" в трактате Фа Цзана (643 - 712) "Очерк о золотом льве" // Буддизм и литературно-художеств. творчество народов Центр. Азии. Новосиб. 1985; Трактат "Лихолунь" как источник по истории кит. буддизма // Источниковедение и историография истории буддизма. Новосибир., 1986; Психологич. аспекты учения о "спасении" в кит. буддизме // Психологич. аспекты буддизма. Новосибир., 1986; Теория дхарм в соч. Чжи И "Фа цзе цы ди чу мэнь" // Тезисы Всесоюзн. буд-дологич. конф. М., 1987; Об исследованиях по буддизму в Ин-те общес. в, наук БФ СО АН СССР // Философия стран Азии и Африки: проблемы новейшей историографии. М., 1988; Учение об истинной сущности в тяньтайском буддизме // Филос. и социальные аспекты буддизма. М., 1989.

ЯН ДУНМИН. Цзиньань (прозв.). 1548, Юйчэн (совр. пров. Хэ-нань), - 1624. Ученый-неоконфуцианец, представитель "сев. школы" последователей *Ван Янмина* (кон. 15 - нач. 16 в.). Служил в ведомстве наказаний. Дискутировал с приверженцами *Дунлиньской школы*. Сформулировал тезис "принцип и пневма - одно" (ли ци и е, см. *Ли* [1], *Ци* [1]), рассматривая структурообразующий "принцип" как атрибут вселенской "пневмы" и в то же время как ее суть: "Пневма подобна имбирию, что же касается принципа - то он [подобен] остроте и пряности [имбиря]". Отождествлял "[индивид.] природу" (*син* [1]) человека с "[субстанциальной] сущностью пневмы" (ци чжи), выступал против присущего "учению о принципе" (*ли сюэ*) эпохи Сун (11 - 13 вв.) разделения человек. "природы" на "[природу] принципа долга/справедливости" (и ли), т.е. "небесный принцип" (тянь ли), и "[природу] сущности пневмы". Соч. Я.Д. сведены в сб. "Цзиньань лунь син и янь" ("Речи Цзиньаня о переменах в [индивид.] природе"). *Сюй Юаньхэ*

ЯН ЛЮЦЯО. 6.1908, уезд Хэц-зянь пров. Хэбэй. Историк кит. философии. В 1949 - 50 учился на 2-м ф-те нац. лит-ры Ун-та Северо-Востока (в Пекине). В 1958 в итоге кампании

борьбы с "правыми" до 1973 был лишен возможности заниматься науч. деятельностью. Науч. сотр. Ин-та философии Тяньцзиньского отд. АОН, чл. правления Об-ва изучения истории кит. философии, пред. правления его Тяньцзиньского отд. Осн. направление исследований - древнекит. филология.

*Лао-цзы и хуа (Изложение "Лао-цзы"). Пекин, 1958; "Да сюэ" дэ "гэ у" цзи ши "Лунь юй" дэ "чжэн мин" ("Выверение вещей" в "Великом учении" - то же, что "выправление имен" в "Суждениях и беседах") // Чжэсюэ яньцзю. 1978. № 12; "И чжуань" юй "Лао-цзы" - во го сянь Цинь чжэ-с ю эсь ян дэ да тис и ("Коммент. к переменам" и "Лао-цзы" - великая филос. система доциньского Китая) // Чжунго чжэсюэ ши яньцзю. 1981. № 2; Чжуан-цзы "сань янь" шилунь (Рассуждения о "трех речениях" Чжуан-цзы) // Тяньцзинь шифань дасюэ сюэбао. 1983. № 6; Сюнь-цзы гу и (Толкования к "Сюнь-цзы"). Цзинань, 1986; "Чжунго чжэ-сюэ няньцзянь" (Филос. ежегодник Китая), 1988. Шанхай, 1988. С. 336.

ЯНМИНИЗМ. Зап. термин, обозначающий философско-идеологич. направление, опирающееся на систему взглядов неоконф. мыслителя кон. 15 - нач. 16 в. Ван Янмина (см. [Вам] *Янмина школа*). Я. духовно доминировал в Китае в 16 - 17 вв., гл. обр. составляя оппозицию официально признанному *чжусианству*. Понятие Я. подразумевает идейные течения и вне пределов Китая, прежде всего япон. (оёмэйгакуха) и корейскую (янменхапкха) школы. Япон. направление, основы к-рого заложил Наказ Тодзю (17 в.), попытавшийся синтезировать учение Ван Янмина с синтоизмом, акцентировало социальн.-практ. черты Я., что позволило ему стать ведущим элементом идеологии "реставрации Мэйдзи" (или "революции Мэйдзи", 1867 - 8). Впоследствии в япон. Я. усилились консервативно-националистич. тенденции, ориентация на традиц. конф. ценности и жертвенный радикализм. В отличие от Японии в Корее Я. рассматривался как учение "еретич." по отношению к офиц. *чжусианству*. С доктриной Ван Янмина высшие слои корейского об-ва познакомились в кон. 16 в., а янменхапкха как отд. течение сложилось в 17 в. усилиями группы интеллектуалов, самым значительным мыслителем среди к-рых был Чон Чеду. Представители этого течения выдвинули на передний план демократичность, антисхоластич. направленность Я., проповедь личной ответственности и индивид. активности. Нек-рые поздние сторонники Я. усматривали в этом сходство с христианством и буддизмом, предполагающее возможность аналогичных междунар. социокультурных результатов.

***Радуль-Затуловский Я.Б.* Конфуцианство и его распространение в Японии. М.- Л., 1947. С. 327 - 43; *Чон Чин Сок и др.* История корейской философии. Т. 1. М., 1966. С. 318 - 21, 357 - 60; *Чжу Цяньчи.* Жибэнь дэ гу сюэцзи Янмин сюэ ("Древнее" учение и учение Янмина в Японии). Шанхай, 1962; *Чжан Цзюньмай.* Бицзяо чжун жи Янмин сюэ (Сравнение кит. учения Янмина с япон.). Тайбэй, 1970; *Иноуэ Тэцудзиро.* Нихон ёмэйгакуха но тэцугаку (Философия япон. школы Янмина). Токио, 1936; *Такохаси Тору.* Тёсэн но ёмэйгакуха (Школа Янмина в Корее) // Тёсэн гакухо. 1953, IV; *Абэ Ёсио.* Тёсэн но ёмэйгакуха // Ёмэйгакуха тайкэй (Общий курс учения [Ван] Янмина). Т. 1. Токио, 1971; *Yang K.P., Hendenon G.* An Outline History of Korean Confucianism // Journal of Asian Studies. XVIII, 1958 - 9. P. 81 - 102, 259 -76; *Okada "Takehiko.* The Chu Hsi and Wang Yang-ming Schools at the End of the Ming and Tokugawa Periods // PEW. 1973. Vol. 23. N 1 - 2; *Moore R.* Report on the Panel Discussion: Wang Yang-ming and Japanese Culture // *Ib.*; *Chingj.* To Acquire Wisdom: The Way of Wang Yang-ming. N.Y.-L., 1976. P. 249 -61.

ЯН СЮН. Ян Цзыюнь. 53 до н.э., Чэнду обл. Шу (совр. Чэнду пров. Сычуань), - 18 н.э. Философ, литератор, филолог. При императоре Чэн-ди был цензором имп. совета. В пер. правления Ван Мана (9 - 23 н.э.) занимался редактированием книг в придворном

библиографич. учреждении - Тяньлугэ ("Палата небесных благодеяний"), дослужился до сановного титула дафу. Осн. филос. соч. - созд. в подражание "Чжоу и" "Тай сюань цзин" ("[Канон] великого сокровенного") и в подражание "Лунь юю" - "Фа янь" ("Образцовые речи"). Филос. и этич. взгляды Я.С. выражены также в поэтич. произведениях гл. обр. морализирующего характера, адресованных государю: "Фань Ли сао" ("Опровержение на "Скорбь отрешенного"), "Гань цюань фу" ("Сладкий источник"), "Хэ дун фу" ("К востоку от реки"), "Цзяо ле фу" ("Об охоте"), "Чан ян фу" ("Высокий тополь") и др. Филологич. труд Я.С. "Фан янь" ("Диалекты") является одним из важнейших источников по языковой ситуации в Китае эпохи Зап. Хань (кон. 3 - 1 в. до н.э.). Первонач. сб. произв. Я.С. утерян, в эпоху Мин (14- 17 вв.) составлен сб. "Ян Цзыюнь цзи" ("Собр. произв. Ян Цзыюня"); в свод Янь Кэцзюня (кон. 18 - 19 в.) "Цюань шан гу сань дай Цинь Хань Саньго Лючао вэнь" ("Поли. собр. текстов трех древних эпох - Цинь и Хань, Троецарствия, Шести династий") вошли четыре цюаня ("свитка") соч. Я.С.

Источником мира вещей Я.С. считал "сокровенное" (сюань), присутствующее в "[вещах] десяти тыс. родов", но не обладающее видимой "формой" (син [2]), "уловляющее [силы] инь ян и тем самым производящее пневму (ци [1])". "Пневмы" инь ян, "то разделяясь, то сливаясь, уготавливают Небо и Землю" ("Тай сюань цзин", гл. "Цинь" - "Уловление"). Последние, "вступая в связь", рожают "десять тыс. вещей" ("Фа янь", гл. "Сю шэнь" - "Самосовершенствование"). Задача человек. познания, по Я.С., не преобразование природы, а "подражание" (ни) трем упорядочивающим началам космоса - Небу, Земле и человеку (см. Тянь) в их идеальных значениях. Такого рода "подражание" тождественно "почитанию небесных циклов" (цзунь тянь чжи чоу) и одновременно - "контролю за небесной изначальностью" (доу и чжи тянь ю ань) ("Тай сюань цзин", гл. "Доу" - "Овладение"), т.е. естеств. следованию глубинным природным закономерностям. Для их отображения Я.С. предлагал вместо 64 гексаграмм (см. Гуа) "Чжоу и" систему из 81 тетраграммы, для начертания к-рых применены черты трех видов - целые, единожды и дважды прерванные; однако система Я.С. распространения не получила. Акцентировал значение опытного подтверждения в познании ("Фа янь", гл. "Вэнь шэнь" - "Вопрошение духов"). Выделял два антагонистич. аспекта процесса мировых трансформаций - "причинность/преемственность" (инь [2]) и "сменяемость" (гэ) ("Фа янь", гл. "Вэнь дао" - "Вопрошение дао"). "Естеств. путь" (цзы жань чжи дао) всего живого видел в его конечности ("Фа янь", гл. "Цзюнь цзы" - "Совершенный муж"), отрицал возможность вечной жизни (см. С янь сюэ, Шэнь ме лунь). Рассматривал человек. "природу" (син [1]) как "смешение добра и зла": "совершенствование" (сю) того или иного начала делает человека добрым либо злым ("Фа янь", гл. "Сю шэнь"). "Наука/учение" (сюэ) предназначена для "совершенствования [индивид.] природы", к-рую составляют "зрение, слух, речь, облик и мышление" - они м.б. либо "правильными" (чжэн [1], см. Чжэн мин), либо "испорченными" ("еретич." - се) ("Фа янь", гл. "Сюэ син" - "Учение и действие").

*Фа янь. Гл. 1, 3 - 5, 12. Тай сюань цзин (фрагменты). Вступ. ст. и пер. Е.П. Сеницына // Древнекит. философия. Эпоха Хань. М., 1990; Walters D. (tr.). The Alternative I Ching. Wellingborough, 1987. **Лисевич И.О. Лит. мысль Китая на р-же древности и ср. веков. М., 1979 (по Указателю); Шуцкий Ю.К. Кит. классич. "Книга перемен". М., 1993 (по Указателю); Кобзев А.И. Учение о символах и числах в кит. классич. философии. М., 1994 (по Указателю).
Ли Си

ЯН СЯНЬБАН. 11.1922, Наньчун пров. Сычуань. Философ, историк философии. В 1950 окончил филос. ф-т Пекинского ун-та. Преподавал в нем и Нар. ун-те Китая. Проф. филос. ф-та Пекинского ун-та, пост. чл. правления, секретарь Об-ва изучения истории кит. философии, чл. правления Кит. науч. атеистич. об-ва, пост. чл. правления Об-ва изучения

истории совр. кит. философии. Гл. ред. фундамент, соч. "Разъяснение филос. терминологии" ("Чжэ-сюэ минцзы цзеши", т.2, 1980), "Очерков истории кит. философии" ("Чжунго чжэсюэ тунши", т. 1 -5, 1987), совм. с *Фэн Юла-нем* - "Истории кит. философии" ("Чжунго чжэсюэ ши", т. 1-4, 1964), участвовал в написании этой работы. Осн. Направления исследований - совр. кит. философия, методология истории философии, взаимодействие традиц. и совр. кит. культуры и философии.

*Чжэсюэ ши дуйсян хэ фаньчоу дэ цзай яньцзю (Вновь исследуем предмет и категории истории философии) // Чжунго чжэсюэ ши яньцзю. 1981. № 1 ; Дуй Чжунго чуаньтун вэньхуа дэ цзай пинцзя (Вновь оценим кит. традиц. культуру) // Чжунго чуаньтун вэньхуа юй сяньдайхуа (Кит. традиц. культура и модернизация). Пекин, 1987; **Чжунго чжэсюэ няньцзянь (филос. ежегодник Китая), 1988. Шанхай, 1988. С. 335 - 6.

ЯН СЯНЬЧЖЭНЬ. 24.7. 1896, уезд Юньсянь пров. Хубэй. Философ-марксист, педагог. В 1920 окончил коммерческое училище в Учане. В 20 - 30-е гг. участвовал в подпольной работе КПК. В 30 - 40-е гг. был секретарем Сев. бюро КПК, секретарем парткома партшколы Сев. бюро, 1-м зам. зав. учебной частью, нач. отд. Центр, партшколы, проректором партшколы бюро ЦК КПК погранич. р-на Шаньси-Чахар-Хэбэй, секретарем бюро ЦК КПК, проректором, ректором и по совместительству секретарем парткома Ин-та марксизма-ленинизма при ЦК КПК. После 1949 - чл. президиума, чл. Комитета по присуждению премий АН Китая, чл. ученого совета и зам. директора Ин-та философии АН Китая, ректор и секретарь парткома, советник Центр, партшколы. Избирался канд. в ЦК КПК, кооптирован в чл. ЦК КПК. Депутат ВСНП 1-го и 2-го созывов, чл. ПК НПКСК 1-го и 2-го созывов, чл. НПКСК 5-го созыва. Особое внимание уделял проблеме соотношения бытия и сознания в свете разграничения идеалистич. философии и диалектич. метода (напр., тезис о "единстве сознания и бытия" является идеалистич., тогда как положение о "наличии единства в сознании и бытии" носит диалектич. характер). Выдвинул положение о том, что тезисом о "соединении двоицы в одно" (хэ эр эр и) кит. мыслители (в части., *Фон Ичжи*) выражали идею единства противоположностей, так же как тезисом о "разделении одного с превращением в двоицу" (и фэнь вэй эр - "*Хуан-ди нэп цзин*", *Шао Юн*, *Чжу Си*). В кон. 50-х гг. позиция Я.С. разошлась с офиц. мнением о противоположности доктрин "соединения" и "разделения", спроецированных на проблемы классовой борьбы. После 1959 и в пер. "культурной революции" Я.С. подвергался критике и преследованиям, в 1980 реабилитирован ЦК КПК.

*Цзуньчжун вэйлунь, цзуньчжун бяньчжэнфа (Почитать материализм, почитать диалектику). Ухань, 1980; Во дэ чжэсюэ "цзуйань" ("Дело по обвинению" моей философии). Пекин, 1981; Я. С. вэнь цзи (Собр. соч. Я. С.). Т. 1 - 2. Шицзячжуан, 1984 - 6; "Чжунго чжэсюэ няньцзянь (Филос. ежегодник Китая), 1984. Шанхай, 1984. *Ань Циминь*

ЯН ХИНШУН. 1(14). 12. 1904, Нинсян пров. Чжэцзян (Китай), - 18.10.1989, Москва. Историк кит. философии. В 1933 окончил Коммунистич. ун-т преподавателей обществ, наук. Канд. (1948), д-р (1968) филос. наук. Преподаватель Кит. ленинской школы (Владивосток, 1933 - 9), ЦК МОПР (1939 - 40). Сотр. Радиокomiteта (1941- 6). Науч. сотр. (1948), ст. науч. сотр. (1951) Ин-та философии АН СССР. Участник XXV Междунар. конгресса востоковедов (Москва, 1960). Издано ок. 70 работ. Осн. направление исследований - материалистич. мысль в древнем Китае.

*Докт. дис.: Материалистич. мысль в древнем Китае. М., 1967; Автореф. М., 1967; Философия жизни - идеологич. оружие империалистич. реакции в Китае // ВФ. 1948. № 1; Древнекит. философ Лаоцзы и его учение. М. - Л., 1950; То же на нем. яз. В., 1955; То же на кит. яз. Пекин, 1957; О борьбе материализма с идеализмом в древнем Китае // ВФ. 1953. №

2; Избр. материалы по общественно-политич. и филос. мысли Китая (1840 - 1898 гг.). Ред. М., 1959; Дао // Филос. энциклопедия. Т. 1. М., 1960; Древнекит. философия. Сост. Т. 1 - 2. М., 1972; Дао дэ цзин. Вступ. ст. и пер. // Там же. Т. 1; Древнекит. философия и современность (некоторые методологич. вопросы) // 4-я НК ОГК. Вып. 1. М., 1973; Совм. с Дононбаевым А.Д. Этич. концепции Конфуция и Ян Чжу: к проблеме типологии личности древнекит. об-ва // 10-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1979; Борьба материализма против идеализма в Китае в эпоху феодализма (III - XVIII вв.) // Кр. очерк истории философии. 4-е изд. М., 1981; Возникновение и развитие филос. мысли в древнем Китае // Там же; Революционно-демократич. мыслители в Китае XIX в. Сунь Ятсен // Там же; Материалистич. мысль в древнем Китае. М., 1984; Духовные традиции и борьба двух линий в кит. философии (некоторые методологич. вопросы) // 18-я НК ОГК. Ч. 1. М., 1987; Древнекит. философия. Эпоха Хань. Сост. М., 1990; "Памяти Ян Хиншуна: 1904 - 89 // ПДВ. 1990. № 2.

ЯН ХЭ. Ян Шуюань. 2 - 1 вв. до н.э. Канонвед-ицинист (см. "Чжоу и"). Уроженец Цзычуани (совр. г. Цзыбо пров. Шаньдун). Был сановником (дафу) при дворе Ханьского императора У-ди (140 -87 до н.э.). Согласно "Ши цзи" (2 - 1 вв. до н.э.), преемствовал "истинную традицию" (чжэн чуань) толкования "Чжоу и", идущую от Конфуция: от Тянь Хэ она перешла к Ван Туну и Цзы Чжуну, от Цзы Чжуна - к Я.Х. По версии "Хань шу" ("История дин. Хань", 1 в.), Ван Тун непосредственно передал ее Я.Х. По заключению *Пи Сижуня* (19 - нач. 20 в.), "истинность" традиции, воспринятой Я.Х., выражалась в том, что он не увлекался "нумерологич." теоретизированием (см. *Сян шу чжи сюэ*), делая акцент на "разумном принципе" (и ли), т.е. мировоззренческой стороне учения "Чжоу и" применительно к "лю джэ им делам". Соч. Я.Х. "И чжуань Ян-ши" ("Коммент. на "[Чжоуские] перемены" [в версии] г-на Яна") утрачено. *Ма Чжэньдо*

ЯН ЦЗЯНЬ. Ян Цзинчжун, Цыху сяньшэн ("учитель с озера Цыху"). 1141, Цыци (совр. пров. Чжэцзян), - 1225. Мыслитель-неоконфуцианец. Состоял на гос. службе у дин. Южн. Сун (1127 - 1279), имел высшую ученую степень цзиньши. Учился у *Лу Цзююаня*. Осн. соч. - "Цыху и шу" ("Наследие [учителя с озера] Цыху"), "Цыху и шу сюй цзи" ("Собр. наследия [учителя с озера] Цыху с продолжением"), "Ян-ши И чжуань" ("Коммент. г-на Яна на "Канон перемен"), "Цыху ши чжуань" (Коммент. [учителя с озера] Цыху на "[Канон] стихов"). Рассматривал сознание и психику - "сердце" (синь [1]) в качестве автономной духовной сущности, в к-рой соединяются субъект и объект, и структурообразующего "принципа" (ли [1]) всего сущего. Определял полярные составляющие универсума - Небо (*тянь*) и Землю (ди [2]) как соответственно "образы (сян [1]) внутри моей [индивид.] природы" и "[телесные] формы (син [2]) внутри моей [индивид.] природы". Буд. влияние на взгляды Я. Ц. проявилось в интерпретации "сердца" как будды ("помимо него нет иного будды"), или как "ясного зеркала" (мин цзин), незамутненность к-рого суемудрием обуславливает тождественность отражения всему сущему. *Сюй Юаньхэ*

ЯН ЦЮАНЬ. Ян Дэцюань. Философ 3 в. из гос-ва Лян (на территории совр. пров. Хэнань). Жил уединенно, посвятив себя ученым занятиям, затрагивавшим помимо натурфилософии астрономию, географию, календарное счисление, фенологию, земледелие, медицину и т.п. Осн. соч. - "У ли лунь" ("Рассуждения о принципах вещей"), "Тай сюань чжу" ("Коммент. к "[Канону] Великого сокровенного") - в значительной части утрачены. Один цюань ("свиток") из "У ли лунь" вошел в сб. Сунь Синъяня "Пинцзиньгуань цун шу" ("Собр. книг из дворца Пинцзиньгуань"), др. разрозненные тексты - в сб. "Цюань Саньго вэнь" ("Поли. собр. текстов пер. Троецарствия") Янь Кэцзюня и "И линь" ("Лес мыслей") Ма Цзуна (18 -19 вв.). Подробно разрабатывал учение об "изнач. пневме" (юань ци, см. *Ци* [1]). По Я.

Ц., "то, чем утверждаются Небо (*тянь*) и Земля", т.е. их субстанциальная основа, есть вода (шуй), а "то, [благодаря чему происходит] становление Неба и Земли", т.е. более высокий уровень их субстантивации, есть "пневма" (ци [I]). Т.о., вода и "пневма" суть одна и та же субстанция. Небо, как природное начало высшего уровня, состоит из безбрежной "изнач. пневмы". Камни и почва представляют собой ту же "пневму", но "замутненную", вода - более легкую и текучую. "Накопление пневмы происходит спонтанно (*цзы жань*)", по мере "выработки вещей" (чань у, см. У [3]) субстантивированными в "пневме" полярными силами *инь ян*. Преемствовав учение *Хуань Тяня* и *Ван Чуна* (1 в.) о соотношении "[телесной] формы" (сии [2]) и "духа" (*шэнь* [1]), Я. Ц. настаивал на идее "уничтожимости души" (см. "*Шэнь ме лунь*", *Фань Чжэнь*). Отрицал учение об онтологич. первичности "отсутствия/небытия" (у [1], см. Ю - у). *Сюй Юаньхэ*

ЯН ЧЖУ. Ян Цзыцзюй, Ян Шэн. Между 440 - 334 до н.э. Уроженец царства Вэй. Философ, представитель раннего *даосизма*. Сведений о его жизни сохранилось крайне мало. Происходил предположительно из бедной крестьянской семьи. Много путешествовал по древнекит. царствам, имел большое количество сторонников и учеников. Соч. не оставил (или они утеряны). Сведения о его взглядах и фрагменты суждений приводятся в памятниках 4 - 2 вв. до н.э. - "*Мэн-цзы*", "*Чжуан-цзы*", "*Хат Фэй-цзы*", "*Люй-ши чунь цю*" и "*Хуайнань-цзы*". В "*Ле-цзы*" содержится компактная гл. "Я. Ч.", в к-рой приводятся беседы и рассуждения философа. По поводу ее аутентичности существуют различные т.зр., однако большинство отечеств, ученых считает ее интерполяцией в текст "*Ле-цзы*", к-рая содержит достоверные сведения о взглядах Я. Ч. и составлена его учениками после смерти учителя в 4 - 3 вв. до н.э.

Я. Ч. вошел в историю кит. философии как блестящий полемист, философ-атеист, "вольнодумец", непримиримый противник *конфуцианства*, проповедовавший "естеств." развитие человека, не стесненное социальными, этич. или политич. рамками. Основу филос. взглядов Я. Ч. составляет идея "естеств. бытия" человека. Человек - неотъемлемый элемент природы, ее продукт, отличающийся от прочих "вещей" лишь разумом: "Человек подобен Небу и Земле. Человек является самым разумным [среди всех существ], наделенных жизнью. Поэтому он согласно своей природе полагается на разум, а не опирается на силу" (здесь и далее - "*Ле-цзы*", гл. 7 "Я.Ч."). Восприятие мира через органы чувств определяет отношение человека к внеш. миру. Подавлять это естеств. восприятие мира вещей - значит подавлять "природу человека".

Я.Ч. первым из кит. мыслителей отверг существование целенаправленной "воли Неба". Человек живет и умирает в силу "естеств. необходимости", к-рую он называет "судьбой" (см. *Мин* [1]). Человек смертен, его жизнь конечна. "То, что делает все вещи разными, - это жизнь, то, что делает их одинаковыми, -это смерть. В смерти существует тождество - это тождество смрада и разложения, исчезновения и уничтожения... При жизни это Яо и Шунь (см *Шэн* [1]), после смерти это - разложившиеся кости. Поэтому следует наслаждаться, пока живы" ("*Ле-цзы*"). Призыв к "наслаждению жизнью" - второй принципиальный тезис учения Я. Ч. По поводу его конкр. содержания исследователи расходятся во мнениях. Наиболее часто Я.Ч. обвиняется в крайнем индивидуализме и гедонизме. Конф. традиция приписывает ему высказывание: "Я не вырвал бы и волоска, чтобы принести пользу Поднебесной". Это обвинение первым бросил конфуцианец Мэн-цзы, намеренно исказив смысл слов Я.Ч. Последний в беседе, приведенной в "*Ле-цзы*", говорит о подобном высказывании легендарного персонажа Бочэн Цыгао, к-рое он в принципе одобряет и поясняет свою позицию следующим образом: "Люди древности не соглашались вырвать у себя даже один волосок для пользы Поднебесной, но они и не брали всего, что только можно, от Поднебесной для себя лично. Никто из людей не лишался ни единого

волоска; никто не приносил пользу Поднебесной, а она между тем пребывала в состоянии порядка. Миру, безусловно, не помочь одним волоском". Т.о., речь у Я.Ч. идет не о теории "все для себя", а о бессмысленности мелких жертв, к-рые не изменяют положения дел в Поднебесной.

Обвинение Я.Ч. в крайнем гедонизме также представляется преувеличением. Философ призывал лишь к наслаждению радостью жизни, имея в виду, что после смерти наступает "безразличие". Но и тут он выступал против крайностей: "И красотой [женщин], и вкусом [пищи] нельзя [наслаждаться] постоянно: приедаются; звуками и красками нельзя развлекаться постоянно: пресыщаешься". Беспольной считал Я.Ч. и жажду славы, поскольку "истинное не обладает славой, а обладающее славой не обладает истиной". Приводя в пример "людей глубокой древности", он говорил, что они, зная, что "в жизнь постепенно приходят, а в смерть постепенно уходят, действовали, подчиняясь [порывам своего] сердца, а не шли против своих естеств. страстей".

Исходя из своей концепции "разумного, естеств. наслаждения жизнью", Я. Ч. считал бесполезной деятельность "совершенномудрых" правителей древности и самого *Конфуция*, у к-рых при жизни "не было ни одного радостного дня", а посмертная слава им была уже не нужна. Учение Я. Ч. было предано анафеме конф. ортодоксами, а гл. "Я. Ч." объявлена поздней подделкой. Взгляды Я. Ч. оказали заметное влияние на последующее развитие материалистич. тенденций кит. философии. На рус. яз. перевод гл. "Я. Ч." и всего памятника "Ле-цзы" впервые выполнен в 60-е гг. Л.Д. Позднеевой.

**Позднеева Л.Д.* Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая. М., 1967; Я.Ч. // Древнекит. философия. Т. I. М., 1972; *"Петров А.А.* Я.Ч. - вольнодумец Древнего Китая // Советское востоковедение. М.-Л., 1940; *Быков Ф.С.* Зарождение политич. и филос. мысли в Китае. М., 1966. С. 120 - 138; *Ян Хуншун.* Материалистич. мысль в древнем Китае. М., 1984. С. 90 - 101; *Forke A.* Young Chu's Garden of Pleasure (tr. of Ch. 7). L., 1912; *Graham A.C.* The Dialogue between Yang Yu and Chyantzyu // Bulletin of the School of Oriental and African Studies (Bsoas). 1959. Vol. 22/2. см. также лит-ру к ст. "Ле-цзы". *В.Ф. Феоктистов*

ЯН ШИ. Ян Чжунли, прозв. Гуйшань сяньшэн ("учитель [с горы] Гуй-шань"). 1053, Цзянлэ окр. Наньцзянчжоу (совр. пров. Фуцзянь), - 1135. Мыслитель-неоконфуцианец. Имел высшую ученую степень цзиньши, служил окружным военным инспектором, рано выйдя в отставку, посвятил себя ученым занятиям. Вместе с *Ю Цзо*, *Люй Далинем* и *Се Лянцзо* причислялся почитателями к "четырем учителям школы [братьев] Чэн" (*Чэн И* и *Чэн Хао*). По преданию, был любимым учеником Чэн Хао. Соч. Я.Ш. - "Да Ху Канхоу" ("Ответ Ху Канхоу"), "Мэн-цзы цзе" ("Разъяснение "Мэн-цзы") и др. сведены в сб. "Гуйшань цзи" ("Собр. произв. [учителя с горы] Гуйшань"). Акцентировал тезис своих предшественников о единой "пневме" (ци [1]) как субстанциальной основе вселенского "тела". Дал развернутую этич. интерпретацию тезису Чэн И о "единстве принципа и различении особенного" (ли и фэнь шу), истолковывая "принцип" (*ли* [1]) как всеобъемлющую "гуманность" (*жэнь* [2]), а "различение особенного" как конкр. "долг/справедливость" (и [1]). Осн. методом познания полагал т.н. "познание в молчании" (мо ши), медитативное постижение "небесного принципа" (тянь ли, см. *Ли* [1])-структурной основы мироздания, трактуемое как "достижение дао" (чжи дао). Учение Я.Ш. почиталось сторонниками *Лоянской школы* в Юго-Вост. Китае, где он получил прозе, "истинного главы рода Чэн", т.е. оценивался как прямой духовный наследник братьев Чэн. *Сюй Юаньхэ*

ЯНШИНА Электра Михайловна. 30.9.1924, Саратов. Историк, филолог-китаевед. В 1947 окончила Московский ин-т востоковедения. Канд. филол. н. (1965). В 1952 - 60

преподаватель ист. ф-та Ин-та вост. языков при МГУ. С 1962 на науч. работе в ИВАН (ныне ИВ РАН). Осн. направление исследований - древнекит. мифология.

*Канд. дис.: Мифология древнего Китая. М., 1965. Автореф. М., 1965; Из "Книги о горах и морях", "Жизнеописание Симынь Бао"; Из трактата Ван Чуна "Критич. рассуждения". Пер. с древнекит. // Хрестоматия по истории Древнего Востока. М., 1963; Богоборческие мотивы в древнекит. мифологии // Краткие сообщения Ин-та народов Азии (АН СССР). 61. М., 1963; Мифология (лит-ра древнего Китая) // Лит-ра древнего Востока. М., 1971; Нек-рые аспекты правосознания в древнем Китае (по материалам "Ли цзи") // 3-я НК ОГК. Вып. 2. М., 1972; Миф об отделении Неба от Земли // ТПИЛДВ. М., 1974; Каталог гор и морей (Шань хай цзин). М., 1977; Боги и чиновники (по материалам древнекит. памятников) // Китай, история, культура и историография. М., 1977; Заупокойный культ как идеологич. явление древнего Китая // Идеологич. представления древнейших обществ. Конф. Тезисы докл. М., 1980; Формирование и развитие древнекит. мифологии. М., 1984; Роль обществ, движений в формировании первой религ. системы древнего Китая (VII - II вв. до н.э.) // Науч. конф. "Обществ, движения и их идеология в докапиталистич. об-вах Азии". М., 1985; Роль обществ, движений VIII - III вв. до н.э. в формировании конфуцианства в Китае // Обществ, движения и их идеология в добурж. об-вах Азии. М., 1988.

ЯН ШИСЮНЬ. Кон. 5 (?) - нач. 6 в. Ученый, канонист. Имел ученое звание "сы мэнь боши" ("д-р четырех врат"). Его соч. "Чунь цю Гулян чжуань шу" ("Коммент. на "Весны и осени" в версии Гу Яна с разрядкой в текст ъ") вошли в сб "Ши с жэ цзин чжу шу" ("Тринадцать канонов с коммент."). Упоминания о Я.Ш. в соч. *Кун Инда* (кон. 6 - 7 в.) дают основание отнести его творческую жизнь к пер. правления императора дин. Тан Гао-цзу (618 - 26). *Ма Чжэньдо*

ЯНЪУ ЮНЬДУН. "Движение за усвоение заморских дел". Тенденция в общественно-политич. жизни Китая 2-й пол. 19 в. Представлена гл. обр. гос. деятелями и мыслителями, выступавшими за дозированное заимствование достижений Запада с целью усиления способности Китая противостоять военно-политич., экономич. и культурной экспансии держав. Идейними предтечами Я.ю. были *Вэй Юань*, *Гун Цзычэсэнь*, *Линь Цзэсюй* и др. Политически доминировали в движении сторонники политики "самоусиления", к-рых гл. обр. и относили к "группировке заморских дел" (яньу пай). Ведущими фигурами в этом течении общественно-политич. мысли и политич. практики были сановники *Цзэн Гофань*, *Ли Хунчжан*, *Чжан Чжидун* и др. Последний первоначально выступал против любых заимствований у Запада, но с 80-х гг. примкнул к апологетам "самоусиления", выдвинув формулу, определившую гл. идею этой политики: "Кит. наука в качестве основы, зап. наука для [утилитарного] применения". Сторонники "самоусиления" полагали, что кит. цивилизация неизмеримо выше западной и на Западе можно заимствовать только технику, вооружение и методы ведения военных действий. Осн. внимание они уделяли модернизации армии, строительству оружейных заводов и подготовке офицеров. Этой цели были подчинены устройство учебных заведений и направление студентов за границу. С идеологией "самоусиления" пересекалось, в определенной мере накладываясь на нее, др. течение в рамках Я.ю. Это течение, к-рое в лит-ре КНР принято относить к раннереформаторскому движению, представляли мыслители, выступавшие за перестройку экономики, об-ва и гос-ва. Так, *Фэн Гуйфэнь* предлагал ускоренное создание отечеств, промышленности, реформу гос. управления и учреждение школ по зап. образцу, присуждение ученых степеней не только за знание конф. канонов, но и за освоение совр. науки и техники. Дипломат *Сюэ Фучэн*, первый кит. посланник в Англии и Франции *Го Сунтао*, публицист *Ван Тао*, сановник *Ма Цзянь-чжун*, предприниматель *Чжэн Гуаньин* и др. предлагали планы улучшения

экономич. ситуации в стране, учитывавшие опыт европ. стран и Японии, предусматривавшие поощрение торговли, промышленности и ремесленного производства, частной инициативы. Для достижения единства "воли и мыслей" императора и народа как главного условия "обогащения и усиления" гос-ва они предлагали усовершенствовать систему управления с учетом опыта зап. политич. ин-тов, в т.ч. конституционно-монархич. формы правления. Го Сунтао резко высказывался по поводу "самонадеянности" кит. ученых; Сюэ Фучэн, Чжэн Гуаньин и др. выступали против стремления во что бы то ни стало сохранить "покрытые пылью веков" законы и традиции. В то же время построения этих мыслителей отталкивались от традиц. конф. установок и сохраняли элементы китаецентризма. Развитие Я.ю. привело к становлению идеологии реформаторства (см. *Кан Ювэй, Лян Цичао, Тань Сытун*). Противниками Я.ю. выступали как "твердолобые" изоляционисты (Лю Сихун и др.), так и "группа моральной чистоты" (Чжан Пэйлунь, Чэнь Баочэнь, Сюй Чжисянь, Хуан Тинфан, до 80-х гг. - Чжан Чжидун и др., гл. обр. члены *Ханьлин академии*), обвинявшие, в части., сторонников "самоусиления" в том, что те отдавали предпочтение "полезности" и "способностям" перед "моральным духом" и "добродетелью"; "группа моральной чистоты" усматривала путь к спасению гос-ва в "очищении" органов управления путем восстановления древних норм "добродетели" и смещения негодных чиновников. Разногласия между сторонниками и противниками Я.ю. использовались зап. державами, оказывавшими поддержку то одной, то другой стороне. *Усуй бяньфа (Реформы 1898г.). Т. 1 - 4. Шанхай, 1953, 1972; Я.ю. Т. 1 - 8. Шанхай, 1961; ***Тихвинский С.Л.* История Китая и современность. М., 1976; *Самойлов Н. А.* Борьба тенденций в общественно-политич. мысли Китая пер. политики "самоусиления" // Всемирная история и Восток. М., 1989; *Хуан Ифэн, Цзян До.* Чжун пин Я.ю. (Повторное обсуждение "движения за усвоение заморских дел") // Лиши яньцзю. 1979. №2; *Ху Шэн.* Цун япянь чжаньчжэн дао у сы юньдун (От "опиумных" войн до "движения 4 мая"). Т. 1 - 2. Пекин, 1981; *Сунь Чжифан.* Ли Хунчжан юй Я.ю. (Ли Хунчжан и "движение за усвоение заморских дел"). Хэфэй, 1982; Я.ю. луньвэнь сюань (Избр. статьи по истории "движения за усвоение заморских дел"). Пекин, 1985; *Li Chien-nung.* The Political History of China, 1840 - 1928. Priric.- Toronto - L.- N.Y., 1956; *Hsy Im.* China's Entrance into the Family of Nations. The Diplomatic Phase. 1858 - 1880. Camb., 1960.

ЯНЬ АНЬЛЭ. Янь Гунсунь. 1 в. до н.э. Каноновед, представитель "школы текстов новых письмен" (цзиньвэнь цзин сюэ, см. *Цзин сюэ*). Основоположник т.н. школы г-на Янь (Аньлэ) (Янь сюэ [2]) в толковании "(Чунь цю) *Гунъян чжуани*" (см. "*Чунь цю*"). Жил в княжестве Сюэ удела Лу (юго-восток совр. уезда Тэнсянь пров. Шаньдун), служил пом. правителя округа, получил звание боши ("д-ра") за знание указ, текста. Изучал его вместе с Янь Пэнцзю у Суй Мэна. Соч. утрачены. В сб Ма Гоханя (18 в.) "Юйханьшань фан и шу" ("Оставленные [потомкам] книги, собранные в обители Юйханьшань") упоминаются "Чунь цю Гунъян Янь-ши цзи" ("Записки г-на Яня о "Веснах и осенях" в версии Гунъяна"). *Ма Чжэньдо*

ЯНЬ БЭЙМИН. 12.1907, окрестности Сяньтаня, пров. Хунань, - 1985, Шанхай. Учился в педагогич. лицее г. Чанша, затем самостоятельно изучал философию и конф. каноны (см. "*Ши сань цзин*"). Участвовал в борьбе против япон. агрессии в провинциях Хунань, Чжэцзян и Шанхае.

В 1938 - 40 - гл. ред. еженедельника "Цжэцзян чао"; к тому же времени относятся его первые публикации о положении Китая и его освободительной борьбе.. С 1948 проф. политич. наук и права ун-та Дася, Юридич. ин-та в Шанхае, с апреля 1949 в Пекине - секретарь Политич. юаня (временного прав-ва), секретарь Чжоу Эньлая. В том же году снова переехал в Шанхай, стал проф. политики Фуданьского ун-та, с 1958 - проф. истории кит.

философии филос. ф-та, чл. университетского ученого совета, чл. правления Шанхайской ассоциации обществоведов и философов, Об-ва изучения религий, чл. Шанхайского НПКС.

Круг науч. интересов Я.Б. широк: от проблем диалектики производительных сил и труда при социализме до изучения истории и методологии кит. древней и средневеков. философии, включая философию и этику кит. буддизма. Я.Б. выступал против вульгарной критики конфуцианства и личности Конфуция, за что подвергся репрессиям в пер. "культурной революции". Критиковал вульгарную схему истории философии, выдвинутую А.А. Ждановым, подчеркивал, что оценку филос. идеям того или иного мыслителя нельзя дать в отрыве от анализа эпохи, в к-рую он жил и творил, изучения состояния естествознания, истории познания и общественно-политич. мысли. Большое внимание уделял изучению философии (прежде всего гносеологич. идей и логики) буд. мыслителей, отмечал их большой вклад в развитие филос. мысли Китая в ср. века, новое и новейшее время.

Исследования теории познания, этики, логики, диалектики буддизма были обобщены Я.Б. в законченной в 1983 кн. "История кит. буд. философии" (не издана). С 1936 по 1982 опубликовал свыше ста крупных трудов.

*Во го году шици дэ цзичу хэ шанцэн цзяньчжу (Базис и надстройка в переходный период в Китае). Хубэй, 1955; Шэхуэйчжуи чжиду дэ лаодун (Труд при социалистич. строе). Пекин, 1956; Кун-цзы дэ чжэсюэ сысян (Филос. идеи Конфуция). Шанхай, 1959; Бяньчжэн вэйчжуи хэ цзинцзи гуилюй (Диалектич. материализм и законы экономики). Шанхай, 1959; 2-е перераб. изд., 1980; Чжунго гудай чжэсюэ юйянь пуши сюань (Древнекит. филос. притчи). Ч. 1. Шанхай, 1959; Лунь Чжуан-цзы (О Чжуан-цзы) // Фудань сюэбао. 1962. № 1; Чжэн-цзя пин куньлунь (О подлинной и мнимой критике конфуцианства) // Чжунхуа вэньши луньсун. 1979.

Ч. 1; Лунь "Хун лоу мэнь" юй фосюэ сысян (О романе "Сон в красном тереме" и филос. идеях буддизма) // Фудань сюэбао. 1979. №2; Хуэйфу "Мэн-цзы" бэньлай мяньму (Вернуть первоначальный облик кн. "Мэн-цзы") // Шулинь. 1979, №1; Тань тань чжэсюэ ши фанфа лунь дэ иге чжуньяо вэньти - чжэмо каньтай вэйсиньчжуи (Поговорим о важном методологии, вопросе истории философии - об отношении к идеализму). Шанхай, 1980; Лунь фоцзяо дэ мэйсюэ сысян (Об эстетич. идеях буддизма) // Фудань сюэбао. 1981. № 3. *М.Л. Титаренко*

ЯНЬ ЖОЦЮЙ. Янь Байши, прозв. Цяньцю. 1636, Тайюань пров. Шань-си, - 1704. Каноновед. Вместе с Ху Вэсм и др. учеными помогал Сюй Цяньсюэ в составлении "Дай Цин и тун чжи" ("Свод описаний империи Великая Цин"). Осн. соч. - "Гувэнь Шан шу шу чжэн" ("Аргументация к коммент. с разрядкой текста на "Книгу преданий старых письмен"), "Сы шу ши ди" ("Разъяснения относительно географич. реалий "Четверокнижия"), "Цяньцю чжа цзи" ("Заметки Цяньцю"), "Мэн-цзы шэн суй нянь юэ као" ("Исслед. по поводу дат рождения и кончины Мэн-цзы"). Выявил фальсификацию Мэй Цзэ (4 в.) текстов "Гувэнь Шан шу" ("Книги преданий старых письмен", см. "Шу цзин") и "Кун Аньго Шан шу чжуань" ("Коммент. Кун Аньго на "Книгу преданий"). Исправил ряд ошибок, допущенных предшественниками в обл. историч. географии. Внес заметный вклад в совершенствование традиц. методов логико-грамматич. анализа (као цзюй). *Ма Чжэньдо*

ЯНЬ ИН. Янь Пинчжун (по др. версии - Янь Ипин, Янь Чжун). ?, Ивэй (с овра. Гаоми пров. Шаньдун), - 500 до н.э. Политич. деятель, министр гос-ва Ци при трех государях - Лингуне, Чжу-ан-гуне и Цзин-гуне. Ему приписывается памятник "Янь-цзы чунь цю" ("Весны и осени Янь-цзы"), упомянутый в "Хань шу" ("История дин. Хань", 1 в.) как его соч.; но после 10 в. авторство Я. И. подвергалось сомнению. Историч. свидетельства о Я. И. во многом легендарны. Лю Сян (I в. до н.э. - 1 в. н.э.) считал его конфуцианцем, Чжан Чжань (4 в.) -

моистом (см. *Мо цзя*), *Хун Лянцзи* (18 - нач. 19 в.) - представителем самостоятельного идейного направления. Считается автором концепции идеала взаимоотношений между государем и сановником как "гармонии" (хэ [1]), а не "тождества" ("единства" - тун [1], см. *Да тун* [1]). "Гармоничные" отношения между ними характеризуются тем, что государь прислушивается к мнению подданных, а сановники не замалчивают правду; т.о. "[этико-ритуальная] благопристойность (ли [2]) может служить государству". "Небесное дао" (см. *дао*), по Я.И., "нелицеприятно, не меняет своего предопределения (*мин* [1])", к-рое м.б. познано и использовано, поэтому шаманские камлания и молебствия, имеющие целью предотвратить беду, бесполезны. См. лит-ру к ст. "*Янь-цзы чунь цю*".

ЯНЬ ПЭНЦЗУ. Янь Гунцзы. 1 в. до н.э. Каноновед, представитель "школы текстов новых письмен" (цзиньвэнь цзин сюэ, см. *Цзин сюэ*). Уроженец Сяпи окр. Дунхай (совр. уезд Писянь пров. Цзянсу). Служил в должностях правителя округа, наставника наследника престола и др. Вместе с *Янь Аньлэ* изучал "Чунь цю Гунъян чжуань" (см. "*Чунь цю*") под руководством Суй Мэна. Основоположник т.н. "учения Янь [Пэнцзу]" (Янь сюэ [1]) в толковании указ, трактата. В сб. Ма Гоханя (18 в.) "Юйханьшань фан цзи и шу" ("Оставленные [потомкам] книги, собранные в обители Юйханьшань") упоминаются "Гунъян Янь-ши Чунь цю" ("Г-н Янь о "Веснах и осенях" в версии Гунъяна") и "Гунъян Янь-ши цзи" ("Записки г-на Яня о версии Гунъяна"). *Ма Чжэньдо*

"ЯНЬ ТЕ ЛУНЬ". "Спор о соли и железе". Трактат Хуань Куаня, написанный во 2-1-й четверти 1 в. до н.э. Литературно обработанная запись дискуссии, состоявшейся в 81 до н.э. при дворе императора Чжао-ди дин. Хань между чиновниками центр, аппарата ("сановник", "канцлер", "имп. секретарь", "писец канцлера") и провинциальными канд. на должности ("знаток писаний", "достойный и хороший человек" - собирательные образы более 60 участников; в трактате именуют себя "конфуцианцами" - жу, см. *Конфуцианство*). Предмет спора - сохранение экономич. ин-тов гос-ва типа казенных монополий, отстаиваемое гос. чиновниками, и ряд вопросов управления, трактуемого как мироустройство. В синологич. лит-ре дискутирующие стороны характеризуются обычно как легисты (см. *Легизм*) и конфуцианцы либо сторонники "пути истинного царя" и "пути деспота (гегемона)" (см. *Ван дао*), т.е. "чистые конфуцианцы" и "конфуцианцы-эклектики" (Ван Лици): легисты-эклектики (сплав гл. обр. даос, и легистской традиций) и конфуцианцы-эклектики (*Ю.Л. Кроль*) и т.д. "Я. т.л." представляет собой единств, сохранившийся древнекит. памятник спора между носителями разных идеологич. традиций, важный источник сведений о политич., экономич., социальной истории, материальной и духовной культуре Китая. Переведен полностью на япон. (Сато Такэтоси, 1970), частично на англ. (Э.М. Гэйл, 1931, 1934), франц. (Д. Бодри-Велюрс и др., 1978) языки; на рус. яз. частично *В.М. Штейном* (1959), полностью Ю.Л. Кролем (1983, опубл. частично).

*Древнекит. философия. Эпоха Хань. М., 1990. С. 155 - 97; ***Кроль Ю.Л.* "Спор о соли и железе" - памятник кит. культуры эпохи Хань. Дис. в виде науч. докл. на соискание ученой степени д-ра ист.н. Л., 1991.

ЯНЬ ФУ. Янь Юлин, Янь Цзи-дао. Лит. псевд. Гуань во шэн ши чжу жэнь ("Хозяин кабинета, наблюдающий собств. жизнь"). 8.1.1854, уезд Хоугуань, пров. Фуцзянь, - 27.10.1921, Фучжоу. Переводчик, обществ. деятель, идеолог реформаторства. В 1871 окончил мореходное училище в Фучжоу. Проходя практику в военно-морском флоте, посетил Сингапур, Японию. В 1877 - 9 получил высшее технич. образование в Англии. Преподавал в Бэйянском военно-морском училище и др. учебных заведениях. В 1896 стал руководителем Канцелярии русского языка, готовившей переводчиков. В 1897 основал в Тяньцзине газету

"Говэнь бао" ("Гос. новости"), выступавшую в поддержку реформаторского движения, экономич. теорий свободной конкуренции, за конституц. монархию. После "ста дней реформ" в 1898 газета была закрыта, Я.Ф. подвергся преследованиям. В 1900- 11 служил в системе просвещения, возглавлял ряд учебных заведений. В 1909 получил высшую ученую степень цзиньши, в 1911 - звание штабного офицера военно-морских сил 1-го ранга. Я.Ф. не поддержал антимонархич. Синь-хайскую революцию, считая республиканский строй "не соответствующим уровню знаний кит. народа". В 1913- 16 был дипломатич. и юридич. советником канцелярии президента Юань Шикая, участвовал в работе комиссии по выработке временной конституции.

Переводы Я.Ф. впервые познакомили кит. об-во с соч. *Ш. Монтескье* ("О духе законов"), А. Смита ("Исслед. о природе и причинах богатства народов"), Т. Гексли ("Эволюция и этика"), Д.С. Милля ("Система логики силлогистической и индуктивной"). В публицистич. соч. Я.Ф. первым открыто выдвинул задачу нац. спасения, предложил ее решение с позиций социал-дарвинистского эволюционизма. Известность ему принесло опубликование в 1895, после поражения Китая в войне с Японией, серии политико-филос. статей: "Лунь ши бянь чжи цзи" ("О стремительности перемен в мире"), "Юань цян" ("Обращение к источникам могущества", в рус. пер. - "Источники силы"), "Пи Хань" ("Опровержение Хань [Юя]"), "Цзю ван цзюэ лунь" ("Окончательное суждение [о путях] спасения"), в к-рых он, порвав с конф. традицией, обратился к зап. обществ. теориям.

Признавая "гос-во подобным организму", а "политич. мероприятия подобными растениям", Я.Ф. трактовал жизнь об-ва в категориях борьбы за существование и естеств. отбора. Источником исконной свободы гос-ва и человека считал природу - Небо (*тянь*). Классич. формулу *Мэн-цзы* "народ первостепенно ценен... правитель - третьестепенен" Я.Ф. истолковывал в духе теории "обществ, договора" Ж.Ж. Руссо, объясняя возникновение права и аппарата подавления инициативой народа, нуждавшегося в защите, и "существованием зла". Отношения типа "государь - подданные" порождены необходимостью и отличны от свободного развития *дао*, но потому они и не вечны. Однако время безгосударственного самоуправления еще не настало не только в Китае, но и в "образцовых" зап. гос-вах, где, по мнению Я.Ф., "из важных вопросов гос. значения семь десятых решает сам народ, а три десятых - прав-во".

Могущество Запада Я.Ф. связывал с принятием и развитием там "общих принципов" (гун ли) равенства, свободы, нар. суверенитета и демократии. Но "одними политич. мерами... нельзя добиться успеха в управлении [гос-вом]", ибо "бедность и богатство, сила и слабость, порядок и смуты в гос-ве определяются физич., умственными и нравственными качествами его народа". Поэтому гос. политика должна быть направлена на достижение трех гл. целей: "развитие физич. сил народа, просветление его ума и обновление его морали". Поднять моральный уровень, по Я.Ф., может лишь пробуждение любви к родине, а "для этого нужно учредить в столице парламент и повелеть по всей Поднебесной провести публичные выборы правителей уездов и областей".

В последние годы жизни Я.Ф. выступал за изучение конф. классики, против замены лит. яз. вэньяня близким к разговорному языком байхуа.

Источники силы; Опровержение Хань Юя // Избр. произв. прогрессивных кит. мыслителей нового времени (1840-1898). М., 1961; Хоугуань Янь-ши цункэ (Соч. г-на Яня из уезда Хоугуань). Тайбэй, 1969; Тянь янь лунь (*Гексли Т.* Теория природного развития. Пер. Я.Ф.). Тайбэй, 1977; ***Крумминский А.А.* Творчество Я.Ф. и проблема перевода. М., 1989; *Кобзев А.И.* Китай // История политич. и правовых учений. XIX век. М., 1993; Лунь Я.Ф. юй Яньи минчжу (О Я.Ф. и его знаменитых переводах). Пекин, 1982; *Schwartz B.* In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West. Harvard, 1964. *А.И. Кобзев, П.Н. Остро*

"Янь-цзы чунь цю"

"Весны и осени Янь-цзы". Трактат в восьми цзюанях ("свитках"), традиционно приписываемый *Янь Ину* (Янь-цзы, ? - 500 до н.э.), сановнику гос-ва Ци. Относительно авторства и времени создания "Я.-ц. ч.ц." в традиц. кит. историографии существовали следующие осн. версии: кн. является соч. самого Янь Ина (эта точка зрения существовала вплоть до пер. правления дин. Сун - 10 - 13 вв.); произведением анонимного автора, жившего в конце пер. Чжаньго или в нач. пер. правления дин. Цинь (3 в. до н.э.); апокрифом, созданным в пер. Лючао (3 - 6 вв.). Вероятно, дошедший до нас текст был в осн. составлен в 5 - 4 вв. до н.э. как компендиум сюжетов об Янь Ине и впоследствии неоднократно пополнялся в 1 в. до н.э. "Я.-ц. ч.ц." отредактирован *Лю Сяном*. В трактате нашли отражение историч. и художеств. образы Янь Ина, но дифференцировать их удается не всегда.

Книга состоит из 215 частично повторяющихся друг друга рассказов. Наиболее архаичный пласт "Я.-ц. ч.ц." содержит наставления Янь Ина своему монарху - Цзин-гуну, совершающему несправедный поступок, или ответы Янь Ина на вопросы различных лиц, связанные с гос. управлением и этикой. Гл. тема его высказываний - совершенствование управления и достижение гармонии во всех социальных сферах. Для этого правитель должен руководствоваться примерами "совершенномудрых" (см. *Шэн* [1]) монархов древности - гл. обр. Чэн Тана, Вэнь-вана и У-вана, осуществлять принципы гуманности (жэнь [2]) и "справедливости" (и [1]), под к-рой понимается выдвижение способных чиновников, наказание недостойных, любовь к народу и внимание к его нуждам; подданные обязаны соблюдать верность (чжун [2], см. *Чжун шу*) своему правителю. Регулятором обществ. отношений являются "церемонии" (*ли* [2]).

"Я.-ц. ч.ц." э ср. века и новое время рассматривался кит. учеными как конф. произведение - во мн. библиографиях он открывает класс "Конфуцианцы" ("Жу цзя") разд. "Философы" ("Цзы бу"), а имя Янь Ина ставилось порой в одном ряду с именами *Цзы Сы* (5 в. до н.э.), *Мэн Кэ*, *Сюнь Куана* (4 - 3 вв. до н.э.). В то же время Янь Ин проявляет себя знатоком "дел духов", общение с к-рыми необходимо, по его мнению, для процветания гос-ва, сторонником принципов бережливости и воздержания в быту и хозяйства, деятельности гос-ва. Эти темы, не характерные для конф. памятников, и ряд выпадов против *Конфуция* (6 - 5 вв. до н.э.), содержащихся в тексте, сближают Янь Ина с *Мо Ди* (5 - 4 вв. до н.э.). В силу этого "Я.-ц. ч.ц." включался нек-рыми библиографиями в класс "Монеты" ("Мо цзя"). Однако скорее всего идеи, высказанные в кн., принадлежат к некоей совокупности взглядов, частично заимствованных позднее конфуцианцами и монетами.

*"Я.-ц. ч.ц." цзи ши (Сводное толкование "Весен и осеней Янь-цзы"). Сост. у Цзэюй. Т. 1 - 2. Шанхай, 1962; ***Сторчевой Л.В.* "Я.-ц. ч.ц." - введение в изучение текста. Прилож.: Оглавление "Я.-ц. ч.ц." // Петербургское востоковедение. 1992. Вып. 1; *Walker R.L.* Some Notes on the 'Yen-tzu Ch'un-ch'iu // Journal of American Oriental Society. 1953. Vol. 73. N 3; *Holier R.* 'Yen-tzu und das 'Yen-tzu ch'un-ch'iu. Fr./M.- Bern, 1983. *Л.В. Сторчевой*

Янь Цзюнь. Янь Шаньнун. 16 в. Философ-неоконфуцианец; представитель *Тайчжоуской школы*. Уроженец Цзиани (на территории совр. пров. Цзянси). Учился у *Ван Гэня*, был учителем *Сюй Юэ*. Взгляды и деятельность освещены в сост. *Хуан Цзунси* (17 в.) сб. "Мин жу сюэ ань" ("Учения конфуцианцев эпохи Мин"), а также в соч. *Ли Чжи* (16 - нач. 17 в.) "Фэнь шу" ("Сожженные книги"). Занимался обучением простолюдинов, за оскорбление власть имущих был брошен в тюрьму. Настаивал на изнач. чистоте человек. "[индивид.] природы", к-рой необходимо предоставить возможность беспрепятственного, "естеств." (*цзы жань*) проявления. Т.о. станет возможным осуществление идеального обществ. порядка, при

к-ром "правитель гуманен (*жэнь* [2]), сановники следуют долгу/справедливости (*и* [1]), народ покоен". *Ма Чжэньдо*

ЯНЬ юань [1] Янь Цзы юань. 521-490 (др. версия - 481) до н.э. Ученик *Конфуция*. Согласно "*Лунь юю*", был на 30 лет моложе учителя. Отличался прилежанием в учебе, скромностью и неприхотливостью в быту. Конфуций особо выделял Я.Ю. из остальных учеников, отмечая свое полное единомыслие с ним, но сетовал на отсутствие инициативы и активной помощи с его стороны. Одноименная гл. "Лунь юя" посвящена вопросам Я.Ю. к Конфуцию, в ответах на к-рые последний сформулировал, в части., положение о "преодолении себя и возвращении к ритуальной благопристойности" (кэ цзи фу ли) для "возвращения Поднебесной к гуманности (*жэнь* [2])"; о "лю би к человеку" (ай жэнь); о незыблемости социальных ролей ("государь [должен быть] государем, сановник - сановником, отец - отцом, сын - сыном" (цзюнь цзюнь, чэнь чэнь, фу фу, цзы цзы) и др. В конф. лит-ре Я.Ю. титуловался как фу шэн ("воскресший совершенномудрый", см. *Шэн* 111). *Ма Чжэньдо*

ЯНЬ ЮАНЬ [2]. Ичжи, Хунь-жань, прозв. Сичжай. 1635, Фуе (совр. пров. Хэбэй), - 1704. Мыслитель, педагог. В юные годы увлекался соч. *Лу Цзююаня* (12 в.) и Ван *Янмина* (кон. 15 - нач. 16 в.), впоследствии стал приверженцем другого направления неоконфуцианства - *Чэн [братьев] - Чжу [Си] школы*. Позднее занял критич. позицию по отношению к "учению о принципе" (*ли сюэ*), провозглашая необходимость восстановления "истинного конф. учения эпохи Чжоу". Филос. взгляды Я.Ю. основаны на положении о том, что субстанциальная "пневма" (*ци* [1]) является первоосновой всего сущего и предшествует появлению "принципов" (*ли* [1]), к-рые отдельно от "пневмы" существовать не могут.

Известен как педагог, ставший вместе со своим учеником *Ли Гуном* родоначальником нового стиля обучения с упором на практич. овладение знаниями (*си дун* - "обучение через движение", или *си син* - "обучение через действие"), направленного против конф. схоластики. Теоретич. мышлению противопоставлял практич. опыт, критиковал неоконфуцианцев эпохи Суп (960 - 1279) за проповедь "учения в кабинетной тиши", подчеркивая роль "действия" в процессе познания. Пропагандировал изучение точных и естеств. наук (агрономии, математики, астрономии). Представления о процветании Поднебесной связаны у Я.Ю. с уравнительным распределением земли, а также возделыванием целинных земель и развитием водного хоз-ва. Осн. соч. Я.Ю. сведены в сб-ки "Янь Ли и шу" ("Лит. наследие Я.Ю. и Ли [Гуна]"); "Янь Ли цун шу" ("Собр. соч. Я. Ю. и Ли [Гуна]").

ЯН ЮНГО. Ян Жунго. 1907, Чанша пров. Хунань, - 1978. Исследователь истории кит. философии и идеологии. В 1929 окончил Ун-т Цюньчжи (Шанхай), работал преподавателем ср. школы в Чанша. С началом Войны сопротивления Японии (1937 - 45) Я.Ю. активно участвовал в патриотич. движении, в 1938 вступил в КПК. К исследовательской и преподавательской работе в области истории кит. идеологии Я.Ю. обратился в начале 40-х гг., был проф. Ун-та Северо-востока (Чун-цин), Гуйлиньского педагогич. ин-та. После образования КНР работал в Хунаньском ун-те, Ун-те Сунь Ятсена (Гуанчжоу), Ин-те истории АН Китая. В 1974 избран чл. ПК ВСНП 4-го созыва.

Руководствуясь положением об определении обществ, сознания обществ, бытием, Я.Ю. рассматривал процесс развития обществ, мысли в Китае с т. зр. соотношения производительных сил и производств, отношений, борьбы классов, прогресса науки и техники. Исследовал проблемы социальной трансформации планово-рабовладельческого строя в 6 - 3 вв. до н.э., пытаясь пояснить объективные закономерности развития древ-

некит. филос. мысли через призму борьбы двух противоположных общественно-политич. лагерей. В кн. "Исслед. древнекит. материализма" ("Чжунго гудай вэйлунь яньцзю", 1940) предположил обусловленность взлета филос. мысли в 6 - 3 вв. до н.э. "особым развитием обществ, производительных сил". Большую известность приобрела работа Я.Ю., написанная в конце 40-х гг., - "История древнекит. идеологии" ("Чжунго гудай сысян ши". Пекин, 1954; пер. на рус. яз.), посвященная развитию филос. и общественно-политич. мысли на фоне изменения социального строя в 1-м тыс. до н.э. Считал граничными точками пути изменения мышления в древнем Китае идею "Верховного императора", "Божества" (Шан-ди) эпохи Шан-Инь (16-11 вв. до н.э.) и призыв Сюнь Куана (4 - 3 вв. до н.э.) "подчинить Небесное повеление и использовать его" (чжи тянь мин эр юн чжи). С т. зр. Я.Ю., воззрения Сюнь Куана, к-рые можно охарактеризовать формулой "ритуал проявляет порядок закона" (ли бяо фа ли), стали основой феод. кит. идеологии. Изложение материала в указ, книге отличается стремлением довести содержание до самой широкой читательской аудитории посредством перевода цитат из древнекит. памятников на совр. кит. яз., пространных коммент. и объяснений.

Оценивая школы моистов (см. *Мо цзя*) и легистов (см. *Легизм*) как передовые, Я.Ю. крайне негативно относился к учению Конфуция. Уже в ходе Войны сопротивления Японии Я.Ю. выступил против призыва гоминьдановской пропаганды к "почитанию Конфуция, чтению канонов". В кн. "Идеи Конфуция и Мо [Ди]" ("Кун Мо дэ сысян". Пекин, 1950) он рисует Конфуция человеком, стремившимся повернуть ход времени назад, консервативным мыслителем. Признавая впоследствии позитивный характер открытой Конфуцием традиции частного обучения и его педагогич. идей, Я.Ю. в целом не изменил своей позиции. В последние годы жизни Я.Ю. работал над книгой "Краткая история кит. философии" ("Цзяньмин чжунго чжэсюэ ши"), в к-рой в качестве фундаментального содержания истории древнекит. философии рассматривал борьбу между школами конфуцианцев и легистов. Публикация в июле 1973 этой книги и статей Я.Ю. "Конфуций - мыслитель, твердолюбо защищающий рабовладельческий строй" ("Кун-цзы - ваньгу ди вэйху нуцайчжи дэ сысянцзя") и "Борьба материализма эпохи двух династий Хань против идеалистич. априоризма" (Лян Хань шидай вэйлунь фаньдуй вэйсиньлунь сянь яньлунь дэ доучжэн") (Жэньминь жибао. 7 и 13.8.1973) наряду с др. подобными материалами были использованы для развертывания кампании "критики Конфуция и Линь Бяо".

*Тань Сытун чжэсюэ сысян (Филос. идеи Тань Сытуна). Пекин, 1957; Фаньдун цзеци дэ "шэн жэнь" - Кун-цзы (Конфуций - "святыня" реакционных классов). Пекин, 1962; Чуньцю - Чжаньго шици сьсян линью нэй лян тяо лусянь да доучжэн (Борьба двух линий в обл. идеологии в пер. Чуньцю - Чжаньго) // Хунци. 1972. № 12; Чу сюэ цзи (Сб. ранних работ). Пекин, 1971. *А.В. Ломанов*

ЯО ЦЗИХЭН. Яо Лифан, Яо Шоуюань. 1647, Тунчэн пров. Аньхой, - 1715. Канонвед. Жил в Жэньхэ пров. Чжэцзян. Осн. соч. помимо не дошедшего до нас "Цзю цзин тун лунь" ("О проникновении в суть "Девяти канонов") - "Ту цзинь вэй шу као" ("Исслед. поддельности книг старых и новых письмен"), позже вошедшее в сб "Чжи бу цзу чжай цун шу" ("Собр. выдержек по поводу недостатков [в канонич. текстах]"); "Ши цзии тун лунь" ("О проникновении в суть "Канона стихов"); "Юн янь лу" ("Записи речей о постоянстве"); "Хаогутан шу му" ("Каталог книг из Зала любви к древности"); "Шан шу тун лунь бянь вэй ли" ("Примеры различения подделок при проникновении в суть "Книги преданий"). Одновременно с *Янь Жоцюем* доказал поддельность "Гувэнь Шан шу" ("Книга преданий" старых письмен", см. "*Шу цзин*", *Цзин сюэ*); обосновывал неканоничность "Мао ши" ("Канона стихов [в версии] Мао", см. "*Ши цзин*"). *Ма Чжэньдо*

ЯСПЕРС (Jaspers) Карл. 23.2.1883, Ольденбург, - 26.2.1969, Базель. Психиатр, философ-экзистенциалист. Проф. Гейдельбергского и Базельского ун-тов. Основой философствования, по Я., являются обостренные поиски человеком своей индивидуальности - то же, что лежит в основе психопатологич. явлений. Любая картина мира м.б. лишь требующим истолкования "шифром бытия", рационализацией глубинных душевных стремлений. Источник высшей мудрости - господствующее в мире неразумное, сознательная же деятельность человека есть проявление неосознаваемой деятельности экзистенции - необъективируемого ядра конкретной личности. Прояснение такого положения вещей - "высветление экзистенции" - задача философии, к-рая должна реализовываться в усилиях по раскодированию "шифра бытия". Исходя из положения о способности разных экзистенций откликаться друг на друга, Я. доказывал возможность общечеловеч. коммуникации поверх культурных и пространственных барьеров.

С разработкой Я. концепции истории культуры в русле данной доктрины связан его интерес к кит. философии. Опираясь на представления о единых истоках и общей цели развития человечества, он пришел к выводу о существовании всемирных закономерностей этого развития. Одна из главных в их числе - наличие перехода от "мифологич. эпохи" безличной культуры к периоду развития филос. и науч. мысли на основе императива личной ответственности. Эту переходную эпоху Я. обозначил как "осевое время". Для Старого Света она приходится на 800 - 200 до н.э., а ее апогей наступает ок. 500 до н.э. Начало нового этапа мировой истории относится к тем годам, когда в Китае действовали *Конфуций, Лао-цзы, Мо-цзы, Чжуан-цзы, Ле-цзы*, в Индии - Будда, в Персии - Заратустра, в древней Греции формировалась европ. философия. Это эпоха одновременного в разных культурах, но независимого осознания человеком себя, своих возможностей, цели своей жизни и принятия ответственности за ее реализацию. Существование человечества требует постоянного обращения к то утрачиваемой, то вновь обретаемой истине общекультурного истока, оформления ее новыми "шифрами бытия". Я. не углублялся в проблемы кит. филос. наследия, обосновывал свою концепцию, *опираясь на переводы кит. памятников, выполненные еще в 19 в.

*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Z., 1949 (Munch., 1952); Lao-tze, Nagarjuna: Zwei asiatische Metaphysiker. Munch., 1978; Истоки истории и ее цель. М., 1978; Смысл и назначение истории. М., 1991; ***Гайденко П.* Философия культуры К.Я. // ВЛ. 1972. № 9; *Рашковский Е.Б.* Древневост. проблематика в истории зап. филос. мысли XX в.: Карл Я. // НАА. 1985. № 1; *Hwa YolJung.* Confucianism and Existentialism: Inter Subjectivity as the Way of Man // Philosophy and Phenomenological Research. Phil., 1969. Vol. 30. N 2. *П.М. Кожин*

*Encyclopedia Ch'in Ting Ku Chin T'u Shu Chi Ch'eng. L., 1911; Translation from the Chinese World Map of Father Ricci. L., 1919; Chuang-tsu. Musing of a Chinese Mystics. L., 1927; A Gallery of Chinese Immortals. L., 1948; The Sayings of Lao Tzu. L., 1950 (1904); Notes on the Nestorian Monuments at Sianfu. S.a., s.l. *П.М. Кожин*

ОСНОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

абс. - абсолютный
авг. - август
азиат. - азиатский
акад. - академик
амер. - американский
АН - Академия наук
англ. - английский
антич. - античный
апр. - апрель, апрельский
араб. - арабский
б.ч. - большая часть, большей частью
бельг. - бельгийский
б-ка - библиотека
буд. - буддийский
букв. - буквально
бурж. - буржуазный
бурят. - бурятский
в., вв. - век, века
в т.ч. - в том числе
внеш. - внешний
внутр. - внутренний
вост. - восточный
г. - город
гг. - годы
гл. - глава, главный
гл. обр. - главным образом
гол. - голландский
гоминьд. - гоминьдановский
гор. - городской
гос. - государственный
гос-во - государство
греч. - греческий
даос. - даосский, даосистский
действ, чл. - действительный член
дек. - декабрь
дер. - деревня
дис. - диссертация
д-р - доктор
др. - другой
европ. - европейский
журн. - журнал
зав. - заведующий
зам. - заместитель
зап. - западный
избр. - избранные
изд. - издание

изнач. - изначальный
им. - имени
имп. - императорский
инд. - индийский
иностр. - иностранный
ин-т - институт
исслед. - исследование
исп. - испанский
итал. - итальянский
канад. - канадский
канд. - кандидат
кит. - китайский
к.-л. - какой-либо
к.-н. - какой-нибудь
кн. - книга
кон. - конец
конф. - конфуцианский, конференция
КПК - Коммунистическая партия Китая
крест. - крестьянский
к-рый - который
лат. - латинский
лит. - литературный
лит-ра - литература
макс. - максимальный
м.б. - может быть
маньчж. - маньчжурский
междунар. - международный
млн - миллион
мн. - многие
монг. - монгольский
н.э. - наша эра
наз. - называемый, называется
назв. - название, назван, названный
напр. - например
нар. - народный
наст, время - настоящее время
науч. - научный
нац. - национальный
нач. - начало
нач-к - начальник
нек-рый - некоторый
нем. - немецкий
неск. - несколько
нидерл. - нидерландский
НИАНКП - Научно-исследовательская ассоциация по изучению национальных и колониальных проблем
НИИ - научно-исследовательский институт
нояб. - ноябрь
о., о-ва - остров, острова

об-во - общество
обл. - область, областной
ок. - около
окт. - октябрь, октябрьский
опубл. - опубликован, опубликованный
орг-ция - организация
осн. - основной
отд. - отдельный, отдел, отделение
офиц. - официальный
парт. - партийный
пер. - перевод, период
первонач. - первоначально (-ный)
перс. - персидский
ПК - Постоянный комитет
пол. - половина
пр-во - правительство
пред. - председатель
прим. - примечание
произв. - произведение, -я
пром. - промышленный
проф. - профессор
псевд. - псевдоним
ПСС - полное собрание сочинений
разд. - раздел
революц. - революционный
ред. - редакция, редакционный, редактор
религ. - религиозный
респ. - республиканский
рим. - римский
рос. - российский
рус. - русский
санскр. - санскритский
сб., сб-ки - сборник, сборники
св. - свыше
сент. - сентябрь, сентябрьский
сер. - середина, серия
сиб. - сибирский
след. - следующий
см. - смотри
собр. - собрание
собств. - собственный
сов. - советский
совм. - совместно
совр. - современный
сокр. - сокращенно
соч. - сочинение
спец. - специальный
ср. века - средние века
т., тт. - том, тома

т.е. - то есть
т. зр. - точка зрения
т.к. - так как
т.н. - так называемый
т.о. - таким образом
тыс. - тысячелетие, тысяча
ум. - умер
ун-т - университет
февр. - февраль
феод. - феодальный
фил. - филиал
филол. - филологический
филос. - философский
франц. - французский
ф-т - факультет
хоз-во - хозяйство
хоз. - хозяйственный
центр. - центральный
ЦИК - Центральный исполнительный комитет
ЦК - Центральный комитет
ЦКК - Центральная контрольная комиссия
чл. - член
чл.-кор. - член-корреспондент
швед. - шведский
швейц. - швейцарский
шт. - штат
яз. - язык
январь - январь
япон. - японский

ГОСУДАРСТВЕННЫЕ, ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ОБЩЕСТВЕННЫЕ ИНСТИТУТЫ, НАУЧНЫЕ УЧРЕЖДЕНИЯ И УЧЕБНЫЕ ЗАВЕДЕНИЯ

АКИТ РАН - Ассоциация китаеведов при Российской АН
АН СССР - Академия наук СССР
АОН - Академия общественных наук
БИОН - Бурятский институт общественных наук Сибирского отделения Российской АН
ВСНП - Всекитайское собрание народных представителей
ДВГУ - Дальневосточный государственный университет
ИВАН - Институт востоковедения АН СССР
ИВ РАН - Институт востоковедения Российской АН
ИДВ - Институт Дальнего Востока АН СССР (ныне Российской АН)
ИКАН - Институт китаеведения АН СССР
ИКП - Институт красной профессуры
ИЛЯЗВ - Научно-исследовательский институт сравнительного изучения литератур и языков Запада и Востока
ИМЛИ - Институт мировой литературы АН СССР (ныне Российской АН)
ИМРД - Институт международного рабочего движения

ИСАА - Институт стран Азии и Африки при Московском государственном университете им. М.В. Ломоносова

ИЭМСС - Институт экономики мировой социалистической системы АН СССР

ИНИБОН - Институт научной информации. Библиотека общественных наук АН СССР

ИНИОН - Институт научной информации по общественным наукам АН СССР

ИЭтн - Институт этнографии Академии наук СССР им. Н.Н. Миклухо-Маклая, ныне Институт этиологии Российской АН

КУТВ - Коммунистический университет трудящихся Востока

КУТК - Коммунистический университет трудящихся Китая

ЛВИ - Ленинградский восточный институт им. А.С. Енукидзе

ЛГУ - Ленинградский государственный университет

ЛИЖВЯ - Ленинградский институт живых восточных языков им. А.С. Енукидзе

ЛИЛИ - Ленинградский историко-лингвистический институт

ЛИФ ЛИ - Ленинградский институт истории, философии и лингвистики

ЛО ИВАН - Ленинградское отделение Института востоковедения Академии наук СССР

МГИМО - Московский государственный институт международных отношений

МГУ - Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова

МИВ - Московский институт востоковедения им. Н.Н. Нариманова

НПКСК - Народный политический консультативный совет Китая

РАН - Российская академия наук

СПбФ ИВ РАН - Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения Российской

АН

УТК - Университет трудящихся Китая им. Сунь Ятсена

ЦИЖВЯ - Центральный институт живых восточных языков

ШЖВЯ - Школа живых восточных языков

ГОРОДА И АДМИНИСТРАТИВНЫЕ ЕДИНИЦЫ

А.-А. - Алма-Ата

Berk. - Berkeley

К. - Киев

Bruh. - Bruxelles

Л. - Ленинград

Calif. - California

М. - Москва

Carab. - Cambridge

М. - Л. - Москва - Ленинград

Chic. - Chicago

Новосиб. - Новосибирск

Fr./M. - Frankfurt am Main

Пг. - Петроград

Gen. - Geneva

СПб. - Санкт-Петербург

Gott. - Gottingen

Таш. - Ташкент

Hamb. - Hamburg

Тб. - Тбилиси

Hldb. - Heidelberg

В. - Berlin

Ill. - Illinoice

Amst. - Amsterdam
L. - London
Los Ang. - Los Angeles
Lpz. - Leipzig
Mass. - Massachusetts
Mich. - Michigan
Munch. - Munchen
N.J. - New Jersey
N.Y. - New York
Oxf. - Oxford
P. - Paris
Phil. - Philadelphia
S.A. - San Antonio
S.F. - San Francisco
Stanf. - Stanford
Stockh. - Stockholm
Stras. - Strasbourg
Stuttg. - Stuttgart
Tub. - Tübingen
W. - Wien
Warsz. - Warszawa
Wash. - Washington
Wise. - Wisconsin
Z. - Zurich

СОКРАЩЕНИЯ В БИБЛИОГРАФИЧЕСКИХ ОПИСАНИЯХ РУССКИЕ СЛОВА

б.г. - без указания года
б.м. - без указания места
вступ. ст. - вступительная статья
вып. - выпуск
гл. - глава
доп. - дополненное
избр. произв. - избранные произведения
избр. соч. - избранные сочинения
изд. - издание
испр. - исправленное
кн. - книга
коммент. - комментарий, -ии
опр. - определение
п. - папка
пер. - перевод
перераб. - переработанное
Полн. собр. соч. - полное собрание сочинений
предисл. - предисловие
прилож. - приложение
произв. - произведение, -я
разд. - раздел

ред. - редактор, редакция
рец. - рецензия
с. - страница, -ы
сб. - сборник
сб-ки - сборники
сб. ст. - сборник статей
сер. - серия
собр. - собрание
соч. - сочинение, -я
ст. - статья, -и, столбец
т. - том, тома
ч. - часть
цз. - цзюань ("свиток")
яз. - язык

ИНОСТРАННЫЕ СЛОВА

Abt. - Abteilung (нем.) - раздел
Aufl. - Auflage (нем.) - издание
Ausg. - Ausgabe (нем.) - издание
Bd - Band (нем.) - том, тома
ch. -chapter (англ.), chapitre (франц.) - глака
сотр. - compiled (англ.) - составлено
ed. - editio (лат.),
edition (англ.) - издание,
editor (англ.) - редактор
eds. - editors (англ.) - редакторы
fasc. - fascicle (англ.) - выпуск
H. - Heft (нем.) - тетрадь
Hrsg. - Herausgeber (нем.) - редактор, издатель
Ib. - Ibid (лат.) - там же
Id. - Idem (лат.) - его же
Jahrg - Jahrgang (нем.) - год выхода
Kap. - Kapitel (нем.) - глава
Lfg. - Lieferung (нем.) - выпуск
livr. - livre (франц.) - книга
p. - pagina (лат., итал.), page (англ., франц.) - страница
pt - partie (франц.), part (англ.) - часть
red. - redacteur (франц.) - редактор
rev. - revised (англ.) - исправленный
S. - Seite (нем.) - страница
s.a. - sine anno (лат.) - без обозначения года
S.l. - sine loco (лат.) - без обозначения места
Suppl. - Supplement (нем., англ.), supplement (франц.) - дополнение, приложение
t. - tomus (лат.), tome (франц.) - том
tr. - translated (англ.) - переведено
T1. - Teil (нем.) - часть
v., vol - volume (англ., итал., франц.) - том

ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ

ААС - Азия и Африка сегодня
ВДИ - Вестник древней истории
ВИ - Вопросы истории
ВЛ - Вопросы литературы
ВМУ - Вестник Московского университета
ВП - Вопросы психологии
ВФ - Вопросы философии
ВЯ - Вопросы языкознания
Изв. - Известия
ИЛ - Иностранная литература
МЭ и МО - Мировая экономика и международные отношения
НАА - Народы Азии и Африки
НК ОГК - Научная конференция "Общество и государство в Китае"
ЦДВ - Проблемы Дальнего Востока
ППиПИНКВ - Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока
СЕБЯ - Сы бу бэй яо (Основные памятники по четырем разделам), серия
СБЦК - Сы бу цун кань (Сборник изданий по четырем разделам), серия
СИЭ - Советская историческая энциклопедия
ТПИЛДВ - Теоретические проблемы литератур Дальнего Востока
СЭ - Советская этнография
ФН - Философские науки
ФЭ - Философская энциклопедия
ЦШЦЧ - цун шу цзи чэн (Собрание классических книг), серия
ЧЦЦЧ - Чжу цзы чжи чэн (Собрание книг философов), серия
HR - History of Religions
JCP - Journal of Chinese Philosophy
JHI - Journal of the History of Ideas
JNCBRAS - Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society
PEW - Philosophy East and West
T'P - T'ong Pao,
|P.I - Leiden