



А.И.Кобзев

ФИЛОСОФИЯ
КИТАЙСКОГО
НЕОКОНФУЦИАНСТВА



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

Институт философии
Институт востоковедения





ИСТОРИЯ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Серия основана в 1993 году

Ответственный редактор серии
проф. М.Т.Степаняни

А.И.КОБЗЕВ **Философия
китайского
неоконфуцианства**



Москва

Издательская фирма «Восточная литература» РАН

2002

УДК 299.5
ББК 86.33
К55

Редактор издательства
М. С. Черникова

На первой сторонке переплета:
*портрет Ван Янмина в парадном одеянии,
выгравированный в 1881 г. в храме г. Гуйян*

На четвертой сторонке:
*автограф стихотворения Ван Янмина,
посвященного знаменитому своей красотой озеру Сиху*

Кобзев А.И.

К55 **Философия китайского неоконфуцианства / А. И. Кобзев.** — М.: Вост. лит., 2002. — 606 с. — (История восточной философии : Осн. в 1993 г. / Отв. ред. М. Т. Степанянц). — ISBN 5-02-018063-7 (в пер.).

Первая в отечественной литературе обобщающая работа, в которой освещены все основные аспекты зарождения и развития одного из важнейших духовных явлений китайской культуры — неоконфуцианства (X — начало XX в.), философии, на протяжении тысячелетия идейно доминировавшей в Китае и не отказавшейся от претензии на это до сих пор. В качестве центральной модели представлено учение самого оригинального традиционалиста — Ван Янмина (1472–1529), предшественники которого рассмотрены логико-исторически, а последующие мыслители — историко-логически. Проанализированы все принципиально различающиеся определения и концепции неоконфуцианства, специально разобраны его понятийный аппарат и соотношение с современным постконфуцианством.

ББК 86.33

© А.И.Кобзев, 2002
© Российская академия наук
и Издательская фирма «Восточная литература»,
серия «История восточной философии»
(разработка, оформление),
1993 (год основания), 2002

ISBN 5-02-018063-7

Глава I

ПРОБЛЕМЫ ОПРЕДЕЛЕНИЯ НЕОКОНФУЦИАНСТВА

Возникновение в эпоху Сун (960–1279) грандиозного культурного явления, известного на Западе под именем «неоконфуцианство», стало одним из кардинальных событий в истории китайской цивилизации. Именно неоконфуцианство окончательно сформировало то, что принято называть духовной культурой традиционного Китая. До знакомства с Западом и обретения своего современного состояния Китай был страной, в которой господствовала неоконфуцианская идеология. Поэтому большинство исследователей и на Западе и на Востоке (прежде всего в Японии и на Тайване), стремясь к пониманию нынешней судьбы Среднего государства, обращают свои взоры к неоконфуцианству как источнику духовных традиций, социально-политических установок, психологических стереотипов, до сих пор оказывающих влияние на умы китайского народа (подробно см. [114]). С конца 70-х годов, т.е. с наступлением периода реформ и поиска новых идейных ориентиров, неоконфуцианство стало предметом особенно пристального внимания и со стороны ученых КНР. Главный отличительный признак их выступлений по этой теме — острая дискуссионность, столкновение самых различных, порой диаметрально противоположных точек зрения (см., например, [115]).

Собственно говоря, большие трудности в оценке неоконфуцианства возникли перед теоретиками КНР уже в 50-е годы (см. [693а]). Помимо скрывавшей реальность туманной смеси прагматических и догматических факторов, действовавших в общем процессе переосмысления национальной культуры с точки зрения новой официальной идеологии (подробно см. [26]), проблемность ситуации усиливалась действительная загадочность данного исторического феномена.

С одной стороны, идейно господствовавшее в Китае почти целое тысячелетие неоконфуцианство завершило создание духовного облика его народа, при этом сохранив и во многом оживив преемственную связь с исконной конфуцианской традицией, обусловившей специфику всей китайской цивилизации. С этой позиции всякая самоидентификация крупнейшей в мире нации не может не быть в

какой-то мере неоконфуцианской, подобно тому как вне христианских устоев немыслима самоидентификация западных народов.

Но, с другой стороны, в середине XX в. неоконфуцианство в Китае, как, например, и христианство в России, представлялось мертвым или, по крайней мере, умирающим пережитком прошлого. По замечанию Г. Вильгельма в статье о «переоценке неоконфуцианства» в КНР в 50-е и 60-е годы, оно «стало весьма непопулярным уже в конце имперского периода и во многом, среди прочего, благодаря отказу от него Ху Ши, в ранний республиканский период до такой степени лишилось к себе расположения, что под вопрос было поставлено само включение неоконфуцианства в университетский курс истории китайской философии» [693а, с. 149].

В свете событий конца XX в. с новой остротой возникает вопрос: является ли неоконфуцианство тянущим назад наследием «проклятого прошлого», обременительным балластом, достойным сбрасывания с «парохода современности», или же, напротив, совершенствовавшимся столетиями рафинированным и возвышенным учением, способным очистить разум после дурного сна или злоупотребления «духовной сивухой» и более чем совместимым с идеалами и ценностями современного мира.

Чтобы разобраться в этой актуальной и сложной дилемме, следует предварительно выяснить смысл самого термина «неоконфуцианство», трактуемого в литературе достаточно вариативно.

§ 1. Понятие «неоконфуцианство» в китайской терминологии

До появления относительно недавно адекватных предмету, но по необходимости кратких энциклопедических статей [245, с. 412; 98, с. 240–241] в очень немногочисленной отечественной литературе о неоконфуцианстве само это понятие было выражено путанно и противоречиво. Одним из наиболее ярких образцов такой путаницы, граничащей с курьезом, может служить статья Ю.Б. Козловского «Конфуцианство: миф и реальность» [121], в которой автор совершает своеобразный Геростратов подвиг: понятие «неоконфуцианство» им вообще отвергается, будучи квалифицировано как бессодержательная выдумка западноевропейской ориенталистики¹.

¹ Данная статья, претенциозно отказывающая конфуцианству в целом в статусе единого течения философской и общественной мысли, полностью основана на данных так называемой советской китаистики, в которой разбираемая автором тема была практически совсем не разработана, т.е. в действительности ни на чем не основана и, кроме того, полна фактических ошибок. Например, династия Хань начала править в III, а не во II в. до н.э.; Лю Сяну не удалось пожить в I в. н.э.,

Единственным формальным основанием подобной гиперкритики термина «неоконфуцианство» можно считать отсутствие во всех китайских эквивалентах указания на Конфуция, но его нет и в никем не подвергаемых сомнению китайских обозначениях самого конфуцианства (*жу₁*, *жу цзя*, *жу цзяо*).

Для понимания причин существования целого ряда различных по объему и содержанию понятий неоконфуцианства следует прежде всего обратиться к его исходным, китайским обозначениям. Таковых несколько, и их специальное рассмотрение было предпринято крупным американским синологом Т. де Бари [584]. В китайской философской номенклатуре неоконфуцианство в целом или взятое в отдельных своих проявлениях представлено следующими терминами: «синь жу цзя» — семантическая калька западного термина «неоконфуцианство»; «дао сюэ» — «учение [истинного] Пути»; «ли сюэ» — «учение о принципе» и его развернутые варианты: «син ли сюэ» — «учение об [индивидуальной] природе и принципе»; «син мин и ли сюэ» — «учение об [индивидуальной] природе, предопределении, должной справедливости и принципе»; «синь сюэ» — «учение о сердце» (в переводе Т. де Бари — «учение об уме-и-сердце»; китайскому термину «синь» — «сердце», на наш взгляд, наиболее соответствует понятие «психика»); «ши сюэ» — «учение о реальном» или «реальное (практическое) учение»; «шэн сюэ» — «учение о совершенномудрии» или «учение совершенномудрых»; «Сун сюэ» — «сунское учение».

1.1. Термин «сунское учение» (Сун сюэ)

Он сообщает о том, что данное учение возникло при династии Сун (X–XIII вв.) и в узком смысле подразумевает неоконфуцианство именно этой эпохи. В широком смысле к «Сун сюэ» относятся и неоконфуцианские доктрины последующих эпох, ориентированные на сунские авторитеты. Но содержание данного термина не сводится к чистой хронологии. В нем заложено противопоставление «Хань сюэ» — «ханьскому учению», т.е., с одной стороны, исторически первой форме официально признанного и канонизированного конфуцианства при династии Хань (206 г. до н.э. — 220 г. н.э.), а с другой стороны, одноименному идейному направлению, возникшему при династии Цин (1644–1911) в качестве оппозиции предшествующему сунско-минскому неоконфуцианству и с целью реставрации ханьских устоев, против которых в свое время выступили создатели «Сун сюэ», ратовавшие за восстановление первоначального, доханьского конфуцианства.

так как он умер в 6 г. до н.э.; Чжан Цзай родился в 1020 г., а не в 1019; Чэн И — в 1033, а не в 1032 г.; вместо имен Шун, Чэн Лян, Лю Циньшунь, Ян Юань должны были бы стоять Шунь, Чэнь Лян, Ло Циньшунь, Янь Юань и т.д.

Во взаимоотношениях оппозиционной пары «Хань сюэ» — «Сун сюэ» своеобразно осуществился диалектический закон отрицания отрицания. Эта историко-философская коллизия стала предметом подробного исследования цинского ученого Цзян Фаня (1761–1830), отразившего ее в трудах «Го чао Сун сюэ юань юань цзи» («Записки об истоках отечественного сунского учения») и «Го чао Хань сюэ ши чэн цзи» («Записки о традиции отечественного ханьского учения»).

Кроме того, в данной антитезе присутствует этнический оттенок, определяемый присущим иероглифу «хань» значением «китайский». Выдвинутое в эпоху Цин при маньчжурском владычестве противопоставление «ханьского» «сунскому» приобретало смысловой обер-тон патриотического возврата к национальному духовному достоянию и отмежевания от иноземных влияний, нашедших наиболее яркое философское выражение в ассимиляции сунским неоконфуцианством буддийских идей.

1.2. Термин «учение о совершенномудрии» или «учение совершенномудрых» (шэн сюэ)

Основной идейный посыл «шэн сюэ» — в указании на преемственную связь с конфуцианством, у истоков которого стояли «совершенномудрые». Его использовал крупнейший философ эпохи Мин (1368–1644) Ван Янмин (1472–1529) в противопоставлении учениям «последующих конфуцианцев» (*хоу жу*), а также идейно близкий к нему современник Чжань Жошуй (Ганьцюань, 1466–1560, подробно см. [483а; 546]), представивший трону в 1528 г.opus под заглавием «Шэн сюэ гэ у тун» («Проникновение в учение совершенномудрых о выверении вещей»). Мыслители следующих поколений, в основном сторонники Ван Янмина, закрепили за данным биномом статус историко-философского термина, что отражают, в частности, названия следующих произведений: «Шэн сюэ цзун чунань» («Правоверное изложение учения совершенномудрых», 1606 г.) Чжоу Жудэна (1547–1629?), «Шэн сюэ ди пай» («Ортодоксальное направление учения совершенномудрых», 1610 г.) Го Тинсюня (1570–1625), «Шэн сюэ цзун яо» («Правоверные основы учения совершенномудрых») Лю Цзунчжоу (1578–1645). Кроме того, как подчеркивает Т. де Бари, этому термину присущи два различных осмысления:

1) учение, исходящее от древних совершенномудрых правителей и предназначенное для царствующих правителей, которые также должны стать совершенномудрыми (в этом смысле его синоним — «ди [ван чжи] сюэ» — «учение владык-императоров [и правителей-царей]»);

2) учение, позволяющее каждой личности достичь совершенномудрия, по определению величайшего неоконфуцианца Чжу Си (1130–1200) — «учение для себя» — «вэй цзи чжи сюэ» (формула восходит к «Лунь юю», XIV, 24; ср. [184, с. 406]).

1.3. Термин «учение о реальном» или «реальное учение» (ши сюэ)

Главная смысловая направленность «ши сюэ» — в отмежевании от буддизма и даосизма, которые ставят во главу угла противоположные «реальности» (*ши*) «пустоту» (*сюй*) и «отсутствие-небытие» (y_1), проповедуя уход от практической деятельности.

В этом глобальном противопоставлении термин «ши сюэ» подразумевает не только «реалистичность», но и «всеохватность, содержательную полноту». Именно с таким значением его ввел в неоконфуцианский контекст Чжу Си со ссылкой на Чэн И (1033–1107) в предисловии к «Чжун юну» («Чжун юн чжан цзюй» — «„Срединное и неизменное“ с постатейными и пофразовыми [разъяснениями]» [439]), где данным биномом определено неисчерпаемое богатство аутентичной конфуцианской мысли, содержащейся в этом трактате.

В более узком смысле «ши сюэ» обозначает идейное течение в неоконфуцианстве начала династии Цин (XVII–XVIII вв.), в основе которого лежала мысль о «практическом упорядочении мира по канонам» (*цзин ши чжи юн*), т.е. о необходимости согласования теорий с реальной жизнью, в особенности с социально-политической практикой. Согласно Чжао Цзунчжэну, среди представителей «реального учения» были «материалисты» Ван Чуаньшань (1619–1692), Янь Юань (1635–1704), Ли Гун (1659–1733), «идеалисты» — Сунь Цифэн (1584–1675), Тан Чжэнь (1630–1704), Ли Юн (1627–1705), Лу Ши (1611–1672), Фу Шань (1607–1684), а также мыслители «материалистической тенденции» — Гу Янь (1613–1682), Хуан Цзунси (1610–1695), Чжу Чжиюй (1600–1682). Среди «идеалистов» были сторонники Лу Цзююаня (1139–1192) и Ван Янмина — Тан Чжэнь и др.; сторонники Чэн И и Чжу Си — Лу Ши и др.; эклектики, признававшие обе школы, — Сунь Цифэн и др. Таким образом, объединение всех этих различных мыслителей возможно лишь в сфере учения об обществе. В собственно философском плане большинство из них, за исключением Ван Чуаньшаня, Янь Юаня и некоторых других, находясь в рамках традиционного неоконфуцианства, дифференцировались в соответствии с оппозиционными школами Чэн И — Чжу Си и Лу Цзююаня — Ван Янмина [434, с. 76, 35].

Наиболее важные определения неоконфуцианства связаны с терминами «дао сюэ», «ли сюэ» и «синь сюэ», поэтому рассмотрим их детальнее.

1.4. Термин «учение [истинного] Пути» (дао сюэ)

«Дао сюэ» выражает собой претензию создателей неоконфуцианства на правоверное постижение единственного пути к Истине и тесно связан с обозначением ортодоксальной конфуцианской традиции —

«дао тун» («наследование [истинного] Пути», «передача дао»). Согласно наиболее авторитетному на Западе историку китайской философии Фэн Юланю (1895–1990), «неоконфуцианство развивало идеалистическое направление раннего конфуцианства, а особенно мистические тенденции Мэн-цзы. Вот почему их школу называли „Дао сюэ цзя“, а их философию „Дао сюэ“, т.е. „учение о Дао“, или „учение об Истине“» [250, с. 290]. Хотя «учением [истинного] Пути» конфуцианство называл уже Ван Чун («Лунь хэн», гл. 35 [292, с. 123]), в неоконфуцианский оборот этот термин первым ввел, видимо, Чэн И. В 1086 г. в «Письме бабке императора» («Шан тай хуан тай хоу шу») он писал: «Если конфуцианцы способны посредством учения [истинного] Пути помогать правителю людей, то это необычайная удача» («Ичуань сянь шэн вэнь цзи» — «Собрание литературных творений господина [Чэн] Ичуаня», цз. 2 [460, с. 243а]). Из приведенного высказывания и самого характера содержащего его послания явствует очевидное стремление автора с помощью такой мощной категории, как «дао», терминологически зафиксировать претензию неоконфуцианства на официальный статус.

Часто термин «дао сюэ», отождествляясь с «Сун сюэ», распространяется только на сунское неоконфуцианство (см., например, словарь «Цы хай» — «Море слов»). Причина этого состоит в том, что впервые в качестве официального обозначения ортодоксальной идеологии, в отличие от конфуцианской духовной традиции вообще, относимой к разряду «жу линь» — «лес ученых-конфуцианцев», данный термин был употреблен в «Сун ши» — «Истории [династии] Сун» (1341–1345).

Отсюда следует, что, к сожалению, диаметрально противоположную реальному положению дел картину представил в своем исследовании «сунской школы» один из столпов отечественного востоковедения академик Н.И.Конрад (1891–1970): «Давая особый раздел „О науке Дао“ („дао сюэ“. — А.К.), составители „Истории Сун“ тем самым противопоставляли философии официальной (раздела „жу линь“. — А.К.) философию истинную, как они считали; философии чиновников — философию мыслителей» [124, с. 204, примеч. 1]². Учение главного представителя «дао сюэ» Чжу Си в 1313 г. было официально признано необходимым элементом для сдачи государственных экзаменов и занятия чиновничьей должности. Поэтому оно уж никак не могло в 1341–1345 гг. в официальной «Истории» противопоставляться официальной идеологии.

И все же, несмотря на явную ошибочность, суждение Н.И.Конрада, сформулированное в 1965 г., имеет определенный рациональный смысл, который может быть понят с помощью идеи, выражен-

² Эта ошибка, освященная авторитетом Н.И.Конрада, к сожалению, получила распространение в отечественной литературе (см., например, [142, с. 72]).

ной Т. де Бари еще в 1953 г. Анализируя исторические переоценки основных представителей неоконфуцианской традиции, он отмечал, что первоначально Чжу Си выступал как частный мыслитель, стоящий в оппозиции к официальной идеологии. Затем его учение было признано ортодоксальным, а главным оппозиционером стал Ван Янмин. Далее эту линию независимого мышления продолжили Дунлинская школа (*Дунлинь сюэ-пай*, XVII в.), Хуан Цзунси, Гу Янью. «То, что они были оппозиционерами, означает, конечно, что они не были репрезентативны для своего времени. Когда они жили, подверженных их влиянию было мало по сравнению с множеством тех, кто следовал установленным моделям и стремился к достижению успеха в служении правящей власти. Но также известно и то, что эти немногочисленные оппозиционеры внесли выдающийся вклад в развитие китайской мысли. Именно на них, как на маяки, смотрели в последующие века, и именно им конфуцианство обязано своим сохранением в качестве живой традиции, а не просто государственного культа» [577, с. 87].

Приведенное рассуждение Т. де Бари хорошо показывает постоянно шедший внутри конфуцианства процесс идейной регенерации, благодаря которому его представители с исторически разных точек зрения могут быть оценены и как официальные идеологи, и как интеллектуалы-оппозиционеры. Это явление чревато большими сложностями для классификации. Как отмечал Т. де Бари, «трудность выделения ортодоксальной школы из круга других, придерживающихся общей традиции, возможно, нашла признание в отказе от классификационной категории „дао сюэ“ в последующих династийных историях... В то же время этот термин приобрел уничижительную коннотацию — „помпезный моралист“ или „педант“» [577, с. 108, примеч. 17]. Последнее связано, видимо, с тем, что уже современники основоположников неоконфуцианства иронически воспринимали их претензии на единственное и полное постижение Дао ([577, с. 7–8]; ср. [574]).

Следовательно, если считать «неоконфуцианство» эквивалентом «дао сюэ», то в самом узком и строгом смысле под это понятие следует подводить учения сунских мыслителей, причем далеко не всех, а лишь выделенных «Историей [династии] Сун» в качестве таковых, т.е. Чжоу Дуньи (1017–1073), Чжан Цзая (1020–1077), братьев Чэн Хао (1032–1085) и Чэн И, Чжу Си и их ближайших учеников и последователей³. Именно в таком значении, хотя и

³ Н.И. Копрад, соглашаясь с делением мыслителей в «Истории [династии] Сун» на «дао сюэ» и «жу линь», тут же противоречил себе, поскольку считал нужным отнести к категории «дао сюэ» основного оппонента Чжу Си — Лу Цзююаня [124, с. 201–203], хотя тот был включен в категорию «жу линь». Лу Цзююаня действительно трудно квалифицировать как официального мыслителя с любой точки зрения.

без каких-либо обоснований, употребляется термин «неоконфуцианство» в книге А.И.Ушкова [236].

В более широком смысле термин «дао сюэ» становится синонимом самого распространенного наименования неоконфуцианства — «ли сюэ».

1.5. Термин «учение о принципе» (ли сюэ) и его развернутые варианты

«Ли сюэ» — это самая краткая формула из тех, которые представляют неоконфуцианство, выделяя его основные философские категории: «син ли сюэ» — «учение об индивидуальной природе и принципе», «син мин и ли сюэ» — «учение об индивидуальной природе, предопределении, должной справедливости и принципе». В отличие от «дао сюэ» термин «ли сюэ» является более поздним и закрепившимся в современной литературе обозначением неоконфуцианства (в современном языке — еще и естественных наук). Китайские авторы часто прилагают к нему определение «Сун Мин» («сунское и минское»), имея в виду, что максимального расцвета «учение о принципе» достигло именно при этих династиях (X–XVII вв.). Кроме того, некоторые специалисты из КНР и Японии (например, Яманои Ю) определяют философское течение, начавшее господствовать при следующей династии Цин, особенно в XVII–XVIII вв., как «материализм» или «философию *ци*» («ци» — «пневма», отождествляемая также с «материей», — стандартный антоним «ли»). Однако в самой традиционной китайской философии термина «ци сюэ» не существовало, поскольку, как пишет Т. де Бари, «изучение материального или психофизиологического аспекта вещей ради него самого» никогда не было ее основной целью [577, с. 16].

Итак, в категорию «ли сюэ» прежде всего включаются учения представителей сунской ортодоксии и их последователей при династии Мин. В более распространенном и широком смысле к «ли сюэ» причисляются вообще все философски («метафизически») мыслившие идеологи эпох Сун и Мин.

Довольно часто и эти границы оказываются узкими, и тогда к неоконфуцианству относят, например, школу Чэнь Ляна (1143–1194), «хотя она известна главным образом политической мыслью и действием и открыто противостоит метафизическим спекуляциям школы Чэн-Чжу» [577, с. 108, примеч. 17]. С этой расширенной точки зрения неоконфуцианцем становится всякий конфуцианец периодов Сун и Мин.

Разумеется, при подобном подходе хронологические рамки легко раздвигаются и неоконфуцианским может быть признано любое конфуцианское учение последних 800 лет. Тем более что виднейшие китайские мыслители XX в., такие, как Ма Ифу (1883–1967), Сюн

Шили (1885–1968), Чжан Цзюньмай (1887–1968), Лян Шумин (1893–1988), Фэн Юлань, Хэ Линь (1902–1991), и их последователи сознательно подчеркивают свое идейное преемство от неоконфуцианства.

Отмеченные понятийные различия дают о себе знать не только в западной и отечественной литературе, но и в работах китайских авторов, живущих в КНР. Более того, здесь использование понятия «неоконфуцианство» в том или ином смысле самым тесным образом связано с идеологической интерпретацией того, что за ним стоит. По данным Лю Хунчжана, в историко-философской науке в КНР существуют два понимания «ли сюэ» эпох Сун и Мин [346, с. 79–80].

Согласно первому, «учение о принципе» включает в себя учения всех конфуцианцев указанного периода, как «идеалистов», так и «материалистов». Выделение же в этом круге подраздела «дао сюэ», не связанного с противопоставлением материализма идеализму, не имеет научного смысла. Так считают, например, Жэнь Цзюй и Дин Вэйчжи [315].

Согласно второму пониманию, «ли сюэ», тождественное «дао сюэ», — это новая форма идеализма и официальная философия позднего феодализма, разделенная собственными внутренними конфронтациями, в частности между школами Чэн И (братьев Чэн) — Чжу Си (*Чэн-Чжу сюэ-пай*) и Лу Цзююаня–Ван Янмина (*Лу-Ван сюэ-пай*), но в целом противостоящая материализму как «отрицанию учения о принципе» (*фань ли сюэ*), т.е. антинеоконфуцианству, выразители которого — Чэнь Лян, Е Ши (1150–1223), Ван Тинсян (1474–1544), Тайчжоуская школа (*Тайчжоу сюэ-пай*, XVI в.), Янь Юань. Так считают, например, Хоу Вайлу (1903–1987) и Цю Ханьшэн [610, с. 48–49; 425]⁴.

Если говорить уже не о временных, а о пространственных рамках неоконфуцианства, то следует отметить, что оно стало фундаментальным явлением культуры всего дальневосточного региона, а не одного Китая. Это обстоятельство учитывает в своей обобщающей характеристике неоконфуцианства выдающийся историк китайской философии Чэнь Юнцзе (Chan Wing-tsit): «История неоконфуцианства есть в сущности история современной китайской философии. Оно доминировало не только в китайской мысли последние восемьсот лет, но и в японской мысли в течение многих столетий. В Китае неоконфуцианство прошло три фазы развития: школа принципа в период Сун (960–1279), школа духа в период Мин

⁴ Аналогичное представление о неоконфуцианстве нашло отражение в «Советском энциклопедическом словаре» [218, с. 888]. Данная точка зрения была принята солидным коллективом авторов новаторского для КНР двухтомника «История учения о принципе [эпох] Сун и Мин» [399, т. 1, с. 14]. В этом издании термин «ли сюэ» употребляется в двух смыслах: в вышеуказанном широком и в узком — как антоним «синь сюэ».

(1368–1644) и эмпирическая школа в период Цин (1644–1911). В Японии оно было представлено школой Сюси (Чжу Си) и школой Оёмэй (Ван Янмина)» [539, с. 57]. Чэнь Юнцзе видит в неоконфуцианстве не интеллектуальный реликт, а фундамент современной исконно китайской философии, хотя и признает, что в XX в. в Китае оно было отодвинуто на задний план западными философскими течениями — прагматизмом, материализмом, нео-реализмом, витализмом и новым идеализмом [539, с. 67].

Заслуживает специального внимания приведенное Чэнь Юнцзе трехфазовое деление истории неоконфуцианства как доминирующей философии. Последней фазе — текстолого-эмпирической школе, представители которой делали основной упор на критическое изучение классических трактатов и опытное исследование природы, противопоставляя себя схоластическим или медитативным устремлениям сунско-минских мыслителей и ориентируясь на ханьских экзегетов, соответствует китайское наименование «пу сюэ» — «непосредственное учение» (в переводе Чэнь Юнцзе — «конкретная философия»). Этот термин появился в «Хань шу» («Книга [о династии] Хань»), в главе «Жу линь чжуань» («Биографии конфуцианцев»), для указания на то знание, которое с помощью филологической экзегезы стремились черпать из первоисточников конфуцианской традиции представители одного из направлений философско-текстологического «каноноведения» (*цзин сюэ*) — «школы древних писмен» (*гу вэнь сюэ-пай*). Двум же другим фазам — школе принципа и школе духа — соответствуют китайские термины «ли сюэ» и «синь сюэ», которые, как уже было сказано, являются обозначениями всего неоконфуцианства в целом. Для прояснения этого расхождения обратимся к анализу данной терминологической пары.

1.6. Термин «учение о сердце» (синь сюэ)

Долгое время в отечественном китаеведении как никем не оспариваемая догма господствовало закрепленное справочно-обобщающей литературой [243, т. 3, с. 56, т. 5, с. 492] представление, согласно которому неоконфуцианство состоит из двух направлений: объективно-идеалистического, рационалистического — «ли сюэ» и субъективно-идеалистического, интуитивистского — «синь сюэ» («учение о сердце», т.е. психике, духе, сознании). Эту историко-философскую дихотомию ввел в современный научный оборот Фэн Юлань, считавший основоположником первого, «правого» направления Чэн И, а главным представителем — Чжу Си, основоположником второго, «левого» направления — Чэн Хао, а главными представителями — Лу Цзююаня и Ван Янмина. Синонимичными «ли сюэ» и «синь сюэ» у Фэн Юланя являются выражения «школа Чэн [И] — Чжу [Си]» и «школа Лу [Цзююаня] — Ван [Янмина]»

соответственно [392, т. 2, с. 869; 596, т. 2, с. 500; 250, с. 302]. Для неоконфуцианства же в целом Фэн Юлань использовал термин «дао сюэ цзя» — «школа учения [истинного] Пути», идентифицированный им с термином «синь жу цзя чжи сюэ» — «учение новой конфуцианской школы» [392, т. 2, с. 800; 596, т. 2, с. 407]⁵.

Из сказанного следует, что соотношение между понятиями «ли сюэ» и «синь сюэ» скорее всего надо признать субординационным, а не координационным, как у Фэн Юланя. Если исходить из традиционных представлений, то это означает, что «синь сюэ» — разновидность или одна из теорий «ли сюэ». Допустимо, однако, и перевертывание данной субординации, т.е. признание того, что категория «ли» подчинена категории «синь». Так их соотношение в неоконфуцианстве эпох Сун и Мин, развивая позицию, выраженную еще Чжань Жошумем, оценивал один из крупнейших в XX в. продолжателей этой философской традиции и одновременно ее выдающийся исследователь Моу Цзунсань (1909–1995), квалифицировавший неоконфуцианство как «учение о сердце и [индивидуальной] природе» (*синь син чжи сюэ*), поскольку в его основе, с точки зрения китайского ученого, лежат два положения: 1) «[индивидуальная] природа есть принцип», 2) «коренное сердце (т.е. психика в изначальном состоянии. — А.К.) есть принцип» [362, т. 1, с. 4–5]. Но из этих положений видно, что переворачивание субординации «ли» и «синь» у Моу Цзунсаня имеет ценностный, а не логический смысл. Не определяя, по мнению китайского ученого, специфику неоконфуцианства, категория «ли» тем не менее остается логически более общей.

Итак, критики историко-философской дихотомии *ли сюэ* — *синь сюэ*, во-первых, указывают на то, что представители обеих названных школ в равной мере изучали и «принцип», и «сердце», а следовательно, деление по такому основанию не корректно. Во-вторых, высказывается мнение, что термин «дао сюэ» не имеет научного значения, поскольку был введен директивным путем в «Истории [династии] Сун» не учеными, а чиновниками монгольской династии Юань.

⁵ Отсюда, в частности, следует, что использовавшийся в отечественной литературе ранее, до опубликования нами специальных разъяснений [114], перевод названия собственного учения Фэн Юланя — «синь ли сюэ» как «новое неоконфуцианство» [28, с. 9; 243, т. 5, с. 524; 26, с. 47] неточен. С учетом принятой Фэн Юланем терминологии самоназвание его творения следует понимать в более узком смысле и переводить как «новое учение о принципе». В переводе Чэнь Юнцзе это — «неорационализм» [535, с. 751]. А.В. Ломанов, соглашаясь с нашим терминологическим уточнением, предпочитает использовать транскрипцию в сочетании «новое *ли сюэ*» [147, с. 28–30, 219, примеч. 6, 220, примеч. 1]. Впрочем, надо признать, что в силу характерной для китайской историко-философской литературы в целом двусмысленности термина «ли сюэ», прилагаемого и ко всему неоконфуцианству, и к одной его разновидности, сочетание «синь ли сюэ» объективно допускает возможность неавторской расширенной трактовки как «нового неоконфуцианства».

Против критики термина «дао сюэ», развиваемой в КНР Жэнь Цзюем, Дин Вэйчжи и др., Фэн Юлань выступил с развернутыми возражениями [394, с. 35–45]. Он привел ряд цитат, из которых следует, что данный термин не был изобретен создателями «Истории [династии] Сун», а использовался основоположниками неоконфуцианства. Правда, в некоторых из этих случаев, по признанию самого Фэн Юланя, сочетание «дао сюэ» может трактоваться как выражение не одного понятия, а двух — «Путь и учение». Но так или иначе, по его мнению, самое позднее при Южной Сун (XII–XIII вв.) сочетание «дао сюэ» уже имело свое терминологическое значение, причем данный термин отражал претензии неоконфуцианцев на следование «Пути», т.е. прямую преемственную связь с такими столпами конфуцианства, как Конфуций и Мэн-цзы [250, с. 290]. Подобной самоуверенности не было у предшественника неоконфуцианцев Хань Юя (768–824). Термин «ли сюэ» появился позже, чем «дао сюэ», но также при Южной Сун.

Со времен династии Цин оба термина применялись как синонимы. Не отвергая «ли сюэ», в общем смысле Фэн Юлань отдает предпочтение термину «дао сюэ» как более раннему и позволяющему употреблять «ли сюэ» в более узком смысле — в качестве коррелята «синь сюэ», что и делают многие исследователи вслед за ним, иногда используя одновременно и широкий смысл термина, охватывающего все неоконфуцианство (см. примеч. 4).

§ 2. Архитектоника неоконфуцианства

Рассматриваемая проблема имеет, конечно, не только и даже не столько понятийно-терминологическое значение. В концентрированном виде она отражает дискуссию об историко-философской классификации неоконфуцианства, которая в конечном итоге своим существованием обязана различиям в интерпретации составляющих его учений.

2.1. Трехтомическая модель

В настоящее время описанная дихотомическая схема подвергается основательной критике со стороны виднейших историков китайской философии.

Однако данное терминологическое различие не отражает ни традиционную историко-философскую классификацию, ни взгляды большинства современных специалистов⁶. Даже согласившийся с

⁶ Об этом красноречиво говорят сами названия многих фундаментальных историко-философских работ. См., например, [427; 388; 404 (здесь «ли сюэ» переведено как «neo-confucianism or moral science»); 399].

этим различием Чэнь Юнцзе отмечал, что для самих неоконфуцианцев термины «ли сюэ» и «синь сюэ» были взаимозаменяемы. Например, Чжань Жошуй постижение «небесных принципов» (*тянь ли*) определял как «синь сюэ» [408, цз. 37, с. 101], а Лу Цзююань, наоборот, использовал лишь термин «ли сюэ», но не «синь сюэ» [532, с. 166]. Т. де Бари подчеркивает, что, с одной стороны, «учение о сердце», т.е. теория духа, было так же специфично для школы Чэн-Чжу, как и для школы Лу-Вана, поскольку в этом пункте достигала наибольшего напряжения их полемика с буддизмом, а с другой стороны, в таких классических сочинениях, как «Ли сюэ цзун чуань» («Авторитетное изложение учения о принципе») Сунь Цифэна и «Мин жу сюэ ань» («Отчет об учениях конфуцианцев [эпохи] Мин») Хуан Цзунси, минское неоконфуцианство относится к разряду «учения о принципе», т.е. «синь сюэ» успешно погружается в «ли сюэ» ([584, с. 10–16]; ср. [583]). Выдающийся историк китайской общественной мысли Цянь Му в своем капитальном пятитомном исследовании творчества Чжу Си ([428]; см. также рецензию на эту работу [682, с. 119–137]), в целом отвергая деление неоконфуцианства на «ли сюэ» и «синь сюэ», доказывает, что различие между Чжу Си и Лу Цзююанем не может быть корректно проведено в рамках оппозиции «ли-синь», более того, как раз для Чжу Си, по его мнению, важнее понятие «синь», нежели «ли», и поэтому чжусианство можно определить как разновидность «синь сюэ».

Т. де Бари вполне справедливо предостерегает и против отождествления пары «ли сюэ» — «синь сюэ» с рационализмом и интуитивизмом, поскольку проявлениями «небесных принципов» неоконфуцианцы считали импульсы «человеческого сердца» [584, с. 15–16].

Собственно говоря, истоки трихотомического членения неоконфуцианства восходят к трудам основоположников автохтонной историко-философской науки в Китае. В частности, такой позиции придерживался Цюань Цзюван (1705–1755), видный последователь Хуан Цзунси, завершивший его классический труд по истории сунско-юаньской философии «Сун Юань сюэ ань» («Отчет об учениях [эпох] Сун и Юань») (см. [411]). Цюань Цзюван полагал, что «Сун сюэ» состоит из трех направлений, создателями которых являются: 1) Чжу Си, поставивший во главу угла фундаментальную конфуцианскую проблему «выверения вещей и доведения знания до конца» (тезис из «Да сюэ» — «Великого учения»), 2) Лу Цзююань, сконцентрировавший внимание на «просветлении сердца», и 3) Люй Цзюцян (1137–1181), пытавшийся осуществить синтез двух предыдущих направлений и нашедший последователей в лице Е Ши, Чэнь Ляна и др. Данную точку зрения в наше время поддержал известный философ и историк из КНР Чжу Цяньчжи (1899–1972) [442, с. 145–146].

«В свете последних исследований Моу Цзунсяня и Тан Цзюньи, — пишет американский специалист по неоконфуцианству Ду Вэймин, — принятое деление неоконфуцианской традиции на школы Чэн-Чжу и Лу-Вана кажется не только наивным, но и опасно дезориентирующим» [691, с. 126]. В своей фундаментальной трехтомной работе о неоконфуцианстве ([362]; см. также рецензию на эту работу [682, с. 111–118]) Моу Цзунсянь предлагает оригинальное его членение, согласно которому главную, наиболее глубокую и подлинную, линию развития конфуцианской мысли представляют учения Чжоу Дуньши, Чжан Цзая, Чэн Хао, Ху Хуна (1100–1155), Лю Цзунчжоу (1578–1645). Ответвление этой «аутентичной» линии — школа Лу-Вана, а противоположное «аутентичной» линии направление — добившаяся официального признания школа Чэн-Чжу.

В специальном труде о взаимном соотношении учений Чжу Си, Лу Цзююаня и Ван Янмина другой выдающийся продолжатель неоконфуцианской традиции и ее исследователь Тан Цзюньи (1909–1978) [383; 384] сформулировал иную, не менее оригинальную историко-философскую концепцию: учение Ван Янмина возникло на основе философской проблематики Чжу Си, а не Лу Цзююаня, но в конце концов Ван Янмин пришел к выводам, схожим с выводами последнего, т.е. осуществил синтез идей Чжу Си и Лу Цзююаня⁷. Специалист из КНР Мэн Пэйюань также доказывает, что учение Ван Янмина естественным образом выросло из многогранного учения Чжу Си, а вовсе не являлось его отрицанием [365, с. 61–69].

2.2. Значение братьев Чэн

Среди ученых КНР в связи с разграничением школ внутри неоконфуцианства острые споры вызывает вопрос о братьях Чэн. Традиционно признавалось, что оба они стоят у истоков ортодоксии, окончательно сформированной Чжу Си. В сущности одинаковыми их философские взгляды продолжали считать такие лидеры историко-философской науки в КНР, как Хоу Вайлу и Жэнь Цзюйюй. Принципиально иного взгляда, как уже было отмечено, придерживался Фэн Юлань, видевший в братьях Чэн основоположников двух противоборствующих философских течений [395; 250, с. 302–312] и на этом основании делавший вывод, что «система Ван Шожэня следует линии Чжоу Дуньши, Чэн Хао и Лу Цзююаня» [250, с. 334]. Существует и промежуточная точка зрения. Так, с позиции Ян Сянкуя, взгляды братьев Чэн различны, но в одинаковой мере являются объективно-идеалистическими, и, следовательно, Чэн Хао нельзя называть родоначальником субъективно-идеалистической школы Лу Цзююаня–Ван Янмина [346, с. 80].

⁷ О соотношениях между учениями Чжу Си, Лу Цзююаня и Ван Янмина см. также [313; 499; 504; 429; 656; 548].

§ 3. Истоки неоконфуцианства

Для определения неоконфуцианства и разграничения школ внутри него большое значение имеет выявление его первоначальных форм.

3.1. Роль Хань Юя

Широко распространено мнение, что предтечей неоконфуцианства был Хань Юй (он же родоначальник китайского Возрождения в концепции, развивавшейся Н.И.Конрадом). Фэн Юлань и следовавший за ним Дж.Нидэм к предшественникам неоконфуцианства относили также Ван Туна (584–617) и ученика и друга Хань Юя — Ли Ао (ум. ок. 844 г.); роль последнего в подготовке будущего взлета конфуцианской мысли, по их оценке, наиболее значительна [250, с. 290; 596, т. 2, с. 407–422; 648, с. 452].

3.2. Роль «трех наставников учения о принципе»

Первым основоположником собственно неоконфуцианства как целостного философского направления традиционно признается Чжоу Дуньи, наделенный этой пальмой первенства уже в «Истории [династии] Сун». Однако достаточно давно возникла и другая точка зрения, в соответствии с которой первыми неоконфуцианцами были старшие современники Чжоу Дуньи — Сунь Фу (992–1057)⁸ и Ху Юань (993–1059). Она выражена в капитальном труде Хуан Цзунси и Цюань Цзувана «Сун Юань сюэ ань» («Отчет об учениях [эпох] Сун и Юань»). В наше время ее поддержали Цянь Му, Та-кэути Ёсио, Т. де Бари [577, с. 88–89, 108, примеч. 19].

К зачинателям неоконфуцианства наряду с Сунь Фу и Ху Юанем причисляют и ученика первого из них — Ши Цзе (1005–1045). Эти мыслители даже получили общее наименование «три наставника учения о принципе» (*ли сюэ сань сянь шэн*) [577, с. 92; 423, с. 1213, ст. «ли сюэ»], известны они также как «три наставника начала [эпохи] Сун» (*Сун чу сань сянь шэн*).

§ 4. Завершение неоконфуцианства

4.1. Концепция завершения неоконфуцианства при установлении инородной династии Цин (XVII–XVIII вв.)

Относительно завершения неоконфуцианства наиболее широко распространено представление, что этот процесс произошел в период конца Мин и начала следующей династии Цин, а осуществили

⁸ Сам Сунь Фу считал себя идейным наследником Ван Туна и Хань Юя, см. [452, с. 1].

его такие философы, как Хуан Цзунси, Гу Яньбу, Ван Чуаньшань, Янь Юань, Дай Чжэнь (1733–1777). В КНР эту позицию отстаивали Жэнь Цзюй, Цю Ханьшэн, Фэн Ци, Цзи Вэньфу, Ду Госян (1889–1969) (см., например, [317]; в отечественной литературе о некоторых из названных философов см. [25; 164; 37; 38; 84, с. 396–412]).

4.2. Концепция завершения неоконфуцианства в связи с началом движения «4 мая» 1919 г. и формированием новой вестернизированной культуры

Иной позиции придерживается, например, Дин Вэйчжи, считающий, что идеалистическое «учение о принципе» школы Чэн–Чжу господствовало в китайской философии в течение 700 лет, вплоть до движения «4 мая» (*у сы*) 1919 г. Некоторые из специалистов, например Чэнь Цзюньминь, в целом соглашаясь с этим, все же вносят поправку: такие философы, как Хуан Цзунси и Ван Чуаньшань, восстановили материалистическую тенденцию и подготовили уход «учения о принципе» с исторической сцены (см. [346, с. 81]).

4.3. Развитие неоконфуцианства в наше время, его место в современной китайской мысли

В отличие от вышеназванных авторов из КНР, Ван Бансюн [282, с. 13–26] не ограничивает историю неоконфуцианства концом династии Цин или движением «4 мая», а рассматривает его как живое идейное течение, решающее в наши дни одну глобальную задачу – сохранения и развития традиционной китайской культуры в условиях современной цивилизации. В китайской мысли, возникшей после войн в конце династии Цин, Ван Бансюн выделяет три главных направления: а) связанное с ориентацией на Японию консервативно-традиционалистское, основные представители которого – Кан Ювэй (1858–1927), Лян Цичао (1873–1923), Лю Шипэй (1884–1919), Янь Фу (1854–1921); б) связанное с ориентацией на США либерально-западническое, основные представители которого – Ху Ши (1891–1962) и У Чжихуй (1865–1953), и в) связанное с ориентацией на Россию и СССР радикалистско-русификаторское, основные представители которого – Чэнь Дусю (1879–1942) и Ли Дачжао (1889–1927). От всех них отличаются еще два идеалистических направления: социально-политическое – суньятсенизм и культурологическое – современное неоконфуцианство (*дандай синь жу цзя*). Первое поколение современных неоконфуцианцев – это Чжан Цзюньмай, Сюн Шили, Лян Шумин, второе – Тан Цзюньи, Сюй Фугуань (1903–1982), Моу Цзунсань, все – ученики Сюн Шили. Представители второго поколения в отличие от Сюн Шили и Лян Шумина стремятся осмыслить и модернизировать духовное

наследие Китая с помощью западной философии, а не индийского буддизма [282, с. 14–15].

В схеме Ван Бансюна явно не хватает имени Фэн Юланя, которого за 20 лет до того, еще в 1963 г., крупнейший работавший на Западе историк китайской философии Чэнь Юнцзе в своей образцовой антологии китайской философии определил как «самого выдающегося философа в Китае за последние 30 лет» [535, с. 751].

Подобная фигура умолчания в применении к создателю знаменитого «нового учения о принципе» (*синь ли сюэ*), собственное название которого указывает на идентификацию с неоконфуцианством как прежде всего с «учением о принципе» (*ли сюэ*), видимо, связана и с отказом самого философа от своего создания после образования КНР, и с отчужденным к нему отношением со стороны ведущих представителей современного неоконфуцианства, обосновавшихся вне КНР.

К примеру, профессор Китайского университета Гонконга Лю Шусянь в 1997 г. писал: «Фэн Юлань, который в годы Второй мировой войны занимался разработкой неоконфуцианской философии, после победы КПК в 1949 г. подвергся критике, несколько раз менял свои воззрения и в конце концов даже стал активным участником антиконфуцианской кампании, развернутой во время „культурной революции“. Как бы то ни было, он не оказал никакого влияния на развитие современной неоконфуцианской философии ни за пределами Китая, ни на Тайване, ни в Гонконге» [160, с. 93].

Специально изучавший его философское творчество А.В.Ломанов «отторжение Фэн Юланя основным ядром конфуцианцев тайваньско-гонконгского „китайского философского зарубежья“» объясняет тем, что «постконфуцианская философия Фэн Юланя опередила свое время приблизительно на половину столетия и стояла особняком на фоне доминировавшей в 50–70-е годы философии „современного неоконфуцианства“» [147, с. 12]. В качестве комментария следует заметить, что как раз в 50–70-е годы эта философия «стояла особняком» и по отношению к самому своему творцу, тогда от нее отрекшемуся, разумеется не добровольно, а под влиянием внетеоретических обстоятельств непреодолимой силы.

4.4. Соотношение неоконфуцианства с современным конфуцианством и постконфуцианством.

Понятие «постнеоконфуцианство»

В приведенной цитате А.В.Ломанов вслед за исследователем из КНР Чжэн Цзядуном (ср. [456]) провел терминологическое различие двух разновидностей «современного конфуцианства» — «постконфуцианства» (*хоу жу цзя*) и «современного неоконфуцианства» (*дандай синь жу цзя*; *сяньдай синь жу цзя*); под первым понимает-

ся «обновление конфуцианства с использованием западной мысли», а под вторым — «идейное течение, направленное на консервативное переосмысление традиции в современных условиях» [147, с. 11].

В более развернутой дефиниции А.В.Ломанова «постконфуцианство» означает «конфуцианскую мысль, направленную на аналитическую реконструкцию традиции, логизированную герменевтику и объективизм, при этом сознательно ориентированную на открытость идеям западной философии», а «современное конфуцианство» — «течение конфуцианской мысли нашего столетия, которое ориентировалось на создание антропоцентричной философии субъекта в духе неоконфуцианской школы „учения о духе“ (*синь сюэ*) Ван Янмина и Лу Цзююаня» [147, с. 12].

Любопытно, что эта вполне современная классификация произвольно воспроизводит старую дихотомию *синь сюэ* — *ли сюэ*, поскольку, как уже было отмечено выше, основоположником постконфуцианства в данной трактовке выступает Фэн Юлань, ярчайший продолжатель линии «ли сюэ» в XX в.

Еще одним напоминанием о прошлом тут оказывается хронологическая последовательность: сначала возникло современное неоконфуцианство, условными временными рамками которого А.В.Ломанов считает появление в 1921 г. книги Лян Шумина «Дун си вэньхуа цзи ци чжэсюэ» («Культуры Востока и Запада и их философии»), с одной стороны, и смерть в 1995 г. последнего столпа этого учения Моу Цзунсяня — с другой, а в 30-е годы, с опубликованием оригинальных философских трудов Фэн Юланя, стало складываться постконфуцианство, успешно развивающееся и поныне, особенно на западной почве усилиями таких натурализовавшихся в США мыслителей, как Фу Вэйсюнь, Чэн Чжуньин, Ду Вэймин, Антонио Куа. Подобная хронология удивительным образом напоминает сжатую во времени смену янминизированного неоконфуцианства эпохи Мин «ханьским учением» эпохи Цин.

К изложенному необходимо добавить, что в предшествующих публикациях [148, с. 118–128; 98, с. 253–255] А.В.Ломанов придерживался более простой модели в периодизации неоконфуцианства, квалифицируя все его разновидности в XX в., начиная с творчества «последнего конфуцианца» (определение американского сиолога Г.Алитто [517]) Лян Шумина, как этапы развития (первый — 20–30-е годы, второй — 30–70-е, третий — с начала 80-х) единого постконфуцианства.

Нам эта более простая терминологическая модель представляется и более логичной, поскольку использование приставки «пост», по справедливому признанию самого автора [147, с. 12], предполагает выход за пределы конфуцианства и даже его преодоление, а включение постконфуцианства в состав современного конфуцианства, которое, в свою очередь, не может не быть подклассом конфуциан-

ства, выражает идею, противоположную какому-либо выходу за указанные пределы. Кроме того, определив в целом современное конфуцианство как «синтез неоконфуцианской мысли с идеями евро-американской цивилизации» [147, с. 9], А.В.Ломанов фактически дезавуировал данный признак в качестве основного различителя постконфуцианства и современного неоконфуцианства, в неявной форме вновь подтвердив тождество понятий «современное конфуцианство» и «постконфуцианство» (вопреки явно утверждаемой их субординационной связи).

В последующей публикации исследователь предложил еще один критерий, чтобы различать учения современного неоконфуцианства и постконфуцианства: «Первые необходимо требуют обоснования на предмет адекватности унаследования традиции, тогда как творческий характер последних (и среди них система Фэн Юланя) требует подхода к ним не с точки зрения связи с традицией, но с общетеоретических позиций философского знания, оценки их внутрисистемных связей в плане полноты и непротиворечивости» [149, с. 111].

Из самой приведенной формулировки вытекает, что собственно философскими могут считаться только системы, относимые к категории «постконфуцианство», поскольку все, не отвечающее требованиям полноты и (особенно) непротиворечивости, вообще не заслуживает признания в качестве философской системы. Стало быть, в состав «современного неоконфуцианства» попадает лишь некий нетворческий и подражательный, бессистемный и противоречивый материал, т.е. теоретическое вторсырье, что, в свою очередь, минимализирует, если не аннулирует, значимость всей этой классификационной категории для истории философии, хотя она и может быть ценной в каком-то другом отношении, например историко-литературном.

Также внутренне противоречиво признание Лян Шумина одновременно «последним конфуцианцем» и «первым современным неоконфуцианцем» [147, с. 12], ибо сколь бы современным ни было неоконфуцианство, оно по определению, оставаясь таковым, должно быть конфуцианством, а следовательно, в квалификации Лян Шумина с «последним конфуцианцем» можно непротиворечиво сочетать только другое из разбираемых обозначений — «первый постконфуцианец».

В целом, на наш взгляд, логическую стройность в указанную историко-философскую номенклатуру мог бы внести отсутствующий в ней термин «постнеоконфуцианство». Если так охарактеризовать учение Фэн Юланя, то устраняется противоречие между его принадлежностью к конфуцианству (в которое вполне может быть включено постнеоконфуцианство, но не постконфуцианство) и выделенностью из неоконфуцианства.

Таким образом, в самом широком понимании история неоконфуцианства охватывает более чем 1300-летний период — от династии Тан до наших дней. Именно так она представлена в наиболее фундаментальном из вышедших на западных языках исследований неоконфуцианства, написанном Чжан Цзюньмаем [555]. И вместе с тем совершенно ясно, что в начале XX в. в Китае произошел столь мощный духовный сдвиг, вызванный культурным шоком от самого тесного за всю историю страны соприкосновения с инородной и принципиально чуждой цивилизацией, что произведенная им интеллектуальная мутация позволяет говорить о современных формах ориентированного на автохтонную традицию философствования, выходящих за границы не только неоконфуцианства, но и конфуцианства в целом, о чем, в частности, свидетельствует и определение Лян Шумина как «последнего конфуцианца», и термин «постконфуцианство».

§ 5. Теоретический фундамент неоконфуцианства

Один из важнейших вопросов, связанных с изучением неоконфуцианства, — вопрос о его теоретическом фундаменте.

5.1. Концепция синтеза конфуцианства, даосизма и буддизма

До относительно недавнего времени в синологии доминирующим было мнение, что неоконфуцианство как философская система представляет собой синтезирующую надстройку над конфуцианством, даосизмом и буддизмом и собственно в этом состоит его специфика. Рассматривая неоконфуцианство как величайшую попытку «исчерпывающего синтеза» классической китайской культуры, академик В.М.Алексеев в 1941 г. писал, что «сформированные уже к эпохе Сун (X–XIII вв.) даосский и буддийский каноны располагали слишком привлекательной внешней целостностью, чтобы конфуцианцы могли отрешиться от их языка и вместе с ним и от их мыслительных приемов» [3, с. 386, примеч. 3]. С этой точки зрения сформированное сунскими неоконфуцианцами конфуцианское «Тринадцатиканоние» («Ши сань цзин») явилось синтезирующей реакцией на канонические своды даосизма и буддизма — «Сокровищницу Пути-дао» («Дао цзан») и «Великую сокровищницу сутр» («Трипитаку» — «Да цзан цзин»).

С конца 30-х годов подобная трактовка неоконфуцианства, закрепленная А.А.Петровым в справочно-энциклопедической литературе [186, стб. 752; 187, с. 264–265], господствовала в отечественной литературе до начала 80-х годов. В КНР ее отстаивали

Фэн Юлань, Хоу Вайлу, Жэнь Цзюй, Цю Ханьшэн и др. (см. [346, с. 80; 596, т. 2, с. 407–433]). Теоретическое ядро неоконфуцианства Жэнь Цзюй считал все же конфуцианским, а Цю Ханьшэн — буддийско-даосским. Дозы даосских и буддийских идейных инъекций в неоконфуцианство разные авторы оценивают неодинаково. Например, еще знаменитый итальянский миссионер-иезуит в Китае Маттео Риччи (Ricci, Ли Мадоу, Ли Ситай, 1554–1610) полагал, что неоконфуцианская метафизика не конфуцианская, а буддийская (ср. [571, с. 258]; подробно см. [69; 150а]). Напротив, Дж.Нидэм утверждал, что неоконфуцианство как организмический натурализм своим появлением на свет в большей степени обязано не буддизму, а даосизму, проникнутому духом органического единства материального мира [648, с. 454]. Т. де Бари констатировал: «Нет сомнения в том, что влияние буддизма и даосизма может быть увидено в некоторых аспектах неоконфуцианства как метафизической и духовной дисциплины» [578, с. 33], — и вместе с тем далее в конкретном анализе показывал противоположность существенных черт неоконфуцианства буддизму и даосизму. С обратным акцентом, но столь же антиномично выразился в энциклопедическом издании Ф.С.Быков: «Неоконфуцианство сформировалось в Китае в борьбе с буддизмом (особенно секты *чань*, яп. *дзэн*) и даосизмом и одновременно находилось под влиянием их идей» [243, т. 4, с. 43].

5.2. Концепция противостояния неоконфуцианства даосизму и буддизму

Действительно, можно заметить, что уже предтеча и идейный вдохновитель неоконфуцианства Хань Юй был настроен самым решительным образом, предлагая упразднить даосизм и буддизм, а их писания сжечь (см., например, [60, с. 206–207; 252, с. 30–34]). И в фундаментальных работах Моу Цзунсяня о неоконфуцианстве эпох Сун и Мин проводится мысль о том, что представление, будто неоконфуцианство «своей новизной обязано буддийским и даосским примесям, — ерунда» [362, т. 1, с. 11]. Оригинальность и новизну неоконфуцианства он усматривает в решении собственно конфуцианских проблем. Сходного взгляда придерживается Ян Сянкуй: в «ли сюэ» — продолжение сугубо конфуцианской традиции, линии Цзы-Сы и Мэн-цзы [346, с. 80].

5.3. Концепция ассимиляции неоконфуцианством даосизма и буддизма

Результаты капитальных исследований Моу Цзунсяня и других солидарных с ним специалистов не могут не быть приняты во внимание. Вместе с тем следует четко различать формы восприятия конфуцианством инородных ему учений. В этой связи уместно вспомнить афоризм П.Валери: «Нет ничего более оригинального, ничего более собственного (soi), как питаться другими. Но их надо

переваривать. Лев состоит из усвоенного им барана» [693, с. 28]. Нет поэтому никаких оснований видеть умаление оригинальности неоконфуцианства в признании факта усвоения им «чужих» идей. Важно, разумеется, при этом выяснить, представляет ли собой конечная форма синтез равноценных и равноправных элементов или же именно ассимиляцию и переработку одним учением идей и методов другого.

Ни в коей мере не претендуя на вынесение окончательного суждения по этому чрезвычайно сложному вопросу, мы все же полагаем, что отношение неоконфуцианства к даосизму и буддизму следует оценить как отношение второго рода, т.е. такое, при котором конфуцианство смогло путем развития своего идейного потенциала осмыслить и определенным образом решить проблемы, выдвинутые даосизмом и буддизмом.

§ 6. Соотношение неоконфуцианства с синхронными идейными образованиями

Любое, даже самое широкое понимание неоконфуцианства не отрицает необходимости прояснения связей этого философского направления не только с даосизмом и буддизмом, но и с другими синхронными идейными течениями и духовными образованиями.

6.1. Концепция четырех идеологий

Очень простую и на первый взгляд эффективную теоретическую модель использует в своих работах А.С.Мартынов. Он рассматривает буддизм, даосизм и неоконфуцианство (конфуцианство) как системы, более или менее успешно взаимодействующие с четвертым членом — имперской (императорской) идеологией. По его мнению, в рамках «сложной структуры официальной идеологии императорского Китая... наряду с общеизвестными „три учения“ целесообразно в качестве самостоятельной части выделить „императорскую идеологию“, особый круг идей о государственной власти, нередко отличающийся по содержанию от всех „трех учений“ и прежде всего от конфуцианства» [173, с. 120].

Правда, как выясняется при более детальном анализе, этот круг идей оказывается наполненным политическим, административным, ритуальным и другим не собственно философским содержанием. Впрочем, и без углубления в подробности понятно, что между чистой теорией и ее официальной версией всегда существует различие, порой доходящее до противоположности, как, например, между идеей «пролетарского интернационализма» и лозунгом «защиты социалистического отечества» или заповедью о воздаянии добром за зло и благословением христоролюбивого воинства.

Поэтому сформулированный А.С.Мартыновым тезис, скорее всего, является неадекватным отражением вполне реальной и хорошо известной в других развитых культурах проблемы идейной ревизии основ любого значимого учения под воздействием исторических обстоятельств. В частности, это проблема соотношения Священного Писания и церковных постановлений в едином христианстве или положений классиков и партийных решений в едином марксизме при их руководящей роли в государстве.

Некоторые авторы, освещающие главным образом религиозный аспект духовной культуры Китая, также используют четырехчленную модель, в которой традиционные «три учения» (*сань цзяо*) дополняются либо «культотом предков», восходящим к архаическому культу мертвых, а затем философски универсализированному, преобразованному в социальную доктрину и приобретшему государственный статус [За, с. 260–279], либо чрезвычайно гетерогенным комплексом простонародных верований, которые в автохтонной лексике именуется «еретическими учениями» (*се цзяо*), а в современной научной терминологии — «синкретическими религиями» (подробно см. [230а]).

6.2. Концепция девяти мыслительных моделей

В общем и одновременно в детализированном виде духовное окружение неоконфуцианства было охарактеризовано Т.Метцгером. Американский синолог провел разграничение между неоконфуцианством эпох Сун–Цин (X–XX вв.) и восьмью другими мыслительными моделями (*patterns of thought*), хотя и с оговоркой, что все они частично накладываются друг на друга.

Первая из этих восьми моделей — нацеленность на конфуцианскую ученость, этику и космологию, но без свойственного *ли сюэ* упора на «внутренний», метафизический поиск единства с Небом. Выразители этой ориентации — Оуян Сю (1007–1072) и Сыма Гуан (1018–1086).

Вторая модель представляет собой уклон в сторону легизма, ориентированный на политические достижения и материальную пользу (*гун ли*) вместо неоконфуцианского идеала чисто моральной деятельности «настоящего правителя».

Третья модель частично обязана своим существованием неоконфуцианству. Но в целом ее выразители — представители Тайчжоуской школы и главным образом Ли Чжи — прежде всего следовали неконфуцианским идеалам традиции странствующих рыцарей. Несмотря на бóльшую, чем у неоконфуцианцев, индивидуалистичность и элитарность, они выражали взгляды, близкие широким народным массам.

Четвертая и пятая модели принадлежат буддизму и даосизму.

Шестую модель образуют взгляды ученых эпохи Цин, которые резко критиковали «пустые разговоры» (*кун тань*) неоконфуциан-

цев при династиях Сун и Мин, но, согласно последним данным, все же весьма многим им были обязаны.

Седьмая модель может быть определена как конфуцианский секуляризм. Ее выразители — отдельные мыслители вроде Фан Ичжи (1611–1671) и Пу Сунлина (1640–1715), которых отличает от неоконфуцианства удовлетворение своих интеллектуальных запросов либо детальным изучением природного мира, либо смакованием эстетических наслаждений.

Восьмую модель составляет народная культура, построенная прежде всего на семейных и экономических ценностях [641, с. 52–54 и далее]⁹.

§ 7. Неоконфуцианство как продукт общественного развития

Работа Т.Метцгера отчасти была реакцией на социологический кризис в интерпретации неоконфуцианства. Традиционно европейские и американские исследователи рассматривали неоконфуцианство лишь как духовное образование. Затем возникла довольно влиятельная тенденция видеть в нем проявление серьезных социальных сдвигов, начавшихся в сунском Китае.

Еще в старой европейской синологии укрепилось почерпнутое из китайской историографии представление о сунском неоконфуцианстве как пике развития автохтонной философской мысли в традиционном Китае. Основоположник отечественного китаеведения Н.Я.Бичурин (архимандрит Иакинф, 1777–1853) в первой половине XIX в. написал: «Наконец династии Сун в X веке по Р.Х. предоставлено было восстановить древнее нравственное учение в первоначальной его чистоте, и с того времени оно не изменялось» [15, ч. IV, с. 158]¹⁰. Автор первого на русском языке общего очерка истории китайской философии А.А.Петров присоединился к этой позиции самым категорическим образом: «Эпоха династии Сун (X–XIII вв.) была последним наиболее плодотворным периодом в развитии китайской философии» [186, стб. 752]. Следовательно, с эпохой Сун связано представление не только о возникновении новой формы конфуцианства, но и о завершении его развития, что также корреспондирует с обозначением всего неоконфуцианства термином «Сун сюэ».

⁹ См. также обсуждение этой книги в «Journal of Asian Studies». Vol. 39, № 2 (1980).

¹⁰ См. аналогичную точку зрения [57, с. 66–67].

7.1. Концепция китайского Возрождения, породившего неоконфуцианство

В этом русле находится и концепция китайского Возрождения (Ренессанса), основоположником которой в отечественной литературе выступил Н.И.Конрад [124, с. 77–131, 174–207] и которая задолго до него была предложена японским историком Найто Тодзиро (1866–1934)¹¹.

Разрабатывая идею китайского Возрождения, Н.И.Конрад за десятилетие, с 1955 по 1965 г., продвинул его временную границу на три с лишним века: первоначально эта эпоха датировалась VIII–XII вв., а в окончательном варианте — VIII–XVI вв. Как первоначальная, так и последующие формулировки данной теории показывают, что стержневой основой возрожденческого процесса ученый считал именно возникновение и дальнейшую эволюцию неоконфуцианства. Само название одной из главных работ, посвященных этой проблеме, «Хань Юй и начало китайского Ренессанса» свидетельствует, что в общепризнанном провозвестнике неоконфуцианства Н.И.Конрад видел и родоначальника конфуцианского Ренессанса.

Апогей этого процесса Н.И.Конрад связал с формированием неоконфуцианства эпохи Сун, что отражено в названии другой его важнейшей статьи на эту тему — «Философия китайского Возрождения (о сунской школе)». Подобный подход, наложившийся на унаследованное от старой синологии представление о сунском неоконфуцианстве XI–XII вв. как высшей форме развития традиционной китайской философии (ср. ранее процитированное суждение А.А.Петрова), и обусловил сходную датировку китайского Ренессанса: VIII–XII вв., последовавшее расширение хронологических рамок было вызвано необходимостью ассимиляции такого крупного явления неоконфуцианской философии, как учение Ван Янмина: «Если первый философ китайского Возрождения — Хань Юй, Ван Янмин — последний. Таким образом, эпоха Возрождения — в плане философии — начинается в VIII в., заканчивается на пороге XVI в.» [124, с. 203]. Согласно этому построению Н.И.Конрада, закат эпохи Возрождения означал и конец творческой эволюции философской мысли в неоконфуцианстве, с XVI в. превратившейся в «системный догм, отстаиваемую уже внешними средствами — правительственной властью, не допускавшую сомнений в своей истинности» [124, с. 235].

7.2. Неоконфуцианство как стиль жизни

Одним из первых последовательную социологическую интерпретацию неоконфуцианства стал проводить Т. де Бари, исходивший из тезиса, что традиционная китайская мысль может быть понята в

¹¹ Детально не уточняемое представление о китайском Ренессансе давно было в западной синологической литературе. См., например, [629, с. 3; 619].

свете параллельного изучения институциональной и интеллектуальной истории. Вполне признавая, что эпоха Сун была уникальным периодом по размаху и разнообразию интеллектуальной жизни, Т. де Бари указывал: «И все же, несмотря на тенденцию неоконфуцианства при последних династиях рассматривать этические и метафизические вопросы как единственно достойные внимания, остается фактом, что находившиеся у власти конфуцианцы стремились к разрешению проблем управления и выдающиеся неофициальные авторы также интересовались ими» [577, с. 82]. К сфере социальных институтов апеллировал американский синолог, объясняя и живучесть неоконфуцианства, сохранившегося вплоть до наших дней. Лидеры этого движения, по его мысли, живо интересовались как предельными вопросами человеческого существования, так и непосредственными задачами, стоящими перед обществом.

Но поскольку основные проблемы и институты китайского общества сохранялись в течение веков, не теряло своей актуальности и неоконфуцианство. В целом Т. де Бари трактует неоконфуцианскую традицию «скорее как стиль жизни, умственную установку, тип формирования характера, духовный идеал, не поддающийся точному определению, нежели предустановленный моральный кодекс или философскую систему» [581, с. 24].

Точно так же А.И.Ушков предлагает видеть в конфуцианстве вообще не философию, этику или религию, а образ жизни [236, с. 37–38].

7.3. Неоконфуцианство как идеология патриархального строя

Будучи предельно социологизирован, подобный подход может привести к определению неоконфуцианства как идеологии патриархального строя [424]. Такое определение, конечно, способно объяснить живучесть неоконфуцианства, но мало что дает для понимания его мировоззренческой сути.

7.4. Неоконфуцианство как идеология мандарината

Кроме того, существует и противоположная социологизирующая тенденция, открывающая в неоконфуцианстве не патриархально-консервативные, а прогрессивные черты. По выражению Н.И.Конрада, эта возрожденческая философия стала в свое время «одной из самых цельных, законченных для той эпохи общественно необходимых, т.е. прогрессивных, систем» [124, с. 235]. В качестве примера последовательной и развернутой реализации данной позиции в контексте концепции китайского Возрождения можно назвать книгу швейцарского синоведа Ж.-Ф.Биллетера о Ли Чжи [521]¹².

¹² См. также нашу рецензию на нес: Народы Азии и Африки. 1981, № 3.

Общее понимание возникновения и эволюции неоконфуцианства у Ж.-Ф.Биллетера сводится к следующему.

Господствующим классом в китайском обществе XI–XIX вв. был класс мандаринов, или мандаринат. О стандартном западном понимании этого социокультурного явления, из которого исходили и Н.И.Конрад, и Ж.-Ф.Биллетер, можно судить по формулировке М.Вебера, данной еще в 1918 г.: «Китайский мандарин является или, скорее, изначально являлся примерно тем, кем был гуманист у нас в эпоху Возрождения: грамматиком, получившим гуманитарное образование и успешно выдержавшим экзамены по литературным памятникам далекого прошлого. Если вы прочтете дневники Ли Хунчжана (1823–1901 гг. — А.К.), то обнаружите, что даже он более всего гордился тем, что сочинял стихи и был хорошим каллиграфом. Этот слой вместе с его традициями, развивавшимися в связи с китайской античностью, определил всю судьбу Китая, и, быть может, подобной была бы и наша судьба, имей гуманисты в свое время хотя бы малейший шанс добиться такого же признания» [34, с. 663].

Как невозможно понять историю китайского общества XI–XIX вв. без понимания истории мандарината, делает вывод Ж.-Ф.Биллетер, так невозможно понять, что такое мандаринат, без понимания его идеологии, т.е. неоконфуцианства. «Неоконфуцианство относится к числу самых монументальных руин в интеллектуальной истории человечества. Нельзя это игнорировать и продолжать считать, будто мандаринское общество может быть определено исключительно в экономических терминах в собственном смысле этого слова, — его идеология представляет собой неотъемлемую, и даже центральную, часть его общей экономики» [521, с. 92]. Эта идеология класса, открытого и одновременно открыто привилегированного, будучи классово ограниченной, по мнению Ж.-Ф.Биллетера, вместе с тем выражала универсальную рациональность. Роль ключевого звена здесь играла система государственных экзаменов, обуславливавшая то, что основной ценностью в обществе считался не экономический, а символический капитал, т.е. знания и моральные качества, впрочем, легко превращаемые в капитал экономический.

Мандаринская концепция абсолютно рационального универсума потерпела крах в 1279 г., когда империя была завоевана монголами. «По отношению к этому грубому вторжению иррационального часть мандарината заняла позицию ошеломляющего иррационализма, представляющего собой обратную форму мандаринского универсализма» [521, с. 91]. При монгольской династии Юань (XIII–XIV вв.) мандаринат из всецело господствующего класса превратился в политически зависимый и идеологически бессильный класс земельных собственников. Соответственно утратило свой первый *raison d'être* и неоконфуцианство. Активное развитие в это время

получили иные социальные силы, в частности торговый капитал. С восстановлением в стране через столетие власти ханьской династии, т.е. с началом эпохи Мин, неоконфуцианство приобрело авторитарный характер. Это было вызвано, во-первых, его стремлением как можно быстрее восстановить утраченные ранее позиции, в том числе путем антимеркантилизма, а во-вторых, тем, что в качестве официальной идеологии оно копировало авторитарные черты использовавшей его императорской власти. И поскольку, кроме того, эта власть уже выражала интересы не только мандарината, в среде последнего начала складываться интеллектуальная оппозиция официальной идеологии: «Мало-помалу стало появляться противостоящее авторитарному государственному конфуцианству частное конфуцианство, видевшее свою цель только в личной аскезе, поиске мудрости ради нее самой, мудрости, не связанной ни с какими политическими целями» [521, с. 91]. Разрыв между этим духовным поиском и официальным конфуцианством с полной очевидностью обнаружился в творчестве Ван Янмина, который стал центральной фигурой в истории неоконфуцианства эпохи Мин. Что же касается официального неоконфуцианства, то его продолжал отличать авторитарный антимеркантизм.

Начав с мысли о неоконфуцианстве как мощном социодетерминирующем факторе, Ж.-Ф.Биллетер в конце концов, наоборот, редуцировал основные этапы его эволюции к радикальным социальным сдвигам.

§ 8. Духовная сущность неоконфуцианства

Полностью признавая значение социального контекста, Т.Метцгер в то же время подверг критике идею Т. де Бари о «невыразимости» высших неоконфуцианских идеалов, которые суть парадигмы идеального образа жизни, и поставил задачу выявления его мыслительной модели и «метафизической суперструктуры». В этом он солидарен с общей позицией, разделяемой рядом выдающихся китайских философов и историков философии, живущих за пределами КНР, среди которых в первую очередь можно назвать Тан Цзюньи и Моу Цзунсяня. Таким образом, здесь мы видим своеобразный акт отрицания отрицания, или возвращения на новом уровне, учитывающем социальную подоплеку неоконфуцианства, к определению его духовной сущности самой по себе.

8.1. Пять признаков неоконфуцианства как духовно-теоретического образования

Следует, впрочем, оговориться, что эта духовная сущность, конечно, никогда не забывалась. Менялась лишь оценка ее значимо-

сти для неоконфуцианства как целостного историко-культурного феномена, и, следовательно, варьировалась степень разработки связанных с нею проблем. В частности, Т. де Бари приводил довольно небогатый набор признаков, характеризующих неоконфуцианство как духовно-теоретическое образование [578, с. 34–35, 38–43]. Из этих признаков, или, по его выражению, общих тенденций, два первых специфически присущи неоконфуцианству, а три последних — лишь в большей мере, чем всему конфуцианству.

Во-первых, неоконфуцианству свойствен **фундаментализм**, т.е. утверждение фундаментальных постулатов Конфуция в их изначальной форме и в качестве истин самоочевидных и не нуждающихся в оправдании или реинтерпретации в свете последующего интеллектуального развития (подобный подход уже ярко обозначился в творчестве Хань Юя).

Во-вторых, неоконфуцианству свойствен **реставрационизм**, или возрожденчество (revivalism), т.е. признание того, что для утверждения конфуцианских идеалов препятствием являются существующие социально-политические условия, поэтому последние надо изменить, приблизив к порядкам древности. Отсюда лозунг «фу гу» — «возвращение к древности» и ориентация на установления, зафиксированные в древнем каноне «Ли цзи» («Записки о благопристойности»).

В большей степени, чем всему конфуцианству, неоконфуцианству присущи: 1) гуманизм, 2) рационализм, 3) историцизм (historical-mindedness).

Что касается **гуманизма**, то уже учение самого Конфуция было сосредоточено на человеке и его месте в обществе, а не на сверхъестественном порядке или божественном законе. В неоконфуцианстве этот упор на личность и общество противопоставлен буддийскому и даосскому взгляду на мир, полагающему его безразличным к человеческим ценностям и судьбам общества. Конкретнее это проявилось в том, что все неоконфуцианские школы так или иначе признавали человеческую природу в сущности доброй и тем самым решительно отличались от буддистов.

Рационализм в данном случае не подразумевает сознательное противопоставление вере или интуиции, а предполагает три момента: 1) мир считается упорядоченным, состоящим из гармонизированных частей, 2) человек способен постичь этот порядок, лежащий за хаосом вещей и событий, 3) следует систематически изучать «вещи», т.е. людей, их институты и историю, а также классические произведения и аккумулировать знание, становясь *ЦЮНЬ ЦЫ* — «благородным мужем», т.е. находя в своей жизни гармонию с самим собой и с миром.

Тут неоконфуцианство опять же противостояло буддизму, утверждавшему отсутствие какой-либо субстанции, стоящей за веща-

ми, их эфемерность и эфемерность морального закона, поскольку мир есть ничто. Напротив, интерес к вещам означает, что «семена определенного рода эмпиризма были скрыты в конфуцианском рационализме» [578, с. 40]¹³.

Историзм самым тесным образом связан с общей этической направленностью конфуцианства. Порядок, который неоконфуцианцы находили в мире, в конечном счете был более моральным, нежели рациональным, а также преодолевающим буддийский аскетизм и нигилизм.

Поэтому данный вид рационализма оказывался на службе у исторического исследования и совершенствования практической жизни. Китайские историки «всегда считали историю руководством к моральному и политическому действию и никогда, насколько мне известно, — писал Т. де Бари, — не считали, что она имеет ценность сама по себе, а равно не стремились к беспристрастности и объективности, стоящей над всеми доктринальными положениями» [578, с. 43].

Такая немногочисленность признаков неоконфуцианской «духовной модели» в концепции Т. де Бари логически связана с представлением об интеллектуальной широте и отсутствии принуждающего характера у неоконфуцианства, что, в частности, выражалось в ассимиляции буддийских и даосских идей и терпимости к инакомыслию. По мнению Т. де Бари, хорошо известные репрессии со стороны официального конфуцианства и неоконфуцианства против инакомыслия вызывались не им как таковым, а главным образом тем, что инакомыслящие выступали против существующего политического порядка [578, с. 29].

8.2. Экзистенциалистская интерпретация неоконфуцианства

Достойные внимания попытки более оригинальной, оперирующей современным философским языком интерпретации духовной сущности неоконфуцианства с 60-х годов стали активно предприниматься прежде всего учеными китайского происхождения, жившими на Западе, в Гонконге и на Тайване, а также японскими исследователями. Ими в первую очередь использовались достижения таких течений западной мысли XX в., как феноменология и экзистенциализм, которые были особенно популярны в послевоенное время (см., например, [655; 624; 653]).

Со своей стороны, мы полагаем, что у аналогий между неоконфуцианством и экзистенциализмом есть научный статус только в

¹³ Ср. с высказыванием Н.И. Конрада: «В теоретико-познавательной концепции Чжу Си рационализм не противоречит эмпиризму, а соединяется с ним» [124, с. 190] и мыслью Ду Вэймина о том, что в неоконфуцианстве «экспериментальное знание всегда ставилось выше спекулятивной теории» [581, с. 523].

функционально-операциональном аспекте. Это означает, что неоконфуцианская философия, не будучи экзистенциалистской в строгом смысле слова (т.е. понятийно-содержательном), хотя бы потому, что ее появлению не предшествовал тот специфический историко-философский процесс, который происходил в Европе до возникновения экзистенциализма и в результате которого он увидел свет, тем не менее в некоторых своих наиболее общих установках и соотношениях с другими учениями оказывается созвучной этому столь далекому от нее во времени и пространстве течению мысли, а также с удивительной легкостью поддается описанию посредством ряда экзистенциалистских терминов. Примером тому может служить определение Ду Вэймином «великого человека» (*да жэнь*) у Ван Янмина с помощью хайдеггеровского *Dasein* («здесь-бытия») [691, с. 81].

8.3. Неоконфуцианство как «моральная метафизика»

Впрочем, для китайских исследователей неоконфуцианства и кантианство продолжает оставаться величайшим выражением западной философской мысли, которое служит своеобразным мериллом в оценке философичности отечественных систем. Таким оно, в частности, выступает в работах Моу Цзунсяня. Имея в виду кантовскую постановку проблемы соотношения морали и религии, китайский ученый описывает специфику конфуцианства вообще следующим образом: «У конфуцианцев мораль (*дао-дэ*) не замкнута в ограниченной сфере, не составляет с религией две противоположные сферы, как на Западе. Мораль [у них] обладает безграничным проникновением. Моральные действия имеют границы, но та реальность, на которой они основаны и благодаря которой являются таковыми, безгранична» [362, т. 1, с. 6]. Эта безграничность — уже сфера религии¹⁴.

Различая моральную философию (*даодэ чжэсюэ*) и философию морали (*дао-дэ дэ чжэ-сюэ*), Моу Цзунсянь определяет сунско-минское неоконфуцианство как «учение о совершенной благодати» (*чэн дэ чжи цзяо*), т.е. на современном языке — моральную философию, включающую в себя и моральную метафизику (*дао-дэ ды син-шан-сюэ*). Но более правильным, выражающим суть сунско-минского неоконфуцианства он считает уже упоминавшееся выражение — «учение о сердце и [индивидуальной] природе», допуская при этом и такое обозначение, как «учение о внутреннем совершенномудрии» (*нэй шэн чжи сюэ*), подразумевающее восходящую к «Чжуан-цзы» оппозицию «внутреннее совершенномудрие» (*нэй шэн*) — «внешняя царственность [правильное правление]» (*вай ван*) и ставящее в центр внимания как раз первое.

¹⁴ Моу Цзунсяню вторит Ду Вэймин: «Конфуцианская этика с необходимостью простирается в область религии» [691, с. 8].

Моральная метафизика, в терминах Моу Цзунсяня, не тождественна метафизике морали (*дао-дэ чжи (дэ) син-шан-сюэ*). Последняя делает упор на мораль, объясняет ее доопытный характер. Первая же делает упор на метафизику и трактует обо всем существующем в мире, благодаря чему вбирает в себя онтолого-космологические положения. Моральная метафизика, сформировавшись на основе анализа моральной практики и священного писания, отлична от западной чистой метафизики. Ее «смысл в том, чтобы, следуя дорогой морали, прийти к метафизике, или обосновать метафизику, следуя дорогой морали. Это соответствует формированию „моральной религии“» (*дао-дэ ды цзун-цзяо*)» [362, т. 1, с. 9].

Как считает Моу Цзунсянь, Кант не справился с задачей создания моральной метафизики, не смог решить проблему единства природного и морального миров. Моральная метафизика должна быть одновременно теологией. После Канта философская мысль стремится к этому. «Но именно сунские и минские конфуцианцы... явились создателями полноценной „моральной метафизики“» и тем самым превзошли Канта [362, т. 1, с. 10].

Новизну неоконфуцианства Моу Цзунсянь видит в том, что оно стало опираться непосредственно на учение Конфуция, а не на зафиксированные в канонах «теории» правителей мифической и мифологизированной древности — Яо, Шуня, Юя, Тана, Вэнь-вана и У-вана. Различие между первым и вторым — как между христианством и иудаизмом. Учение Конфуция отнюдь не исчерпывается установкой на изучение канонов и социально-политической доктриной. Таков один «внешний» признак новизны; другой — единство конфуцианской мысли, существенно отличающееся от ситуации, например в доциньском Китае (до середины III в. до н.э.), где, по сообщению «Хань Фэй-цзы», существовало восемь конфуцианских школ.

Моу Цзунсянь выделяет и пять «внутренних» признаков новизны неоконфуцианства — пять основополагающих философских тезисов, которых не было у доциньских конфуцианцев и которые были выдвинуты именно неоконфуцианцами.

Во-первых, в отличие от Конфуция неоконфуцианцы утверждали единство «гуманности» (*жэнь*) и «неба» (*тянь*), т.е. Природы или Бога. Во-вторых, в отличие от Мэн-цзы они утверждали единство «сердца» и «[индивидуальной] природы» (*син*) с «небом». В-третьих, в отличие от автора «Чжун юна» («Срединного и неизменного») они утверждали полное тождество «небесного предопределения» (*тянь мин*) и «[индивидуальной] природы» каждого человека. В-четвертых, в отличие от комментариев к «И цзину» («Канону перемен») они утверждали, что «небесный путь» (*тянь дао, цян дао*) не просто делает правильной «[индивидуальную] природу» каждого отдельного существа, но и воплощается в ней. В-пятых, в отличие от автора «Да сюэ» («Великого учения») они

утверждали тождество «светлой благодати» (*мин дэ*) и «[индивидуальной] природы сердца» (*синь син*), а также по-новому трактовали такие фундаментальные термины этого текста, как «доведение знания до конца» (*чжи чжи*) и «выверение вещей» (*гэ у*). В «источниковедческом» аспекте наиболее специфична для неоконфуцианства ориентация на «Да сюэ».

§ 9. Религиозный смысл неоконфуцианства

Проблема религиозного смысла неоконфуцианства, обсуждаемая Моу Цзунсанем на современном теоретическом уровне, впервые явилась предметом дискуссии среди европейцев несколько веков тому назад и стимулировалась прежде всего практическими предпосылками. С XVI в. христианские миссионеры в Китае ради более успешной индокринации стремились интерпретировать господствовавшую в их окружении идеологию, т.е. неоконфуцианство, в категориях представляемой ими конфессии. Сведения о Срединной империи, передаваемые миссионерами в Европу, в контексте развивавшейся там синофилии, достигшей зенита в 60-е годы XVIII в., вызвали большой интерес у философов-просветителей, которые предложили широкий спектр соответствующих классификаций неоконфуцианства — от деизма и пантеизма до атеизма. Своеобразным синтезом этих доходящих до противоречия трактовок стало определение Н.Я.Бичуриным в середине XIX в. неоконфуцианства и конфуцианства в целом как «религии ученых» [16; 103]. Еще через столетие указанная проблема примерно на том же теоретическом уровне, что и в Европе XVIII в., стала дискутироваться учеными из КНР.

9.1. Неоконфуцианство как религия

Одни из них — Хоу Вайлу, Жэнь Цзюйюй, Цю Ханьшэн и прочие — исходя из того, что неоконфуцианцы идентифицировали «принцип» с «небом», «духом» (*шэнь*), «господствующим началом» (*ди*), квалифицируют их учения как религиозные или теистические. Жэнь Цзюйюй даже полагает, что именно с появлением неоконфуцианства окончательно сформировалась конфуцианская религия. Вообще, с его точки зрения, для Запада характерна дифференцированность науки, философии и религии, а для феодального Китая — их интегрированность в единое целое, в рамках которого религия господствовала над философией [321; 322; 323, с. 49–61].

9.2. Неоконфуцианство как нерелигиозный пантеизм

Другие специалисты, например Ян Сянкуй, на основе анализа тех же понятий, идентифицируемых с «принципом», приходят к

выводу, что, несмотря на некоторую мистическую окрашенность, неоконфуцианские учения отнюдь не теистичны, а находятся в диапазоне между пантеизмом и атеизмом, поскольку в них божественные силы заменены абстрактным «принципом» (см. [346, с. 81]).

9.3. Неоконфуцианство как атеизм

Представители третьей группы, например Чжу Цяньчжи, прямо определяют неоконфуцианство как атеизм. При этом позиция Чжу Цяньчжи имеет экстравагантный историко-культурный аспект. С 30-х годов китайский философ стал развивать теорию стимулирующего воздействия во II тыс. н.э. китайской культуры на европейскую. Первая фаза этого процесса, по его мнению, связана с влиянием материальных факторов китайского происхождения, прежде всего «четырех великих изобретений» — бумаги, книгопечатания, пороха и компаса, в XII–XVI вв., т.е. стимулировавших европейское Возрождение; вторая — с влиянием идейных факторов, прежде всего неоконфуцианских концепций, в XVII–XVIII вв., т.е. стимулировавших европейское Просвещение.

Главную же особенность неоконфуцианства, позволившую ему овладеть умами европейских философов, тем более энциклопедистов, Чжу Цяньчжи усматривал в его атеистичности. Ученый полагал, что именно такой образ неоконфуцианства был представлен в Европе миссионерами-иезуитами, которые противопоставляли ему образ теологически истолкованного изначального конфуцианства [443; 26, с. 171–174].

Фэн Юлань также решительно выступил против трактовки неоконфуцианства как религии [394, с. 42–45]. В первую очередь он отмечал, что иероглиф «цзяо» — «учение» в качестве традиционного обозначения неоконфуцианства не должен пониматься в том же смысле, какой он получил как компонент современного, калькирующего западные эквиваленты термина «цзун-цзяо» — «религия».

Согласно Фэн Юланю, для религии специфично признание не просто существования духовного мира, а его существования в конкретных формах, что было чуждо неоконфуцианству. Оно не приписывало прародителю своего учения Конфуцию никаких сверхъестественных свойств и не проповедовало веру в какое-либо царство не от мира сего или во внеземной рай, не знало почитания божеств и не имело боговдохновенных книг.

Некорректно и проводимое Жэнь Цзюем сближение антирелигиозного в своей сути неоконфуцианства с действительно религиозной школой чань-буддизма. Для неоконфуцианства телесная смерть означает и гибель духа, а для чань-буддизма — нет: в нирване дух может существовать бестелесно.

Однако в истории конфуцианства, утверждает Фэн Юлань, была эпоха, когда оно начало подвергаться сильной теологизации. При

династии Хань его религиозную интерпретацию предприняли Дун Чжуншу (II в. до н.э.), представители комментировавшей каноническую летопись «Чунь цю» («Весны и осени») традиции «Гунъян чжуань» («Комментарий Гунъяна», V–II вв. до н.э.) и «текстологической школы современных письмен» (*цзинь вэнь цзин сюэ*). С ними с антирелигиозных позиций боролись представители «текстологической школы древних письмен» (*гу вэнь цзин сюэ*), к числу которых принадлежали все материалисты эпохи Восточной Хань (25–220), в итоге одержавшие победу.

Затем религиозная мысль развивалась в рамках буддизма и даосизма, и второй этап борьбы с нею был открыт именно неоконфуцианством, которое вышло из этой схватки победителем. Не случайно поэтому, считал Фэн Юлань, неоконфуцианцы не включили почитавшего Конфуция, но религиозно-теологически настроенного Дун Чжуншу в преемственный ряд носителей ортодоксальной конфуцианской традиции (*дао тун*).

§ 10. Организмическая трактовка неоконфуцианства

Вообще интерпретация понятия «ли» («принцип») есть та точка опоры, основываясь на которой можно перевернуть любое понимание неоконфуцианства. В частности, истолкование этого понятия как «принципа организации» или просто «организации», в смысле современной органистической (организмической) философии, прежде всего А.Н.Уайтхеда, ученого и во многом сциентиста, позволило также сциентистски настроенному представителю естествознания Дж.Нидэму прийти к выводу, что неоконфуцианский организмический натурализм (чжусианства, но не школы Лу–Вана) не только гармонирует с естественными науками, но и сам проникнут научным духом.

По мнению Дж.Нидэма, неоконфуцианство, хотя и не располагало интеллектуальным опытом современной науки, основы которой в Европе заложили Галилей и Ньютон, тем не менее сумело выработать адекватную ее духу философскую доктрину, преодолевающую дилемму механистического материализма и теологического витализма (идеализма) и близкую к идейной традиции, связанной с именами Лейбница, Гегеля, Лотце, Шеллинга, Л.Моргана, С.Александера, Я.Х.Смэтса, Р.В.Селлерса, А.Н.Уайтхеда, а также Маркса и Энгельса [648, с. 493–505]. Фэн Юлань сходным образом видел в чжусианстве подобие неореализма, но считал его недостатком слабую дифференцированность логического и этического уровней [596, с. 571]. Дж.Нидэм, напротив, с точки зрения эволюционизма и органицизма, холизма и теории эмерджентной эволюции,

высоко оценивает неоконфуцианское понимание общемировых закономерностей как этических принципов, в чем приближается ко взглядам Моу Цзунсяня.

§ 11. Значение неоконфуцианства для современной науки

11.1. Неоконфуцианство как «религиофилософия» творческого саморазвития

От мыслей Моу Цзунсяня о высоком духовном достоинстве неоконфуцианства как целостной, включающей и религиозный аспект, мировоззренческой системы отталкивается в своих работах, и в частности в книге «Гуманность и саморазвитие», Ду Вэймин. Будучи человеком, получившим конфуцианское образование, он открыто провозглашает свою приверженность идеалам этого учения и пытается вместе с тем обосновать их общечеловеческую ценность. Ду Вэймин отдает себе отчет в отрицательных последствиях конфуцианского влияния на традиционную и современную китайскую государственность — таких, как деспотизм, геронтократия и пр. И все же, вопреки склонности большинства китайских интеллектуалов, а также западных синологов за последние более чем полвека акцентировать внимание на негативных сторонах конфуцианства, он стремится выявить его непреходящую гуманистическую сущность, выделяя как центральную проблему полного саморазвития и самореализации человека, т.е. превращения его в мудреца.

Постоянно предпринимавшиеся попытки современных китайских реформаторов переоценивать конфуцианское наследие, по мнению Ду Вэймина, свидетельствуют о том, что для них оно не представлялось ничего не значащим мертвым грузом. И как раз проблема культурного единства была для них камнем преткновения. Не способные ее решить реформаторы выдвигали различные «чудодейственные» планы, которые, проваливаясь, дискредитировали веру в идеалистическую обоснованность политической власти. Эту «пустоту» немедленно заполняла грубая сила, радикально меняя облик страны, бывшей в течение веков государством «ритуала и музыки». Ду Вэймин напоминает, что, по словам Дж.Левенсона (1920–1969), политизация культуры стала злым роком конфуцианского Китая. Однако судьба конфуцианства еще не предрешена. «Напротив, имеются реальные возможности для восстановления конфуцианской мысли в качестве доминирующей интеллектуальной силы в Китае» [682, с. XVIII]. Для того чтобы конфуцианские ценности вновь приобрели подобающую им весомость в искусстве, литературе, истории, философии, необходима подлинная деполитизация культуры.

В своем подходе к изучению конфуцианства Ду Вэймин учитывает перспективу современной политической действительности в Китае, но все же основную для себя задачу видит в постижении «внутреннего измерения» этого учения, позволяющего понять его различные культурные, социальные, политические проявления. Взгляд «изнутри», личностно-экзистенциальное погружение в материал обычно считается препятствием для объективного научного исследования. В действительности, утверждает Ду Вэймин, гуманитарные дисциплины требуют непрерывного взаимодействия субъективной вовлеченности и объективной отстраненности. Часто содержанием научных проблем оказывается не что иное, как конфронтация этих двух подходов. Искусство же интерпретации состоит в их совмещении. Свой метод исследования американский ученый квалифицирует как разведку, но не нацеленную на открытие новых проблемных горизонтов. Полностью признавая возможность совершения крупных открытий в периферийных на сегодняшний взгляд областях конфуцианской мысли, он сосредоточен на традиционных проблемах. Осуществляемый им пересмотр устоявшихся вопросов Ду Вэймин отличает и от обозрения, и от конструирования, идентифицируя его с интерпретирующим «раскапыванием» в понимании Г.Марселя. Иначе говоря, это — метод интеллектуальной археологии.

Его предмет — конфуцианские ценности — несводим ни к политическим, ни к социальным, ни к психологическим явлениям и представляет собой независимую сферу человеческих стремлений, подлежащую изучению с точки зрения этики, эстетики, сравнительного религиоведения и систематической философии. Конечная цель Ду Вэймина — «проанализировать и описать конфуцианскую мысль в контексте изучения духовной жизни ее образцовых представителей и духовного содержания ее классических текстов» [682, с. XX].

Центральная в конфуцианстве, по Ду Вэймину, — проблема социализации, «взросления», морального саморазвития человека. В его трактовке достижение зрелости мыслится в конфуцианстве не как единовременный акт, а как процесс. Конфуцианской традиции чужда идея различения «этой» и «иной» жизни, поэтому все в ней сконцентрировано на самой жизни. Созревание человека представляется в качестве распространения им в мире гуманности (*жэнь*) — ценности самого высокого порядка, обуславливающей значимость всех прочих этических норм конфуцианского общества и при экстернализации в конкретной социальной ситуации превращающейся в «этикет, ритуал, благопристойность» (*ли*₃). *Жэнь* в классическом конфуцианстве выражает концепцию личной моральной ответственности, а в неоконфуцианстве — концепцию метафизического оправдания. В отличие от христианства исходная моральная инстанция в конфуцианстве — не бог, а человек, для которого «без саморазви-

тия как непрерывного усилия к реализации собственной гуманности биологический рост становится бессмысленным» [682, с. 35]. Что же касается путей саморазвития, то конфуцианская мысль признает их возможное разнообразие — «подходов к мудрости столько, сколько существует мудрецов» [682, с. 53]. Степени мудрости образуют континуальный ряд, поэтому процесс морального саморазвития эквивалентен бесконечному процессу гуманизации.

В своей интерпретации конфуцианства в целом Ду Вэймин хочет найти разрешение противоречия между традиционным идеалом гармонии, интеграции, единства и современной нацеленностью на отчуждение, напряжение, противоречие. Он пытается показать, что конфуцианская антропология зиждется на идее динамического духовного саморазвития, а не статического подражания предустановленному образцу, как это часто представляется.

Всеобъемлющее значение, на его взгляд, концепция созревания личности приобрела в неоконфуцианстве. В целом философский смысл неоконфуцианства не может быть передан традиционным языком академической философии. Для понимания неоконфуцианского символизма необходимо (хотя и недостаточно) понимание стиля жизни и практических установок его выразителей. Кроме того, актуальная задача современной синологии — исследование специфического языка конфуцианских текстов.

Яркий пример «человеческого мышления», мышления в хайдеггеровском смысле, свободного от философской профессионализированности, представляет собой жизнь и творчество Хэ Синьиня (1517–1579) — ригинального неоконфуцианца XVI в., для которого конфуцианство было скорее способом жизни, чем академической дисциплиной. Хэ Синьинь оказал большое влияние на Ли Чжи¹⁵ и был, в свою очередь, последователем Ван Янмина, в фокусе учения которого — проблема человека. Ядро этой проблемы в контексте мировоззрения Ван Янмина составляет не объективное изучение человеческого существа, а субъективное умение стать настоящим человеком. Непременное условие последнего — выявление собственного подлинного знания, или мудрости, которая, присутствуя в каждом из нас, как реальность не может быть уничтожена, но как потенция никогда не может быть полностью актуализирована. Тут, полагает Ду Вэймин, схвачено действительно присущее человеку свойство быть одновременно фиксированной структурой и бесконечным процессом.

Отмечая, что Э.Балаш (1905–1963) некогда охарактеризовал всю китайскую философию и особенно конфуцианскую как преимущественно социальную [519, с. 195], Ду Вэймин возражает:

¹⁵ В книге Ж.-Ф.Биллетера о Ли Чжи Хэ Синьиню посвящены две специальные главы [521, с. 137–172].

исходной точкой конфуцианство считает скорее личное саморазвитие, чем социальные обязанности, хотя выполнение таковых и предполагается как конечный результат. Несмотря на то что сунское, а затем и минское неоконфуцианство было проникнуто внутренней идейной борьбой (например, между Чжу Си и Лу Цзююанем, Хэ Синьинем и Чжан Цзюйчжэном, 1525–1582), доходившей до противостояния более серьезного, чем то, которое разделяло конфуцианство и буддизм, именно эти конфликты и напряженности обусловили его живой, динамический характер. К тому же, «видимо, существовало согласие среди практически всех неоконфуцианцев: человек есть моральное существо, которое через усилие над собой распространяет свою человеческую восприимчивость на все существа универсума, чтобы реализовать себя в мире в качестве его интегральной части, т.е. самосовершенство человека необходимо подразумевает совершенство всего универсума в целом» [682, с. 79].

Пафосом всей книги Ду Вэймина стало стремление продемонстрировать современное звучание традиционных проблем конфуцианской и тем более неоконфуцианской идеологии, но с особой силой оно проявилось в той части, где автор непосредственно обратился к анализу живого продолжения конфуцианской мысли в наше время. Таким ее выдающимся выразителем, по мнению американского синоведа, был Сюн Шили, историк философии и философ, проживавший в КНР и пользовавшийся за пределами страны славой одного из самых крупных и оригинальных китайских мыслителей XX в., имевший там больше единомышленников, чем Фэн Юлань и Лян Шумин.

Будучи также одним из наиболее последовательных и упорных критиков китайского коммунизма, он тем не менее в отличие от многих своих коллег не участвовал в показательной самокритике и ниспровержении собственных взглядов. Кризис китайского общества и государства в XX в. рождал представление, что в этом виновата прежде всего конфуцианская идеология. Даже те, кто был весьма благосклонно настроен к конфуцианству, чаще всего усматривали в нем лишь историческую ценность. Напротив, Сюн Шили старался вычленить универсальный характер этого учения, осмыслить в его идеологическом контексте вечные проблемы человеческого существования. В противоположность, быть может, наиболее блестящему представителю поколения «4 мая» — Ху Ши, стремившемуся выразить китайские проблемы в категориях западной мысли, Сюн Шили пытался оценить достижения Запада в перспективе конфуцианского гуманизма.

Причем не историзм, холизм, социологизм или «культурализм» конфуцианской традиции занимали Сюн Шили, а ее онтологическая точка зрения и философская антропология. Уверенность мыслителя в том, что животворное обновление Китая невозможно без реконст-

рукции его культурного фундамента, жиддилась на признании конфуцианского, наиболее последовательно проведенного неоконфуцианцем Ван Янмином принципа «единства знания и действия», согласно которому познание — это не пассивное отражение, а активное творчество.

Обсуждая состояние конфуцианской идеологии в свете «культурной революции» и последующих событий в КНР, Ду Вэймин делает вывод о том, что именно конфуцианские и неоконфуцианские идеалы и ценности представляют собой адекватное средство для решения основных проблем современного Китая. Главная среди них: как адаптироваться в современном мире без утраты собственной культурной преемственности. Маоизм как таковой в корне враждебен конфуцианству, но он не смог вывести страну из-под «конфуцианской юрисдикции», что самими маоистами было осознано в виде страха перед нашествием конфуцианских «духов и чертей». Хотя конфуцианский символизм как целое ныне в Китае разрушен, конфуцианские идеи продолжают быть для страны «неподатливой реальностью прошлого и жизнеспособной альтернативой будущего» [682, с. 285].

В целом сходная позиция выражена и в двухтомном труде Чжан Цзюньмая «Развитие неоконфуцианской мысли» [555].

11.2. Неоконфуцианство как средство решения политико-административных и семейно-родственных проблем

Гораздо более скромные, но также вполне позитивные моменты, значимые для современной, и в том числе западной, культуры, находит в неоконфуцианстве Т. де Бари. Во-первых, он полагает, что отсюда могут быть извлечены уроки для решения политико-административных проблем нынешнего высокоразвитого общества, т.е. прежде всего проблем государственной службы, стандартов компетентности, бюрократии, законности, борьбы с коррупцией и фракционностью, экономического контроля. Во-вторых, замечая вокруг себя возрождение идеалов родственной солидарности, служения семье, семейной жизни, Т. де Бари считает, что конфуцианские и неоконфуцианские разработки этой проблематики вновь могут оказаться актуальными [577, с. 83; 578, с. 49].

11.3. Неоконфуцианский антимеркантилизм и капитализм

Вместе с тем в западной литературе продолжает отстаиваться популярная точка зрения на неоконфуцианство как на сугубо негативное явление.

Обосновывается она главным образом ссылками на социально-политическую отсталость Китая как результат следования неоконфуцианским идеологическим установкам. Разделяющие эту точку

зрения авторы склонны ставить на одну доску и противопоставлять друг другу систему неоконфуцианских ценностных ориентаций в Китае и протестантскую этику, или «философию скупости» (выражение Б. Франклина), на Западе, одухотворившую его капиталистическое созревание. Они исходят из постулата, что «человеческий эгоизм и своекорыстные мотивы признаны движущей пружиной и краеугольным камнем западной капиталистической системы. Своим материальным изобилием западные нации, и Америка в частности, во многом обязаны этому духу, который проповедовали его апостолы — такие, как Адам Смит, Мальтус, Маршалл и им подобные» [561, с. 508]. Напротив, неоконфуцианцы, окончательно сформировавшие конфуцианство как идеологический багаж, определивший лицо китайской нации, свои высшие ценности — гуманность, добродетель, истину — сознательно ставили в пику выгоде, экономической прибыли, деньгам, богатству. Эта проповедь отвращала народ от накопления материальных благ и препятствовала экономическому росту. В традиционном Китае так и не возникла фигура предпринимателя — главного героя эпохи капиталистического промышленного развития. Из-за этого происходила «порча» «человеческого капитала», закреплявшаяся канонизированной неоконфуцианством системой образования, которое строилось на заучивании антимеркантилистских текстов и не включало в себя коммерческих, биологических, инженерных дисциплин. По мнению Чжэн Шужуна, неоконфуцианский и вообще конфуцианский идеал, предполагающий скорее моральное удовлетворение, нежели материальное благосостояние, «четко отличается от современной марксистской и капиталистической доктрин» [561, с. 514].

Однако можно увидеть определенное противоречие в рассмотренной схеме. Говоря о колоссальном влиянии неоконфуцианства на жизнь китайского народа и политику его правительства, Чжэн Шужун замечает, что укомплектованное Чжу Си «Четверокнижие» — до сих пор необходимый элемент программ высшей школы и колледжей, а также основа любых государственных экзаменов на Тайване. Но ведь это не стало там неодолимым препятствием для успешного продвижения экономики по капиталистическому пути. Аналогичный аргумент еще в 1959 г. выдвигал Т. де Бари против концепции Дж. Фэрбанка (1907–1991), объяснявшего «банкротство» тогдашнего Китая провалом конфуцианского социального и политического порядка. Т. де Бари указывал на то, что конфуцианство как интеллектуальная сила и этическая система в своей неоконфуцианской интерпретации вполне смогло обеспечивать успешную модернизацию Японии, где лидеры «реставрации» (или «революции» — яп. *исин*, кит. *вэйсинь* — букв.: «обновление», «реформа») Мэйдзи (1867–1868) придерживались лозунга «восточная (т.е. конфуцианская) этика, западная наука» [578, с. 25–28].

Кроме того, как мы покажем ниже (см. гл. V, § 4, гл. X, § 4), внутри самого неоконфуцианства, главным образом в эпоху Цин, существовало влиятельное направление, отстаивавшее правомерность «планирования пользы–выгоды» и «расчета на успех».

11.4. Неоконфуцианский консерватизм

В целом пока весьма критически оценивается историческая роль неоконфуцианства и в КНР. Причем, как и на Западе, основным объектом атак служат его социально-политические импликации, которые, по мнению Жэнь Цзюя, Ян Сянкуя, Дин Вэйчжи и др. (см., например, [316]), явились тормозом передовой мысли и социального прогресса.

И так же как на Западе, только, конечно, в значительно более осторожной форме некоторые ученые в КНР — Цю Ханьшэн, Ван Цзянь, Чжоу Лишэн — находят положительные достижения неоконфуцианства, прогрессивные для своего времени и небесполезные для наших дней, именно в его философских построениях (к примеру, в осмыслении проблемы соотношения субъекта и объекта) [346, с. 82].

§ 12. Проблемный статус неоконфуцианства в современной синологии

Подводя предварительный итог, можно с уверенностью сказать, что мировая синология, несмотря на обилие как общих, так и конкретных исследований неоконфуцианства, еще довольно далека от выработки более или менее однозначного его понимания. В отечественном китаеведении вообще отсутствует сколько-нибудь развитая специальная концепция неоконфуцианства, что в некотором роде может облегчить восприятие результатов новых зарубежных изысканий в этой области, серьезно меняющих традиционные представления о неоконфуцианстве. Своевременное и критическое осмысление этих результатов необходимо не только для исторических дисциплин (социальной истории, истории культуры, истории философии, истории науки и др.) синологического комплекса, но и для правильной оценки современных последствий неоконфуцианской теории и практики в Китае и сопредельных ему государствах.

12.1. Место неоконфуцианства в четырехэтапной истории конфуцианства

В рамках очерченного круга проблем за хронологические границы исследуемого предмета мы принимаем конец X — начало XX в., т.е. от династии Сун до династии Цин включительно. Данная периодизация китайского неоконфуцианства обусловлена выделением самых общих этапов развития конфуцианства в целом.

С нашей точки зрения, до настоящего времени насчитывается четыре таких этапа, и начало каждого из них связано с глобальным социально-культурным кризисом, выход из которого конфуцианские мыслители неизменно находили в теоретическом новаторстве, облакаемом в архаизованные формы.

Первый период: VI–III вв. до н.э. Изначальное конфуцианство возникло в «осевое время», в середине I тыс. до н.э., когда Китай был раздираем бесконечными войнами, которые обособившиеся децентрализованные государства вели друг с другом и с нападавшими с разных сторон «варварами». В духовном плане происходило разложение раннежоуской религиозной идеологии, подрываемой реликтами дочжоуских (иньских) верований, неошаманистскими (протодаосскими) культурами и инокультурными веяниями, доносимыми до Срединных государств их агрессивными соседями. Реакцией на этот духовный кризис стала кодификация Конфуцием (551–479) идеологических устоев раннежоуского прошлого, запечатленных прежде всего в текстах «Писаний» («Шу») и «Стихов» («Ши»), ставших затем «Каноном писаний» («Шу цзин») и «Каноном стихов» («Ши цзин»), а результатом — создание принципиально нового культурного образования — философии.

Второй период: III в. до н.э. — X в. н.э. Основным стимулом формирования так называемого ханьского конфуцианства было стремление к восстановлению идейного главенства, утраченного в борьбе с новообразовавшимися философскими школами, прежде всего даосизмом и легизмом. Реакция была также ретроградной по форме и прогрессивной по существу. С помощью древних методологических трактатов, в особенности канонизированных «Перемен» («И»), или «Чжоуских перемен» («Чжоу и»), «Канона перемен» («И цзин») и «Величественного образа» («Хун фань»), включенного в «Шу цзин», конфуцианцы этого периода во главе с Дун Чжуншу существенно реформировали собственное учение, интегрировав в него проблематику своих теоретических конкурентов: методологическую и онтологическую — даосов и школы *инь-ян*, политико-правовую — моистов и легистов.

Третий период: X–XX вв. Появление неоконфуцианства было вызвано очередным идейным кризисом, обусловленным противостоянием официализированного конфуцианства с новым конкурентом — буддизмом и преобразовавшимся под его воздействием даосизмом. В свою очередь, популярность этих учений, особенно в их религиозно-теологических ипостасях, обуславливалась происходившими в стране социально-политическими катаклизмами. Ответом конфуцианцев на этот вызов стало опять выдвижение оригинальных идей со ссылками на основателей их учения, прежде всего Конфуция и Мэн-цзы (372/1–289).

Четвертый период: последний и незавершенный, начавшийся в XX в. Заявившее о себе в это время постконфуцианство явилось реакцией уже на общемировые катастрофы и глобальные информационные процессы, выразившиеся, в частности, в укоренении в Китае совершенно чужеродных западных теорий. Для их новаторского переосмысления конфуцианцы вновь обратились к старому арсеналу конфуцианских и неоконфуцианских построений.

Нам представляется очевидным, что последняя, четвертая форма конфуцианства в наибольшей степени отлична от всех остальных, предшествовавших ей, главным образом потому, что в сферу ее интегративных интенций попал предельно чужеродный, даже, в сущности, противоположный духовный материал. Это и породило еще ждущую своего решения принципиальную проблему внутренней однородности и целостности постконфуцианства. Поэтому термину «современное неоконфуцианство» мы предпочитаем термин «постконфуцианство», содержащий идею дистанцирования от конфуцианства и даже определенного выхода за его пределы. Отсюда естественно следует, что этот предмет не подлежит специальному рассмотрению в данной работе.

12.2. Учение Ван Янмина как апогей имманентного развития китайской классической философии

Для анализа же неоконфуцианской философии мы считаем наиболее плодотворным уделить основное внимание ее высшему проявлению в соответствии с методологическим принципом «анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны».

Таковым, на наш взгляд, предстает учение Ван Янмина, поскольку оно, с одной стороны, в снятом виде воплотило в себе или по-своему отразило самые выдающиеся достижения предшествующих неоконфуцианцев, прежде всего Чжу Си, а с другой стороны, само не было превзойдено в условиях аутентичного и гомогенного развития, так как дальнейшие исторические события привели сначала к общему снижению уровня культуры в период длительных военных действий с внутренними повстанцами и иноземными завоевателями, а затем к постепенному нарастанию чужеродных, маньчжурских и западных, влияний.

В целом эпоха Мин — вершина самобытного и независимого расцвета традиционной китайской культуры, которую в последующую эпоху Цин приходилось либо оборонять, либо сохранять и приспособлять к инокультурным стандартам. Значит, можно, в частности, утверждать, что учение Ван Янмина представляет собой также апогей имманентного развития китайской классической философии.

Для получения достоверных результатов в изучении данного явления необходимо не только обладать соответствующей фактиче-

ской информацией, но и понять методологическую специфику китайской классической философии, а также определить адекватные ей методы исследования. Весь комплекс этих проблем был первично освещен в нашей монографии 1983 г. «Учение Ван Янмина и классическая китайская философия» [112]. В дальнейшем указанной методологической тематике мы посвятили значительно более развернутое и углубленное исследование, опубликованное в 1994 г.: «Учение о символах и числах в китайской классической философии» [118]. В настоящей работе изложение взглядов Ван Янмина расширено и уточнено, введено в общий контекст неоконфуцианской философии и дополнено рассмотрением ее последующей эволюции в эпохи Мин и Цин, а также снабжено переводом нескольких его наиболее выдающихся философских и беллетристических произведений.

Глава II

ИСТОРИЧЕСКАЯ РОЛЬ ЛИЧНОСТИ ВАН ЯНМИНА И ЕГО УЧЕНИЯ

§ 1. Место янминизма в дальневосточной культуре прошлого и настоящего

Философ, литератор, политический и военный деятель Ван Шоужэнь (прозвище (*цзы*) Боань, псевдоним Янмин), более известный как Ван Янмин (1472–1529), — центральная фигура на историко-философском горизонте Китая эпохи Мин (1368–1644). О значительности роли, которую он сыграл в свое время как личность и мыслитель, свидетельствует тот факт, что в 1584 г. табличка с его именем была помещена в храм Конфуция, а в эпоху Мин этой чести удостоились всего лишь четыре конфуцианца. Философия Ван Янмина идейно доминировала в Китае до середины XVII в. Ее господство было прервано, так сказать, искусственным образом — гражданской войной и вторжением иноземцев, маньчжуров, завоевавших Китай и радикально повлиявших на духовную атмосферу в стране.

Распространение учения Ван Янмина не ограничивалось пределами его отечества. Оно оказало сильное воздействие на развитие философской мысли в Корее (подробнее см. [515; 516; 417; 505; 506; 480; 704]) и особенно в Японии, где стало ведущим философским течением в период, предшествовавший «революции» Мэйдзи (подробнее см. [124а, с. 192, 197; 179; 312; 488; 481; 486, т. 8–10; 414а, с. 239–257; 431; 441; 603; 518; 643; 673а]).

В новейшее время влияние идей Ван Янмина испытали такие выдающиеся китайские мыслители, как Кан Ювэй (1858–1927), Тань Сытун (1865–1998), Сунь Ятсен (1866–1925), Сюн Шили, Лян Шумин, Фэн Юлань, Хэ Линь (см. [26, с. 52, 57; 524; 576, с. 263–273, 323–330; 531, с. 30–43; 536; 568, с. 106–133; 611, с. 60–62; 353; 473; 479; 475а; 514; 135, с. 129–130; 21, с. 18–20]), считавшие, что его учение в той или иной степени обязательно должно войти в состав будущей (идеальной) китайской культуры.

В начале XX в. в Китае (видимо, в связи со свержением маньчжурского владычества в 1911 г.) обнаружилась явная тенденция к

восстановлению доминирующего положения янминизма, утраченного им из-за маньчжурского вторжения. Непосредственный свидетель событий тех лет, миссионер-иезуит, исследователь китайской религии и философии Л. Вигер (Wieger, 1856–1933) писал: «Ныне его (Ван Янмина. — А.К.) доктрина рассматривается японцами как цвет конфуцианства и высоко ценится на этом основании. С утверждением республики его доктрина получает широкое распространение в Китае и, кажется, должна в нем восторжествовать... тем более, что этот субъективизм хорошо согласуется с современными теориями, импортированными (в Китай. — А.К.) в последнее время» [623, с. 255–256].

Прогноз Л. Вигера как будто не оправдался. Хотя и в 30-е годы совершенно иначе настроенный наблюдатель, будущий посол СССР в Китае А.А. Петров (1907–1949), отмечал, что в среде китайской «буржуазной молодежи» популярно учение Ван Янмина [186, стб. 754]. Очевидно, эту популяризацию пресекли военно-революционные катаклизмы.

В целом, для того чтобы правильно оценить не только историко-культурное прошлое янминизма, но и его идеологическое настоящее, необходимо учесть следующие факты.

Во-первых, учение Ван Янмина в том или ином претворенном виде ожило в концепциях вышеперечисленных выдающихся китайских мыслителей XX столетия.

Во-вторых, янминизм как один из истоков идеологии гоминьдана является важным компонентом духовной атмосферы на Тайване, где к нему больше чем где бы то ни было привлечено внимание [544, с. 73] (это во многом объясняется личным пристрастием к нему основателя островной Китайской Республики Чан Кайши (1887–1975) и помогает понять его длительное замалчивание в КНР).

В-третьих, не лишены серьезных оснований утверждения об определенной влиянии идей Ван Янмина на официальную идеологию КНР [613; 609; 679, с. IX; 198, с. 237–241; 72, с. 333], во всяком случае, изрядная доля янминизма действительно примешана к проповедовавшемуся Мао Цзэдуном (1893–1976) «единству знания и действия» (см., например, [169, с. 526, 528], а также [662, с. 309; 609, с. 320]). Более того, некоторые китайские мыслители пытались прямо интерпретировать положения марксизма-ленинизма в янминистских категориях (или даже наоборот). Скажем, концепцию «благосмыслия» (*лян чжи*) Ван Янмина Хэ Линь находил «сходной с ленинской идеей о совпадении диалектики, логики и теории познания» [26, с. 165; 345, с. 87].

В-четвертых, в последние десятилетия философия Ван Янмина вызывает все больший, и не только академический, интерес на Западе благодаря своим «родственным» связям с дзэн (чань)-буддиз-

мом, ставшим там уже не просто популярным увлечением, а устойчивым элементом культуры.

В-пятых, янминизм, так же как и раньше, в период вызревания «революции Мэйдзи», играет в Японии роль идеологической заправки для социальной активности, доходящей до крайних форм: самый яркий пример — ритуальное самоубийство (харакири) выдающегося писателя Мисима Юкио (1925–1970), явившееся результатом неудачной попытки поднять вооруженный мятеж через два месяца после опубликования им призыва возродить учение Ван Янмина как национальную «революционную философию» [176, с. 5–30; 177а; 493; 507; 565, с. 255–256; 679, с. 9].

Исходным пунктом идейное развитие Ван Янмина имело теории сунского неоконфуцианства, в особенности чжусианство, затем оно сделало поворот в сторону даосской и буддийской практики и, наконец, обрело самостоятельное направление в 1508 г., когда, будучи в ссылке, Ван Янмин заложил фундамент собственной оригинальной философии, выработав концепцию «тождества сердца и принципа» (*синь цзи ли*) или их «совпадающего единства» (*синь ли хэ и*). Две другие кардинальные вехи на этом пути — концепции «совпадающего единства (и совместного развития) знания и действия» (*чжи син хэ и* [бин цзинь]) и «доведения благосмыслия до конца» (*чжи лян чжи*), выработанные им соответственно в 1509 и 1521 гг.

Творческий путь Ван Янмина отмечен несомненным новаторством. Это был мыслитель, который среди «пут и дурмана старых взглядов и привычек» вопреки тому, что «буквально все злословили и сомневались» [293, цз. 6, с. 45], а сам он испытывал безусловный пиетет к «безупречным совершенномудрым», смог в одном из своих стихотворений сказать: «Лишь тени прошлого — всех совершенномудрых сонмы, И благосмыслие одно — вот мой наставник» [293, цз. 20, с. 387]. В условиях традиционалистского средневекового Китая такая фраза, вышедшая из-под кисти чиновника-конфуцианца, должна была производить весьма сильное впечатление. Именно эти две строки поместила в каллиграфическом исполнении на титульном листе своего издания переводов философских писем Ван Янмина современная исследовательница его творчества — Цинь Цзяи (Julia Ching) [563].

Отличаясь подлинным новаторством, учение Ван Янмина вместе с тем во многом облечено в наряд традиционализма и проявляет сильную тенденцию к ассимиляции классического наследия прошлого, даже такого, которое, в сущности, ему противоречит. Несмотря на подчеркнутую самоидентификацию с «истинным» конфуцианством и резкую антидаосскую и антибуддийскую критику, философия Ван Янмина не сливается с ортодоксальным конфуцианством и не разделена пропастью с даосизмом и буддизмом. Его учение стоит на «трех китах» традиционной китайской идеологии — конфуцианстве, буддизме, даосизме — и является своего рода фоку-

сом, в котором унаследовавшая своеобразную субъективистскую тенденцию Мэн-цзы и доведенная до логического конца персоналистическая натурфилософия неоконфуцианства сходится с весьма самобытной и в то же время интегрирующей как буддийские, так и даосские элементы «философией жизни» чань.

Значение доктрины Ван Янмина сопоставимо со значением доктрины такого корифея китайской философии, как Чжу Си. Один из крупнейших знатоков сунского и минского конфуцианства Цянь Му писал: «В [эпоху] Южной Сун был один Чжу Си, последующие ученые-конфуцианцы либо передавали изложенное Чжу [Си], либо боролись против [Чжу] Си; в общем так или иначе рассматривали [Чжу] Си в качестве центрального пункта рассуждений. В эпоху Мин дело обстояло точно так же — был один Ван Шоужэнь, а следовавшие за ним, если брать главное и отвлечься от того, передавали ли [они] изложенное Ван [Шоужэнем] или боролись с Ван [Шоужэнем], так или иначе рассматривали [Ван] Шоужэня в качестве центрального пункта рассуждений» [427, т. 2, с. 223]. Учения Ван Янмина и Чжу Си сопоставимы и по своему влиянию вне пределов отечества. «Что касается распространения в мире китайской философии, — отмечал Чжан Цзюньмай (Carsun Chang), — то, за исключением Чжу-цзы [Чжу Си], только учение Вана обладает славой международной философской школы» [431, с. 2].

§ 2. Основные этапы эволюции восприятия и изучения янминизма в Китае, Японии, на Западе и в России

Философия Ван Янмина с момента своего появления сразу же стала в Китае объектом пристального внимания и изучения. Развитие отношения к ней претерпело, на наш взгляд, восемь фаз, образующих своего рода синусоиду.

Первая фаза — двадцатилетний период формирования и успешного начального распространения, открывшийся выдвижением исходного постулата новой доктрины в 1508 г. и завершившийся со смертью философа в 1529 г. Первые критические стрелы в адрес этого неординарного учения были выпущены в 1520 г. самым известным неоконфуцианцем того времени Ло Циньшунем (1465–1547).

Вторая фаза, занявшая около сорока лет — с 1529 по 1567 г., прошла под знаком официального запрета на учение Ван Янмина, объявленного властями еретическим.

В третьей фазе, уже почти вековой, начавшейся со снятия всех запретов, на смену которым пришло воздаяние всяческих почестей,

и длившейся приблизительно до конца эпохи Мин, учение Ван Янмина господствовало в области идеологии, поэтому тон в оценках задавали его апологеты, хотя, конечно, раздавались и критические голоса.

Среди наиболее значительных авторов этого периода, исследовавших взгляды Ван Янмина, следует прежде всего назвать его учеников и последователей: Хуан Ваня (1477–1551), Цянь Дэхуна (1496–1574), Ван Цзи (1498–1583), Ван Гэня (1483–1540), Не Бао (1487–1563), Оуян Дэ (1496–1554), Цзоу Шоуи (1491–1562), Ло Хунсяня (1504–1564), Хэ Синьиня, Ли Чжи (1527–1602), а также Ло Циньшуня, Чжань Жошуня (1466–1560), Чэнь Цзяня (1497–1567), Фэн Кэ (XVI в.), Чжоу Жудэна (1547–1629?), Гу Сяньчэна (1550–1612), Гао Паньлуна (1562–1626) и Лю Цзунчжоу (1578–1645).

Затем, в **четвертой фазе**, с начала эпохи Цин (середина XVII в.) постепенно произошел новый поворот на 180 градусов, возобладало критическое отношение к янминизму, доходившее даже до того, что, например, Гу Яньбу объявлял причиной падения династии Мин широкое распространение идей Ван Янмина. Наиболее значительными «янминологами» этого периода были: Сунь Цифэн (1584–1675), Хуан Цзунси (1610–1695), Гу Яньбу (1613–1682), Ван Чуаньшань (1619–1692), Мао Цилин (1623–1716), Лу Лунци (1630–1692), Чжан Ле (1622–1685), Янь Юань (1635–1704).

Инерция такого критического запала сохранялась свыше двух столетий, почти до конца XIX в., т.е. до тех пор, пока вместе с «движением за реформы» (1895–1898) и во многом под впечатлением, которое произвела на китайскую интеллигенцию роль янминизма в модернизации и усилении Японии (см., например, [225, с. 220]), последний вновь не возродился на родине в качестве активной идеологической силы. В этой **пятой фазе** построения Ван Янмина привлекали к себе внимание и Кан Ювэя, и Тань Сытуна, и Сунь Ятсена, и Лян Цичао (1873–1929). Однако следует заметить, что идеологическая заинтересованность тут явно не содействовала научной объективности, поскольку в глазах реформаторов, оппозиционно настроенных к маньчжурскому правлению, Ван Янмин олицетворял собой прежде всего вершину развития сугубо национальной мысли.

В **шестую фазу** отношение к янминизму вошло после свержения чужеземной династии Цин, в 10–20-е годы XX в., когда развернулось его более или менее идеологически беспристрастное научное исследование. В целом оно вдохновлялось благожелательным восприятием этого учения как национальной философии, способной успешно конкурировать с одним из величайших достижений западной мысли — кантианством. Серьезную работу по изучению творчества Ван Янмина в данный период проделали Фэн Юлань, Цянь Му, Жун

Чжаоцзу, Чжан Цзюньмай, Се Улян, Сун Пэйвэй, У Кан, Ху Чжэфу, Ван Чанчжи, а также Шао Цисянь, Юй Чжунъяо, Ху Юэ, Цзя Фэнчжэнь, Яо Тинцзе, Чжан Шоуюн, Цзи Вэньфу.

Начало **седьмой фазы**, напоминающей вторую как продолжительностью, так и степенью негативизма, совпадает с образованием КНР в 1949 г. Субъективизм, ассоциации с кантианством и духовным обновлением капитализировавшейся Японии, личная симпатия и идейная преемственность злейшего врага коммунистов Чан Кайши — все эти факторы обусловили резко отрицательную оценку янминизма в КНР (см., например, [83, с. 381]), сочетавшуюся с практикой замалчивания. Единственная специально посвященная Ван Янмину монография Ян Тяньши была выпущена в КНР к 500-й годовщине со дня рождения философа. Но и она почти не имеет научного значения.

Последняя, **восьмая фаза** началась в КНР после смерти Мао Цзэдуна, разоблачения «четверки» и вступления в период модернизации. С конца 70-х годов отношение к Ван Янмину несколько потеплело, стали предприниматься попытки объективного рассмотрения его учения, было признано, что оно сыграло важную историческую роль и не лишено определенных частных достоинств. В целом на первом этапе реабилитации однозначный негативизм сменило дискуссионное обсуждение (подробнее см. [346, с. 87, 97]).

Позднее, к 90-м годам восстановилось почтительное восприятие Ван Янмина как выдающегося представителя китайской культуры, философа, государственного деятеля и педагога, создавшего международно значимое учение. В 1988 г. Ян Гожун защитил о нем диссертацию и издал ее в 1990 г. в Шанхае [475а]. В 1992 г. там же под редакцией У Гуана и др. было опубликовано расширенное «Полное собрание [сочинений]» («Ван Янмин цюань цзи» [297]), третий раз увидевшее свет в 1997 г., когда в Нанкине Чжан Сянхао выпустил его подробнейшую (556 стр.) биографию [429а] (см. также [291а; 387а; 434а]). В середине 90-х годов в провинции Гуйчжоу, где, находясь в прямом и переносном смысле в пограничной ситуации, ссыльный Ван Янмин впервые сформулировал свои главные идеи, был проведен ряд мемориальных мероприятий. 20–25 июля 1996 г. в столице провинции г. Гуйяне прошла посвященная ему международная научная конференция [447]. В декабре 1998 г. там же состоялась конференция, приуроченная к 490-летию произошедшего с Ван Янмином в Лунчане (совр. Сювэнь), месте ссылки неподалеку от Гуйяна, «прозрения (y_5) дао», ознаменовавшего начало создания собственной оригинальной философии [285]. В следующем 1999 г., когда отмечалось 470-летие смерти философа, были изданы два альбома: один в 67 рисунках представивший его жизнеописание [441а], другой в красочных иллюстрациях запечатлевший мемориальные места и историко-культурные свиде-

тельства пребывания в Гуйчжоу [301]. В последнем содержатся фотографии основанной им «академии» (*шу юань*), которая уже в 1551 г. стала называться Храмом (*цзы*) Янмина и в которой проходила конференция 1998 г. В начале XXI в. он уже стал героем беллетристики [477а].

Китайские ученые, после образования КНР покинувшие страну, в своих янминологических трудах продолжили линию, сложившуюся в период, отнесенный нами к шестой фазе. На этом пути были достигнуты гораздо большие, чем в КНР, результаты (достаточно назвать книги Чэнь Юнцзе, Моу Цзунсяня, Тан Цзюньи, Чэнь Цзяньфу, Хуан Цзяньчжуна, Хуан Дуньхяня, Ли Цюньина, Цай Жэньхоу, Линь Чжэньюя).

В Японии изучение янминизма началось в первой половине XVII в. благодаря усилиям его первых заморских адептов, среди которых выделялись Накаэ Годзю (1608–1648), Кумадзава Бандзан (1619–1691), Сато Иссай (1772–1859), Осие Тюсай (Хэйхатири, 1796–1837), Сакума Сёдзан (1811–1864). В первые два столетия (XVIII–XIX вв.) янминизм, став школой японской философии – *оёмэйгакуха*, привившей к конфуцианской основе как очередную порцию дзэн-буддизма, так и синтоизм, основательно демократизировался, развил социально-политическую направленность и явственно сказался в идейной подготовке реформ Мэйдзи (1867–1868). Впоследствии в японском янминизме усилилась консервативно-националистическая тенденция – стремление к своеобразному синтезу исконных конфуцианских принципов с самурайским духом.

В свою очередь, распространение в стране с конца XIX в. западных стандартов привело к тому, что исследование янминизма здесь, встав в начале XX в., как и в Китае, на твердую научную почву, дало ныне богатые плоды. Наибольший вклад в 30–40-е годы внесли работы таких ученых, как Иноуэ Тэцудзиро, Такасэ Такэджиро, Ямада Дзюн, Мисима Сакаэ, Акицуки Кадзуцугу, Такэути Ёсио, Ясуда Киёси, Ямамото Сёити, Андо Сюити, Коянаги Сигэта, а в послевоенный период – Симидзу Тайдзи, Кусумото Масацугу, Номура Кэйдзи, Такахаси Кодзи, Симада Кэндзи, Окада Такэхико, Ямасита Рюдзи, Яманои Ю, Уно Тэцудзин, Ясуока Масацу, Араки Кэнго, Сига Итиро. Итоговим достижением японских янмиологов стало юбилейное (приуроченное к 500-летию со дня рождения философа) 12-томное издание «Общий курс учения [Ван] Янмина» (Токио, 1971–1973), созданное коллективом авторов под общей редакцией Араки Кэнго, Окада Такэхико, Ямасита Рюдзи и Яманои Ю [486]¹.

Первые сведения о янминизме на Западе были приведены в статье Т.Хага (1893 г.) на английском языке, посвященной японским философским школам. Таким образом, европейская научная обще-

¹ Подробнее об изучении Ван Янмина в Японии см. [419, т. 2, № 16; 513, т. 3].

ственность впервые столкнулась с этим философским течением не у его китайского истока, а у японского ответвления, что вполне закономерно, поскольку в то время в Японии оно обладало большей, чем в Китае, идеологической силой. Изучение японского янминизма XIX в. продолжил Р. Армстронг в книге «Свет с Востока», вышедшей в 1914 г. [518].

Годом раньше, в 1913 г., также на английском языке появилось первое западное исследование философии самого Ван Янмина, опубликованное Ф. Г. Хенке, американским миссионером, преподававшим в Нанкине [605; 606]. Двумя следующими крупными вехами в изучении этой философии были сделанный Ф. Г. Хенке перевод на английский язык первого тома 4-томного собрания сочинений Ван Янмина в 1916 г. [607] и перевод в 1925–1927 гг. на французский язык философских писем Ван Янмина, выполненный миссионером И. Анри [608].

В последующие полтора десятилетия увидели свет три важные работы: в 1936 г. — «Моральная философия Ван Янмина» Ван Чанчжи (на французском языке) [686], в том же году — «„Интуитивное знание“ Ван Янмина» Л. Кэди [528] и в 1939–1940 гг. «Ван Шоужэнь как государственный деятель» Чжан Юйцюаня [556] (обе — на английском языке). Самое схематическое представление о творчестве Ван Янмина давали также общие работы по истории китайской философии Л. Вигера [689; 690, с. 698–700; 691, с. 255–260], А. Форке [594, с. 380–425], Г. Хакмана [602, с. 356–370] и Э. Ценкера [697, т. 2, с. 273–300; 698, с. 484–496].

Бурный процесс активизации изучения янминизма на Западе начался в середине 50-х годов, ознаменовавшись массой, главным образом англоязычных, исследований, богатейших по охвату фактического материала. Дополнительным стимулом к этому стала особая популярность на Западе дзэн-буддизма, с которым янминизм генетически и субстанционально связан. По словам Чэнь Юнцзе, в это время начинается преодоление односторонней сконцентрированности изучения философии Ван Янмина исключительно на доктрине благосмыслия [545]². Большое значение здесь имел перевод в 1953 г. на английский язык двухтомной «Истории китайской философии» Фэн Юланя [596].

Своим существенным прогрессом в последние десятилетия западная янминология обязана прежде всего Чжан Цзюньмаю [555, т. 2, с. 30–159; 554; 551; 552] и Чэнь Юнцзе [534; 535, с. 654–691; 547; 533; 543; 540; 541; 544; 545; 546; 542]. Чэнь Юнцзе помимо многочисленных исследований опубликовал в 1963 г. новый, подробно прокомментированный перевод на английский язык главных философских произведений Ван Янмина — «Чуань си лу», «Да сюэ

² В его работе также можно найти более подробные сведения об изучении Ван Янмина на Западе.

вэнь» и подборки принадлежащих его кисти административно-политических документов [534]. Это, однако, не помешало переизданию в 1964 г. подвергнувшихся со стороны Чэнь Юнцзе серьезной критике [545, с. 90–91] переводов Ф.Г.Хенке. Надо назвать также англоязычные работы Окада Такэхико [655; 656], Ики Хироюки [622], Чон Хва Йоля [624], Лю Цуньжэня (Liu Ts'un-yan) [635; 636], Чжоу Сянгуана [567], Ши Ючжуна (Shih Vincent) [666; 667], Тан Цзюньи [670–672], Чэн Чжунъина [558], Фан Дунмэя (Fang Thome) [591], статьи Т. де Бари [579], Д.С.Нивисона [651; 652; 653], П.Уинпала [692; 693].

Особо следует подчеркнуть значение работ Ду Вэймина [676; 677–679; 681; 682] и Цинь Цзяи [562; 564; 565]. В 1976 г. Ду Вэймин и Цинь Цзяи выпустили на английском языке монографии по материалам диссертаций, защищенных ими соответственно в Гарвардском и Австралийском национальном университетах [679; 565], чем внесли серьезный вклад в развитие западной янминологии (см. рецензии В.Петерсона [659; 660]). Вторую часть книги Цинь Цзяи составляют переводы семи эссе и 25 стихотворных произведений Ван Янмина. Напомним, что ранее, в 1972 г., ею было издано собрание переводов 67 философских писем Ван Янмина [563].

На основе вполне репрезентативного корпуса английских переводов наследия Ван Янмина профессор философии Католического университета Америки (Вашингтон) Антонио Куа предпринял развернутую попытку интерпретации его учения, и прежде всего концепции единства знания и действия, с позиций современной моральной психологии, что нашло отражение в специальной монографии [574].

Характеризуя изучение Ван Янмина на Западе, нельзя не упомянуть о проведенном Колумбийским университетом весной 1966 г. семинаре, посвященном идеологии китайского общества эпохи Мин, и организованной в июне того же года под эгидой Американского совета научных обществ конференции на ту же тему. В этих научных симпозиумах приняли участие авторитетные специалисты из разных стран, основное внимание они сосредоточили на творчестве Ван Янмина и его последователей. Материалы симпозиумов составили сборник «Личность и общество в минской идеологии», вышедший под редакцией Т. де Бари (Нью-Йорк, 1970). В июне 1972 г. в Гонолулу отделением философии Гавайского университета была созвана приуроченная к 500-летию со дня рождения Ван Янмина чрезвычайно представительная международная конференция, на этот раз всецело посвященная янминизму. Материалы конференции были включены в начале 1973 г. в два спаренных номера (№ 1–2) XXIII тома журнала «Philosophy East and West».

Важным, открывающим широкую перспективу этапом в изучении философского наследия Ван Янмина стало издание в 1979 г.

индексов к «Чуань си лу» и «Да сюэ вэнь» в рамках новой серии конкордансов Стэнфордского университета, охватывающей неоконфуцианскую классику [654].

В отечественной литературе, кроме написанных автором данной монографии, специально посвященных Ван Янмину работ не появлялось. Минимальное количество информации о нем на русском языке первоначально можно было почерпнуть (если не считать однофразовых, хотя порой и весьма ответственных, квалификаций его учения, во множестве разбросанных по различным книгам) лишь в шести источниках. Четыре из них представляют собой предельно краткую, в один абзац, справку. Мы имеем в виду следующие работы: «Очерк философии Китая» А.А.Петрова [187, с. 267]; «Историю философии» [86, т. 1, с. 182]; «Философскую энциклопедию» [243, т. 1, с. 227] и «Большую Советскую Энциклопедию» [19, с. 295]. Из двух других источников, дающих более развернутую информацию, один — книга Я.Б.Радуль-Затуловского «Конфуцианство и его распространение в Японии» [200, с. 327–343] — проливает только отраженный свет на учение Ван Янмина, поскольку автор ведет речь не о нем самом, а о его японизированной версии. Наибольшие сведения по интересующей нас теме содержатся в книге В.Г.Бурова «Мировоззрение китайского мыслителя XVII века Ван Чуаньшаня» [25, с. 58–63], хотя, разумеется, в рамках общего абриса философских воззрений предшественников Ван Чуаньшаня они не могут не быть весьма конспективными.

Анализ этих немногочисленных источников, а также встречающихся в отечественной китаеведческой литературе многочисленных побочных высказываний о Ван Янмине показывает, что все авторы придерживаются в принципе единообразного понимания его философского учения, сформулированного впервые А.А.Петровым в 30-х годах [185, с. 40; 186, стб. 753; 187, с. 267]. Впрочем, надо сказать, что это понимание было не личным вкладом А.А.Петрова в китаеведение, а общим местом тогдашней янминологии.

Интересно, что, как и на Западе, изучение янминизма у нас фактически началось с исследования воззрений его японских сторонников в работе Я.Б.Радуль-Затуловского. На русском языке имеются также рефераты двух весьма информативных англоязычных статей Чэнь Юнцзе о Ван Янмине, сделанные А.А.Волоховой [40; 41], краткая справка о нем Р.Л.Надо, переведенная с английского С.В.Зининым [180], абрисные заметки в обобщающих трудах В.В.Малявина [166, с. 126–128; 166а, с. 218–219] и посвященные ему разделы «Краткой истории китайской философии», в оригинале написанной Фэн Юланем по-английски и переведенной Р.В.Котенко [250, с. 327–337], а также «Истории китайской философии», созданной коллективом авторов из КНР и переведенной с китайского В.С.Таскиным [83, с. 371–381].

С прибавлением наших собственных работ о нем [102; 104; 105; 106; 107; 110; 111; 113], включая специальную монографию [112], энциклопедические статьи [245, с. 80–81; 98, с. 46–50; 118в, с. 364–365] и перевод «Да сюэ вэнь» [109, с. 156–174; 30, с. 339–349], счет отечественных янминологических публикаций завершается.

§ 3. Разнообразие оценок роли учения Ван Янмина в истории китайской культуры и его противоречивые философские квалификации

Адекватные понимание и оценка системы взглядов Ван Янмина представляют чрезвычайную сложность. В этом отношении показателен список западных философов, с которыми его сравнивают: Декарт, Спиноза, Лейбниц [528; 692], Беркли, Кант [351, с. 47; 412, с. 451; 555, т. 2, с. 55, 56, 58; 554, с. 30; 648, с. 590], Фихте [420], Шопенгауэр, Гегель [555, т. 2, с. 53, 54, 71; 102, с. 180], Бергсон, Эйкен, Джемс [555, т. 1, с. 37, т. 2, с. 71; 646], Дьюи (Р.К.Невилл; см. также [643]). Из этого перечня уже видно, с каким трудом доктрина китайского философа поддается осмыслению с позиций западной философии.

Приведем некоторые самые общие характеристики происхождения, места и роли доктрины Ван Янмина в широком культурно-историческом контексте, чтобы убедиться в том, какое множество разноречивых оценок она порождает. Н.И.Конрад, как было отмечено в гл. I, распространял на эту философию свою концепцию Возрождения, считая Ван Янмина «последним представителем ренессансной философской мысли в Китае» [124, с. 263]. В «Философской энциклопедии» выражена точка зрения, согласно которой философской системой Ван Янмина завершается развитие неоконфуцианства [243, т. 4, с. 43]. В то же время Л.Д.Позднеева полагала, что Ван Янмин «нанес основной удар по конфуцианству» и явился предтечей Просвещения [192, с. 208]. Критиком неоконфуцианства считают Ван Янмина и некоторые другие отечественные авторы (см., например, [205, с. 91]).

Не только отношение к неоконфуцианству вообще, но и отношение Ван Янмина к «неоконфуцианской схоластике и догматизму» оценивается порой совершенно противоположно. Я.Б.Радуль-Затуловский писал: «Китайский народ действительно имеет своих выдающихся философов и мыслителей прошлого — Лао-цзы, Ян Чжу, Ван Чуна и Чжу Си. Сюда можно причислить и Ван Янмина, значительного в своем чувстве отвращения к догматической схоластике и самим фактом выдвинутого им требования „самоуглубления“» [200, с. 439–440]. Диаметрально противоположное утверждал

С.Л.Тихвинский: «Схоластицизм и догматизм сунской конфуцианской школы, известной также под именем „рационалистической школы“ (*ли сюэ*), получили дальнейшее развитие в период Минской династии, когда школа Ван Шоу-жэня провозгласила, что черпать знание из окружающей действительности невозможно, и сосредоточила все свое внимание на развитии учения о самосозерцании» [231, с. 72].

Мнению, что как чжусианцы, так и янминисты «откровенно провозглашали рабскую мораль» [243, т. 3, с. 56], противостоит другое: Ван Янмин находился в идейной оппозиции к «неоконфуцианскому догматизму Чжу Си» и продуцировал «идеи, которые были непосредственно направлены против неоконфуцианского догматизма и выражали уважение к свободе и высоким идеалам человека» [86, т. 5, с. 846]. Это совпадает с оценками Л.Д.Позднеевой (Ван Янмин провозгласил царство «разума») и Б.Л.Рифтина («взгляды Ван Янмина были в XVI–XVII вв. прогрессивны, так как способствовали развитию и утверждению индивидуального начала в противовес конфуцианской нивелировке личности») [192, с. 208; 205, с. 91].

Среди исследователей нет единодушия и в вопросе о теоретико-генетических связях янминизма. Фэн Юлань считает, что он весьма близок к чань-буддизму [392, т. 2, с. 968], а Ван Чанчжи утверждает, что доктрина Ван Янмина «очень далека от доктрины чань» [686, с. 57]. Чэнь Юнцзе доказывает, что критика Ван Янмином буддизма более радикальна, чем у Чжу Си [533, с. 210–214], а С.Л.Тихвинский полагает, что школа Ван Шоужэня, развивая принципы сунского неоконфуцианства, шла на сближение с буддизмом [231, с. 72]. Сходным образом Э.Рейшауэр и Дж.Фэрбанк оценивают янминизм как «дзэнский мятеж в конфуцианстве» [662, с. 309]. Впрочем, надо заметить, что обвинения Ван Янмина в проповеди завуалированного буддизма — довольно распространенное явление, своими корнями уходящее к соответствующей критике его современниками [681] и философами XVII–XVIII вв., главными из которых были Чэнь Цзянь, Гу Яньбу, Ван Чуаньшань, Чжан Ле, Янь Юань [662, с. 377; 533, с. 203–205; 640; 25, с. 164; 243, т. 5, с. 616].

Правильное понимание и оценка учения китайского философа осложнены еще и тем обстоятельством, что оно не осталось лишь выдающейся культурной вехой своей эпохи (то ли последним звеном в развитии китайского Ренессанса, то ли первым звеном в развитии китайского Просвещения), но впоследствии в определенные исторические моменты было подвергнуто реанимации в странах дальневосточного региона в качестве идейного фактора радикального реформаторства. Помимо заметной роли янминизма в «движении за реформы» в Китае и обосновании социально-культурных преоб-

разований, предпринятых Сунь Ятсеном и Чан Кайши, а также в подготовке и проведении «революции Мэйдзи» в Японии [200, с. 327–343; 494; 510; 479] можно отметить, что в Корее, где это учение стало известно с конца XVI в. (по-корейски именуясь «янменхакпха») и постоянно служило питательной средой для неконформистских, «еретических» воззрений, «с 1905 г. Пак Ын Сик возглавил буржуазное реформистское движение в конфуцианстве, которое и явилось попыткой интерпретировать конфуцианство в духе идей Ван Янмина и поставить его на службу буржуазным преобразованиям страны» [86, т. 5, с. 847]. Таким образом, можно заключить, что янминизм, по крайней мере в начале XX столетия, еще действовал как живой идеологический фактор. Данное обстоятельство еще больше затрудняет понимание его подлинной природы, поскольку она скрывается под напластованиями различных утилитарных истолкований.

Не меньше неопределенности и разнотолков обнаруживается и в трактовке современными учеными некоторых более конкретных и собственно философских параметров творчества Ван Янмина. В издаваемых на Западе исследовательских работах о Ван Янмине представлен максимально широкий спектр самых разнообразных квалификаций: начиная от оценок его учения как идеализма берклианского типа (см. [545, с. 77]), «идеалистического монизма» [554, с. 51], «динамического идеализма» [535, с. 654–658], «антинаучного идеализма» [648, с. 2], «религиофилософии» [682, с. 162] и др. и кончая положениями, что Ван Янмин «ни в коем случае не отрицает „реальность“ внешнего мира» и его доктрину нельзя отнести ни к какому субъективному идеализму Запада [686, с. 57]. Или выводами наподобие следующего: «Утверждалось, что Ван Янмин был „идеалистом“; если понимать так, что китайский мыслитель придавал феноменальному миру меньшую реальность, нежели миру духовному, то это будет ошибочным определением» [698, с. 486].

В литературе, выпускаемой в КНР, философия Ван Янмина до недавнего времени однозначно и последовательно расценивалась как субъективно-идеалистическая (см., например, [83, с. 371]), а сам он считался предшественником Беркли, солипсистом [398, с. 31; 326; 372] и субъективно-идеалистическим трансценденталистом [478, с. 1]. Эта позиция, подтверждавшаяся официальной печатью [421], представляется следствием неудачно затянувшегося увлечения переносом на китайский историко-философский материал упрощенных и устаревших (в основном восходящих к XIX в.) западных классификаций, расцвет которого пришелся на первую половину XX в. То же самое можно сказать и о научной литературе в КНДР (см., например, [262, с. 305, 307, 318–322]).

Тайваньские исследователи по большей части уклоняются от того, чтобы мерить учение Ван Янмина мерками западной философии

фии, и стремятся к сохранению традиционных для Китая историко-философских классификаций. В работах современных японских ученых и их китайских коллег, натурализовавшихся на Западе, прежде всего в США, прослеживается плодотворная тенденция, состоящая в попытке осмысления самобытных дальневосточных философий, и в том числе философии Ван Янмина, с помощью достаточно сложных понятий, используемых современными философскими учениями Запада, такими, как феноменология, экзистенциализм, органицизм. Эффективность этого метода обусловлена и тем, что указанные учения сами многим обязаны восточным влияниям.

Впрочем, здесь сохраняется и традиционный историко-философский подход. Исследователи-традиционалисты в Японии и на Тайване единодушны в том, что личный жизненный опыт Ван Янмина не только генетически предопределил его мировоззрение, но и субстанциально пресуществился в нем. Другими словами, альфой и омегой его учения является эмпирическая реальность, берущаяся им в персоналистическом аспекте. Поэтому, например, Чжан Сичжи пишет: «Учение Янмина возникло на основе глубокого понимания реальной жизни... Если, отрешась от его реальной жизни, просто так слушать его наставления, то невозможно будет понять истинный смысл его слов. Если только искать объяснений в его словах, не вникая в собственную реальную жизнь, то также невозможно будет понять, в чем истинный смысл его слов» [429, с. 3, 109–110]. Такая трактовка философии Ван Янмина, с одной стороны, противостоит попыткам ученых из КНР представить ее как трансценденталистскую, а с другой стороны, открывает путь для ее новейших интерпретаций в духе экзистенциализма (см., например, [655; 624; 625; 653]).

В отечественной синологии явно не без влияния некоторых китайских ученых первоначально укоренилось прочное убеждение, что философия Ван Янмина — это ярко выраженный субъективный идеализм. Одним из первых его высказал А.А.Петров [185, с. 40; 186, стб. 753]. Он считал, что «учение Ван Янмина представляет собой крайний субъективный идеализм, переходящий в интуитивизм» [187, с. 267]. Эту точку зрения укрепил Я.Б.Радуль-Затуловский, рассматривавший учение Ван Янмина не только как субъективный идеализм [200, с. 114, 278, 324, 327 и др.], но и как мистический интуитивизм [201, с. 126]. Она была поддержана Ян Хиншуном [278, с. 254] и Н.Г.Сениным [211, с. 128], а затем еще раз подтверждена В.Г.Буровым [25, с. 58–63]. Такая характеристика в 60-е годы была закреплена в основных справочно-обобщающих изданиях, соответствующие статьи в которых написаны Ф.С.Быковым, Я.Б.Радуль-Затуловским, А.М.Ушковым, Ши Цзюнем, Сунь Чанцзяном, Н.Г.Сениным, Чон Чин Соком, Ян Хиншуном, Хоу

Вайлу, Фэн Юланем, Ху Шэном [243, т. 1, с. 227, т. 2, с. 397, 515–517, т. 3, с. 56, 64, 512, т. 4, с. 44, 133–134; 86, т. 1, с. 182, 204, т. 5, с. 800, 832, 846; 19, с. 295]. Отсюда она проникла и в труды отечественных филологов и историков (см., например, [192, с. 208; 217, с. 362; 225, с. 166, примеч. ред.; 205, с. 96; 198, с. 281–282]).

В большинстве случаев признание Ван Янмина субъективным идеалистом сочеталось с определением его философского учения как интуитивизма (см. [413]), что было видно из приведенных выше высказываний А.А.Петрова. Это определение, по всей вероятности, обязано своим возникновением тому, что *лян чжи* («благосмыслие»), идентифицируемое многими исследователями с интуицией, философ считал высшим видом знания, познания, сознания и понимания. Правда, аналогичное отношение к интуиции, скажем, Спинозы еще не делает его интуитивистом.

§ 4. Биография и творческий путь Ван Янмина

Ван Шоужэнь, более известный под псевдонимом Янмин, родился 31 октября 1472 г. в уезде Юйяо области Шаосин провинции Чжэцзян. Его отец Ван Хуа (1453–1522) по прозвищу Дэхуй происходил из старинного интеллигентного рода, к которому принадлежал и знаменитый каллиграф Ван Сичжи (321–379), однако материальное положение их семьи всегда оставляло желать лучшего. Благодаря успешной сдаче государственных экзаменов (в 1481 г. он получил высшую ученую степень *цзинь ши*) Ван Хуа сумел высоко подняться по служебной лестнице, став в 1507 г. главой министерства личного состава и аттестаций в южной столице — Нанкине.

Своеобразным свидетельством славы, которуюнискал себе Ван Янмин не только как философ, но и как личность, служит то, что впоследствии обстоятельства его рождения, детства и отрочества обросли мистическими подробностями. Например, бытовало мнение, что он был ношен во чреве матери не 10, а 14 «лун». Рассказывали также, что его бабушке приснился волшебный сон, в котором она увидела святого в «нефритовом» облаке, под музыку вручившего ей внука. Когда она в страхе проснулась, то услышала крик ребенка. В этой связи ему было дано имя Юнь (Облако). Но мальчик до четырех лет не мог говорить. Некий буддийский монах, увидев его однажды, сказал: «Хороший ребенок, жаль только, что сущность (*дао*) обнаружена». Дед будущего философа после этих слов понял, в чем дело, и переименовал Юня в Шоужэня (Сохраняющего гуманность). После этого ребенок заговорил [293, цз. 32, с. 609]. В качестве аналогичного мистического сюжета, в котором

присутствует та же триада символов: рождение чудесного ребенка, божественное имя, искусственная немота, — можно привести библейский эпизод с рождением Иоанна Крестителя и онемением его отца священника Захарии (Лук., I, 22, 62–64).

С 10 до 15 лет Ван Шоужэнь проживал с отцом в Пекине, здесь он начал основной курс обучения. По сообщению его биографов, уже в это время он выказывал неудовлетворение по поводу той схоластической премудрости, которой ему приходилось овладевать. Когда Ван Шоужэню было 12 лет, умерла его мать, урожденная Чжэн. В 14 лет он совершил путешествие в горную местность Цзюйюн провинции Хубэй, где проводил время, упражняясь в стрельбе из лука вместе с тамошними жителями. В биографии, входящей в состав стандартного собрания сочинений философа, содержится сообщение о том, что в этот период отец с трудом удержал его от попытки участвовать добровольцем в подавлении восстания Лю Цяньцинзя. Однако, как указал известный теоретик поэзии, один из составителей «Истории [династии] Мин» («Мин ши») и биограф Ван Янмина, Мао Цилин, это восстание происходило вдалеке от гор Цзюйюна и за шесть лет до описываемых событий [356, л. 256; 534 с. XXI]. Отсюда видно, что и воинская слава Ван Янмина, которую он снискал впоследствии, была столь громкой, что порождала легенды, открывавшие в юношеских поступках будущего полководца то, что должно было объяснить его грядущие успехи.

В 16 лет Ван Шоужэнь отправился в Хунду, нынешний уезд Наньчан провинции Цзянси, чтобы жениться на девушке из рода Чжу, чей отец занимал руководящий пост в провинциальном аппарате управления. В 1489 г., возвращаясь из Хунду в родной Юйяо, он посетил в Гуансине (Шанжао) известного конфуцианца Лоу Ляна (1422–1491), последователя Чжу Си и ученика У Юйби (1391–1469).

Сутью деятельности У Юйби была морально-практическая интерпретация комплекса идей, выработанных выдающимися сунскими неоконфуцианцами — Чэн И и Чжу Си.

Интересно, что другим учеником У Юйби был Чэнь Сяньчжан (1428–1500), который в своих философских воззрениях, по существу, следовал учению Лу Цзююаня, главного противника Чжу Си, хотя номинально отстаивал свою приверженность идеям последнего. В свою очередь, учеником Чэнь Сяньчжана был близкий друг и оппонент Ван Янмина Чжань Жошуй, тоже фактически развивавший концепции Лу Цзююаня.

Такое перечисление связей учительства и ученичества целесообразно уже постольку, поскольку речь идет о культурной жизни средневекового Китая, когда эти связи значили нечто большее, чем сейчас может представляться. Кроме того, Лоу Лян — единственный непосредственный учитель Ван Янмина, хотя обучение у него

было весьма кратковременным. Эти связи показывают также, как от цельного на первый взгляд ствола чжусианской традиции все время ответвлялись оппозиционные ей в своем существе побеги. Таким образом, с одной стороны, сама чжусианская традиция не была внутренне столь уж монолитно-ортодоксальной, с другой же стороны, идеи основателя конкурирующего философского направления Лу Цзююаня развивались не только явно — его открытыми приверженцами, но и латентно — в недрах чжусианства.

Разумеется, истинное положение вещей не могло в той или иной степени не осознаваться самими китайскими мыслителями. Это проявлялось, в частности, в попытках некоторых ученых в начале эпохи Мин доказать, что сначала учения Чжу Си и Лу Цзююаня различались, а потом пришли к единству — *цзао и вань тун* (см., например, [319, с. 34]). Нетрудно видеть причину такого положения в официальном статусе чжусианской версии конфуцианства. В 1313 г. толкования классических конфуцианских произведений, принадлежащие кисти Чэн И и Чжу Си, были официально признаны, а в 1415 г. «Четверокнижие в великой полноте [изъяснений]» («Сы шу да цюань») и «Пятиканоние в великой полноте [изъяснений]» («У цзин да цюань») были директивно утверждены в качестве основы для сдачи государственных экзаменов.

Итак, Ван Шоужэнь слушал лекции Лоу Ляна, соученика конфуцианца-ревизиониста Чэнь Сяньчжана и ученика У Юйби. Последний проповедовал и вел скорее даосский, нежели конфуцианский образ жизни, жил отшельником, а, по справедливому замечанию Ду Вэймина, «истинный конфуцианец никогда не станет отшельником» [679, с. XII]. В «Лунь юе» (XVIII, 7 [184, с. 436]) содержится прямое осуждение отшельничества как несоблюдения должной справедливости (*и*), которая определяет взаимосвязи в обществе и требует своего осуществления даже в условиях «недейственности Пути-*дао*», т.е. полного социального развала (подробно об этой проблеме см. [207, с. 88–128]).

Вместе со сведениями о рано проявившемся страстном интересе Ван Шоужэня к даосизму (они, видимо, не безосновательны, и мы рассмотрим их далее, в гл. III) эти факты дают основания сомневаться в утверждениях некоторых авторов, что на заре своего творчества Ван Янмин был правоверным конфуцианцем чэн-чжуского толка (см., например, [398, с. 30]).

Если считать, что проповеди Лоу Ляна были выдержаны в правоверном чжусианском духе, то становится непонятным, почему, весьма вдохновленный ими, в особенности идеями, что посредством учения можно стать совершенномудрым, Ван Шоужэнь сразу же по расставании с Лоу Ляном не отдался безраздельно штудированию конфуцианской классики, а принялся за изучение военных сочинений и военного искусства вообще. В традиционной конфуцианской

системе ценностей военное дело стояло гораздо ниже гражданской службы и ученых знаний. В то же время разные виды военного искусства (*у шу*) традиционно одухотворялись даосско-буддийской идеологией.

Сопоставление данных обстоятельств указывает на то, что либо наставления Лоу Ляна, очевидно всерьез повлиявшие на духовное развитие Ван Шоужэня, объективно были окрашены в даосско-буддийские тона, либо таковыми они предстали в восприятии их юного слушателя. Возможно, конечно, и более простое объяснение военных интересов Ван Шоужэня: Ван Чанчжи считает, что они были обусловлены внешнеполитическим положением страны, а точнее, набегами монголов на север Китая [686, с. 21]. Однако оба мотива отнюдь не противоречат, а скорее дополняют друг друга. Так или иначе, в 1492 г. Ван Шоужэнь успешно сдал в своей провинции экзамен на вторую ученую степень *цзюй жэнь* и снова поселился с отцом в Пекине. Примерно тогда же он начал выступать как литератор и завоевал на этом поприще успех.

Китайские биографы отмечают, что сочинять стихи Ван Шоужэнь начал в десятилетнем возрасте. Однако чисто литературная деятельность не удовлетворяет Ван Шоужэня, ибо в нем кипит дух практика. Практический подход он пытается применить даже к неоконфуцианским умозрительным концепциям, за изучение которых берется со всей серьезностью.

По всей вероятности, именно к этому периоду относится знаменитый эпизод из его жизни, впоследствии переданный им своим ученикам в следующих словах: «Люди только и говорят, что в выверении вещей (*гэ у*) надо опираться на Хуйвэна [Чжу Си]. Но когда это было, чтобы говоримое ими находило применение? Я некогда действительно пытался осуществить [это]. В молодые годы мы с другом Цянь [Дэхун] вместе полагали, что, для того чтобы стать совершенномудрым и высокодостойным, надо выверить вещи [всей] Поднебесной. Но как тогда достичь столь великой силы? [Как-то я] указал на побеги бамбука перед беседкой и предложил их выверить посредством созерцания. Цянь-цзы [Цянь Дэхун] с утра до ночи скрупулезно выверял *дао* и принцип (*ли*) бамбука. К третьему дню, исчерпав мышление своего сердца, [он] перетрудил дух и заболел. Поначалу [я] заявил, что его эссенциальных (*цзинь*)³ сил недостаточно, и сам отправился скрупулезно выверять. С утра до ночи [бился и] никак не мог достичь его принципа. На седьмой день также из-за этого перетрудил мышление и заболел. Затем мы вместе вздыхали из-за того, что не дано нам стать совершенномудрыми и высокодостойными, ибо нет у нас их великой силы выверения вещей» [293, цз. 3, с. 78; 318, с. 262–263].

³ О понятии *цзинь* см. гл. VII.

Этот эпизод ярко показывает, как потерпела крах попытка молодого мыслителя подойти с критерием практики (хотя и достаточно экстравагантной) к одному из основополагающих тезисов чжусианской доктрины.

В 1493 и в 1496 гг. Ван Шоужэнь потерпел еще одно поражение — ему не удалось выдержать государственных экзаменов на следующую ученую степень. В целом же в эти годы он делил свое время между изучением конфуцианской, даосской и буддийской классики, собственным литературным творчеством и занятиями военным искусством, в которых весьма преуспел. В 1499 г. Ван Шоужэнь удалось сдать экзамены и, заняв второе место, получить степень *цзинь ши*. Вслед за этим он получил должность в министерстве общественных работ.

Внешнеполитическая ситуация в это время была неблагоприятна для Китая. С северо-запада границам страны угрожали кочевники. Правительство поставило вопрос о мерах борьбы с их возможным вторжением. Ван Шоужэнь включился в обсуждение этой проблемы, подав в том же году на высочайшее имя специальный доклад, в котором, основываясь на своем опыте пребывания в приграничной полосе, предлагал проведение восьми видов мероприятий [293, цз. 9, с. 83–86; 534, с. 284–292]. Эти мероприятия, охватывающие и политику, и экономику, и военную стратегию, и социальную психологию, сводились к следующему: «Накапливать кадры (личный состав — *цай*), чтобы быть готовым к внезапной опасности; отбрасывать недостатки, чтобы использовать достоинства [людей]; уменьшить [посланную против кочевников] армию, чтобы сократить расходы; военным поселенцам продолжать заниматься обработкой полей, чтобы было достаточно провианта; провести в жизнь [соответствующий] закон, чтобы поднять авторитет [правительства]; распространять [императорскую] милость, чтобы возбуждать ненависть [к врагу]; жертвовать малым [в тактике], чтобы сохранить великое [в стратегии]; усилить оборону, чтобы использовать недостатки [противника]» [293, цз. 9, с. 83].

Хотя предложения Ван Шоужэня и не были приняты к исполнению, они имели благоприятный для их автора общественный резонанс.

В следующем, 1500 г. Ван Шоужэнь получил назначение на ответственный пост в министерстве юстиции и через год был направлен с инспекционной поездкой для проверки судебной документации в районы к северу от Нанкина. Его биографы с удовлетворением сообщают, что многие приговоры были им отменены. Однако утомительные разъезды пагубно отразились на здоровье Ван Шоужэня, который осенью 1502 г. добился разрешения вернуться на отдых и лечение домой. Здесь, в близлежащих горах Гуйцзи, он

построил себе жилище у грота Янмин и в соответствии с этим местожительством принял псевдоним Янмин-цзы (философ Янмин)⁴.

Обычно принято считать, что в последующие два года, живя отшельником, Ван Янмин отдавался даосско-буддийской практике «пестования жизни» (*ян-шэн*). Однако Мао Цилин в «Основах биографии Ван [Янмина]» утверждал, что представление о даосском образе жизни и интересах философа в этот период во многом является плодом досужих вымыслов [356, л. 2а; 534, с. XXIII].

Так или иначе, ясно, что в этот период, пусть даже и не на личном опыте, Ван Янмин все же полностью уяснил для себя практическую сторону даосского и буддийского учений, поскольку имел возможность наблюдать жизнь других отшельников.

В 1504 г., поправив здоровье, Ван Янмин вновь прибыл в Пекин, и в скором времени ему поручили руководить провинциальными экзаменами в Шаньдуне, где, по общему мнению, он проявил обширную ученость и глубокий ум. В том же году последовало его назначение на ответственный пост в военном министерстве.

Особенно знаменательным стал для Ван Янмина следующий, 1505 год: вокруг него впервые начинает складываться круг учеников, и он завязывает дружеские отношения с другим виднейшим мыслителем той эпохи, Чжань Жошум, который тогда уже был членом академии Ханьлинь. Можно вполне согласиться с мнением Чэнь Юнцзе, что для общего интеллектуального развития Ван Янмина этот контакт был столь же важен, как и встреча с Лоу Ляном [544, с. 64]. Если раньше в соответствии со стилем эпохи Ван Янмин в своем литературном творчестве отдавал большую дань формалистическим изыскам, то теперь всякая внешняя изощренность становится объектом его теоретических атак. Но пропаганда простоты навлекла на него обвинение многих современников в оригинальничанье и стремлении к популярности (*ли и хао мин*), что, впрочем, не помешало росту его авторитета. В целом же это было время окончания определенного цикла духовной эволюции Ван Янмина: обогащенный знанием даосизма и буддизма, он опять обратился к конфуцианской ортодоксии.

Все исследователи творчества Ван Янмина сходятся на том, что здесь завершается первый период его жизни, но разные авторы при подведении итогов этого периода приходят к разным заключениям. Чэнь Юнцзе, справедливо указывая на интеллектуальные высоты, которых достиг к тому времени Ван Янмин, считает, однако, что, не будь последующих трагических событий, он стал бы всего лишь маститым конфуцианским ученым, но не великим реформатором

⁴ «Янмин» в буквальном смысле — «солнечный свет», а также в качестве термина акупунктуры обозначает один из важнейших энергетических каналов человеческого тела.

конфуцианства [534, с. XXIV]. Напротив, Сун Пэйвэй отмечает, что уже тогда в сочинениях Ван Янмина можно обнаружить ростки будущей оригинальной доктрины: «Первая половина жизни Ван Шоужэня к этому моменту почти завершилась как целостный период. Его многолетние поиски уже начали постепенно приводить к итоговым выводам. Его субъективно-принципологическая антропософия⁵ уже начала сформировываться» [374, с. 8]. В подтверждение своих слов Сун Пэйвэй приводит написанное Ван Янмином в 1505 г. стихотворение, в одной из строк которого — «Великий Путь есть человечье сердце» [293, цз. 19, с. 320] — звучит луцзююаневский мотив отождествления *дао* и сердца.

Очевидно, следует признать, что к рассматриваемому моменту в мировоззрении Ван Янмина произошли сдвиги, определившие его дальнейшее идейное развитие; потенциально он был готов к движению по теоретическому пути, который позднее стал называться янминизмом.

Актуально эти мировоззренческие новации проявлялись в отдельных реминисценциях идей школы Лу Цзююаня. Поэтому, синтезируя утверждения Чэнь Юнцзе и Сун Пэйвэя, можно заключить, что потенциальная готовность Ван Янмина к созданию собственного оригинального учения без особого стимула вряд ли вылилась бы во что-либо большее, чем признание в той или иной мере доктрины Лу Цзююаня.

Внутренняя предрасположенность Ван Янмина к выдвиганию новой теории подтверждается тем, что катализатором для него послужило не знакомство с какими-нибудь новыми идеями, а изменение собственного жизненного положения. Внеэкономический, «экзистенциальный» характер этого катализатора показывает, что в чисто теоретическом плане Ван Янмин уже обладал всеми необходимыми компонентами того нового целого, которое возникло в результате резкой перемены образа жизни и соответственно пересмотра личной позиции мыслителя.

К началу XVI в. в Китае складывалась сложная социально-политическая ситуация. В предельно обобщенном виде «история Китая XVI–XVII вв. характеризуется началом кризиса феодального общества, нашедшего свое проявление в экономике страны, в обострении классовых битв, в активизации политической борьбы» ([85, с. 137]; см. также [18, с. 304]). Несоответствие закоснелых политических форм неуклонному социально-экономическому и общекультурному развитию Китая привело и к тому, что «со второй половины XV в. социальная опора правительства еще более сократилась» [85, с. 50]. В обстановке кризиса и общественного недовольства у кормила власти часто оказываются темные силы. В Китае того вре-

⁵ Специальный анализ этого определения см. в начале гл. IV, § 1.

мени такой силой были придворные евнухи, за всю историю страны имевшие наибольшее влияние на ее управление именно в эпоху Мин и составлявшие своеобразную «правлящую партию» (подробно см. [235]).

Закономерность их выдвижения на командные высоты состояла в том, что в условиях сужения социальной опоры и роста критических настроений в обществе самодержавные властители основную ставку делают на *лично* преданное им окружение, а таковым для китайских императоров как раз и были евнухи.

В борьбе с их засильем высокопоставленные «честные чиновники» использовали традиционные средства и самым эффективным была подача докладов на высочайшее имя. За неимением представительных органов социально-критические функции нес институт цензората. Критические доклады носили вполне законный характер. Таким способом в 1498 г. удалось разоблачить и свергнуть очередную клику евнухов.

В 1505 г. на трон взшел новый император Чжу Хоучжао (У-цзун, 1505–1521), которому было всего 15 лет и который, мягко говоря, не отличался талантами и нравственными достоинствами. Бразды правления с большой для себя выгодой сумел перехватить евнух Лю Цзинь (умер в 1510 г.), подвизавшийся при дворе с 50-х годов XV в. и ставший «чемпионом» коррупции. Он выстроил себе в Пекине дворец не хуже императорского и сколотил фантастическое состояние, в составе которого после его смерти было обнаружено среди прочего более десяти тонн золота, около двух тысяч тонн серебра и почти кубический метр драгоценных камней (см. [586, т. 1, с. 944], ср. [235, с. 131]). По мнению Чжан Сичжи, расцвет его могущества ознаменовал один из наиболее мрачных периодов эпохи Мин [429, с. 14]. В знак протеста группа видных чиновников, возглавленная нанкинским цензором Дай Сянем, подала направленную против Лю Цзиня петицию. Податели ее тут же были взяты под стражу. В ответ на эту акцию Ван Янмин от своего имени немедленно представил доклад, имевший целью доказать их невиновность. В результате он тоже был посажен в тюрьму и по прошествии двух месяцев заключения подвергнут во дворце телесному наказанию — 40 палочным ударам. Затем, после почти годового пребывания в заключении, он был сослан в Лунчан (провинция Гуйчжоу) начальником захолустной почтовой станции (*и чэн*), т.е. попросту станционным смотрителем.

На пути в ссылку, опасаясь покушения со стороны преследовавших его агентов Лю Цзиня, Ван Янмин инсценировал самоубийство, бросив одежду на берегу реки Цяньтан. Впоследствии этот эпизод оброс целым рядом полумифических подробностей. В официальной биографии Ван Янмина сообщается, например, что, скрывшись от преследования, он хотел остановиться на ночлег в

буддийском монастыре, но не был туда пущен. Тогда он устроился в заброшенном храме, рядом с логовом тигров, которые среди ночи, подняв рев, окружили его пристанище. Проникнуть в храм они, однако, не посмели. Наутро бессердечный буддийский монах в полной уверенности, что странник погиб, явился за его пожитками и был обескуражен, обнаружив, что тот спокойно спал. С испугом монах воскликнул: «Вы не обычный человек», — и пригласил Ван Янмина в монастырь [293, цз. 22, с. 614]. Посетив по дороге отца, находившегося в Нанкине, Ван Янмин только весной 1508 г. добрался до пункта назначения.

Нездоровый климат Лунчана создавал вполне реальную угрозу жизни Ван Янмина, никогда не отличавшегося крепким здоровьем. На опального чиновника свалилось тягостное бремя различных хозяйственно-бытовых забот. Более того, он оказался в условиях полной социальной и духовной изоляции, не исключавшей даже возможность физической расправы, поскольку жившие на этих землях народности мяо и ляо были покорены лишь в начале XV в. (официально провинция Гуйчжоу была образована в 1413–1414 гг.) и, естественно, испытывали враждебные чувства к представителям колонизаторской администрации. В такой ситуации возможны два пути: либо полная адаптация к вынужденной форме существования, либо ее неприятие и уход в себя. Ван Янмин избрал второй путь и дошел по нему до логического конца.

Он сумел найти принципиально иной подход к проблеме, решить которую ему ранее не удалось. Здесь мы приведем конец того рассказа о безуспешном постижении «принципа бамбука», начало которого было процитировано выше: «И вот, пробыв три года среди варваров, [я] совершенно постиг мысль, состоящую в понимании того, что вещи Поднебесной в корне не обладают тем, что может быть выверено. Эффект выверения вещей получается только в собственном сердце. Если в самом деле считать, что всякий человек может стать совершенномудрым, то это значит, что надо самому на себя брать задачу [выверения вещей]» [293, цз. 3, с. 78; 318, с. 263]⁶.

Так Ван Янмин радикально изменил точку зрения: если раньше, следуя доктрине Чжу Си, он стремился практически осуществить тезис о выверении вещей в отношении объективной реальности, то теперь это стремление возобновляется и теоретически обосновывается, но уже как должностное быть направленным на субъективную реальность. В процитированном рассуждении следует отметить очень важный нюанс: с одной стороны, Ван Янмин утверждает, что вещи Поднебесной не выверяемы, с другой — что следует все-таки их выверять, но — в собственном сердце.

⁶ Особо об этом эпизоде см. [416].

Следовательно, вещи, о которых с этого момента начинает говорить Ван Янмин, это уже не те вещи, о которых он говорил раньше. Философ не мог отказаться от традиционной, восходящей к «Да сюэ» формулы «выверение вещей», поэтому ему пришлось придать ей новое значение.

Обогащением этого теоретического открытия явился тезис «Сердце и есть принцип» (*синь цзи ли*). Смысл его в том, что принципы, которые должны быть исчерпывающе раскрыты посредством выверения вещей, следует искать в самом субъекте, а не в не зависящем от него внешнем мире. Такой поворот мысли привел и к переосмыслению понятия «ли», которое теперь оказывается у Ван Янмина в одном ряду с категориями «должная справедливость» (*и*), «благопристойность» (*ли₃*), «благонадежность» (*синь₂*) и т.д. Надо особо подчеркнуть, что этот вывод не был сделан в результате бесстрастной умозрительной дискурсии — он пришел в виде «неожиданного просветления», ошеломляющего прозрения в одну из ночей 1508 г. в «пограничной ситуации» лунчанской глуши и ссылки. Добытую истину Ван Янмин поспешил апробировать с помощью конфуцианских авторитетов. С этой целью он написал «Собственное мнение о Пятиканонии» — «У цзин и шо» (сохранилось только 13 фрагментов [293, цз. 26, с. 475–479]), в котором, комментируя классические тексты, стремился подтвердить собственную точку зрения.

Следующий, 1509 год отмечен новым крупным достижением на пути формирования Ван Янмином оригинального учения: им был сформулирован принцип «совпадающего единства знания и действия» (*чжи син хэ и*). В это же время он получил от Си Шу (1461–1527), ставшего впоследствии защитником интересов Ван Янмина при дворе, приглашение читать лекции в Гуйянской академии, расположенной в столице провинции Гуйчжоу. Таким образом, с этого года он начал выступать как проповедник собственной доктрины.

В 1509 г. окончилась ссылка и вместе с ней — большой этап жизни Ван Янмина. Ду Вэймин назвал этот период «молодостью» и посвятил ему специальное монографическое исследование [680]. Позднее, в 1512 г., вспоминая время, проведенное в изгнании, Ван Янмин не скрывал, что испытал тяжкие нравственные и физические страдания. Тем не менее он признавал их полезность как для себя самого, так и для всякой личности, поскольку можно стать чистым и совершенным, как золото, только подвергнувшись плавильному огню [293, цз. 4, с. 7].

Уважение, которое снискал себе Ван Янмин среди «варваров», видимо, сыграло немаловажную роль в закреплении за ним репутации прекрасного администратора. Поэтому в 1510 г. он был назначен правителем уезда Лулин в провинции Цзянси, куда и отправился весной того же года. В Лулине Ван Янмин начинает осуществлять те социально-политические мероприятия, которые впоследст-

вии принесли ему славу выдающегося руководителя. Его общим девизом было «проведение политики отказа от использования запугивания и наказаний, почитания просвещения людских сердец в качестве основы (корня)». Он опубликовал 16 нравоучительных воззваний и восстановил систему десятидворок «бао цзя» [293, цз. 32, с. 616].

Попытки внедрения системы «бао цзя» были предприняты основателем династии Мин — Чжу Юаньчжаном (Тай-цзу, 1363–1398). Ранее, при династии Сун, учреждение этой системы являлось одним из пунктов реформаторской программы Ван Аньши (1021–1086) (см. [98, с. 33–34; 142, с. 236–240]).

Дважды занимавший пост первого министра (*цзай-сян*), Ван Аньши проводил действия, направленные на усиление контроля государства над экономикой и общественной жизнью: натуральные и трудовые повинности заменялись денежным налогом; вводились централизованное регулирование цен и государственные ссуды под залог будущего урожая; сельское население сводилось в иерархию численно упорядоченных соединений, связанных круговой порукой и ополченческими обязанностями (система «бао цзя»).

Данные мероприятия, обосновывавшиеся благом народа (*минь*) и имевшие целью ограничить влияние чиновной знати и крупных землевладельцев, в то же время вели к монополизации государством ключевых сфер торговли и ремесленного производства, подавлению их частных форм. Деятельность Ван Аньши вызывала сопротивление многих видных его современников, среди которых были крупнейшие представители китайской культуры — Оуян Сю (1007–1072), Сыма Гуан (1019–1086), Су Ши (1037–1101), Шао Юн (1011–1077), Чэн Хао, Чэн И и др. Эта борьба получила широкое и разноречивое отражение как в идеологической, так и в художественной литературе Китая.

Будучи в основе конфуцианской, в частности ориентированной на утопические идеалы системы «колодезных полей» (*цзин тянь*, подробно см. [98, с. 414; 117, с. 71–98]), социально-политическая программа Ван Аньши включала в себя и утилитаристские принципы легизма: опору на законы (*фа*), в особенности карательные («суровые наказания за малые проступки»), поощрение воинской доблести (y_4), отказ от признания абсолютного приоритета «древности» (gy_4) над современностью. Теоретически обосновывая свою программу (предполагавшую также усиление практической направленности системы образования и государственных экзаменов), Ван Аньши создал «новое учение» (*синь сюэ*), основанное на оригинальной интерпретации конфуцианских канонов.

Подготовленный им закон о воплощении в жизнь системы «бао цзя» был опубликован в 1070 г. Сущность этой системы — в группировке сельского населения по десять семей или дворов. Состав-

ленные таким образом десятки, в свою очередь, объединяются в пятидесятки, а те — в пятисотки. Объединенные дворы связываются круговой порукой, касающейся социально-экономических, политико-правовых, религиозно-этических аспектов их жизнедеятельности, и, кроме того, обязываются формировать ополчение. Важно отметить легистский характер идеи «бао цзя», в чем ее автор Ван Аньши вполне отдавал себе отчет [142, с. 237]. Порождаемая введением системы «бао цзя» военизация гражданского населения по своим результатам аналогична приданию армии гражданских функций, выражающемуся в насаждении военных поселений. Таким образом, в этом политическом мероприятии Ван Янмина мы находим развитие идей, содержащихся в его докладе 1499 г.

Весной 1510 г. был разоблачен и 27 сентября казнен главный враг Ван Янмина евнух Лю Цзинь, а зимой лулинский правитель был вызван в Пекин на аудиенцию к императору. Вслед за этим он начал получать одно повышение за другим. Рост по службе сопровождался ростом его славы как философа. Одним из первых его учеников стал Хуан Вань (1477–1551), занимавший в дальнейшем высокие посты и всегда поддерживавший Ван Янмина. Но самым первым учеником и первым логографом Ван Янмина был его зять (муж сводной сестры) Сюй Ай (1487–1517) [408, цз 2, цз. 11, с. 85], отношения которого с Ван Янмином современники сравнивали с отношениями между Конфуцием и его любимым, также рано умершим учеником Янь Хуем (см.: «Лунь юй», V, 9, VI, 3, 11)⁷.

На лекции Ван Янмина стекались сотни слушателей. Основной упор он делал на практическую сторону своей доктрины, особенно на педагогику, и в итоге приобрел целый ряд талантливых учеников, которые начали записывать его речи, стремясь дать отпор извратителям и лжесторонникам, профанировавшим идеи учителя (см. [293, цз. 1, с. 1; 318, с. 3]). В выступлениях этого времени философ уже вполне отчетливо проводил курс на синтез идей Чжу Си и Лу Цзююаня, Чжань Жошуя и своих.

Официальные обязанности начали тяготить Ван Янмина, и в 1515 г. он предпринял неудачную попытку оставить службу: дважды посланная им петиция об отставке была отклонена. Более того, при содействии его однофамильца и доброжелателя, военного министра Ван Цюна (1459–1532) в 1526 г. Ван Янмин пошел на повышение и был назначен сначала гражданским, а потом военным наместником особого горного района, включавшего в себя земли провинций Цзянси, Хунань, Гуандун и Фуцзянь.

⁷ Это пример замечательной точности, даже педантизма китайских сравнений: согласно данным большинства источников, которым доверял и Ван Янмин [293, цз. 21, с. 393], Янь Хуй прожил 32 года, а Сюй Ай (по китайской системе счета) — 31 год.

Власть в этом обширном районе в течение десятилетий находилась в руках мятежников, войска которых насчитывали десятки тысяч человек. Заняв должность в начале 1517 г., Ван Янмин быстро провел ряд социально-политических мероприятий: учредил десятидворки, организовал местные силы самообороны, разбил территорию на военные округа. Затем он непосредственно приступил к военным действиям и в результате четырех блестяще проведенных скоротечных военных кампаний наголову разбил силы восставших⁸. Чэнь Юнцзе считает, что основным фактором, приведшим к столь быстрой победе, был военный талант самого Ван Янмина [544, с. 67].

В те годы Ван Янмин успешно сочетал военную, социально-политическую и теоретическую деятельность. Все его административные новшества имели целью усиление личной взаимосвязанности и взаимоответственности людей, преобразование надличностных социально-политических связей в личностные узы. Эту цель преследовало и введение десятидворок, и учреждение общественных школ⁹, и, самое главное, установление «общинного договора» (*сян юэ*)¹⁰, предполагавшего обсуждение важнейших дел сельской общины на коллективных собраниях.

Основной территориально-административной единицей при реализации системы «бао цзя» являлась *сян* — «волость, селение, община, родина». Именно в пределах *сян* должен был действовать «общинный договор» или в другом возможном переводе — «завет родине». Внимание Ван Янмина к этому уровню социально-административной иерархии отнюдь не случайно. Традиционная модель включала в себя пять главных уровней: Поднебесная, государство, община, семья, личность (см. далее гл. IV, § 6, табл. 2). Из них в базовом для социально-политических воззрений Ван Янмина «Великом учении» освещены только четыре — без общины. Заполнением этого пробела он и занялся.

Для решения такой задачи Ван Янмин предложил целый ряд конкретных мероприятий, центральным звеном которых должно было стать особым образом ритуализованное обсуждение важнейших дел сельской общины на коллективных собраниях.

⁸ Анализ социальных мотивов восстаний, в подавлении которых участвовал Ван Янмин, далеко выходит за рамки темы.

⁹ В связи с устройством этих школ Ван Янмин изложил свои педагогические принципы в двух специальных статьях [293, цз. 2, с. 57–58; 318, с. 187–190], которые, как пишет Чэнь Юнцзе, включены в «Записи», а не помещены в раздел официальных документов Полного собрания сочинений Ван Янмина потому, что слишком уж противоречили официально принятой точке зрения [534, с. 182].

¹⁰ Иероглиф *сян* имеет значение «селение», «община», «родина», *юэ* — «связь», «стесненность» (см.: «Лунь юй», VII, 26 [184, с. 351]), «договор», «завет» (*Синь юэ* — это «Новый завет»).

Вступившим в договор следовало избрать себе старосту, двух его заместителей, четырех управляющих, четырех делопроизводителей, четырех распорядителей и двух церемониймейстеров. Этой своеобразной администрации предписывалось иметь три книги: первая, которой должны были ведать распорядители, — для регистрации участников договора; вторая и третья, которыми должен был ведать староста, — для фиксации добрых дел и проступков соответственно. Общие собрания следовало проводить ежемесячно, желательно в центральном храме поселения, сопровождая их ритуальными церемониями, трапезой и возлияниями. Для их финансового обеспечения каждый участник договора должен был вносить небольшой членский взнос. За неявку на собрание без уважительной причины планировалось взимание значительного штрафа (в 100 раз превосходящего ежемесячный членский взнос). В юрисдикцию собрания входил самый широкий круг вопросов — от экономических до внутрисемейных. В правовом аспекте оно мыслилось чем-то вроде товарищеского суда. О всех неразрешенных проблемах и нераскажанных правонарушениях староста должен был докладывать властям. Предполагалось также предоставить участникам договора право задерживать преступников и передавать их властям¹¹.

По сведениям китайских комментаторов, первый «общинный договор» был заключен в эпоху Сун тремя братьями Люй, наиболее известный из которых, Люй Далинь (1044–1090 или 1046/47–1092/93), был последователем Чэн И (см. [452, т. 1, с. 208–209]).

«Договор» братьев Люй состоял из четырех пунктов, выраженных шестнадцатью иероглифами, т.е. четырьмя иероглифами каждый пункт (см. [422, с. 1344, ст. «Сян юэ»]). Выделяя структуру оригинала, «договор» можно перевести следующим образом:

	1	2	3	4
1	В добродетелях	и занятиях	друг другу	содействовать
2	В перегибах	и промахах	друг друга	исправлять
3	Благопристойность	и обычаи	друг у друга	перенимать
4	В горестях	и бедах	друг друга	поддерживать

Свои принципы Ван Янмин изложил в статье «Общинный договор [для] Наньганя» [293, цз. 17, с. 276–279; 296, с. 89–94; 349, с. 477–479; 429, с. 42–46]¹². Ван Юньбу, видный специалист по ис-

¹¹ Все это изложено Ван Янмином в небольшой статье «Общинный договор [для] Наньганя» («Наньгань сян юэ») [293, цз. 17, с. 276–279]. См. также английский перевод [563, с. 298–306].

¹² Хотя как официальный документ в «Полном собрании [сочинений] Ван Янмина» этот текст датирован первым месяцем 1520 г., в помещенной там же «Погодичной биографии» (*нянь лу*) философа сообщается о его создании в десятом месяце 1518 г. [293, цз. 32, с. 633]. Современные исследователи согласны со второй датировкой [534, с. 298, примеч. 18]. Наньгань — район, в котором Ван Янмин проводил свои мероприятия.

тории китайской общественной мысли, в работе «Политическая мысль эпохи Мин» писал о ней: «До Ван Янмина не было такой полной и богатой по содержанию статьи» [296, с. 94]. Основную программу предложенного им «общинного договора» Ван Янмин сформулировал в пассаже, построенном из трех грамматически различных блоков: 1) четыре фразы по пять иероглифов (грамматическая конструкция второй фразы не из пяти, а из четырех знаков идентична конструкциям остальных — очевидно, здесь имеет место дефект текста); 2) четыре фразы по четыре иероглифа; 3) две фразы по четыре иероглифа [293, цз. 17, с. 276].

Учитывая его структуру, данный пассаж можно представить в таком переводе:

	1	2	3	4	5	
1	Слушайте	и сыновне почитайте	ваших	отцов	и матерей	
1	2	Почитайте	ваших	старших братьев	и старших	
	3	Воспитывайте	и наставляйте	ваших	детей	и внуков
	4	Согласовывайтесь	и подчиняйтесь	вашему	округу	и селению
	1	В [случаях] смертей	и похорон	друг другу	помогать	
2	2	В горестях	и бедах	друг друга	поддерживать	
	3	В добре	друг другу	содействовать	и поощрять	
	4	В зле	друг друга	увещевать	и предостерегать	
3	1	Прекращайте	тяжбы	пресекайте	распри	
	2	Распространяйте	благонадежность	укрепляйте	дружественность	

Нетрудно заметить связь второго блока с «договором» братьев Люй: в частности, вторая позиция в нем буквально повторяет их четвертый пункт. А изложение программы Ван Янмина в его «Погодичной биографии» включает в себя четырехчленный блок, два члена которого с разницей лишь в один знак повторяют первый и второй пункты «договора» братьев Люй [293, цз. 32, с. 633]. Видимо, не случайно и то, что далее в тексте «Общинного договора [для] Наньганя» план автора конкретизируется в шестнадцати тезисах — это число соответствует шестнадцати знакам «договора» его предшественников. Занимаясь аналогичной деятельностью в Лулине в 1510 г., Ван Янмин обнародовал также шестнадцать воззваний [293, цз. 32, с. 616].

Другим источником для Ван Янмина был лапидарный моральный кодекс, созданный Чжу Юаньчжаном. Этот предназначенный для регулярных (дважды в месяц) публичных декламаций текст состоит из шести пунктов, каждый из которых выражен четырьмя иероглифами [407, с. 1420]. Его внутреннее членение на два блока и деление фраз на иероглифы отражает следующий схематизированный перевод:

	1	2	3	4	
1	Сыновне почитайте	и подчиняйтесь	отцам	и матерям	
2	Уважайте	и почитайте	старших	и вышестоящих	
1	3	Согласовывайтесь	и будьте дружелюбны	с округом	и селением
	4	Воспитывайте	и наставляйте	детей	и внуков
2	1	Пусть каждый	удовлетворится	[своими] жизненными	устоями
	2	Не	совершайте	дурных	дел

Сопоставление данного текста с текстом Ван Янмина ясно показывает полную аналогичность их первых (четырёхфразовых) блоков, а также достаточную схожесть двухфразовых блоков. Таким образом, даже простой текстологический анализ обнаруживает самую непосредственную зависимость «общинного договора» Ван Янмина от двух источников: 1) «общинного договора» братьев Люй и 2) морального кодекса Чжу Юаньчжана, что, к сожалению, не привлекло внимания Чэнь Юнцзе, переведшего на английский язык «Общинный договор [для] Наньганя» [534, с. 298–306].

Связь «договора» Ван Янмина с морализаторскими наставлениями китайских императоров может быть прослежена и дальше. Кодекс Чжу Юаньчжана нашел свое развитие в аналогичном произведении второго императора маньчжурской династии Цин – Сюанье (Шэн-цзу, Канси, 1662–1722), обнародованном им в 1670 г. (см. [232, с. 76–79]). Промежуточным звеном между тем и другим явилось переиздание в 1652 г. Фулинем (Ши-цзу, Шуньчжи, 1644–1661), первым императором династии Цин, заповедей Чжу Юаньчжана. Кстати, при этих же маньчжурских императорах пышно расцвела и система «бао цзя», что, безусловно, было вызвано их стремлением к максимальному усилению административного контроля, предотвращению и устранению любых форм сопротивления со стороны покоренного народа (см., например, [232, с. 76–79]). «Совершенномудрое слово» Сюанье декретировало для «общинного договора» программу из шестнадцати, как и у Ван Янмина, пунктов. Сказалось ли тут влияние на просвещенного монарха идей Ван Янмина или же в обоих случаях проявилась какая-то общая закономерность трансформации шестеричной структуры в шестнадцатеричную (Чжу Юаньчжан – Ван Янмин, Фулинь – Сюанье), пока неясно.

Можно только предположить, что все указанные шестнадцатеричные построения подразумевают общий образец – морально-политическое наставление из главы «Да Юй мо» («Предначертания Великого Юя») «Шу цзина» (гл. 3), переданное шестнадцатью иероглифами и в сунском неоконфуцианстве, получившее наименование «Шестнадцатисловная сердечная заповедь» («Ши лю цзы синь чуань»): «Человеческое сердце опасно-возносящееся, даосское сердце (*дао синь*) тонко-сокровенное (*вэйз*), именно утонченность

(цзин₂) и именно единство — следует удерживать их середину» [466, т. 1/3, с. 133]. Согласно сунским неоконфуцианцам, эту заповедь, выражающую самый главный принцип личного поведения и общественного устройства, передавали друг другу «от сердца к сердцу» первые совершенномудрые императоры мифической древности (II тыс. до н.э.), почитавшиеся в качестве идеальных правителей, мыслителей и личностей, — Яо, Шунь, Юй. Поэтому определение «сердечная» в ее названии относится как к содержанию, так и к исходной форме передачи (см. предисловие (сюй₁) Чжу Си к его «Чжун юн чжан цзюй» — «„Срединное и неизменное“ с постатейными и пофразовыми [разъяснениями]» [439, с. 14]). Ван Янмин разделял данную точку зрения (см. соответствующую цитату в начале гл. IV).

В описываемый период главным предметом теоретических забот Ван Янмина стала полемика с чжусянцами, приобретшая специфическую форму текстологической борьбы вокруг «Да сюэ» (см. также [109]). «Да сюэ» («Великое учение») — самое краткое произведение (1755 иероглифов), входящее в число главнейших канонических книг конфуцианства (подробно см. [200, с. 5–21; 118, с. 128–134; 116; 123; 462; 598; 599]). Оно было создано в период между V и I вв. до н.э. и первоначально представляло собой 39/42-ю главу «Ли цзи» — «Записок о благопристойности», сведенных в единый текст в конце I в. до н.э. Дай Шэном и включенных в состав конфуцианского «Пятиканония» («У цзин»), «Шестиканония» («Лю цзин») и «Тринадцатиканония» («Ши сань цзин»).

Последнее в редакции эпохи Сун «Тринадцатиканоние с комментариями и толкованиями» («Ши сань цзин чжу шу»), стандартизированное Жуань Юанем (1764–1849) в издании 1816 г., содержит в себе «Ли цзи чжэн и» («Правильный смысл „Записок о благопристойности“») [331] с древнейшими разъяснениями «Да сюэ»: «комментариями» (чжу₂) Чжэн Сюаня (127–200) и «толкованиями» (шу₂) Кун Инда (574–648), использовавшего также материалы других текстологов V–VI вв., особенно «толкования смысла» (и шу) Хуан Каня (488–545) и Сюн Аньшэна (умер в 578 г.). По этой экзегетической традиции, «Да сюэ» содержит учение для высокопоставленных лиц, т.е. науку социально-политического управления. Объясняя само название произведения, Чжэн Сюань утверждал, что «в нем изложено обширное учение (бо сюэ), пригодное для осуществления управления (чжэн₁)» [331, т. 8/26, с. 2343].

Особое внимание на «Да сюэ» впервые обратили провозвестник неоконфуцианства Хань Юй и его ближайший последователь Ли Ао (772–841). В своем знаменитом эссе «Юань дао» («Обращение к истоку Пути») Хань Юй привел пространную цитату из «Да сюэ» (I, 4), правда, без указания заглавия источника, именуя его просто Комментарием (чжуань) в отличие от «Лунь юя» («Суждения и беседы»), названного Каноном (цзин) [451, т. 3, с. 897; 124, с. 108;

60, с. 205–206]. Ли Ао в своем главном сочинении «Фу син шу» («Книга о возвращении к [индивидуальной] природе», ч. 2) продолжил это цитирование, уже точно указывая источник и акцентируя его фундаментальную формулу «Доведение знания до конца состоит в выверении вещей» [451, т. 3, с. 933].

С началом эпохи Сун и формированием неоконфуцианства популярность «Да сюэ» чрезвычайно возросла. Так, в 1030 г. при императорском дворе возник обычай на церемонии чествования ученых, получивших высшую степень (*цзинь ши*), жаловать их этим текстом [599, с. 21]. Подобного пожалования удостоился и ставший *цзинь ши* в 1038 г. Сыма Гуан (1019–1086), который впервые придал «Да сюэ» статус самостоятельного произведения и написал к нему специальный комментарий (ныне утраченный) — «Чжун юн Да сюэ гуан и» («Общий смысл „Срединного и неизменного“ и „Великого учения“»). Данное нововведение поддержали братья Чэн Хао и Чэн И; после определенных текстологических процедур они переосмыслили «Да сюэ» и утвердили его в качестве самостоятельного трактата, первого в классическом «Четверокнижии» («Сы шу»). Завершил процесс автономизации текста Чжу Си.

Вариант «Да сюэ», «измененный и исправленный» (*гай чжэн*) Чэн Хао, отличался от варианта Чэн И (см. оба в их «Цзин шо» — «Изъяснение канонов», цз. 5 [460, с. 457–459]), а вариант Чжу Си («Да сюэ чжан цзюй» — «„Великое учение“ с постветными и пофразовыми [разъяснениями]» [439]) — от них обоих, хотя последний в комментарии подчеркивал, что принял версию Чэн И, и традиционно считается, что он лишь «упрочил», или «догматизировал» (*дин*), вариант Чэн И. Текстологические процедуры, которым подвергли «Да сюэ» Чэн И и Чжу Си, были следующими.

Во-первых, как уже было отмечено, из 39/42-й главы «Ли цзи» оно было преобразовано в самостоятельное произведение.

Во-вторых, подверглась изменению его архитектура: текст был не только перекомпонован, но и ценностно структурирован — были выделены каноническая (*цзин*) и комментирующая (*чжуань*) части, которые, в свою очередь, разбивались на иерархизированные статьи и параграфы. Например, разбитая на семь параграфов каноническая часть была представлена в виде структуры 1 2 [3] 4 5 [6 7], в которой параграф 3 является обобщением предшествующих параграфов 1 и 2, параграфы 6 и 7 — обобщением предшествующих 4 и 5; а разбитая на десять статей комментирующая часть представлена в виде структуры 1 2 3 4 ([5 6] 7 8 9 10), в которой статьи 1–4 содержат общие идеи, блок статей 5–10 — конкретные рекомендации, где статьи 5 и 6 играют роль резюме.

В-третьих, определенные части текста были объявлены испорченными и на этом основании дополнены, развиты и переосмыслены (фрагменты *чжуани*: II, 5, II.10.23).

В-четвертых, автором идей канонической части был объявлен сам Конфуций, а лицом, записавшим их, — его ученик Цзэн-цзы; идеи комментирующей части были приписаны Цзэн-цзы, а их запись — его ученикам.

В-пятых, разными способами, в том числе путем идентификации определенного иероглифа с графически схожим знаком, были перетолкованы некоторые важнейшие понятия памятника. Например, один из основополагающих тезисов «Да сюэ» о необходимости «породнения с народом» (*цинъ минь*) Чэн И и Чжу Си трансформировали в тезис об «обновлении народа» (*синь минь*), объявив иероглиф «цинъ» («породнение») в данной позиции равнозначным графически схожему с ним иероглифу «синь₁» («обновление»).

Данная трансформация, филологической обоснованности которой мы пока не касаемся, соответствовала новому пониманию «Да сюэ» как своеобразного университетского учебника для всех взрослых людей, а не только правителей. В соответствии с этим первоосновное положение «Да сюэ» о необходимости «высветлять светлую благодать» (*мин мин дэ*) Чжу Си трактовал как призыв к выявлению заложенной в каждом человеке «небесной благодати» (*тянь мин*), подобной *lumen naturale*, а не как указание на харизматическую мироустроительную функцию правителя.

Новую интерпретацию «Да сюэ» Чжу Си начал вырабатывать в 1162 г. и закончил в 1189-м, своим Предисловием (см. перевод в Приложении) завершив работу над комментарием к «Да сюэ» — «Да сюэ чжан цзюй» («„Великое учение“ с постатейными и пофразовыми [разъяснениями]»). В 1190 г. он впервые опубликовал в едином комплексе «Четверокнижие» («Сы шу чжан цзюй цзи чжу» — «Четверокнижие с постатейными и пофразовыми [разъяснениями] и сводными комментариями»), ставшее с этого времени одним из столпов духовной культуры традиционного Китая. Сам Чжу Си предлагал два разных порядка изучения «четырёх учителей» (*сы цзы*): 1) «Да сюэ», 2) «Чжун юн», 3) «Лунь юй», 4) «Мэн-цзы» и 1) «Да сюэ», 2) «Лунь юй», 3) «Мэн-цзы», 4) «Чжун юн», но в обоих случаях на первое место ставил «Да сюэ», что и было закреплено традицией.

Однако в 1196 г. учение Чжу Си было запрещено. При следующих династиях — Юань и Мин — в 1313 и 1415 гг. созданные Чэн И и Чжу Си толкования классических конфуцианских произведений были официально признаны и декретивно утверждены в качестве основы для сдачи государственных экзаменов. Такое положение сохранялось в Китае до начала XX в. и в значительной мере сохраняется до сих пор на Тайване, особенно применительно к «Да сюэ» благодаря повышенному интересу к нему со стороны Чан Кайши, специально им занимавшегося и писавшего о нем.

В начале XVI в. чжусианская интерпретация «Да сюэ» подверглась серьезному испытанию, когда против нее выступил Ван Янмин, в 1518 г. демонстративно опубликовавший изначальный текст памятника — «Да сюэ гу бэнь» («Древний оригинал „Великого учения“»), пропагандируя таким образом возврат к варианту «Ли цзи». В предисловии Ван Янмин разъяснял:

«Важнейшее [положение] „Великого учения“ — сделать искренними помыслы, и только. Результат обретения помыслами искренности — выверение вещей, и только. Предел обретения помыслами искренности — остановка на совершенном добре, и только. Закон (цзэ) остановки на совершенном добре — доведение знания до конца, и только. Выправление сердца есть возвращение к его телесной сущности (ти). Усовершенствование личности-тела (шэнь) есть реализация его (сердца. — А.К.) деятельного проявления (юн). Если говорить о самом себе, это будет называться светлой благодатью (мин дэ). Если говорить о других людях, это будет называться породнением с народом. Если говорить обо всем том, что находится между небом и землей, то этого вполне достаточно. Поэтому-то совершенное добро и есть первотелесность (бэнь ти) сердца. Недоброе возникает вслед за движением. Но первотелесное знание не может быть не осведомлено [об этом]. Помысел — это его движение. Вещь — это его дело (ши). Если доводить до конца свое первотелесное знание, тогда и в движении не будет недоброго. Но вот если не возвращаться с выверением к своим делам, тогда нечем будет довести до конца и свое знание. Поэтому доведение знания до конца есть корень обретения помыслами искренности. А выверение вещей есть плод (ши₁) доведения знания до конца. Когда вещи выверены, тогда знание доведено до конца, помыслами обретена искренность и есть с помощью чего вернуться к своей первотелесности. Это называется остановкой на совершенном добре.

Совершенномудрые боялись, что люди будут искать [все] это вовне, и здесь повторяются их слова. Однако старый оригинал был препарирован (досл.: старый корень был разрублен. — А.К.), и мысль совершенномудрых канула. Таким образом, не заниматься тем, чтобы сделать помыслы искренними, а браться только за выверение вещей — это называется уходом в сторону (чжи₁₁). Не практиковать выверение вещей, а браться только за то, чтобы сделать помыслы искренними, — это называется выхолащиванием (сюй). Не укореняться в доведении знания до конца, а браться только за то, чтобы выверять вещи и делать помыслы искренними, — это называется безрассудством (ванз). И уход в сторону, и выхолащивание, и безрассудство далеки от совершенного добра. Соединение [с „Великим учением“] на основе почтительного отношения приводит к согласованности с ним. Дополнение [„Великого учения“] на основе комментаторства приводит к рассогласованию с ним. Я боюсь, что

если учить такому, то будешь день ото дня все более удаляться от высшего блага. Если же, отбросив деление на статьи (*чжан*), вернуться к старому оригиналу и опираться на присутствующие в нем строки [„Канона стихов“], чтобы вникнуть в его смысл, — тогда почти как прежде станет видимым сердце совершенномудрых. Ищущий этого будет располагать их важнейшими [положениями]. О! что касается доведения знания до конца, то оно заключено именно в сердечном прозрении (*синь у*). В этом исчерпывающе раскрывается доведение знания до конца» [293, цз. 7, с. 58] (ср. перевод [607, с. 494–497; 565, с. 200–201]).

Идеологическая роль этого издания аналогична опубликованию Лютером немецкого перевода Библии. Примечательно, однако, что с формальной точки зрения действия Ван Янмина представляются прямо противоположными лютеровским. Кстати сказать, по мнению Ду Вэймина, вообще Ван Янмин сделал для конфуцианства приблизительно то же, что Лютер — для христианства [679, с. X]. О значимости идеологической борьбы вокруг текста «Великого учения» можно судить также и по тому, что с обсуждения именно этой проблемы начинаются «Чуань си лу» («Записи преподанного и воспринятого»).

Вот первые строки инкорпорированного в них введения, принадлежащего кисти первого ученика и зятя Ван Янмина, Сюй Ая: «Во всех своих высказываниях относительно „выверения вещей“ (*лэ у*) из „Великого учения“ учитель неизменно полагал правильным старый оригинал, хотя он и считался предшествующими конфуцианцами вводящим в заблуждение. [Я], Ай, впервые услышав об этом, пришел в смятение, затем удивился, а уж потом, полностью изведя духовные силы и исчерпав запас мыслей, окончательно запутавшись и завязнув в неразберихе, обратился к учителю» [293, цз. 1, с. 1; 318, с. 1].

В 1527 г. в «Вопросах к „Великому учению“» — своем философском завещании (см. перевод ниже, в Приложении, а также его более ранние публикации, отличающиеся передачей некоторых терминов [109, с. 156–173; 222, с. 337–349]) Ван Янмин кратко, но полно сформулировал собственное понимание этого классического произведения. В частности, он решительно отверг замену «породнения» «обновлением». Это текстологическое исправление Чэн И и Чжу Си было обусловлено теоретическими соображениями, оно опиралось на их представление об экстрасубъективном характере «высветления светлой благодати», которое, по их мнению, полноценно лишь тогда, когда выходит за пределы одной личности и распространяется на других людей, т.е. «обновляет народ». Ван Янмин, напротив, исходя из своей интрасубъективной установки, согласно которой «важнейшее [положение] „Великого учения“ — сделать помыслы искренними» [293, цз. 7, с. 58], доказывал в

«Вопросах к „Великому учению“», что «светлая благодать и породнение с народом в корне представляют собой единое дело» [293, цз. 26, с. 472].

Разница между «породнением» и «обновлением» в данной ситуации очевидна: породнение осуществимо только за счет внутренних изменений в субъекте, посредством самосовершенствования, приводящего к тому, что человек начинает «смотреть на Поднебесную как на одну семью» [293, цз. 26, с. 470], а для обновления одних внутренних усилий субъекта недостаточно, необходимы еще внешнее воздействие на объект его деятельности и трансформация (обновление) последнего.

Ван Янмин выступил также против чжусианского истолкования конечного этапа познания, охарактеризованного в «Да сюэ» выражением «гэ у», которое мы переводим как «выверение вещей» (другие варианты перевода — «постижение вещей», «изучение объектов», «классификация предметов», «investigation of things», «development of things», «atteindre les êtres», «scruter les êtres», см. [628]). Термин «гэ» («выверение», «классификация», «постижение») в этом выражении Чжэн Сюань определил как «приход, привлечение» (*лай*), подразумевая адекватную реакцию «вещей», приравненных им к «делам» (*ши*), т.е. всех объективных явлений, на правильное знание. «„Выверение“, — комментировал он, — это „привлечение“, „вещи“ подобны „делам“. Если глубоко знание добра, то привлекаются добрые вещи. Если же глубоко знание зла, то привлекаются злые вещи. Иначе говоря, дела привлекаются тем, что человек любит (*хао*)» [331, т. 8/26, с. 2343].

Ли Ао, восприняв основную экстерналистскую интерпретацию Чжэн Сюанем «гэ» посредством «лай», вместе с тем в истолковании данного пассажа «Да сюэ» не без влияния буддизма сделал упор на противоположную мысль об автономности сознания: «„Вещи“ — это „тьма вещей“ (*вань у*), „выверение“ — это „привлечение“, „обретение совершенства“ (*чжи₉*). Когда вещи обретают совершенство, в сердце наступает ясность, оно высветляюще разбирает (*бянь*) их и не реагирует на вещи. Таково доведение знания до конца, таково обретение знанием совершенства» («Фу син шу», ч. 2 [451, т. 3, с. 933]).

Сыма Гуан пошел еще дальше в развитии интерналистского подхода, намеченного Ли Ао. В эссе 1083 г. «Чжи чжи цзай гэ у лунь» («Суждения о том, что доведение знания до конца состоит в выверении вещей») он прямо отверг истолкование Чжэн Сюанем «гэ» как «лай» и предложил его здесь трактовать с помощью знаков «хань» («сопротивление») и «юй₂» («защита») (см. [599, с. 22–23]).

Ли Ао дополнил глоссу Чжэн Сюаня определением «гэ» посредством иероглифа «чжи₉» («обретение совершенства, достижение предела»), почерпнутым из канонического, входящего в «Тринадцатиканоние», словаря «Эр я» («Приближение к классике», III–II вв.

до н.э.). Этим же воспользовались братья Чэн, уже исключительно идентифицировав «гэ» с «чжи₉» и интерпретировав в целом «гэ у» с помощью тезиса «Чжоу и» об «истощающем [исследовании] принципов» (*Цюн Ли*) («Шо гуа чжуань», § 1; ср. [92, с. 62; 87, с. 397]): «„Доведение знания до конца состоит в выверении вещей“. „Выверение“ — это „обретение совершенства“. Когда до истощения [исследуются] принципы и обретается совершенство в вещах, тогда принципы вещей исчерпываются» («И шу» — «Посмертное [собрание] произведений» [460, с. 136 низ]). Чжу Си канонизировал эту интерпретацию «гэ» как «обретения совершенства» (*чжи₉*), т.е. полного постижения заключенных в «делах и вещах» (*ши у*) принципов (*ли*) («Да сюэ чжан цзюй», I, 4).

Ван Янмин же предложил понимать «гэ» как «исправление», или несколько шире — «выправление» (*чжэн*), имея в виду правильное отношение к «вещам» (*у*), которые, в свою очередь, сводились к «делам» (*ши*), а те — прежде всего к собственным «помыслам» (*и*), т.е. сознательно-волевым импульсам. Он говорил своим ученикам: «Я объясняю „выверение“ (*гэ*) смыслом слова „выправлять“ (*чжэн*), а „вещи“ (*у*) — смыслом слова „дела“ (*ши*)» [293, цз. 3, с. 77; 318, с. 261].

По данным, приведенным Ли Гуном (1659–1738) в «Да сюэ бянъ э» («Опыт обсуждения „Великого учения“»), другими китайскими учеными и философами термин «гэ» толковался еще и как «проникновение, постижение» (*тун*), «выдвижение, определение, овладение» (*цзюй*), «схватывание, расчленение» (*бо*) [453, с. 315].

В ходе начавшегося в XVII в. развития критики как чжусианства, так и янминизма на первый план выдвинулось истолкование «гэ у» в качестве практического отношения к вещам, по выражению Янь Юаня (1635–1704), их «выверения руками» (*шоу гэ*), которое он пояснял с помощью цитат из «Ши цзи» (гл. 3 [468, с. 12, полоса 1; 226, т. 1, с. 175]) и «Хоу Хань шу» (гл. 41 [400, с. 720, полоса 3]), где иероглиф «гэ» выступает в значении «растерзать, разорвать, расчленив [голыми руками]», что ассоциируется с лозунгами западных сторонников экспериментального познания: «Природа раскрывается под принуждением» и «Природа не храм, а мастерская».

В конце XIX в. термином «гэ у», а также аббревиатурой «гэ чжи» («выверение и доведение до конца»), образованной от сочетания двух формул «Да сюэ» (I, 4,5) — «гэ у» и «чжи чжи» («доведение знания до конца»), стали обозначаться западные естественные науки (см., например: Тань Сытун. «Жэнь сюэ» — «Учение о гуманности» [454, т. 1, с. 293, 297; 78, с. 242]), в современном языке «гэ у» означает «естествознание, природоведение».

В интерпретации «Да сюэ» Чжу Си отдавал приоритет объективной сфере «выверения вещей», а Ван Янмин — субъективной

сфере «усовершенствования собственной личности-тела» (*сю шэнь*). В целом, согласно Ван Янмину, в «Да сюэ» выражено учение о высокосознательном и добродетельном человеке.

Однако позиции чжусианства были слишком сильны, и философ, увлекавшийся военным искусством, считавшимся в китайской традиции «Путем (*дао*) коварства» («Сунь-цзы, I, 7 [377, с. 13]; ср. [125, с. 27]), видимо, решил совершить тактический маневр и в области идейной борьбы. В том же, 1518 г. он издал «Положения, установленные Чжу Си в конце жизни» («Чжу-цзы вань нянь дин лунь»), антологию, в состав которой вошли его собственное предисловие и тенденциозно подобранные выдержки из 34 писем Чжу Си. Данной публикацией Ван Янмин пытался доказать, что перед смертью великий сунский неоконфуцианец радикально изменил свои взгляды или, по словам ученика Ван Янмина Цянь Дэхуна, «вдруг был озарен пониманием всей глубины и тонкости учения совершенномудрых» [293, цз. 3, с. 83] и пришел к идеям, аналогичным тем, которые проповедовал сам Ван Янмин, хотя и не успел их систематически выразить. «Я сам, — утверждал Ван Янмин, — счастлив, что мое учение не противоречит Чжу-цзы, также рад единству своего сердца с тем, чего он достиг ранее» [293, цз. 3, с. 83].

Эта весьма вольная подборка, призванная продемонстрировать предпочтение, которое Чжу Си отдавал внутреннему самосовершенствованию перед накоплением «внешних» знаний, основывалась на допущении, что взятые для нее тексты принадлежат кисти позднего Чжу Си, во всяком случае, написаны им после знаменитого комментария к «Великому учению». Но датировка Ван Янмина была неверной, и его старший современник Ло Циньшунь тут же указал ему, что большинство цитируемых высказываний были сделаны Чжу Си еще до составления комментариев к Четверокнижию. К чести Ван Янмина надо сказать, что он откровенно признал ошибку [293, цз. 2, с. 49–52; 318, с. 165–172], и все же она стала излюбленной мишенью для его критиков.

Наконец, в том же, 1518 г. ученик Ван Янмина Сюэ Кань (1487–1546) опубликовал в Наньгане первую часть «Записей преподающего и воспринятого» («Чуань си лу»). Название главного произведения Ван Янмина «Чуань си лу» связано с реминисценцией фразы ученика Конфуция Цзэн-цзы («Лунь юй», I, 4), в которой задана парность иероглифов «чуань» и «си₄», представляющих корреляцию «преподаваемого, передаваемого, транслируемого, сообщаемого, заповедуемого, наследуемого, традиционного» (*чуань*) и «воспринимаемого, усваиваемого, испытываемого, заучиваемого, повторяемого, упражняемого, практикуемого, привычного» (*си₄*).

Сам лапидарный текст «Лунь юя» допускает двойное понимание того, кто служит субъектом «передачи» «воспринимаемого». В ука-

занном Цзэн-цзы требования к самому себе говорится то ли о «восприятии» «переданного», то ли о «передаче» «воспринятого». Согласно общепринятой трактовке (см., например, [12а, с. 20]), «переданное, преподанное, заповеданное» Конфуцием «воспринял, усвоил, повторял, практиковал» Цзэн-цзы. Однако в авторитетном переводе Д.Лау Цзэн-цзы представлен единственным субъектом и «испытываемого» и «передаваемого» другим людям [568а, с. 59]. Л.С.Переломов, процитировав в английском оригинале эту версию и сопроводив ее замечанием, что «среди англоязычных переводов суждения наиболее адекватным является толкование Д.Лау», тем не менее в собственном переводе сохранил первую более распространенную интерпретацию [184, с. 297].

Поскольку название книги Ван Янмина знаменует собой аналогичную ситуацию записи учениками наставлений учителя (подробно см. следующий параграф), в нем сохраняется та же двусмысленность. В принципе оно может считаться обозначением того, что автором и составителями «передается для усвоения» всем читателям, как и подчеркнуто в переводе Чэнь Юнцзе: «Наставления к практической жизни» («Instructions for Practical Living» [534]). Однако мы предпочитаем тут трактовать грамматическую связь между иероглифами «чуань» и «си₄» как сочинительную, а не подчинительную и видеть в заглавии отражение конкретных исторических взаимоотношений Ван Янмина с его последователями.

В целом указанные публикации вместе с ростом военной и политической славы Ван Янмина заставили заговорить о нем всю интеллигенцию. Правда, как сам он отмечал, враждебных выпадов было больше, чем похвал.

«При Минах, — пишет Ван Чанчжи, — принцы крови располагались в столицах различных провинций. Теоретически они не имели никакого отношения к администрации провинции. Однако они всегда пользовались там преобладающим влиянием» [686, с. 25]. В провинции Цзянси таким влиятельным лицом был принц¹³ Нин (Нин-ван) по имени Чжу Чэньхао (умер в 1521 г.). Летом 1519 г. он поднял восстание, рассчитывая занять императорский престол¹⁴. В это время Ван Янмин был отправлен для подавления мятежников на север Фуцзяни. Получив известие о восстании, он с полпути вернулся и вступил с принцем в переговоры. С помощью разных хитростей Ван Янмину удалось на десять дней оттянуть выступление его войск на

¹³ Употребляемые здесь и далее термины «принц», «граф», «маркиз» и т.п. используются нами в чисто служебной роли: для различения на русском языке китайских титулов, что, кроме того, соответствует традициям русского китаеведения (см., например, работы В.М.Алексеева).

¹⁴ По курьезному определению Ян Тяньши, столкновение Чжу Чэньхао с Чжу Хоучжао (У-цзуном) было «только своего рода яростной грызней между большой и малой или белой и черной собаками» [478, с. 24].

Нанкин, который был не готов к отражению нападения. Но когда выступление все-таки состоялось, Ван Янмин, воспользовавшись тем, что административный центр провинции Цзянси — Наньчан был незащищенным, атаковал из Цзианя этот город и взял его. Чжу Чэньхао не мог оставить у себя в тылу такую опасность и был вынужден вернуться к стенам Наньчана. Здесь после непродолжительных боев он был разбит и 20 августа взят в плен войсками Ван Янмина.

Несмотря на то что дело было уже сделано, император, загоревшийся под влиянием придворных льстецов желанием прославиться воинскими подвигами, решил лично выступить в карательный поход. Есть сообщения, что некоторые из заправил придворной камарильи дошли до того, что потребовали от Ван Янмина отпустить пленного принца, с тем чтобы император мог собственноручно одержать над ним победу [685, с. 26]. После длительных препирательств эта абсурдная ситуация все-таки уладилась и Ван Янмин был назначен правителем Цзянси. Между тем смелая инициатива, проявленная им в борьбе с Чжу Чэньхао, стараниями умелых клеветников была использована для обвинения Ван Янмина в измене и сговоре с мятежным принцем.

Чтобы «уличить» правителя Цзянси, недоброжелатели устроили провокационный вызов Ван Янмина в столицу, рассчитывая, что своей неявкой он дискредитирует себя. А Ван Янмин, вовремя предупрежденный о готовящейся интриге, безропотно подчинился приказу. После различных проволочек его, не допустив в столицу, отправили назад. Но и этого показалось недостаточно. Дабы избавиться от наветов, Ван Янмину пришлось составить отчет, в котором честь победы отдавалась фаворитам императора.

Среди социальных мероприятий, проводившихся Ван Янмином на посту правителя Цзянси, следует отметить снижение налогов, впрочем неизменно осуществлявшееся им на всех подведомственных территориях. В период пребывания в Наньчане в 1520 г. Ван Янмин нашел ученика в лице такого прославленного впоследствии философа, как Ван Гэнь.

В 1521 г., когда умер император Чжу Хоучжао и его место занял император Чжу Хоуцзун (Ши-цзун, 1521–1566), Ван Янмин был вызван ко двору. Однако в результате очередной придворной интриги он оказался не в Пекине, а в Нанкине в должности военного министра. При династии Мин с 1421 г. были учреждены две столицы: северная — Пекин и южная — Нанкин. В первой располагался император, во второй управление осуществлял триумвират, состоявший из евнуха, генерала и гражданского чиновника, которым, как правило, и был военный министр. 7 декабря этого же года Ван Янмину был пожалован титул графа Синьцзяньского (*Синьцзянь-бо*)¹⁵

¹⁵ Синьцзянь — место в Цзянси, севернее Наньчана.

с соответствующим годовым жалованьем в 1000 *даней* риса (более 100 000 л) и свидетельством об освобождении его потомков от уголовных наказаний.

В 1521 г. к ученикам Ван Янмина примкнул Цянь Дэхун, ставший впоследствии главным составителем его собрания сочинений. Но основным событием этого года в жизни философа явилось выдвижение им концепции «доведения благосмыслия до конца» (*чжи лян чжи*), третьей и самой главной части его учения. По словам Чэнь Юнцзе, эта концепция не только «потрясла китайское интеллектуальное общество, но также и привнесла в него свежий воздух» [544, с. 71].

В марте 1522 г. скончался отец Ван Янмина, и он, по конфуцианской традиции, оставив службу, предался трауру. По истечении положенных для траура трех лет Ван Янмин не получил нового назначения и поэтому был вынужден оставаться без службы еще три года. Эти шесть «безработных» лет стали, однако, годами его максимальной творческой активности и наибольших философских достижений. К нему сходились сотни учеников, среди которых в первую очередь следует назвать примкнувшего в 1521 г. префекта Нань Дацзи (1487–1533), собравшего и издавшего в 1524 г. вторую часть «Записей»; вступившего в ряды его последователей в 1524 г. 67-летнего Дун Юня (1457–1533) и в 1526 г. — цензора Не Бао (1487–1563).

В 1525 г. Ван Янмин овдовел. После десятимесячного траура он вторично женился на урожденной Чжан, и в конце 1526 г. у него родился сын, названный Ван Чжэнъи. Этот факт биографии Ван Янмина достоин внимания потому, что косвенным образом выражает его отношение к конфуцианским нормам жизни. Первая жена Ван Янмина была бесплодной, и по прошествии почти 20 лет после их свадьбы Ван Хуа назначил племянника официальным наследником сына. По правилам конфуцианского домостроя Ван Янмин с полным основанием мог развестись с женой или взять другую. Не делая ни того ни другого, он тем самым не просто не использовал предоставленное ему право, но и нарушал конфуцианское требование безусловной необходимости продолжения рода. «Сыновняя непочтительность, — наставлял Мэн-цзы, — бывает трех [степеней], неимение потомства — наибольшая» («Мэн-цзы», IVА, 26; ср. [196, с. 136]). Вообще, отмечает Ду Вэймин, «даже после того, как Янмин утвердил себя в качестве наиболее влиятельного конфуцианского наставника своего времени, он все еще отказывался исполнять некоторые фундаментальные конфуцианские ритуалы. Такое поведение иногда оскорбляло даже его лучшего друга Чжань Жошуя» [679, с. 78].

В июне 1527 г. Ван Янмин все-таки был вновь призван на службу. На этот раз он потребовался для разрешения критической си-

туации, сложившейся на юго-западе провинции Гуанси. Между двумя вождями народности *яо*, населявшей этот район, произошло столкновение. Правительство вмешалось в междоусобицу, предполагая, уничтожив обоих вождей, заменить их китайской (ханьской) администрацией. Это, естественно, вызвало возмущение и привело к восстанию туземного населения. Военные действия в основном развертывались в районах Тяньчжоу и Сыэнь. Ван Янмин получил в свое распоряжение вооруженные силы огромной территории, охватывающей провинции Хубэй, Хунань, Цзянси, Гуандун и Гуанси, став потом еще и наместником Гуандуна и Гуанси.

Но прежде чем осенью приступить к выполнению этой труднейшей миссии, быть может предвидя ее трагический исход, Ван Янмин оставил нечто вроде философского завещания — передал ученикам «Вопросы к „Великому учению“», своеобразные пролегомены к своей доктрине. Позднее во введении к «Вопросам» Цянь Дэхун писал: «Наш наставник, принимая неофитов, непременно использовал первоосновные статьи „[Великого] учения“ и „[Срединного и] неизменного“ („[Чжун] юн“), чтобы с их помощью сделать очевидной всю полноту достоинств учения совершенномудрых и указать ведущую к нему дорогу. Перед тем как отправиться военным походом на Тянь[чжоу] и Сы[энь] (этот поход состоялся в 8-й „луне“ 1527 г. — А.К.), наставник преподал Вопросы к „Великому учению“. Дэхун воспринял и записал их» [293, цз. 26, с. 470]. Для установления времени и обстоятельств создания «Вопросов», о которых в некоторых солидных изданиях сообщаются неточные сведения, важнейшим источником служит предисловие Цянь Дэхуна.

Ф.Г.Хенке утверждал, что «Вопросы» записал Сюй Ай [607, с. 204], хотя тот умер в 1517 г., т.е. за десять лет до этого события. А в «Избранных материалах по истории китайской философии» сказано: «Вопросы к „Великому учению“» Ван Шоужэнь написал в третий год [эры] Цзя цзин (1524 г.), в то время, когда он публично излагал свое учение в библиотеке у горы [Гуй]ци в [провинции] Чжэцзян» [452, т. 2, с. 461]. Предисловие и послесловие Цянь Дэхуна не оставляют сомнения в том, что «Вопросы» были записаны им именно в 1527 г., накануне отбытия Ван Янмина в военный поход. Точно ситуацию, связанную с появлением на свет «Вопросов», воспроизводит Чэнь Юнцзе [534, с. 271; 535, с. 658].

По замыслу автора, «Вопросам» отводилась прежде всего пропедевтическая роль, вместе с тем их содержание достаточно сложно и многопланово. Здесь можно выделить по крайней мере три уровня: 1) передача основных положений классических конфуцианских сочинений (помимо названных чаще всего упоминается «Мэнцзы»), 2) критика их истолкований в традиции Чэн И — Чжу Си, 3) собственная интерпретация и выводы.

Следуя неоконфуцианской традиции, Ван Янмин придавал первостепенное значение «Великому учению». С обращения именно к этому тексту начинаются «Записи преподаваемого и воспринятого». Вот их первые строки, принадлежащие кисти Сюй Ая:

«Во всех своих высказываниях относительно „выверения вещей“ (гэ у) „Великого учения“ учитель неизменно полагал правильным старый оригинал, хотя он и считался предшествующими конфуцианцами вводящим в заблуждение.

[Я], Ай, впервые услышав об этом, пришел в смятение, а уж потом, полностью изведя духовные силы и исчерпав запас мыслей, окончательно запутавшись и завязнув в неразберихе, обратился к учителю» [293, цз. 1, с. 1; 318, с. 1].

Этот небольшой трактат и после смерти философа не переставал быть в центре внимания янминистов всех оттенков и толков. Достаточно, например, сказать, что наиболее выдающиеся последователи Ван Янмина в Японии неизменно посвящали свои работы этому трактату: «Истолкование „Великого учения“» («Дайгаку кай») Накаэ Тодзю (1608–1648), одноименное сочинение Кумадзавы Бандзана (1619–1691), «Особое внимание к древнему оригиналу „Великого учения“» («Кохон Дайгаку кацумоку») Осю Тюся (1796–1837).

Но если интерпретация «Великого учения» была столь важной базой для критики чжусианства и развертывания Ван Янмином собственного учения, то почему же он так медлил с ее обнародованием и решился на это только перед самой смертью? Одна причина могла состоять в том, что выраженные в «Вопросах» идеи частично уже были изложены Ван Янмином ранее в предисловии и комментариях к изданию оригинального текста «Великого учения» (1518), а также в других работах. Например, «Записи» в предисловии Сюй Ая аттестуются как своего рода изъяснение принципов «Великого учения». Вторая, более важная причина, вероятно, заключается в том, что Ван Янмин принципиально отстаивал близкую к сократической позицию решительного предпочтения устного наставления любым видам письменного информирования. В послесловии к «Вопросам» по этому поводу сказано: «Среди учеников [Ван Янмина] были просившие сделать записи и составить книгу. [На что он] отвечал: „Необходимо, чтобы вы, господа, передавали это друг другу из уст в уста. Если же занести это в книгу, то люди будут заниматься одним лишь буквоедством“» [293, цз. 26, с. 473]. По той же причине и философское учение Ван Янмина оказалось выраженным не в специальных систематических трактатах, а в мозаичном полотне записей бесед и писем.

Итак, особые обстоятельства вынудили Ван Янмина в 1527 г. осуществить запись «Вопросов», произведения, ставшего наряду с «Записями» основным источником для изучения его философии.

Прибыв в начале 1528 г. в столицу Гуанси — Наньнин, Ван Янмин, не согласный со стремлением правительства заменить местную туземную власть ханьской администрацией, попытался кончить дело миром. Он пошел навстречу требованиям коренного населения и его вождей. Такая политика в сочетании с военной славой нового наместника привела в течение месяца (до 3 марта) к ликвидации конфликта в Тяньчжоу и Сыэни без кровопролития. Затем Ван Янмин совершил успешную, на этот раз уже чисто военную операцию по «умиротворению» юго-западного Гуанси (Бачжай) — базы мятежников еще с начала существования династии Мин. После вмешательства Ван Янмина здесь установилось спокойствие, сохранившееся вплоть до падения Мин.

Однако здоровье самого Ван Янмина пришло в окончательное расстройство. Он отправил императору донесение с просьбой об отставке и, не дождавшись ответа, отправился домой. По дороге, в Наньбэне (Цзянси), он скончался. Это произошло 9 января 1529 г.¹⁶

¹⁶ С датой смерти философа вышла путаница. В китайских справочниках и специальной литературе годом его смерти обычно назывался 1528-й (см., например, [457, с. 102; 83, с. 371; 250, с. 327]). Только в некоторых более современных изданиях стала появляться правильная дата — 1529 год [478, с. 8; 470, с. 70], которая во второй половине 80-х годов наконец получила общее признание [449, т. 2, с. 898; 399, т. 2, с. 201; 301, с. 6; 285, с. 9 (где дано соответствующее специальное разъяснение Чэнь Юнцзе)]. Примерно так же обстоит дело и с литературой о нем, изданной на Тайване. В большинстве евроязычных изданий повторенная сначала вслед за китайскими авторами хронологическая ошибка была быстро устранена (верная дата указывалась уже в работах Ф.Г.Хенке). В отечественной же литературе эта неточность, сопровождавшаяся иногда еще и неверным указанием года рождения, бытовала довольно долго. Неверная дата смерти (1528 г.) указана в «Истории философии» [86, с. 182, 695], в Философской энциклопедии [243, т. 1, с. 227], в Большой Советской Энциклопедии [19, с. 295], в «Очерках истории Китая» Л.В.Симоновской, Г.Б.Эренбурга и М.Ф.Юрьева [217, с. 362]; она приводится также А.А.Петровым [185, с. 40; 195а, стб. 753; 187, с. 267 (кроме того, здесь неправильно датируется и рождение философа — 1478 г.)], Н.Г.Сениным [211, с. 128], Я.Б.Радуль-Затуловским [202, с. 273], В.А.Кривцовым [129, с. 48], В.Г.Буровым [25, с. 58 (рождение здесь датируется 1471 г.)], составителями примечаний к переводам произведений Сунь Ятсена [225, с. 166], Ян Хиншунем [278, с. 254] (здесь же Ян Хиншун, видимо, вслед за А.А.Петровым рождение философа относит к 1478 г.), Н.И.Конрадом в примечаниях к книге Ю.К.Щуцкого [272, с. 405]. В другом месте Н.И.Конрад, уже в своей собственной работе, еще более укоротил жизнь Ван Янмина, отнеся его смерть к 1526 г. [124, с. 263], и эта дата, не будучи исправленной, перекочевала в книгу Л.С.Васильева [33, с. 370] и статью Л.З.Эйдлина [273, с. 218], критикующих концепцию «Китайского Возрождения» Н.И. Конрада, а также в последний том «Избранных трудов» Н.И.Конрада [126, с. 401]. Некоторые авторы указывают сразу две даты смерти Ван Янмина: 1528 и 1529 гг. [71, с. 131, 157; 212, с. 4, 34; 166а, с. 218; 166, с. 126], другие переносят его жизнь и деятельность в XVII в. [175, с. 102–103].

Приятным исключением на этом фоне выглядят правильные даты в работах [208, с. 362; 2336, с. 37]. Однако точная дата смерти, указанная О.Л.Фишман

Смерть Ван Янмина не только не успокоила его недоброжелателей, но, напротив, еще более активизировала их. Его главные враги, высокопоставленные сановники Гуй Э (умер в 1531 г.) и Ян Ицин (1454–1530), развернули кампанию, обвиняя Ван Янмина в самовольном оставлении поста, неправильном обращении с бунтовщиками, непочтительности к официальной идеологии и распространении собственного еретического учения. Император, дотоле весьма благосклонно относившийся к Ван Янмину, под воздействием этих обвинений резко изменил свое мнение о нем. В результате покойному не оказали соответствующие его заслугам почести, мало того, у него были отняты пожалованные ранее графский титул и прочие наследственные привилегии. Некоторые из его друзей в правительственном аппарате протестовали, однако сами за это были уволены. На учение Ван Янмина наложили запрет.

Пришедший на смену Чжу Хоуцзуну в 1567 г. император Чжу Цзайхоу (Му-цзун, 1567–1572), проводя реабилитацию незаслуженно репрессированных лиц, удостоил Ван Янмина более высокого, чем прежде, титула маркиза Синьцзяньского (*Синьцзянь-хоу*) и почетного посмертного имени Вэньчэн, означающего «Культурное Совершенство». Через год принадлежавший ранее Ван Янмину титул графа Синьцзяньского был пожалован его сыну. Венцом всей этой серии посмертных воздаяний философу явилось установление в 1584 г. таблички с его именем в храме Конфуция.

§ 5. Проблема периодизации жизни и творчества Ван Янмина

Подводя итоги рассмотрению биографии Ван Янмина¹⁷ и его творческой эволюции, следует остановиться на проблеме периодизации. В исследовательской литературе нет единого мнения о том, на какие основные периоды разделяется жизненный и творческий путь философа.

Одна из наиболее ранних и одновременно наиболее известных периодизаций принадлежит Хуан Цзунси. В своем фундаменталь-

[258а, с. 464], подверглась необоснованному исправлению со стороны Д.Н.Воскресенского в рецензии на ее книгу [42, с. 198]. Источник широко распространившейся ошибки в том, что по китайскому календарю смерть Ван Янмина произошла 29-го дня 11-го лунного месяца 7-го года зры Цзяцзин, т.е. того года, который в целом соответствует 1528 г. григорианского календаря. Но концы того и другого годов немного расходятся: конец «китайского» года по европейскому летосчислению был уже началом 1529 г.

¹⁷ Дополнительные сведения о биографии Ван Янмина можно почерпнуть в работах [293, цз. 32–34; 37; 359; 408, цз 2, цз. 10; 356; 287; 430; 472; 347; 295; 455; 354; 357; 391; 429; 429а; 414а, с. 169–238; 501а; 607, с. 3–44; 556; 544; 547; 679].

ном историко-философском труде «Отчет об учениях конфуцианцев [эпохи] Мин» («Мин жу сюэ ань») он подразделил всю творческую биографию Ван Янмина на два этапа, в свою очередь выделяя в каждом по три стадии. Первый этап — формирование собственного учения Ван Янмина. Его первая стадия — увлечение формалистическими литературными сочинениями, вторая — штудирование произведений Чжу Си, третья — разочарование в чжусианстве и длительный период контактов то с буддизмом, то с даосизмом. Закончилась эта стадия в ссылке, когда Ван Янмин вдруг постиг подлинный, с его точки зрения, субъективный смысл конфуцианских доктрин «выверения вещей» и «доведения знания до конца». Следовательно, рубежом двух этапов Хуан Цзунси считает 1508 г. Второй этап — развитие уже сложившегося учения. Его первая стадия отмечена проповедью сидячей медитации, нужной для достижения спокойствия и невозмутимости духа, вторая стадия, начавшаяся с пребывания в Цзянси, с 1517 г., характеризуется выдвиганием доктрины «доведения благосмыслия до конца» и отказом от натуралистических рекомендаций относительно сидячей медитации и успокоения духа. Наконец, третья стадия, начавшаяся с возвращения в родное Юэ, т.е. с 1522 г., описывается Хуан Цзунси как период, когда Ван Янмин «всегда знал, что истинно и что ложно», и «постоянно был лишен и истины и лжи» — постоянно руководствовался первосущностью сердца, которая, согласно «учению четырех постулатов»¹⁸, лишена и добра и зла [408, цз 2, цз. 10, с. 55–56].

С этой периодизацией соглашается Чэнь Юнцзе, подчеркивая, однако, что Ван Янмин выдвинул идею «единства знания и действия» именно в 1509 г., а не после 1517 г., как это вроде бы явствует из схемы Хуан Цзунси. Кроме того, он ставит акцент на дате — 1521 г. В этом году философская мысль Ван Янмина достигла своего апогея в доктрине «доведения благосмыслия до конца». Выделяя этот момент, Чэнь Юнцзе стремится показать, что в центре внимания в конце концов оказывается все-таки деятельность, а не сознание, как это может быть понято из слов Хуан Цзунси [534, с. XXIX–XXX].

Иную периодизацию творческой биографии Ван Янмина предложил Го Можо (1892–1978) и воспроизвел в своей книге Тань Пимо. Эти ученые выдвигают триадическую схему: «1-я фаза: период тщеславия (до 29 лет) — занятия военным искусством... верховая езда, стрельба из лука... литературные (в стихах и прозе) сочинения; 2-я фаза: период страданий (с 29 до 38 лет), во внешней жизни — болезни... ссылка, во внутренней жизни — даосские святыне... буддисты... учение совершенномудрых и высокодостойных; 3-я фаза: период спасения (от 39 до 56 лет) — гражданское адми-

¹⁸ Это учение будет рассмотрено в гл. VII.

нистрирование... военные подвиги... учение совершенномудрых» [386, с. 123].

Периодизацию, отличную от приведенных, дает в своей книге Ду Вэймин. Правда, он, так же как Го Можо и Тань Пимо, подразделяет творческий и жизненный путь Ван Янмина на три этапа. Первый этап: с 1472 по 1509 г., его завершение знаменуется окончанием ссылки и выработкой концепции «единства знания и действия». Второй этап: с 1510 г., когда Ван Янмин стал начальником Лулина, по 1520 г., следующий за годом его блестящей победы над Нинваном. Третий этап: с 1521 г., когда духовное развитие Ван Янмина достигло вершины в выработке концепции «доведения благосмыслия до конца», по 1529 г. — год его кончины ([679, с. 10]; см., также [291]).

Несмотря на все различия, рассмотренные периодизации имеют заметное сходство, состоящее в том, что они являются одновременно и биографическими, и «идеографическими». Другими словами, в них заложено и представление о принципиальном совпадении кардинальных вех жизни и творческих свершений Ван Янмина. Это отнюдь не тривиальное обстоятельство, ибо жизненное и идейное развитие философа (но не пророка, мудреца или учителя жизни) обычно подчиняется двум различным рядам закономерностей, в которых вершины взлета и глубины падения не совпадают. Причина этого достаточно проста: философия представляет собой духовную форму, наиболее опосредованно и сложно соотносящуюся с реальной жизнью. Что же касается Ван Янмина, то присущая ему особенность, очевидно, связана с принципиальной и сознательной нацеленностью его философской мысли на конкретное бытие личности.

Учение Ван Янмина формировалось как прогрессирующее постижение его личного жизненного опыта и постепенно становилось персоналистической философией, призванной формировать личный жизненный опыт других людей. В этом смысле можно согласиться с вышеприведенным определением Чжан Сичжи этого учения: оно «возникло на основе глубокого понимания реальной жизни». Подобное же осознание единства теории и практики в жизнедеятельности Ван Янмина отражает его официальное посмертное имя Вэньчэн, которое может быть понято и как «Культурная результативность» или «Культурный и Плодотворный».

Прагматический эффект такого происхождения его философии заключается в том, что она ориентирует своих адептов не на дискурсивное освоение, а на вживание, вчувствование, интуитивное восприятие ее главных принципов. Иначе говоря, эта философия рассчитана на то, чтобы ее реципиент предварительно уже имел определенный психологический настрой. И тут опять-таки можно согласиться с процитированным высказыванием Чжан Сичжи: не-

возможно понять слов Ван Янмина, не вникая в собственную реальную жизнь. Так же в целом оценивает философию Ван Янмина и Ду Вэймин: «Центральное место в учении Ван Янмина занимает проблема человека. Однако его главная цель не в том, чтобы представить объективное изучение человеческих существ, а в том, чтобы показать путь, следуя которому можно стать настоящей личностью» [677, с. 187].

§ 6. Литературное наследие Ван Янмина

Литературное в самом широком смысле слова наследие Ван Янмина естественным образом подразделяется на три составные части, соответствующие трем наиболее важным граням его таланта.

Это, во-первых, философские и философические произведения в виде записей бесед с теми или иными лицами, в основном учениками, писем, небольших эссе, а также предисловий, послесловий и комментариев к различным изданиям. Во-вторых, художественные произведения, главным образом прозаические сочинения малых форм и многочисленные стихотворения в разных жанрах. Третью часть составляют всевозможные документы, связанные с его административной деятельностью, как то: реляции, доклады, донесения, приказы и т.п.

Несмотря на мозаичность, это наследие дает возможность получить единую картину целостного мировоззрения. Главными источниками, позволяющими судить о философских взглядах Ван Янмина, являются «Записи преподаваемого и воспринятого» и «Вопросы к „Великому учению“». «Вопросы» — небольшой текст, в нем примерно три тысячи иероглифов¹⁹ (наш перевод на русский язык см. в Приложении, а также в [109, с. 156–173; 222, с. 339–349]), «Записи» же представляют собой солидный корпус «протоколов» бесед и писем в трех цзюанях, охватывающий около одной шестой полного собрания сочинений Ван Янмина (см. комментированные издания и переводы [318; 463а; 464а; 534; 607]).

Трехчастное деление «Чуань си лу» сложилось исторически. Записи философских диалогов, образовавших затем 1-й цзюань, вопреки «антипротокольной» установке Ван Янмина начал его ученик Сюй Ай. В 1517 г. он скончался, и тогда другой ученик Ван Янмина, Сюэ Кань, дополнив работу Сюй Ая записями еще одного янминиста, Лу Чэна, издал в Цяньчжоу (провинция Цзянси) эти тексты под заглавием «Записи преподаваемого и воспринятого» («Чуань си лу»). Позднее они стали фигурировать под названием «Перво-

¹⁹ Знаменитый «Дао дэ цзин» состоит примерно из 5 тыс. знаков.

начальное издание „Записей преподанного и воспринятого“» («Чу кэ Чуань си лу»). В 1524 г. Нань Дацзи, последователь Ван Янмина, добавил к ранее изданному восемь его писем к разным лицам и опубликовал все вместе в Юэ (провинция Чжэцзян) в двух частях под все тем же заглавием «Чуань си лу». Потом и этот вариант получил иное название: «Продолженное издание „Записей преподанного и воспринятого“» («Сюй кэ Чуань си лу»).

Вторая его часть, т.е. добавленные Нань Дацзи философские письма, составила основу 2-го цзюаня окончательно оформленного позднее текста «Записей». В 1535 г. Цянь Дэхун издал «Записи литературных творений [Ван] Янмина» («Янмин вэнь лу») и при этом, стремясь к устранению противоречий²⁰, изъясил из второй части «Продолженного издания» два письма к Сюй Чэнчжи (см. гл. III, примеч. 34) и переместил их в раздел «Внешнее [дополнительное] собрание» (*вай цзин*), прибавив, однако, к оставшимся шести письмам еще одно. К полученной таким образом семерке писем²¹ он присовокупил еще и два вышеупомянутых педагогических эссе (см. примеч. 9). Так завершилось складывание 2-го цзюаня «Записей». Затем в 1556 г. Цянь Дэхун собрал записи бесед, имевших место после 1519 г. и запротоколированных Чэнь Цзючуанем (1495–1562), Хуан Ифаном, Хуан Мяньюшу, Хуан Мяньючжи, а также им самим, и издал их в Цичжоу (провинция Хубэй) под заглавием «Продолжение „Записей преподанного и воспринятого“» («Чуань си сюй лу»).

Вместе с добавленной в издании 1572 г. работой «Положения, установленные Чжу Си в конце жизни» это составило 3-й цзюань «Записей».

Тексты 3-го цзюаня не были отредактированы самим Ван Янмином, и, следовательно, точность содержащейся в них информации может быть оспариваема (что, кстати, и делалось некоторыми учеными). Данное обстоятельство как будто снижает ценность этой части «Записей» по сравнению с двумя первыми частями. Но следует учитывать, что тут зафиксированы взгляды Ван Янмина, относящиеся к самому плодотворному и наиболее важному периоду его интеллектуального и творческого развития. Сам философ постоянно

²⁰ См. его предисловие ко 2-му изд. «Записей» [293, цз. 2, с. 26–27; 318, с. 103].

²¹ Одно письмо состоит из двух частей, по мнению некоторых специалистов представляющих собой два отдельных письма. В этом видится обычное стремление китайских ученых к поддержанию текстуального гомеостаза. Так все время поддерживалось понятие «Шестиканония» (см. примеч. 14 к след. гл.), хотя «Канон музыки» — «Юэ цзин» с давних пор отсутствовал. Например, в «Троесловном каноне» («Сань цзы цзин») после перечисления пяти канонических произведений утверждается, что они суть шесть канонов. Причем хитрость состоит в том, что их названия («Ши», «Шу», «И», «Ли», «Чунь цю») выражены шестью иероглифами [305, с. 19]. В данном случае речь идет о сохранении исходной восьмеричности.

указывал на то, что его учение все время совершенствуется, и в связи с этим просил своих учеников точно датировать делаемые и собираемые ими записи для того, чтобы ясно были видны процесс и этапы этого развития. Таким образом, есть все основания считать 3-й цзюань не менее, если не более значимым, чем первые два.

Тот факт, что главный памятник, отражающий философское мировоззрение Ван Янмина, объединяет в себе записи бесед и эпистолярное наследие, имеет глубокое значение. И при написании письма, и при ведении диалога человек обращается к другому, вполне конкретному человеку, своему адресату или собеседнику. Эпистолярный жанр — разновидность письменного (тут даже есть оттенок тавтологичности, как и в китайском языке: *шу* — и «письмо» и «книга») творчества, но его роднит с устным искусством диалога направленность к строго определенной личности, а не к неопределенно-личному субъекту, «ко всем и ни к кому», выражаясь словами Ницше, как обычно бывает при создании книги. За этой единой для писем и бесед личностной интенцией стоит общая персоналистическая установка всей философской системы Ван Янмина, о которой речь пойдет ниже. Замечательно, однако, что его ученики так или иначе осознавали это обстоятельство, ибо они сочли возможным поместить некоторые письма своего учителя в раздел «Записей высказываний» (*юй лу*).

Более чем сорокалетняя кропотливая собирательская, систематизаторская и комментаторская работа, главным исполнителем которой был Цянь Дэхун и в которой принимали участие помимо названных учеников Ван Янмина еще и Сунь Инкуй, Янь Чжун, Ван Цзи, Цзоу Шоуи, Оуян Дэ и Тан Яочэнь, увенчалась в 1572 г. выпуском лучшего по сравнению с прежними «Полного [собрания] произведений Вана, князя Культурного Совершенства» («Ван Вэньчэн-гун цзюань шу»), вышедшего под эгидой Се Тинцзе.

Это собрание состоит из 38 основных и одного вводного цзюаня (предисловие и подробное оглавление). Входящий в эти 38 цзюаней материал разбивается как по хронологическому, так и по содержанию принципу. Первые три цзюаня занимают «Записи», выделенные в раздел «Записей высказываний» (*юй лу*), хотя, как уже было отмечено, здесь есть и сугубо письменные тексты.

Следующая группа, с 4-го по 25-й цзюань, охватывает произведения, которые впервые были опубликованы вместе в 1535 г.; каждый текст в них датирован. Первые 5 цзюаней (4–8) включают в себя письма и разные статьи преимущественно философского характера. Это раздел «Записей писем» (*вэнь лу*), т.е. литературных произведений. Вторые в группе 10 цзюаней (9–18) представляют собой административные документы и объединены в раздел «Специальных записей» (*бе лу*). В 19–25-м цзюанях, образующих раздел «Внешнее собрание» (*вай цзи*), помещены в основном лите-

ратурные произведения. 19-й и 20-й цзюани содержат стихи в жанрах *фу* и *ши*, а 21–25-й — прозу в разных жанрах, письма, статьи, эссе.

В еще одной группе — 26–31-й цзюани — самый разнородный материал, собранный после 1535 г. и опубликованный в 1566 г. За исключением официальных документов, естественно датированных, остальные тексты не снабжены датировкой. В этом разделе, названном «Дополнительные произведения» (*сюй бянь*), такие важные философские сочинения, как «Вопросы», «Догматы, объявленные лунчанским ученикам» («Цзяотяо ши Лунчан чжушэн») и сохранившиеся примечания к Пятиканонию.

Наконец, в последний раздел «Дополнительных записей» (*фу лу*), занявший 32–38-й цзюани, вошли «Погодичная биография» (*нянь лу*) Ван Янмина с приложениями, повествующими об оказанных ему посмертно почестях и связанных с этим событиях, а также о создании самой биографии, и «Анналы фамильных добродетелей» (*ши дэ цзи*) (тоже с приложением), куда помещены биографические заметки о Ван Янмине и его предках, в частности мемориальный отчет Хуан Ваня о жизнедеятельности его учителя, а также разного рода панегирики, написанные друзьями и учениками философа.

Рассмотренное собрание сочинений, изданное Се Тинцзе, — вполне надежное и почти исчерпывающее: в нем отсутствует лишь «Древний оригинал „Великого учения“» («Да сюэ гу бэнь»), переизданный на Тайване в 1967 г. [330]. Наиболее авторитетным считается фототипическое издание этого собрания в серии «Сы бу цун кань» («Свод изданий по четырем разделам») [370].

Архитектоника собрания Се Тинцзе воспроизводилась во многих изданиях сочинений Ван Янмина, став своеобразным стандартом, однако существуют и издания с другим принципом расположения материала. Так, впервые выпущенное в Тайбэе в 1953 г. четырехтомное «Полное [собрание] произведений Ван Янмина» («Ван Янмин цюань шу») составлено по жанрово-тематическому принципу (см. [298])²².

²² О сочинениях Ван Янмина см. также [686, с. 34–37; 534, с. 311–316; 565, с. 331–332; 472, с. 38–41].

Глава III

ГЕНЕАЛОГИЯ ФИЛОСОФИИ ВАН ЯНМИНА И ЕЕ СВЯЗЬ С ДАОСИЗМОМ И БУДДИЗМОМ

§ 1. Определение самим Ван Янмином теоретических корней своего учения

Ван Янмин подводил под свою философию следующий исторический фундамент: «Янь-цзы [Янь Хуй] умер, и учение совершенно-мудрых оказалось обреченным. Цзэн-цзы¹ передал Мэн Кэ [Мэн-цзы] единопронизывающий смысл². Прошли две с лишним тысячи лет, и [это учение] продолжили Чжоу [Дуньши] и Чэн [Хао]. После этого чем более детальным становилось говоримое, тем более затемнялось *дао*; чем более утонченными (*цзинь*₂) делались толкования принципов, тем более учение приходило к разделенности, разлученности и утрате корня, а увлекшиеся внешним тем более испытывали трудности из-за излишней сложности. Господин Мэн страдал от Ян [Чжу] и Мо [Ди]³. А во времена Чжоу и Чэна вошли в силу Будда и Лао[-цзы]. Но ныне и заурядные ученые все признают главенство Конфуция и Мэн[-цзы], презирают Яна и Мо, отвергают Будду и Лао[-цзы]. *Дао* совершенномудрых как будто широко выявлено в мире, однако, стремясь добиться его, я не могу увидеть совершенномудрого» [293, цз. 7, с. 51].

Шестью годами позже, в 1518 г., Ван Янмин писал почти то же самое: «Распространение Чжу[хэ] и Сы[хэ]⁴ пресеклось на Мэн-цзы. Через полторы с лишним тысячи лет Ляньси [Чжоу Дуньши] и Миндао [Чэн Хао] впервые сделали попытку восстановить эту традицию. С того времени разъяснения и толкования день ото дня становились все детальнее, что, однако, приводило к разделенности и

¹ Цзэн-цзы (как и Янь Хуй) — любимый ученик Конфуция; согласно мнению Чжу Си, автор «Сяо цзина» («Канона сыновней почтительности») и «Да сюэ».

² Реминисценция из «Лунь юя» (IV, 15, XV, 3 [184, с. 331, 411]).

³ См.: «Мэн-цзы», III Б, 9, VII А, 26, VII Б, 26 [196, с. 115, 238, 255].

⁴ Чжухэ и Сыхэ — реки в провинции Шаньдун, аллегорически обозначающие конфуцианство.

разлученности, раздробленности и разорванности, отчего вновь возвратилось стародавнее помрачение» [293, цз. 3, с. 83].

Сопоставление двух похожих цитат обнаруживает одно странное расхождение — в определении длительности разрыва конфуцианской традиции: в первом случае говорится о двух с лишним тысячах лет, во втором — о полутора с лишним тысячах. Если относить эти числа к промежутку времени от Мэн-цзы до Чжоу Дуньши, то оба они неверны, поскольку при любых датировках и способах подсчета этот период будет меньше 14-ти веков. Кстати сказать, последнее число в аналогичном контексте приводил Чэн И в поминальном слове своему брату Чэн Хао («Миндао сянь шэн му бяо» — «Надгробная эпитафия наставнику [Чэн] Миндао»): «Чжоу-гун почил — и Путь совершенномудрых людей перестал действовать (*син*). Мэн Кэ умер — и учение совершенномудрых людей перестало передаваться (*чуань*)... Наставник [Миндао] родился по прошествии тысячи четырехсот лет и застал отсутствие передачи учения в унаследованных канонах» [460, с. 278 верх].

Поэтому указанные числа либо носят условно-символический характер (ср. примеч. 21 к предыдущей главе), либо относятся к другим временным промежуткам: в первом случае от создателей раннечжоуской идеологии и, согласно традиции, провозвестников конфуцианства Вэнь-вана и Чжоу-гуна (рубеж II и I тысячелетий до н.э.) до Чжоу Дуньши и Чэн Хао, во втором — от самого Конфуция до тех же основоположников неоконфуцианства. Возможно, в данной ситуации пригодны оба истолкования, так как акцентирование роли Мэн-цзы вызывает ассоциацию с его историософской концепцией пятисотлетних исторических периодов, которые, в свою очередь, соединяются в триады по полторы тысячи лет (подробно см. [118, с. 254–255, 281]). Соответственно в рассуждениях Ван Янмина представлен полный, трехчастный исторический цикл, в хронологической системе Сыма Цяня (II в. до н.э.) названный эпохой (*цзи₂*), и таковой же с прибавлением одного пятисотлетнего периода, в терминологии Сыма Цяня — «большого изменения» (*да бянь*).

Вне зависимости от историософской символики о нетривиальности выраженной тут идеи разрыва в конфуцианской традиции от Мэн-цзы до сунского неоконфуцианства можно судить хотя бы по тому, что один из основоположников последнего, Сунь Фу (992–1057), такого разрыва не отмечал и своими предшественниками после Мэн-цзы считал Сюнь-цзы, Дун Чжуншу (179?–104?), Ян Сюна (53 г. до н.э. — 18 г. н.э.), Ван Туна (584–617) и Хань Юя (768–824) (см. [452, т. 1, с. 1]).

Первоисточник «истинного учения», т.е. конфуцианства, Ван Янмин, как и все конфуцианцы, усматривал в «открытиях» совершенномудрых, и в первую очередь идеальных практиков — госуда-

рей Яо, Шуня и Юя. «Учение совершенномудрых — это учение о сердце. Яо, Шунь и Юй, передавая и воспринимая один от другого, говорили: „Человеческое сердце опасно-возносящееся, даосское сердце тонко-сокровенное (*вай₃*). Именно утонченность (*цзинь₂*) и именно единство — следует держаться их середины“⁵. Это — исток учения о сердце» [293, цз. 7, с. 59]. «Вопросы к „Великому учению“» заканчиваются такими словами: «Это учение о выверении, доведении до конца, обретении искренности и исправлении, снимает завесу с правоверной традиции Яо и Шуня, воплощает сердечную печать Конфуция» [293, цз. 26, с. 473].

Удивляться этому не приходится, ибо в Китае издавна все высшие достижения совокупно приписывались совершенномудрым, как в пифагорейском союзе — Пифагору, но и нельзя отказываться от попыток отыскания не «названного», а «кровного» родства китайских мыслителей. Оставляя в стороне мифических государей древности, нетрудно заметить, что Ван Янмин сознательно ориентируется на Конфуция и Мэн-цзы. Наиболее интересующие его и чаще других цитируемые им древние трактаты — это «Да сюэ», «Чжун юн», «Мэн-цзы», «Лунь юй». Анализ произведений Ван Янмина показывает, что помимо идей и понятий, восходящих к этим трактатам, больше всего им обсуждаются концепции Чжоу Дуньи, братьев Чэн и Чжу Си. Фоном для всего этого служат резкие филиппики в адрес буддистов, даосов и современных ему конфуцианцев-эпигонов.

В соответствии с Конфуциевым заветом «подражать старине, а не сочинять» Ван Янмин окружает свою концепцию благосмыслия мощным укреплением из ссылок на традиционные авторитеты. В одном из писем 1527 г. он пояснял: «Ныне развиваемая [мною] концепция благосмыслия есть не что иное, как передача учения совершенномудрых» [293, цз. 6, с. 46]. В арсенал средств самозащиты от упреков в ревизионизме им вовлекается основная классическая литература путем подведения фундаментальных понятий конфуцианских канонов под единый знаменатель собственных идей: «Всякий доводящий знание до конца доводит до конца собственное коренное благосмыслие, и только. В „Великом учении“ [I, § 4] это названо „доведением знания до конца и выверением вещей“ в „Писаниях“ [„Шу цзина“, гл. 3] это названо „утонченностью и единством“ ([466, т. 1/3, с. 133]. — А.К.), в „Срединном и неизменном“ [§ 1] это названо „бдительностью наедине с собой“ (*шэнь ду*; ср. [67, т. 2, 119]), в „Мэн-цзы“ [II А, 2] это названо „накоплением должной справедливости“ (ср. [196, с. 48]. — А.К.), но [все] эти виды труда едины» [293, цз. 27, с. 497].

⁵ Цитата из «Шу цзина» (гл. 3 [466, т. 1/3, с. 133]) — «Шестнадцатисловная сердечная заповедь», см. гл. II, § 4.

Как и Конфуций, который любил говорить о едином смысле трехсот стихов «Ши цзина», о едином всепронизывающем стержне своего *дао* («Лунь юй», II, 2; IV, 15; XV, 3 [184, с. 306, 331, 411]), Ван Янмин усматривал в исторически обусловленном разнообразии идей единую ось учения совершенномудрых, упирающуюся в него самого: «Теории и учения совершенномудрых и высокодостойных по большей части создавались в соответствии со [своим] временем. Хотя [их] слова вроде бы, как люди, различны, однако что касается основной мысли их труда, то [она едина], словно совпавшие половинки верительной бирки» [293, цз. 2, с. 55; 318, с. 18].

Вопреки самоаттестации как глашатая древней мудрости, Ван Янмин логически переворачивал прокламируемое им историческое соотношение между «учением совершенномудрых» и собственной концепцией благосмыслия, делая вторую критерием первого. Он утверждал, имея в виду совершенномудрых: «То, что они называли учением, состоит именно в доведении до конца своего благосмыслия, позволяющем утонченно (*цзинь*₂) исследовать небесный принцип этого [своего] сердца» [293, цз. 2, с. 33; 318, с. 121].

Подлинную генеалогию учения Ван Янмина восстановить достаточно трудно, если основываться лишь на его признаниях. Даже с действительно чрезвычайно близким ему по духу Мэн-цзы он расходится в ряде существенных вопросов. В то же время идейными вдохновителями Ван Янмина были многие конфуцианские мыслители, им в качестве таковых не называемые, в первую очередь это ведущие сунские философы Шао Юн (1011–1077), Чжан Цзай (1020–1077), Чэн И, Ян Ши (1053–1135) и Ян Цзянь (1141–1226). Ведь именно ими в средние века были поставлены в центр философского обсуждения «Великое учение», «Срединное и неизменное», «Лунь юй», «Мэн-цзы» — классические произведения, на которые было направлено основное внимание Ван Янмина.

§ 2. Отношение Ван Янмина к Чжу Си и Лу Цзююаню

Трудно с уверенностью говорить о том, как Ван Янмин «на самом деле» представлял себе теоретические взаимоотношения с главными идейными оппонентами в сунской философии — Чжу Си (Чжу-цзы) и Лу Цзююанем (Сяньшанем, Цзыцзином). Не подлежит никакому сомнению, что объективно Ван Янмин стоит гораздо ближе ко второму, чем к первому, об этом свидетельствует китайский историко-философский термин «Лу-Ван сюэ-пай» («школа Лу [Цзююаня] — Ван [Янмина]»). Однако субъективно он часто был склонен подчеркивать свою связь с Чжу Си и вуалировать связь с Лу Цзююанем.

Впрочем, отношение Ван Янмина к этим двум мыслителям выразилось далеко не однозначно. Важнейший документ, свидетельствующий о характере отношения Ван Янмина к Чжу Си, — отмеченный выше трактат «Положения, установленные Чжу Си в конце жизни». В нем как литератор Ван Янмин рисует картину, полную драматического накала: «Получив должность (в 1514 г. — А.К.), я обосновался в столице и опять взялся за изучение сочинений Чжу-цзы, после чего понял, что в последние годы жизни он, безусловно, пришел к великому осознанию ложности своих прежних высказываний. [Он] горько раскаивался и сожалел. Дошел даже до утверждения, что „его вина, состоящая в самообмане и обмане других, не может быть искуплена“⁶. Распространившиеся теперь сводные комментарии и [собрания] вопросов и ответов (*цзи чжу, хо вэнь*)⁷ — это еще не устоявшееся учение, относящееся к середине его жизни. Он сам порицал себя за ошибочность своих старых книг и задумал подвергнуть их исправлению, но не успел [этого] сделать. Содержащееся во всех его классифицированных высказываниях (*юй лэй*)⁸ и тому подобных произведениях ученики без зазрения совести дополнили собственными воззрениями. Поэтому ясно, что [в них] имеются значительные искажения и извращения обычного учения Чжу-цзы. А ограниченные в осведомленности заурядные ученые покорно следуют предписаниям такого учения. О положениях, [установленных Чжу Си] после прозрения, они и слыхом не слыхивали, поэтому что ж удивительного в том, что мои слова не вызывают к себе доверия, а сердце Чжу-цзы лишено возможности обнаружиться в последующих веках?» [293, цз. 3, с. 83].

Наиболее важным документом, позволяющим судить об отношении Ван Янмина к Лу Цзююаню, является предисловие первого к собранию сочинений второго, написанное в 1520 г. Нарисовав ана-

⁶ Цитируется одно из писем Чжу Си [438, цз. 40, л. 27а].

⁷ Имеются в виду «постатейные и пофразовые [разъяснения]» «Великого учения» («Да сюэ чжан цзюй») и «Срединного и неизменного» («Чжун юн чжан цзюй»), «сводные комментарии» к «Суждениям и беседам» («Лунь юй цзи чжу») и «Мэн-цзы» («Мэн-цзы цзи чжу»), а также «Великое учение», «Срединное и неизменное», «Суждения и беседы» и «Мэн-цзы» «в вопросах и ответах» («Да сюэ хо вэнь», «Чжун юн хо вэнь», «Лунь юй хо вэнь», «Мэн-цзы хо вэнь»).

⁸ «„Классифицированные высказывания Чжу-цзы“ („Чжу-цзы юй лэй“), — сообщает Фэн Юлань, — были составлены учеником Чжу-цзы — Хуан Ши. Учеников Чжу Си, записывавших его высказывания, было очень много, Хуан Ши собрал записи семидесяти из них. Распределил их в соответствии с содержанием, Хуан Ши составил „Классифицированные высказывания Чжу-цзы“, включающие в себя 138 цзюаней. Затем Ван Би собрал записи еще тридцати человек и составил „Продолжение классифицированных высказываний“ („Сюй юй лэй“) в 40 цзюаней. В конце [эпохи] Сун Ли Цзиндэ составил еще одну книгу в 140 цзюаней, из которых первые 60 полностью посвящены философской проблематике» [393, с. 141].

логичную вышеприведенной картину исторической судьбы «учения совершенномудрых» и вновь отметив заслуги Чжоу Дуньши и Чэн Хао, Ван Янмин продолжает: «После этого был господин Лу Сяншань. Хотя по чистоте и гармоничности он вроде уступает [этим] двум философам (Чжоу Дуньши и Чэн Хао. — А.К.), однако его отличают простота и правильность. Воистину он обладает тем, благодаря чему соприкасаются с традицией Мэн-цзы. Если в своих суждениях он предстает оригиналом и иногда отличается [от Мэн-цзы], то все это — особенности его характера и стиля⁹. А в том, что их учения безусловно требуют обращения к сердцу, [они] едины. Поэтому я и определил учение господина Лу как мэнцзыанское. Но современные (вульгарные) критики из-за того, что он некогда находился в полемике с Хуйвэном [Чжу Си], клеветнически представляют его чаньцем» [293, цз. 7, с. 60].

Ван Янмин одобрительно отзывался о положении Лу Цзююаня: «[Нравственная] работа должна осуществляться в области человеческих чувств и коловращения дел» [293, цз. 1, с. 10; 318, с. 39]. На вопрос Чэнь Цзючуаня: «А каково учение философа Лу?» — Ван Янмин отвечал: «После Лянъси и Миндао только и был [Лу] Сяншань. Да вот только слегка грубоват». За этим ответом последовало возражение: «Если взглянуть на его теории и учение, то [можно увидеть, что] в каждом разделе он выражает самую суть, а в каждой фразе словно бьет не в бровь, а в глаз. Как раз не видно у него грубости». Ван Янмин парировал: «Действительно, он практиковал [нравственный] труд в сердце и сам отличался от тех, кто опирается на других и подражает, а также от тех, кто добивается [только] смысла письмен, однако если внимательно присмотреться, то [окажется, что] есть [у него] грубые места. Обязательно увидишь их после длительного приложения усилий» [293, цз. 3, с. 60; 318, с. 196–197]. В этом диалоге примечательно то, что Ван Янмин признает правильность учения Лу Цзююаня в «качественном» аспекте и критикует его только с «количественной» точки зрения за недостаточную рафинированность, при этом так и не разъясняя, в чем собственно состоит «грубость» философа.

Интересен также тот факт, что, будучи в 1519–1521 гг. правителем Цзянси, Ван Янмин освободил от воинской повинности проживавших там потомков Лу Цзююаня и выделил им стипендию для обучения. Сравнивая свое отношение к Лу Цзююаню и Чжу Си, он писал: «В учении благородного мужа разве присутствует забота о тождестве и различии [с другими учениями]? [Важна] только его истинность и ничего более. То, что я имею общее с учением [Лу] Сяншаня, не равносильно слепому подражанию. Отличия от него я

⁹ Замечательно, что Ван Янмин здесь сам истолковывает особенности учения Лу Цзююаня с персоналистско-психологической позиции.

сам не скрываю и выявляю в качестве таковых. То, что я имею расхождение с теорией Хуйяня [Чжу Си], не равносильно непременно стремлению к различию. Сходства с ним я сам не таю и выявляю в качестве таковых» [293, цз. 6, с. 38]. В приведенной цитате как высшая инстанция провозглашается не авторитет того или иного мудреца, а истина сама по себе, в чем заключена одна из важных черт идеологии Ван Янмина.

Эта идея, кажущаяся нам довольно банальной, в условиях традиционалистского средневекового Китая выглядела достаточно радикальной. Нужно, однако, подчеркнуть следующий нюанс: утверждение приоритета истины в качестве главного критерия оценки любого учения не служило у Ван Янмина целям подрыва высших конфуцианских авторитетов, таких, как Яо и Шунь, Конфуций и Мэн-цзы и т.д. Он опровергал не истинность их авторитетных учений, а принцип доказательства той или иной доктрины посредством указания на ее схожесть с таким-то высокочтимым мнением, которому противопоставил тезис о том, что любая доктрина может быть принята только тогда, когда она столь же истинна или выражает ту же истину, что и «учение совершенномудрых». С известной долей условности позицию, оспариваемую Ван Янмином, можно соотнести с девизом «знаю, потому что верю», а отстаиваемую им — с девизом «верю, потому что знаю»¹⁰.

Итак, Ван Янмин давал Лу Цзююаню отчасти критическую, но в целом вполне положительную оценку и признавал значительное сходство его учения со своим. Но при этом он почти совсем не цитировал и не упоминал в беседах и сочинениях этого столь близкого ему по духу мыслителя. В «Записях», по данным Чэнь Юнцзе [534, с. 354], Ван Янмин лишь единожды цитирует Лу Цзююаня, и то не называя его имени [293, цз. 2, с. 51; 318, с. 171]; в письме же к одному из своих учеников советует ему и его товарищам обсуждать собственную правоту или неправоту, а не то, кто был прав и кто не прав в споре между Чжу Си и Лу Цзююанем [293, цз. 2, с. 40; 318, с. 141].

На первый взгляд кажется, что за этим стоят причины внетеоретического характера. Соответствующее объяснение можно найти в предисловии Цянь Дэхуна ко 2-й части «Записей», где он излагает мотивы изъятия из нее двух писем Ван Янмина к Сюй Чэнчжи и перенесения их в раздел «Внешнее собрание» (эти письма см. [293, цз. 21, с. 393–396]). Цянь Дэхун напоминает, что в течение очень долгого времени в споре между Чжу Си и Лу Цзююанем общественное мнение считало правым первого. Нельзя было в один день переубедить Поднебесную, поэтому Ван Янмин в этих письмах пошел на компромисс с общественным мнением, полагая, что люди

¹⁰ О методической основе такого рода соотнесений см. [103; 181; 566; 682].

сами должны прийти до правильного понимания¹¹. Но после того как благодаря распространению идей Ван Янмина в Поднебесной сложилось понимание истинного положения дел, Цянь Дэхун счел за благо переместить в 1535 г. указанные письма, так сказать, из центра на периферию.

И все-таки можно обнаружить и более глубокие, теоретические причины того, почему Ван Янмин не спешил афишировать свою идейную близость с Лу Цзююанем. Происходило это, видимо, по той же причине, по которой в наше время, когда началась широкая популяризация дзэн-буддизма, имя Ван Янмина в этом потоке всплыло не сразу [545, с. 75]. Ван Янмину, как и дзэнским мыслителям, присуща принципиальная установка на отказ от приверженности каким бы то ни было авторитетам, кстати сказать, доведенная до самых радикальных выводов такими его последователями, как Хэ Синьинь и Ли Чжи. Конечно, при всем том Ван Янмин не отрекается ни от Яо и Шуня, ни от Конфуция и Мэн-цзы, но, как мы уже отметили выше, в логическом плане переворачивает историческую последовательность, делая собственные идеи оселком для принятия идей совершенномудрых. Более того, некоторые его высказывания, подобные процитированной в самом начале стихотворной строке: «Лишь тени прошлого — всех совершенномудрых сонмы», по своему антиавторитарному пафосу вполне сопоставимы с чаньскими афоризмами вроде знаменитых призывов Линьцзи (умер в 866/7 г.): «Если вы встретите будду, убейте будду! Если вы встретите патриарха, убейте патриарха! Если вы встретите архата, убейте архата! Если вы встретите ваших отца и мать, убейте ваших отца и мать! Если вы встретите ваших родных, убейте ваших родных!» («Линьцзи лу» — «Записи [бесед] Линьцзи», § 20.2/63, ср. [143а, с. 125; 585а, с. 117]).

Свое отношение к классической конфуцианской литературе (канонам) Ван Янмин прекрасно выразил в эссе «Запись о посвященном канонам зале библиотеки у горы [Гуй]цзи» («Цзи шань шу юань цзунь цзин гэ цзи»), написанном в 1525 г. [293, цз. 7, с. 65–66]¹². Оно начинается словами: «Каноны суть постоянное *дао*. Как находящееся на небе оно называется предопределением (*мин*). Как ниспосылаемое человеку оно называется природой (*син*)²»¹³. Как влаждующее в теле оно называется сердцем. Сердце, природа

¹¹ Воспользовавшись вновь теологической аналогией, можно сказать, что Ван Янмин отвергал идею принудительной индоктринации, выраженную в христианстве библейским девизом «заставь войти» или «убеди прийти» (Лук., XIV, 23), который стал впоследствии теоретической основой деятельности инквизиции.

¹² Это эссе вместе с двумя другими вошло в состав популярной и многократно издававшейся антологии образцовой прозы от эпохи Чжоу до Мин «Гу вэнь гуань чжи» («Шедевры прозы древнего стиля», 1695). Переводы всех трех шедевров Ван Янмина помещены в Приложении.

¹³ Реминисценция начала «Срединного и неизменного»: «Предопределяемое небом называется природой» (ср. [67, т. 2, с. 119]).

и предопределение суть единое» [293, цз. 7, с. 65], — и автор продолжает: «Шесть канонов¹⁴... суть *дао* моего сердца» [293, цз. 7, с. 66]. Далее Ван Янмин в образной форме проводит мысль, что реальное содержание канонов заключено в сердце каждого человека, они же сами по себе не более чем регистрационные списки боготства его собственной души.

Аналог этой мысли можно найти в «Записях высказываний» (*люй лу*) Лу Цзююаня («Сяншань сянь шэн цюань цзи» — «Полное собрание [сочинений] наставника [Лу] Сяншаня», цз. 34): «Некто спросил учителя [Лу Цзююаня], почему [он] не пишет. [С его стороны] последовал ответ: „Шесть канонов комментируют меня, а я комментирую шесть канонов“» [452, т. 1, с. 288]. В записи ученика Лу Цзююаня Ян Цзяня его ответ звучит еще сильнее: «Шесть канонов должны комментировать меня. Зачем мне комментировать шесть канонов?» [452, т. 1, с. 293, примеч. 10].

Сопоставление приведенных высказываний Ван Янмина и Лу Цзююаня ясно показывает солидарность этих мыслителей по крайней мере в двух пунктах: в скептическом отношении к писанию и в утверждении, что каноны — это только образцовые материальные свидетельства абсолютных истин и ценностей, заключенных в душе каждого человека. Для Лу Цзююаня и Ван Янмина в отличие, скажем, от Чжу Си каноны **не цель, но средство**. Лу Цзююань («Сяншань сянь шэн цюань цзи», цз. 34) называл их также «комментирующими придатками к себе» [452, т. 1, с. 287], а Ван Янмин в одном из стихотворений определил: «Шесть канонов — это, в сущности, только лестница» [293, цз. 20, с. 382]. Это лестница к самому себе, она приводит к открытию: человек сам обладает всем, что необходимо и достаточно для полноценной и правильной жизни.

Весь пафос идейно-пропагандистской деятельности Ван Янмина состоял в стремлении отвлечь своих современников от догматического пиетета перед каноническими сочинениями, в подчеркивании того, что они суть только средства познания и, что еще важнее, — самопознания и неотделимого от него самовоспитания, а никак не самоцель¹⁵. Если философствование Чжу Си приобретало главным образом форму комментирования классических книг, привязывания

¹⁴ «Шесть канонов» или «Шестиканоние» — это «И цзин» («Канон перемен»), «Шу цзин» («Канон писаний»), «Ши цзин» («Канон стихов»), «Ли цзи» («Записки о благопристойности»), «Юэ цзин» («Канон музыки») и «Чунь цю» («[Летопись] вёсен и осеней»).

¹⁵ Аналогичное отношение к Писанию характерно и для Шанкары (VIII–IX вв.), а отмечавший это Ф. Гартман видел тут близость с Я. Бёме (1575–1624) [270, с. 32, примеч. 2]. В более близкой к Ван Янмину китайской традиции отказ от «опоры на письменна и знаки» проповедовался школой чань, начиная с Бодхидхармы (см. [687, с. 212; 234, с. 130, 135; 71, с. 318]).

собственных идей к словам древних авторов, то Ван Янмин, напротив, комментированием как таковым почти не занимался, но зато умело пускал суждения древних мыслителей по течению собственной мысли, т.е., используя выражение Лу Цзююаня, делал их комментарием к себе.

Итак, Чжу Си своими мыслями комментирует классические книги, а Ван Янмин классическими книгами комментирует свои мысли. Это различие не второстепенного, а сущностного характера. Общая экстрасубъективная установка Чжу Си предполагает необходимое обращение к внешним объектам по крайней мере в виде чтения канонических книг, составленных совершенномудрыми древности, которые обладали абсолютной истиной. В этом отношении вовсе не случайно предшественник и вдохновитель Чжу Си, Чэн И, объясняя, что значит «исследовать до конца принципы вещей», первым делом указывал на... чтение книг! («И шу», цз. 18 [452, т. 1, с. 214]). Ван Янмин в духе своей интрасубъективной установки решает эту проблему прямо противоположным образом, доказывая, что в душе каждого человека от природы заложено содержание канонов, или, говоря его языком, каноны можно открыть в своем собственном сердце.

«Антипротокольная» настроенность Лу Цзююаня и Ван Янмина соединена с субъективно-психологическим смыслом их учений еще одной сущностной связью. Она ясно прослеживается в следующем высказывании Лу Цзююаня: «Принципы Поднебесной неисчерпаемы. Если взяться рассказывать пройденное мною за всю жизнь, то поистине, как говорится, всего срубленного в Южных горах бамбука¹⁶ не хватит на то, чтобы воспринять мои слова, однако они вместе собраны и целокупно находятся здесь [в моем сердце]» («Сяншань сян шэн цюань цзи», цз. 34 [452, т. 1, с. 288])¹⁷. Из приведенной цитаты видно, что субъективизм Лу Цзююаня имеет под собой материалистическую основу и сводится к утверждению неисчерпаемости духовного мира человека (что, кстати, связывается с его жизненным опытом). Отсюда следует невозможность полностью объективизировать эту бесконечность на ограниченном пространстве бумажных листов. Настоящий вывод распространяется и на философию Ван Янмина.

Конечно, факт преемственности между учениями Лу Цзююаня и Ван Янмина (см. [529; 614, с. 87–97]) не вызывает никакого сомнения, — проблему представляют качественный и количественный параметры этой преемственности. Исследователи по-разному отвечают на вопросы: просто ли расширил Ван Янмин взгляды Лу Цзююаня или же использовал его учение в качестве фундамента

¹⁶ Подразумевается, что из бамбука изготавливается бумага.

¹⁷ Ср.: «Не может человек пересказать всего; не насытится око зрением, не наполнится ухо слушанием» (Еккл., I, 8).

для построения собственной оригинальной доктрины? Все ли идеи Лу Цзююаня он принимал или только часть, и если часть, то какую?

По этому поводу Ван Чанчжи писал: «Ван Янмин поддержал честь философии Лу Сяншаня... Но если заслуга Чжу Си состоит прежде всего в синтезировании мыслей его предшественников, то Ван Янмин отнюдь не является простым продолжателем Лу Сяншаня. Широта и глубина его доктрины далеко превосходят первые изыскания относительно имманентности моральной истины, начатые Лу Сяншанем» [686, с. 14]. Ван Чанчжи указывает также на конкретные пункты расхождения между учениями обоих мыслителей, например, в вопросе о соотношении «небесного принципа» (*тянь ли*) и «человеческого желания» (*жэнь юй*) [686, с. 101–102].

Хуан Сюцзи, автор единственной в западной литературе монографии о творчестве Лу Цзююаня, утверждал, что Ван Янмин был «ревностным сторонником идеализма Лу Сяншаня» и что три его фундаментальные доктрины обнаруживают прямое влияние последнего [614, с. 92]. Однако тут же Хуан Сюцзи замечает, что более ранним, чем Лу Цзююань, предшественником Ван Янмина на пути выработки идей единства знания и действия был не кто иной, как Чэн И [614, с. 93–94], т.е. представитель лагеря, противоположного «школе Лу и Вана». К сожалению, Хуан Сюцзи не комментирует этот «странный» факт.

Справедливый упрек в адрес Хуан Сюцзи сделал Чэнь Юнцзе: «Утверждение Хуана, что три фундаментальные доктрины Вана обнаруживают прямое влияние Лу, неоправданно, поскольку, хотя никто и не может отрицать, что Ван унаследовал теорию идентичности духа (*mind*) и принципа от Лу, и хотя Ван высоко ценил Лу за его учение об отыскании истины в духе и о прямом и непосредственном познании, в работах Вана нет ничего показывающего, что доктрины распространения врожденного знания и единства знания и действия были созданы кем-то еще» [545, с. 78] (по этой проблеме см. также [487; 489; 501; 512]).

Рейшауэр и Фэрбанк писали, что Лу Цзююань «развил дзэноподобный упор на личную интуицию, который достиг своей вершины у великого государственного деятеля [эпохи] Мин Ван Янмина» [662, с. 238]. Иначе смотрел на вещи Чжан Цзюньмай. Он считал, что мощное распространение чань в ту эпоху, когда жил Лу Цзююань, конечно, не могло не сказаться на его идеологии, но все же основным источником для него был Мэн-цзы. Что же касается Ван Янмина, то, безусловно, он следовал за Лу Цзююанем, однако пошел гораздо дальше и сформулировал качественно новые идеи [554, с. 58–59].

Фэн Юлань в цепи идейного преемства от Лу Цзююаня к Ван Янмину основными фигурами называл Ян Цзяня, Чэнь Сяньчжана

и Чжань Жошуя (ученика Чэнь Сяньчжана) и так оценивал значение Чэнь Сяньчжана и Чжань Жошуя для янминизма: «Учение [Ван] Янмина, хотя и является вполне самостоятельным, безусловно испытало влияние этих двух людей» [392, т. 2, с. 947]. В свою очередь, идейных вдохновителей Лу Цзююаня Фэн Юлань, повторим, видел в Чжоу Дуньши и Чэн Хао.

А.А.Петров представлял, что эстафета китайского «субъективного идеализма» передавалась от Чэн Хао его ученику Ян Ши, от него, а также от «мистика» Шао Юна — Лу Цзююаню и далее — Ван Янмину [187, с. 265–267].

§ 3. Субъективный подход Ван Янмина к даосизму и его оценки этого учения

О субъективном отношении молодого Ван Янмина к даосизму красноречивее всего говорит следующий факт его биографии. В 1488 г. в Наньчане (пров. Цзянси) в день своей свадьбы он нечаянно забрел в даосский храм Железных опор и, разговорившись с даосским монахом об искусстве пестования жизни (*ян шэн*), провел там всю ночь [293, цз. 32, с. 610].

Эта поистине страстная заинтересованность даосизмом не была случайным эпизодом в жизни Ван Янмина. Философ заявлял, что потратил на изучение даосизма и буддизма 30 лет [293, цз. 1, с. 25, цз. 19, с. 320, цз. 21, с. 392; 318, с. 96]. Повышенный интерес Ван Янмина к даосизму был обусловлен двумя чертами его личности: во-первых, особой склонностью к военному искусству, в котором он весьма преуспел, завоевав славу выдающегося полководца и военного деятеля, а во-вторых, как ни странно, слабостью здоровья. Именно даосские идеи во многом определяли принципы традиционных военных искусств в Китае. И именно даосизм сулил своим adeptам долговечность или даже бессмертие, что прельщало в первую очередь, конечно, тех, кто сомневался в своей способности прожить и обычный для человека срок.

Действовали тут и другие биографические факторы. Одной из серьезных причин склонности Ван Янмина к даосизму Ду Вэймин считает чрезмерное почитание отцом философа, Ван Хуа, конфуцианской ритуалистики, вызвавшее у сына стойкую негативную реакцию на нее и, как следствие, стремление к даосской «свободе» [679, с. 77–78].

В 1498 г., после того как в 1493 и 1496 гг. Ван Янмину не удалось сдать экзамены на степень *цзинь ши*, а также в связи с ухудшением состояния здоровья и возросшей неудовлетворенностью неоконфуцианскими доктринами, у него возникла мысль «покинуть

мир и уйти в горы», т.е. поселиться в даосской обители [293, цз. 32, с. 612]. Л. Вигер отмечал, что в даосских монастырях «монахи были образованными, а иногда и учеными. Во все эпохи выдающиеся люди приходили в даосизм» [688, с. 24]. Однако на следующий год, как мы уже указывали ранее, Ван Янмин успешно сдал экзамены и получил должность в ведомстве общественных работ. Благодаря этим обстоятельствам его мировоззренческие искания как бы отошли на второй план, уступив место практической деятельности.

Но и став государственным чиновником, Ван Янмин продолжал интересоваться даосской теорией и практикой. В его «Погодичной биографии» сообщается о любопытном эпизоде, происшедшем в 1501 г. Совершая инспекционную поездку в качестве чиновника ведомства юстиции, Ван Янмин пожелал встретиться с неким даосом Цай Пэнтоу (Лохматая голова). «В то время среди даосов Цай Лохматая голова был искусным в рассуждениях о бессмертии. С соблюдением правил благопристойности, требуемых от гостя, [Ван Янмин] испросил разрешения задать [ему] вопрос. Цай ответил: „Пока еще нельзя“. Через некоторое время, отослав своих спутников, [Ван Янмин] отвел [его] за беседку и снова с почтением испросил разрешения задать вопрос. Цай ответил: „Пока еще нельзя“. [Ван Янмин] спросил и в третий раз. [Тогда] Цай ответил: „Вы [спрашивали] и посреди зала, и позади беседки, но, хотя безукоризненно соблюдали правила благопристойности, все-таки никоим образом не забывали о том, что [вы] — чиновник“. Улыбнувшись друг другу, [они] расстались».

Вслед за этой историей в «Погодичной биографии» рассказывается о встрече с другим даосом: «[Ван Янмин] прослышал, что в гроте Кладовой земли (Kshitigarbha — *Ди цзан дун*. — А.К.) пребывает некий странный человек, который сидит на сосновой хвое и спит на ней, а также ест сырую пищу. Преодолев опасные горные перевалы, [Ван Янмин] посетил его. [Тот] как раз крепко спал. Господин [Ван Янмин] сел рядом и дотронулся до его ног. Через мгновение [он] проснулся и ошеломленно спросил: „Как [Вам] удалось добраться сюда по такой опасной дороге?“ Вслед за этим в ходе обсуждения вопросов самого высокого порядка [он] сказал: „Чжоу Ляньси [Дуньши] и Чэн Миндао [Хао] — два прекрасных конфуцианских таланта (*сю цай*)“. Затем, когда [Ван Янмин] вновь прибыл туда, тот человек уже сменил свое местожительство. В итоге потом [он] сокрушался, что близкий его сердцу человек находится вдалеке [от него]» ([293, цз. 32, с. 612]; ср. [679, с. 52–53]).

Видимо, неудачный опыт совмещения служебного положения с участием в даосском диалоге и надежда найти в лице даосов единомышленников, способных вполне адекватно, с его точки зрения, оценивать и конфуцианство, послужили одной из причин того, что

в следующем, 1502 г. Ван Янмин оставил службу и поселился в гроте Янмин в горах Гуйцзи. Проведя таким образом два года, он имел возможность «изнутри» наблюдать жизнь даосских отшельников, тесно общаться с ними и в полной мере испытать на себе приемы их искусства «пестования жизни» [293, цз. 32, с. 613].

В результате этих контактов Ван Янмин даже приобрел славу обладателя сверхъестественных познаний и способностей (см. [565, с. 156]). В «Погодичной биографии» описан следующий выразительный эпизод. С визитом к Ван Янмину отправились несколько его друзей. Он же, заранее предугадав это, выслал им навстречу слугу, встретившись с которым те были совершенно поражены и решили, что их друг «достиг Пути» (*дэ дао*) [293, цз. 32, с. 613]. Лю Цуньжэнь так комментирует произошедшее: «Перед ссылкой Ван уже достиг стадии „духовного просветления“ (*дэ дао*), которая известна как принадлежащая даосскому типу совершенствования... „Духовное просветление“, однако, есть только предварительная стадия перед продвижением к тому, что известно как „образование священного зародыша в киноарном поле человека“ (*цзе шэн тай*). Это даосские технические термины, с которыми Янмин был хорошо знаком с отрочества, но это также и цели, к которым он стремился многие годы» [635, с. 314].

Хотя в условиях отшельнической жизни здоровье Ван Янмина несколько улучшилось, никакого чудесного омоложения, разумеется, не произошло; и в итоге, несмотря на обретение славы «достигшего *дао*», он навсегда оставил помышления о вступлении в ряды адептов даосизма.

В 1504 г., как уже было сказано выше, начался новый этап в жизни Ван Янмина: обогащенный знанием даосизма и буддизма, он вновь возвратился к конфуцианству уже на новом уровне. Его отношение к даосизму в этот период хорошо выражено в следующем стихотворении, датированном 1505 г.:

Где все-таки находится Боян?¹⁸
Великий Путь есть человеечь сердце,
С глубокой древности не знает перемен.
А долголетие — в стремленьи быть гуманным.
Бессмертья эликсир¹⁹ не жди извне.

¹⁸ Согласно «Историческим запискам» Сыма Цяня, Боян — имя (*цзыь*), а Ли — фамилия Лао-цзы («Ши цзи», цз. 63 [378, с. 180; 226, т. 7, с. 38]).

¹⁹ *Цзинь дань* — эликсир бессмертия, или «золотая киноарная [пилюля]». О ее приготовлении, употреблении и воздействии довольно подробно говорится в специально посвященном этому вопросу четвертом цзюане «внутреннего раздела» «Баопу-цзы» [312, с. 12–21; 61, с. 61–86]. Начинается эта глава следующими словами: «Баопу-цзы сказал: „Я исследовал книги о пестовании [человеческой] природы... Главы и тома насчитывались тысячами. И во всех них циркуляции (*хуань*) растворов киновари и золота считались главным и основным. Так что эти два дела суть вершина пути обесмерчивания“» ([312, с. 12]; ср. пер. [61, с. 61]). Гэ Хун

В неправде тридцать лет проведено,
Но вот раскаянье сейчас пришло ко мне
[293, цз. 19, с. 320].

Несмотря на слова о раскаянии, это стихотворение показывает, что Ван Янмин отнюдь не призывал к запрету даосизма и сожжению даосских книг, как это делал, например, Хань Юй. Напротив, он стремился конфуциански переосмыслить даосские положения.

Возвращение Ван Янмина в лоно конфуцианства было не капитуляцией перед господствовавшей тогда чжусианской ортодоксией, а попыткой дать иную интерпретацию конфуцианских принципов. В этом процессе выработки новой версии конфуцианской доктрины первый значительный результат был получен в 1508 г., когда, находясь в ссылке в Лунчане, Ван Янмин заложил основы собственного оригинального учения.

И в том же, 1508 г. в «Ответе своему корреспонденту, спрашивающему об одухотворении и обессмерчивании» («Да жэнь вэнь шэнь сянь»), Ван Янмин подвел итог своим исканиям в даосизме: «Ваш покорный слуга подлинно с восьми лет интересовался этими вопросами. Уже более тридцати лет прошло с тех пор. Зубы постепенно расшатались, в волосах уже виднеются проседи, глаза едва видят далее одного *чи*²⁰, уши едва слышат далее одного *чжана*²¹. Часто по месяцу бываю прикован болезнью к постели, дозы употребляемых [мною] лекарств стремительно растут. Таковы вот результаты этого интереса²². Однако мои знакомые все еще опрочмет-

(283/4–363), автор «Баопу-цзы», признавал и «внутренние» (медитативные, психофизиологические), и «внешние» (алхимические, лабораторные) способы обретения бессмертия, что в дальнейшем послужило основанием для разделения даосизма на школу «внутренней киноарной [пилюли]» (*нэй дань*) и школу «внешней киноарной [пилюли]» (*вай дань*). «Золотую киноарную [пилюлю]» Гэ Хун описывал как сугубо алхимическое средство: «Такие вещи (*у*), как золото и киноарь, чем дольше нагреваются, тем чудеснее (утонченнее — *мяо*. — *А.К.*) изменяются. Желтое золото, попадая в огонь, не растрачивается и в ста закалках. Будучи закопанным в землю, не сгнивает до скончания века. Принятие этих двух вещей закаляет человеческое тело. И таким образом можно добиться, чтобы человек не старел и не умирал» ([312, с. 13]; ср. пер. [61, с. 63]). Именно устойчивость этих неорганических веществ создала им алхимическую славу, что также отчетливо видно из следующего рассуждения Гэ Хуна: «Пошлые современники (*ши жэнь*) не употребляют одухотворяющую киноарь. Все верят в снадобья из трав и деревьев. Но снадобья из трав и деревьев, будучи закопанными в землю, сгнивают; будучи сваренными, портятся; будучи подогретыми, сторают. Так что и сами-то не способны выжить. Как же [они] могут быть способны оживотворить человека?» ([312, с. 14]; ср. пер. [61, с. 67]). Но в эпоху Мин «золотая киноарная [пилюля]» стала рассматриваться как «внутреннее», т.е. психофизиологическое, а не медикаментозное средство [635, с. 292–293 и далее] (подробно см. [233, с. 65–126; 158]).

²⁰ *Чи* — мера длины, при династии Мин равная 31,1 см.

²¹ *Чжан* — мера длины, равная 10 *чи*.

²² Этот саркастический выпад ясно показывает, чего, собственно, ожидал от даосизма Ван Янмин.

чиво утверждают, что [я] способен достичь этого Пути (*дэ ци дао*). Вы также опрометчиво наслушались этого. Тем не менее, раз уж задан вопрос, ничего не поделаешь — придется поделиться с Вами своими опрометчивыми рассуждениями на этот счет. В древности были совершенные люди (*чжи жэнь*), [обладавшие] чистым *дэ* и густым *дао*, гармонизировавшиеся с [силами] *инь* и *ян*, согласовавшиеся с четырьмя временами [года], ушедшие от мира и отрешившиеся от суеты, накопившие семя (*цзинь₂*) и сохранившие целостность духа, странствовавшие между небом и землей, проникавшие зрением и слухом за пределы восьми удаленностей (т.е. за пределы эмпирического мира. — *А.К.*). Так, Гуанчэн-цзы²³, прожив тысячу пятисот лет, не одряхлел; Ли Боян, живший в эпоху Шан и в эпоху Чжоу²⁴, ушел на запад через Вмещающее ущелье (*Хань гу*). Некогда такое имело место, и если это так, а [я] буду говорить, что такого не было, то вызову у Вас подозрение в обмане. Однако что касается образования единого с *дао* тела при выдохе и вдохе, движении и покое, долгого сохранения в целостности семени и костей, то это дается [человеку] изначально, с первым дыханием (досл.: когда он получает *ци*. — *А.К.*). Это ведь то, что формируется небом (т.е. природой. — *А.К.*) и не может быть переиначено человеческими силами. Так что [сообщения], будто представители последующих поколений, прихватив своих домочадцев²⁵, взмывали ввысь, видоизменяли [объекты], отбрасывали и вновь возвращали [свои телесные обличья], и прочие в таком же роде странные и удивительные [вещи] суть таинственные искусства и кривые приемы, которые Инь Вэнь-цзы²⁶ называл химерами, а буддисты называют внешним путем (*вай дао*). И если это так, а [я] буду говорить, что такое было, то опять же вызову у Вас подозрение в обмане. Не при помощи слов можно попасть в пространство между небом и землей, но только после того, как, изрядно пожив, просветишься и, дойдя до глубин в пестовании [жизни], сам достигнешь этого. Поистине не следует достигать этого насильственным познанием, еще не обретая совершенства.

²³ Гуанчэн-цзы — даосский персонаж, легендарный авторитет китайской эрологии и теории продления жизни (макробиотики). В «Чжуан-цзы» он представлен поучающим самого Хуан-ди (см. примеч. 38) и сообщающим о своем 1200-летнем самосовершенствовании посредством «сохранения единства» (*шоу и*): «У неба и земли есть управления, у *инь* и *ян* есть сокровищницы. Я сохраняю их единство, чтобы слиться с гармонией. Поэтому я и совершенствую себя тысячу двести лет, а в моем теле еще нет обычной дряхлости» (гл. 11 [444, с. 64–66]; ср. [191, с. 183–184; 261, с. 122–123]).

²⁴ Эпоха Шан — XVIII–XI, эпоха Чжоу — XI–III вв. до н.э.

²⁵ В «Баопу-цзы» сказано: «Если одухотворяющее снадобье (*шэнь яо*) совершенно, то можно и для всей своей семьи добиться бессмертия, а не только для себя лично» (I, цз. 4 [312, с. 14]; ср. [61, с. 67]).

²⁶ Инь Вэнь-цзы — китайский философ IV–III вв. до н.э., представитель даосизма (о нем см. [52, с. 318–361]).

Ведь у нас, конфуцианцев, также имеется свой путь одухотворения и обесмерчивания. Янь-цзы умер тридцати двух [лет], но не канул [в Лету] и до сих пор» [293, цз. 21, с. 392–393; 607, с. 362–364; 563, с. 4–5].

После этой пространной и не требующей дополнительных комментариев цитаты следует все же отметить, что Ван Янмин смог преодолеть в себе тяготение к даосизму не безоговорочным принятием конфуцианства как такового, но только по-своему переосмыслив его. Здесь важно подчеркнуть два момента. Во-первых, Ван Янмин распространил на конфуцианство тот личностно-практический подход, который связывал его с даосизмом. (Кстати, близость классического даосизма и конфуцианства Чэнь Юнцзе видит прежде всего именно в «философии жизни» [539, с. 31–32].) Во-вторых, отстаивая собственную позицию и активно выступая против чжусианской интерпретации конфуцианства, он стремился найти опору в тех конфуцианских первоисточниках, которые выражали взгляды, так или иначе совпадающие со взглядами создателей даосизма. Эти точки схождения и акцентировал Ван Янмин, придавая тем самым ассимиляции даосских идей вид реставрации идей подлинного конфуцианства.

За этим стояли не сознательная хитрость и не бессознательное лукавство, а теоретически осмысленная убежденность в сущностном единстве всех трех основных учений: конфуцианства, даосизма и буддизма. В наиболее откровенной форме эта идея выражена в сообщении последователя Ван Янмина — Чжу Дэжи, зафиксированном Хуан Цзунси.

«Некто спросил о сходствах и различиях трех учений. Наставник Янмин ответил: „Путь (*дао*) велик до бесконечности (досл.: величина пути не имеет внешнего. — А.К.). Если говорить, что каждый идет (*дао*) своим путем, — это значит урезать свой путь. Когда учение о сердце было чистым и ясным, вся Поднебесная в едином порыве (*тун фэн*) стремилась к полному самоосуществлению (досл.: к самоисчерпанию — *цзы цзинь*. — А.К.). Вот так и это помещение первоначально было единым [залом]. Затем сыновья и внуки разделили жилище на центральный и боковые [отсеки], а также постепенно дошли до сооружения изгородей и перегородок. При этом вроде бы могли ходить туда-сюда и помогать друг другу, но по прошествии длительного времени постепенно развились взаимное соперничество и взаимная борьба, и дело даже дошло до вражды друг с другом. Вначале же это была единая семья, и если убрать изгороди и перегородки, то это по-прежнему и будет единая семья. Разделение трех учений подобно этому. Вначале все имевшие сходство в характере объединились друг с другом и образовали отдельные научные отрасли, но по прошествии четырех-пяти поколений утратили единство своего корня, и каждый, кто следовал

этому [разделению], в соответствии со своим характером присоединялся к тому или иному направлению. Результатом этого было прекращение взаимного общения. А в том, что касалось славы или выгоды, доходили до борьбы и вражды друг с другом. И таково их положение. Поэтому говорится: „Гуманный, видя это, — называет гуманным; мудрый, видя это же, — называет мудрым“²⁷. Как только устанавливается угол зрения, возникает и односторонность» ([408, цз 5, цз. 25, с. 63–64]; ср. [635, с. 316–317]).

Интересно, что процитированное свидетельство, отнесенное Хуан Цзунси к жанру «записей высказываний» (*юй лу*), первоначально входило в «Ножны для ночных занятий» («Сяо лян ся»), сочинение Чжу Дэжи, квалифицировавшееся китайской научной традицией как даосское [635, с. 317].

Следуя общераспространенному в те времена подходу, Ван Янмин рассматривал даосизм и буддизм как нечто единое, как «учение двух родоначальников» (*эр ши чжи сюэ*) — Лао-цзы и Будды, противостоящее конфуцианству, или «учению совершенномудрых» (*шэн жэнь чжи сюэ*). В выработке объединяющего взгляда на даосизм и буддизм немалую роль сыграли даосы, стремившиеся представить иноземную доктрину в качестве деривата исконно китайского учения, а ее родоначальника — в качестве одного из перевоплощений Лао-цзы (см. [60, с. 204; 136, с. 282 и сл.; 233, с. 259–263]).

Конфуцианцы также охотно объединяли даосизм и буддизм. Еще на заре проникновения последнего в Китай в династийной истории Чэнь Шоу (233–297) «Сань го чжи» («Трактат о Троецарствии», цз. 30 «Вэй чжи» — «Трактат о [царстве] Вэй», «Дун и чжуань» — «Повествование о восточных варварах») излагалась легенда о том, что ушедший на запад Лао-цзы попал в Индию, где проповедовал свое учение, в частности, Будде.

Такой подход нашел отражение и в янминизме. Например, один из наиболее выдающихся последователей Ван Янмина, Ли Чжи, говоря о Будде, использовал термин «смуглый (букв.: желтолицый. — А.К.) Лао-цзы» — «хуан мянь Лао-цзы» («Фэнь шу» — «Книга для сожжения», цз. 2) [452, т. 2, с. 572].

С точки зрения самого Ван Янмина, даосизм и буддизм объединял прежде всего индивидуалистический пафос, благодаря которому эти учения, быть может, и были хороши для личного самосовершенствования, но не годились для совершенствования социальной жизни. Это индивидуалистическое искажение в даосизме и буддизме когда-то общих с конфуцианством принципов философ описывал так: «Учение о светлой благодати и породнении с народом

²⁷ Цитата из «Си цы чжуани» (I, 5): «То *инь*, то *ян* — это называется *дао*. Продолжение этого есть добро (*шань*), завершение этого есть природа (*синь*). Гуманный, видя это, — называет гуманным; мудрый, видя это же, — называет мудрым» (ср. [87, с. 374]).

возникло после великой смуты в Поднебесной. Ведь в прошлом, конечно, были люди, желавшие высветлить собственную светлую благодать. Но именно незнание (возможный вариант перевода: неумение. — А.К.), как установиться в высшем благе, и несдержанность эгоистических сердец в стремлении к слишком возвышенному привели их к утрате этого в тенетах призрачности и опустошенности, отрешенном молчаливчестве и отсутствии всякой деятельности в семье, государстве и Поднебесной. Таково направление двух родоначальников [Лао-цзы и Будды]» ([293, цз. 26, с. 471]; ср. [534, с. 274–275]).

Вместе с тем, когда Ван Янмин сравнивал даосизм и буддизм с современным ему конфуцианством, он приходил к выводу, что эти учения предпочтительнее профанированной и опошленной версии «учения совершенномудрых». «Путь совершенномудрых открыт, как широкий тракт, а вульгарные конфуцианцы безрассудно блуждают, заходя в тупики нор и пробираясь по еле заметным тропинкам, набредают на терновник и падают в ямы. В конце концов их учения все-таки уступают [учениям] двух родоначальников [Лао-цзы и Будды], и это способствует тому, что современные высокоумные мужи охлаждаются к первым и тянутся ко вторым» ([293, цз. 2, с. 83]; ср. [534, с. 265]).

Это рассуждение подтверждает уже сделанное нами на основе биографических данных предположение о том, что преодоление тяги к даосизму у Ван Янмина было связано прежде всего с выработкой собственного оригинального учения, которое философ неизменно аттестовывал как восстановленное им истинное «учение совершенномудрых».

Ван Янмин разграничивал подлинные даосизм и буддизм, которые по своей утонченности (*мяо*) незначительно отличаются от подлинного конфуцианства, и их «отбросы» — *туцзюй* [293, цз. 1, с. 25; 318, с. 96]. Это разграничение он проводил в отмеченном нами ранее диалоге, где сообщал о своей тридцатилетней приверженности даосизму и буддизму. И хотя все же отзывы Ван Янмина о даосизме по большей части весьма критичны, после всего сказанного нетрудно понять, что этот критический пафос был направлен не против основополагающих (разумеется, в понимании Ван Янмина) устоев даосизма, а исключительно против тех реальных форм, в которых он существовал в современной ему действительности.

Приведем типичный пример такого рода критики:

«Прежде, живя в Чу[чжоу]²⁸, я видел, как многие учащиеся занимаются распознаванием сходств и различий на уровне слов без какой-либо пользы для достижения [истины], так что на первый

²⁸ Чуцжоу — ныне округ Чусянь пров. Аньхой. В 1513–1514 гг. Ван Янмин бывал там с военной инспекцией.

случай [я] обучил их спокойному сидению (сидячей медитации — *цзин цзо.* — А.К.). Временами перед их взором возникала какая-то светлая видимость и вроде бы получалось что-то похожее на результат. Но постепенно по прошествии длительного времени [они] стали находить радость в покое и испытывать неудовольствие от движения; впадали в недуг сухости и закоснелости или занимались „таинственным освобождением“ (*сюань цзе*) и „чудесно-утонченным осознанием“ (*мяо цзюэ*), возбуждая в людях любопытство. Поэтому теперь [я] и говорю только о доведении благосмыслия до конца. Если благосмыслие светло и ясно, то и при раздумьях в спокойной обстановке, и при упражнениях среди дел все будет хорошо. Первосущность благосмыслия изначально лишена и движения и покоя — такова главная мысль учения. Эта моя доктрина со [времен] Чужоу до теперешнего дня также несколько раз видоизменялась, но только эти три слова — „доведение благосмыслия до конца“ (*чжи лян чжи*) — остались неподверженными недугам» [293, цз. 3, с. 68; 318, с. 227–228].

Отсутствие здесь прямого указания на даосизм и буддизм компенсируется косвенными признаками: на буддизм указывает термин «мяо цзюэ», обозначающий в буддизме совершенный вид познания, а на даосизм — происходящий из «Дао дэ цзина» термин «сюань цзе».

В «Дао дэ цзине» присутствует представление о «сетчатости неба», т.е. природы. «Небесная сеть обширна, редка и, однако, [ничего] не упускает» (§ 73; ср. [67, т. 1, с. 136; 232а, с. 279]). Но помимо природы («неба») существует и более высокая реальность — *дао*, или естественность: «Небо берет за образец *дао*, а *дао* берет за образец самого себя» (§ 25; ср. [67, т. 1, с. 122; 232а, с. 245]). Из этого следует, что соединение с *дао*, или вхождение в «таинственное тождество» (*сюань тун*), являющееся атрибутом *дао* (ср. § 1), необходимо предполагает «освобождение от своих пут» — *цзе ци фэнь* (§ 4, 56), т.е. прорыв сквозь «небесную сеть» в реальность самого высокого порядка (ср. [67, т. 1, с. 115, 116, 131; 232а, с. 227, 229, 267]). Таким образом, «таинственное освобождение» — это сокращенное обозначение «**освобождения** от своих пут» и вхождения в «**таинственное** тождество».

Попутно заметим, что именно надэмпирический, хотя и не сверхъестественный в идеалистическом смысле, характер *дао* обусловливает то, что для овладевших им и достигших абсолютной естественности предполагается возможным совершать, казалось бы, совершенно сверхъестественные деяния.

Интересно также, что само совмещение терминов «сюань цзе» и «мяо цзюэ» хотя и весьма завуалировано, но все-таки выражает идею первородства даосизма по отношению к буддизму, поскольку в первом же параграфе «Дао дэ цзина», заканчивающемся рассу-
ж-

дением о «таинственном тождестве» и в этой части цитируемом Ван Янмином даже в стихах ([293, цз. 20, с. 385]; см. ниже с. 146), поясняется, что «таинственное» — это «врата всего чудесно-утонченного», т.е. *сюань* первичнее *мяо*.

Этот пример позволяет убедиться в справедливости слов Лю Цуньжэня, утверждающего, что в «Записях преподанного и воспринятого», произведении, наиболее полно отражающем мировоззрение Ван Янмина, «повсюду встречаются не только даосские термины, но и целые пассажи, не понятные без знания даосской терминологии и идеологии» [635, с. 307]. В подтверждение своих слов Лю Цуньжэнь ссылается на два фрагмента.

Лу Чэн²⁹ «спросил об изначальной пневме, изначальном духе и изначальном семени (*юань ци*, *юань шэнь*, *юань цзин*), [о которых говорят] представители школы обессмерчивания (*сянь цзя*)». Ван Янмин ответил: «Это все одна вещь. Распространяющаяся активность — это пневма, сгущенное скопление — это семя, а утонченное применение (чудесная функция — *мяо юн*. — *А.К.*) — это дух» [293, цз. 1, с. 13; 318, с. 51–52].

Отвечая тому же Лу Чэну, Ван Янмин писал:

«В присланном [Вами] письме сказано, что и у изначального духа, и у изначальной пнеумы, и у изначального семени имеются места расположения и произрастания, а также что существует семя истинной [силы] *инь*³⁰ и пневма истинной [силы] *ян* и т.д. Благосмыслие едино. Если говорить о его утонченном применении (чудесной функции. — *А.К.*), то это будет дух; если говорить о его распространяющейся активности, то это будет пневма; если говорить о его сгущенном скоплении, то это будет семя. Как можно тут добиваться [знания] формы и местоположения? Семя истинной [силы] *инь* — это мать пнеумы истинной [силы] *ян*, пневма истинной [силы] *ян* — это отец семени истинной [силы] *инь*. *Инь* является корнем (*гэнь*) *ян*, *ян* является корнем *инь*³¹, так что неверно, будто имеются две [разные вещи]. Если бы было принято мое учение о благосмыслии, то все подобное этому можно было бы уразуметь без [лишних] слов. В противном случае, как в присланном [Вами] письме, речь заходит о таких материях, как „три заставы“ (*сань гуань*), „семь обращений“ (*ци фань*), „девять циркуляций“

²⁹ Лу Чэн — ученик Ван Янмина, получивший степень *цзинь ши* в 1517 г.

³⁰ Из-за вышеуказанного некорректного перевода термина *цзинь* словом «сперма» Лю Цуньжэню приходится говорить о «сперме истинной *инь*» [635, с. 308]. Историко-компаративистский анализ терминов *цзинь* и «сперма» (sperma) см. [99, с. 14–23], а также гл. VII, § 2.1.

³¹ Ср.: «Великий предел движется и рождает [силу] *ян*. Движение доходит до предела, и наступает покой. [Великий предел] покоится и рождает [силу] *инь*. Покой доходит до предела, и снова наступает движение. То движение, то покой. Друг для друга являются корнем (*гэнь*)» (*Чжоу Дуньшань*. Тай цзи ту шо [452, т. 1, с. 60]; ср. [129, с. 108]).

(цзю хуань)³², и остается неисчерпаемый круг сомнений» [293, цз. 2, с. 41; 318, с. 143–144].

По поводу вопроса, ответом на который было последнее рассуждение, Лю Цуньжэнь замечает: «Мы почти уверены, что никто из великих неоконфуцианцев, ни братья Чэн, ни Чжу Си, ни даже Лу Сяншань, никогда не унизились бы до разговора о чем-нибудь до такой степени неконфуцианском. Поэтому можно было бы ожидать строгого выговора за подобный вопрос со стороны великого учителя Ван Янмина» [635, с. 308]. Но такового, как мы уже убедились, не последовало. Ответ Ван Янмина показывает, что он стремился не перекрыть течение даосской мысли, а направить его в конфуцианское русло. Однако надо признать, что, хотя в движении по указанному пути Ван Янмин и продвинулся достаточно далеко, все-таки первоначальный импульс к этому движению был дан именно сунскими неоконфуцианцами.

«Конфуцианцы, — позволим себе далее процитировать Лю Цуньжэня, — которые стремятся стать скорее мудрецами, чем бессмертными, имели свой собственный метод умственного совершенствования. Прочтя „Аналекты“ („Лунь юй“. — А.К.), „Книгу ритуалов“ („Ли цзи“. — А.К.) и другие ранние конфуцианские тексты, чувствуешь, что конфуцианцы делали упор преимущественно на моральный и социальный аспекты личностного совершенствования.

³² Согласно сунскому комментарию к основополагающему даосскому трактату «Инь фу цзиню» («Канон соответствия сокрытому»), в человеке имеются «три внутренние» и «три внешние заставы»; «внутренние заставы» суть природа, пневма и дух, «внешние» — уши, глаза и рот [382, цз. 4, л. 1]. Согласно Чэнь Юнцзе, «три заставы» — это рот, руки и ноги, рассматривавшиеся как заставы неба, человека и земли соответственно [534, с. 133, примеч. 5]. Согласно данным, приводимым Е Шаоцзюнем, «в первоначалах застав расположены места накопления мужского семени» [318, с. 144, примеч. 1]. В сунском комментарии к «Инь фу цзиню» семя — *цзин*₂ соотносится со второй «внутренней заставой»!

«Семь обращений» и «девять циркуляций» могли обозначать семеричный (половинный) и девятиричный (полный) жизненные циклы. Половинчатость «семи обращений» следует из того, что они покрывают половину (6) переходов между знаками в двенадцатеричном цикле «земных ветвей» — от знака *инь*₁ (символизирующего начальную точку всего жизненного цикла) до знака *шэнь*₂ и, таким образом, охватывают 7 «ветвей». «Девять циркуляций» как жизненный цикл — это или 9 переходов в том же наборе «земных ветвей», но уже взятом не в качестве замкнутого круга, а в качестве линейной последовательности, — от знака *инь*₁ до конечного знака *хай*, или же все 9 переходов в десятиричном наборе «небесных пней», также взятом в качестве линейной последовательности. Исходное значение сочетания «семь обращений и девять циркуляций» — определенные алхимические операции (см. о них специальный трактат [302] и следующие в «Дао цзане»). Термин «девять циркуляций» обозначал, например, использование девяти видов «золотой киноварной [пилюли]» [312, с. 14–15; 61, с. 67–69]. Для средневекового даосизма вообще характерно описание психофизиологических («внутренних») состояний и процессов в терминах алхимических («внешних») процедур, и наоборот.

Появившаяся затем идея, что конфуцианцам также нужны методы умственного совершенствования, отличного от морального совершенствования, принадлежала сунским ученым. С тех пор как Чжоу Дуньши выдвинул идею „спокойствия“ (*цзин*), а Чэн Хао — идею „устойчивости“ (*дин*), сунские конфуцианцы рекомендовали ученым „пестовать корни“ посредством сидения в спокойствии и медитирования. Позднее Чэн Хао и его младший брат Чэн И заменили принцип спокойствия принципом „почтительности“ (*чжу цзин*). Поступая таким образом, эти неоконфуцианцы просто изобрели систему умственного совершенствования, которой конфуцианцы никогда прежде не обладали. Возможно, они думали, что конфуцианство не сможет сравниться в популярности с даосизмом и чань, пока не будет обладать своим собственным вариантом умственного совершенствования. Поэтому они вынуждены были воспринять такую систему мистической практики из других религий и представить ее respectable языком конфуцианской классики.

Не стоит даже говорить, что и Чжу Си, и Лу Сяньшань признавали важность медитации. Первый из них не только написал „Тяо си чжэнь“ („Наставления для контроля за дыханием“. — *А.К.*), но также прокомментировал и снабдил примечаниями „Инь фу цзин“ („Канон соответствия сокрытому“. — *А.К.*) и „Чжоу и кань тун ци“ („Свидетельство триединого согласия „Чжоуских перемен“. — *А.К.*)³³; таким образом, он был более склонен к даосизму, по крайней мере в том, что касается умственного совершенствования. Возможно, по этой причине Ван Янмин, отвечая на письмо Сюй Чэнчжи³⁴, отметил: „Поэтому некоторые подозревают [Чжу Си] в том, что он забавлялся безделицами“ ([293, цз. 21, с. 394; ср. [563, с. 74]. — *А.К.*). Однако что касается самого Ван Янмина, то он охотно признавал, что изучал даосизм ради долголетия (*ян шэн*) ([293, цз. 5, с. 25; 563, с. 65]. — *А.К.*), отличного от бессмертия, и что искусство долголетия состоит главным образом в умственном совершенствовании и медитации. Хотя Ван Янмин предостерегал своих учеников от попыток стать бессмертными или буддами, он не запрещал таким людям, как Лу Чэн и Ван Цзясю³⁵, изучать даосские методы совершенствования для достижения долгой жизни» [635, с. 311–312].

³³ Об этих классических даосских сочинениях и их переводы см. [233, с. 105–110, 331–346; 170; 595; 634; 694].

³⁴ Сюй Чэнчжи (Шоучэн) — земляк (родом из Юйяо) и, видимо, ученик Ван Янмина (письма Ван Янмина к нему см. [293, цз. 4, с. 1–2, цз. 21, с. 393–396; 607, с. 389–402]).

³⁵ Ван Цзясю (Шифу) — ученик Ван Янмина, так же как и Лу Чэн, весьма интересовавшийся даосизмом и буддизмом и утверждавший, что эти два учения «в пределе тождественны с конфуцианством, однако обладают только высшим разделом (*дао*) и оставляют в стороне [его] низший раздел, уступая в итоге всеобъемлемости совершенным» [293, цз. 1, с. 12; 318, с. 47].

Вполне сформировавшаяся оценка даосизма содержится в письме Ван Янмина Лу Чэну (Юаньцзину), написанном в 1521 г. В нем присутствует и идея коренного единства целей, преследуемых конфуцианством и даосизмом, и скепсис по отношению к реальным возможностям даосской практики, сочетающийся, быть может, с не вполне искренним доверием к некоторым сообщениям даосских агиографий, впрочем все равно сводимым к явлениям естественного порядка.

«[Я] слышал, — писал Ван Янмин, — что Вы по причине многочисленных болезней решили заняться пестованием жизни. В прошлом Ваш покорный слуга истощал [свои] силы на этом поприще. Но потом [я] понял, что это вовсе не необходимо, и тогда вновь обратил все [свои] помыслы к учению совершенномудрых и высокодостойных. Вообще пестование благодати и пестование своей личности суть единое дело. То, что [Вы], Юаньцзин, называете „истинным я“ (*чжэнь во*), в действительности означает способность „быть осторожным в том, чего не видел, проявлять опаску в том, о чем не слышал“³⁶, и сосредоточение воли на этом [едином деле], в результате чего приходят в устойчивое состояние дух, пневма и семя. И то, что называется учением школы обесмерчивания о долгой жизни и длительном созерцании, также заключено в этом. Учение об одухотворении и обесмерчивании отлично от [учения] совершенномудрых, однако то, что лежит в его основании и является его исходной точкой, также состоит в стремлении вывести людей на [истинный] Путь (*дао*). В послесловии „Глав о прозрении истины“ („У чжэнь пянь“)³⁷ говорится, что Хуан[—ди]³⁸ и Лао[—цзы] сокрушались из-за их (т.е. людей. — А.К.) алчности (*тань*) и потому с помощью искусства одухотворения и обесмерчивания постепенно распространяли на них порядок и [правильное] руководство (ср. [260, с. 311–312]. — А.К.). Попробуйте, Юаньцзин, взять и посмотреть этот [трактат] — содержащиеся там неявные наставления [Вы] сами сможете понять. [Совершенномудрые] от Яо, Шуня,

³⁶ Не совсем точная цитата из § 1 «Срединного и неизменного», где указанные свойства приписываются благородному мужу.

³⁷ «У чжэнь пянь» («Главы о прозрении истины») — одно из фундаментальных даосских произведений, написанное Чжан Бодуанем (983?–1082), представителем южного крыла (*нань цзун*) сунского даосизма, и посвященное методологическим проблемам «внутренней алхимии» (подробно см. [260; 575]). Ранее, в специально ему посвященном стихотворении 1514 г. Ван Янмин резко критически отзывался об этом сочинении, утверждая в первой, построенной на омонимии у₅ («прозрение») — у₇ («заблуждение») строке, что «„Главы о прозрении истины“ суть главы о презрении (у₇) к истине» ([293, цз. 20, с. 359]; ср. [565, с. 232]).

³⁸ Хуан-ди (Желтый император) — мифический правитель древнего Китая (2697–2596 или 2550–2449 гг. до н.э.), игравший в даосизме приблизительно ту же роль, что и более поздние мифические правители Яо, Шунь, Юй, Тан, Вэнь-ван и У-ван — в конфуцианстве (см. [276, с. 81–116; 178, т. 2, с. 605–606]).

Юя, Тана, Вэнь[-вана] и У[-вана] до Чжоу-гуна и Конфуция обладали столь гуманными к народу и приятными к вещам сердцами, что не было ничего, что бы они упустили из виду. Если бы [у них] была возможность продлевать жизнь и обессмерчивать, то разве они пожалели бы объявить [об этом] людям. Такие, как Лао-цзы и Пэнский Цзянь³⁹, были наделены соответствующим даром [долголетия], которого невозможно достичь с помощью учения. Представители последующих поколений, такие, как Бо Юйчань⁴⁰ и Цю Чанчунь⁴¹, в [даосской] школе считаются патриархами и наставниками, однако все они не жили более пятидесяти-шестидесяти лет. Следовательно, так называемое учение о долголетьи зиждется на обязательных [естественных] предпосылках. Поскольку у [Вас], Юаньцзин, ослаблена пневма и многочисленны болезни — отрешитесь от известности и славы, очистите сердце и сократите желанья, сосредоточьте все помыслы на совершенномудрых и высокодостойных — так, как гласит вышесказанное об „истинном я“. Не следует легковерно относиться к еретическим Путям (*и дао*). Если [Вы] сами будете вводить в заблуждение и хаос свой разум (*цун мин* — досл.: чуткость [слуха] и ясность [зрения]. — *А.К.*), истощать себя, перетруждать дух, растрчивать месяцы и годы и если [все это] будет длительно и бесповоротно, то превратиться в душевнобольного и неуравновешенного человека станет [для Вас] совсем несложно» ([293, цз. 5, с. 25; ср. [563, с. 65–66]).

Для большей полноты представления о той эволюции, которую претерпело отношение Ван Янмина к даосизму, позволим себе процитировать еще одно его произведение, а именно стихотворение «Долголетие» («Чан шэн»), написанное в 1527 г. и, следовательно, выражающее ту точку зрения, к которой философ подошел в самом конце своего жизненного пути.

³⁹ Пэнский Цзянь Кэн, или Пэнский предок (Пэн-цзю), — Мафусаил китайской мифической древности, по преданию живший при династиях Ся (XXIII–XVIII вв. до н.э.) и Шан и проживший не менее 800 лет, чему способствовало знание им «искусства спальных покоев» и соответствующих снадобий. Этими познаниями он считался обязанным другому мифическому родоначальнику китайской эротологии и макробиотики, даосскому герою Хуан-ди, поскольку значился его прямым потомком в шестом поколении (см. [99, с. 166–185; 276, с. 73–74, 282–283; 178, т. 2, с. 356–357]).

⁴⁰ Бо Юйчань, или Гэ Чангэн (1194–1229), — последний из пяти патриархов южного крыла сунского даосизма, один из ведущих авторитетов «внутренней алхимии».

⁴¹ Цю Чанчунь (Чуцзи, 1148–1227) — даосский монах, патриарх школы «цюань чжэнь» («совершенной истины»), создатель крупнейшего в ней направления «Лун мэнь» («[горы] Драконовых врат»), в конце жизни подвизавшийся при дворе Чингис-хана, жаждавшего получить от него эликсир бессмертия (см. [97; 239; 696]). Реально он прожил значительно больше тех предельных 60-ти лет, о которых писал Ван Янмин.

Напрасно помышлял о долголетье,
 На снадобья расходовался зря.
 Прославленные горы все облазил⁴².
 В заботах шелк седин покрыл виски.
 Одна лишь мысль гнездилась в бренном теле.
 И с каждым днем все отдалялся Путь.
 Но в зрелые лета вдруг пробудился:
 Все «девять циркуляций» — здесь, во мне.
 Не нужно ни «треножника», ни «печи»⁴³,
 Что проку от «воды» и от «огня»?⁴⁴

⁴² В «Баопу-цзы» говорится о том, что *дао* совершенствуется (*сю*) в знаменитых горах (*мин шань*) [378, с. 62] и что «принимать киноварную [пилюлю] надо в знаменитых горах, в безлюдных местах, в группе, не превышающей трех человек, предварительно пропустившись сто дней» (I, из. 4 [312, с. 12, 14]; ср. [61, с. 62, 67]).

⁴³ «Печь» (*лу*) и «треножник» (*дин*) — даосские термины, имевшие различный смысл в зависимости от того, шла ли речь о формировании «внутренней» или «внешней» пилюли, т.е. о психофизиологической саморегуляции или об алхимическом снадобье. Лю Цуньжэнь в этой связи пишет: «Термины „дин“ (треножник) и „лу“ (печь) в применении к совершенствованию внутренней пилюли утрачивали свое исходное значение. Первый из них становился обозначением „природы“ (*син*), мужского начала (триграмма *Цянь*) и „гостя“ (*кэ*), а второй — „жизни“ (*мин*), женского начала (триграмма *Кунь*) и „хозяина“, или „себя“ (*чжу*)» [635, с. 293].

⁴⁴ *Кань* («вода») и *Ли* («огонь») — названия двух парных триграмм «Канона перемен»: -- --

-- и --
 -- -- ,

а также двух гексаграмм — № 29 и 30, представляющих собой удвоение соответствующих триграмм. Знаки «кань» и «ли» символизируют в «Чжоу и» два ряда по большей части оппозиционных категорий: вода — огонь, север — юг, луна — солнце, падать — процветать, средний сын — средняя дочь, уши — глаза, свинья — фазан и т.д. (см. «Шо гуа чжуань», § 5, 7–11 [92, с. 63–66; 87, с. 398–403]). В даосской систематике *Кань* и *Ли* приобретали и значения: почки — сердце, свинец — киноварь, тигр — дракон, пневма — Меркурий, а также соответствовали знакам десятиричного цикла *у*з и *цз*н₁, которые в паре выражали идею пространственного и временного центра и корреспондировали с элементом «почва» (*ту*) [635, с. 300, 303; 694, с. 233].

Кроме того, «даосские философы Школы „внутренней“ пилюли в своих текстах предпочитали объяснять триграмму *Ли* как сердечный огонь, т.е. как дух, а триграмму *Кань* — как почечную воду (секреты). Что же касается *тяо Кань-Ли* (регуляции *Кань* и *Ли* в своем собственном теле как части даосского совершенствования), то они просто регулировали и контролировали дыхание, доходя до состояния частичного прекращения жизненных функций тела, посредством чего достигалось успокоение и возвышение духа» [635, с. 301–302].

На истолковании этих же знаков строилась даосская теория «схватывания *инь* для пополнения *ян*» (*цай инь бу ян*), предписывавшая определенные формы сексуальных отношений, целью которых было увеличение жизненной силы и, следовательно, способности к долголетию у мужчины за счет восприятия им соответствующей животворной энергии у женщины. Непосредственной графической моделью такого рода процедуры служило соединение триграмм *Кань* и *Ли*, при котором

Не надо изучать конец, начало,
 Но лучше — в срок рождаться, умирать.
 По миру странствующих магов
 Лукавые слова — сомненья множат.
 Почтенных старцев путаные речи
 Дают нам много трудных направлений.
 И *Цянь* и *Кунь* ведь из меня исходят⁴⁵,
 Зачем в другом искать и помогать?
 Лишь тени прошлого — всех совершенномудрых сонмы,
 И благосмыслие одно — вот мой наставник
 ([293, цз. 20, с. 387]; ср. [565, с. 157–158, 246]).

§ 4. Объективное соотношение янминизма и даосизма. Понятия «пружина (механико-органистическая сила)» (*цзи₄*) и «детское сердце» (*тун синь*)

Изложенная история связей Ван Янмина с даосизмом дает все основания предполагать, что в его творчестве, и в том числе в произведениях, непосредственно не связанных с даосской тематикой, присутствуют весьма заметные следы контактов с данным учением. В этом смысле характерны многочисленные цитаты и реминисценции из даосских памятников.

Например, создавая поэтическую картину существования душ тех, кто умер на чужбине, Ван Янмин писал, что они «питаются ветром и пьют росу» [293, цз. 25, с. 461]. Но точно так же ведут себя, согласно «Чжуан-цзы», «люди-духи» (*шэнь жэнь*) в идеальном краю: они «вдыхают ветер и пьют росу» (гл. 1 [444, с. 4; ср. [191, с. 137; 261, с. 61–62]). Еще более выразительно то, что даже во введении⁴⁶ к «Записям преподанного и воспринятого» используется даосский образ: «Следовавшие за учителем [Ван Янмином], слушая его поучения, часто усваивали одну [треть], а две [трети] упускали, видели в нем [только то, что для коня является свойством быть] вороним или буланым, кобылой или жеребцом, и отбра-

последняя меняла свою среднюю «женскую» черту на среднюю «мужскую» черту первой и таким образом превращалась в символ абсолютной мужественности — триграмму *Цянь* [635, с. 301–305].

⁴⁵ Для полного понимания этого стиха следует иметь в виду, что, согласно «Чжоу и», триграммы и их удвоения, гексаграммы *Цянь* и *Кунь* суть два универсальных и абсолютных предела: «*Цянь* и *Кунь* формируют ряды, и в них устраиваются [все] переменны (*и₁*)» («Си цы чжуань», I, 12; ср. [87, с. 383]). Таким образом, Ван Янмин предлагает рассматривать субъект в качестве универсальной и абсолютной точки отсчета.

⁴⁶ Введение было написано Сюй Аем и отредактировано самим Ван Янмином.

сывали [то, что для коня является способностью] пробегать в день тысячу *ли*⁴⁷ [293, цз. 1, с. 1; 318, с. 3].

Среди подобных заимствований особенно интересны такие, сопоставление которых с оригиналом позволяет получить дополнительную информацию. Поскольку здесь мы уже перешли к объективному аспекту идейного влияния даосизма на янминизм, обратимся прежде всего к понятию «благосмыслие» — фокусу всего философского учения Ван Янмина.

Одно из его определений гласит: «Благосмыслие есть эссенциально-семенной дух созидательных изменений (*цзао хуа чжи цзин лин*). Этот эссенциально-семенной дух оживотворяет (*шэн*) небо и землю, формирует навей (*гуй*) и владык (*ди*) — все исходит отсюда. Поистине он не противостоит вещам» [293, цз. 3, с. 68; 318, с. 227]. Обнаружение того факта, что это высказывание — реминисценция пассажа из «Чжуан-цзы»: «*Дао* одухотворило (*шэнь*₁) навей и владык, породило (*шэн*)⁴⁸ небо и землю» (гл. 6 [444, с. 40]; ср. [191, с. 163; 261, с. 97]), — показывает, что в учении Ван Янмина благосмыслие идентифицируется с *дао* (эксплицитно эта идентификация представлена в [293, цз. 2, с. 45; цз. 7, с. 73; 318, с. 155]).

Равным образом для понимания значения отождествления Ван Янмином благосмыслия с «Великой пустотой» *тай сюй* (см. в гл. VIII, § 3, пункт 4 описания благосмыслия) важно учитывать даосское происхождение последнего понятия. Термин «тай сюй» впервые был употреблен в гл. 22 «Чжуан-цзы» — «Северное путешествие знания» [444, с. 143; 191, с. 251; 261, с. 201]. Само название этой главы ясно указывает на гносеологический (а не онтологический) смысл примененных в ней категорий. Существенно также то, что понятие пустоты в качестве определения важнейшего психологического свойства, отличающего правильное мышление, использовалось прежде всего представителями даосизма (см., например, [444, с. 23; 191, с. 150; 403, с. 30, 133, 134; 194, с. 141–142, 167, 168]).

Связь рассмотренного в описании благосмыслия (пункт 4) текста Ван Янмина с текстом «Чжуан-цзы» подтверждается также присутствующим в нем определением объекта («вещи») — «то, что имеет вид, фигуру, форму и цвет» [293, цз. 3, с. 69; 318, с. 231], которое почти полностью (отличается один знак) повторяет соответствующее определение из «Чжуан-цзы» [444, с. 114; 191, с. 226]. Хотя, возможно, в основе обоих определений лежит одна и та же структура, реконструируемая следующим образом:

⁴⁷ Породившую этот образ даосскую притчу см. [327, с. 95; 191, с. 125; 403, с. 198]. *Ли*₁ — мера длины, в древности — около 500 м.

⁴⁸ Один и тот же знак «шэн» у Ван Янмина и Чжуан-цзы имеет, на наш взгляд, несколько разные значения: «оживотворять» — в первом случае и «порождать» — во втором.

	1	2	3	4	5
	вид (<i>мяо</i>)	фигура (<i>сян</i>)	форма (<i>син₁</i>)	звучание (<i>шэн₂</i>)	цвет (<i>сэ</i>)
Ван Янмин	+	+	+		+
Чжуан-цзы	+	+		+	+

Еще одной важной характеристикой благосмыслия у Ван Янмина является то, что оно «постоянно (*со*)знает» — *чан чжи* (см. в гл. VIII, § 3, пункт 14 описания благосмыслия). А между тем термин «чан чжи», как и «тай сюй», даосского происхождения. Он отсутствует и в «Лунь юе», и в «Мэн-цзы». В «Дао дэ цзине» же сказано: «Постоянно знать, как постичь образец, — это называется таинственной благодатью (*сюань дэ*)» (§ 65; ср. [67, т. 1, с. 134]). Уже отсюда видно, что даосское «постоянное знание» связано со знанием образца, т.е. со знанием постоянства. И действительно, в «Дао дэ цзине» «постоянное знание» (*чан чжи*) и «знание постоянства» (*чжи чан*) представлены как две стороны одной медали, т.е. как две стороны постоянства (§ 16, 55 [67, т. 1, с. 119, 131]), которое, в свою очередь, есть важнейший атрибут *дао* (§ 1, 32 [67, т. 1, с. 115, 124]) и *дэ* (§ 28 [67, т. 1, с. 123]). Ван Янмин рассматривал постоянство как аналог принципа — *ли* [293, цз. 27, с. 497].

В то же время в «Дао дэ цзине» говорится о том, что «совершенномудрый не имеет постоянного сердца» (*чан синь*), его сердце — это сердца всего народа («ста семей») (§ 49; ср. [67, т. 1, с. 129]); а в «Мэн-цзы», напротив, утверждается, что «только служилые (*ши₄*)⁴⁹ способны, не имея постоянного источника дохода (*хэн чань*), иметь постоянное сердце (*хэн синь*); тогда как народ, не имея постоянного источника дохода, не имеет и постоянного сердца» (I А, 7; ср. [196, с. 16])⁵⁰. Но так как у Ван Янмина благосмыслие было равнозначно «первосущности сердца» (*синь чжи бэнь ти*) или даже вообще «сердцу» — «благосмыслие это то, что Мэн-цзы называл утверждающим и отрицающим сердцем» [293, цз. 26, с. 472], его тезис о «постоянном знании», присущем благосмыслию, можно воспринимать как своеобразный синтез даосской и конфуцианской идей — идеи константности высшего знания и идеи автономности сознания.

С проблемой «постоянства сердца» самым тесным образом связана проблема его «механико-органистичности» (*цзи₄*). В семантике иероглифа «цзи₄» («пружина») сливаются традиционно противопоставляемые на Западе понятия «механизм» и «организм». Этому, кстати, соответствует слияние в семантике иероглифов «шэн» и

⁴⁹ Характеристику «служилых» (*ши₄*) см. в «Лунь юе» (XIII, 20 [184, с. 395]).

⁵⁰ Требование постоянства сердца выражено в «Чжоу и»: «Устанавливать сердце без постоянства. — Несчастье» (гексаграмма № 42 — *И*, 6-я черта; «Си цы чжуань», II, 4,5; ср. [272, 269; 82, с. 252, с. 388–392]).

«чань₁», понятий «рождение» и «производство», также отчетливо противопоставляемых на Западе. Идеи механизма и организма термин «цзи₄» объединяет через общий признак самодвижения, двигательного импульса, исходящего изнутри, в свою очередь амбивалентно смыкающий «спонтанность» с «приспособляемостью». По определению Чжан Цзая, «о *цзи₄* говорится тогда, когда движение исходит не извне» («Чжэн мэнь», гл. 2 [452, т. 1, с. 98]).

Иероглиф «цзи₄» отсутствует в «Лунь юе» и один раз встречается в «Мэн-цзы» в следующем контексте: «Стыд имеет для человека огромное [значение]. У применяющего махинаторские (*цзи бянь*) приемы нет того, что позволяет испытывать стыд» (VII А, 7; ср. [196, с. 230]). Но уже в первоначальных даосских текстах знак «цзи₄» играет весьма важную роль. В «Дао дэ цзине», правда, он не используется, зато в «Чжуан-цзы» несет важный терминологический смысл — «пружина» как «витальный движитель», «движущая сила организма» [444, с. 50], «источник (жизненной) энергии» [191, с. 171–172], «жизненная сила» [261, с. 106].

Эту же идею выражает в «Чжуан-цзы» и сочетание «тянь цзи» — «небесная пружина» как «движущая сила естества», «природный движитель» [444, с. 38, 90, 105], «творческая сила природы», «естественный механизм», «естественное начало» [191, с. 206, 218, 161], «источник Небесной жизни», сопоставимый с энтелехией Аристотеля [261, с. 94, 412, примеч. 1]. О значимости понятия «тянь цзи» для даосизма свидетельствует существование специально посвященного ему даосского трактата — «Канона небесной пружины» («Тянь цзи цзин») [387].

При описании человеческого организма «небесная пружина» противопоставляется чувствам: «У совершенномудрого... еще не развернулась небесная пружина, а пять чиновников (*у гуань*, т.е. органов чувств. — А.К.) уже все в полной готовности» (гл. 14 [444, с. 90]; ср. [191, с. 205; 261, с. 148]); «Чем глубже у человека чувственные восприятия (*ши юй*), тем поверхностнее у него небесная пружина» (гл. 6 [444, с. 38]; ср. [191, с. 161; 261, с. 94]).

Кстати сказать, поверхностность и глубинность небесной пружины как в «Чжуан-цзы» (гл. 6, 7), так и в других даосских канонах, например «Ле-цзы» (гл. 2) и «Хуайнань-цзы» (цз. 7), понимаются в самом прямом физиологическом смысле: достигающая предельной глубины в теле пружина «исходит из пяток» [444, с. 50; 327, с. 223; 403, с. 106; 191, с. 172, 61; 68, с. 61] и обуславливает глубокое «пяточное дыхание», характерное прежде всего для «истинного человека» (*чжэнь жэнь*) [444, с. 37; 191, с. 161]. Связанная с «даосской йогой» проблема витально-медитативного «пяточного дыхания» (*чжун си*) также привлекала к себе внимание янминистов, в частности о нем рассуждал Ван Цзи [408, цз 3, цз. 12, с. 18].

Если воспользоваться тут аналогией с отечественным представлением о «душе, уходящей в пятки», то можно предположить, что небесная пружина должна иметь самое непосредственное отношение к «сердцу» — китайскому эквиваленту «души». Это предположение действительно подтверждается тем, что в формулах, аналогичных приведенной из «Чжуан-цзы», «чувственные восприятия» противопоставляются «сердечной пневме». Например, в «Люй-ши чунь цю» говорится: «Благородный муж... устраняет чувственные восприятия, упрочивает сердечную пневму» (V, 1 [350, с. 45]); в «Ли цзи»: «Благородный муж... умеряет чувственные восприятия, упрочивает сердечную пневму» (гл. 4/6 [331, т. 3/21, с. 758]); в «Хуайнань-цзы»: «Чувственные восприятия приводят к тому, что пневма человека уходит вовне» (цз. 7 [403, с. 101]; ср. [68, с. 57]). Наконец, в «Инь фу цзине» прямо сказано: «Человеческое сердце — это пружина (цзи₄)» (§ 1 [232, с. 224]). Следовательно, «пружина-цзи₄» непосредственно связывает «небо» и «сердце» и в этом смысле может быть сопоставлена с образом «лада мира», «оси», «одним концом волнующей небо, а другим скрывающейся в ударах сердца», созданным В.Хлебниковым [253, с. 243].

И вместе с тем в «Чжуан-цзы» присутствует следующее теоретическое возражение против механизации труда⁵¹: «Имеющий механические приспособления (цзи се) обязательно имеет механические дела. Имеющий механические дела обязательно имеет механическое сердце (цзи синь). Если в груди механическое сердце, то неполной становится первозданная чистота (букв.: белизна — бай. — А.К.). Если неполной становится первозданная чистота, то неустойчивой будет духовная жизнь (шэнь шэн). Неустойчивость духовной жизни есть то, что не поддерживаемо Путем-дао» (гл. 12 [444, с. 75]; ср. [191, с. 192; 261, с. 132]). Эта же мысль проводится в «Хуайнань-цзы»: «Когда народ... знает механические приспособления (цзи се), настоящее (ши₁) приходит в упадок» (цз. 20 [403, с. 366]); «Если в груди скрыто механическое сердце (цзи се чжи синь), то перестает быть беспримесной первозданная чистота и духовная благодать (шэнь дэ) утрачивает целостность» (цз. 1 [403, с. 5]; ср. [194, с. 113]). Здесь же в качестве синонимов «механического сердца» выступают «неверное сердце» (цзяо синь) и «вредное сердце» (хай чжи синь). При этом небесная пружина полагается в «Хуайнань-цзы» столь же благой, как и в «Чжуан-цзы». О совершенномудром говорится, что он «внутри имеет то, с помощью чего проникается небесной пружиной» (цз. 1 [403, с. 16]; ср. [194, с. 125]).

Таким образом, у термина «цзи₄» в даосских текстах два аксиологически противоположных значения: хитрого, коварного приспособления, плода рук человеческих (это, видимо, связано с тем, что

⁵¹ Эта же идея отчетливо выражена в § 81 «Дао дэ цзина» [67, т. 1, с. 138].

конкретные значения «механизма-цзи₄» — «крючок арбалета»⁵² и «западня»), и естественного, нерукотворного устройства, движущей силы живого организма. В целом это раздвоение соответствует фундаментальной даосской оппозиции «человеческое (искусственное) — небесное (естественное)». Поэтому сердце, движимое искусностью человека, — коварно, а сердце, движимое небесным естественным, — благостно. При этом зависимость сердца от материальных функций тела мыслится Чжуан-цзы столь же прямой и непосредственной, как и Мэн-цзы: в одном случае применение механизма влечет за собой механичность сердца, в другом — обладание постоянным источником дохода — постоянство сердца. Это, безусловно, следствие общей для китайской философии трактовки личности как целостного психосоматического субъекта.

Несмотря на достаточно раннее раздвоение семантики иероглифа «цзи₄» в даосских текстах, «разошедшиеся» смыслы активно взаимодействовали друг с другом, ибо оставались смыслами одного и того же слова. Вот что пишет Лю Цуньжэнь об употреблении «цзи₄» в более поздних даосских сочинениях: «Секрет (цзи₄). Иероглиф „цзи“ в даосских текстах обычно имеет значение „ключ к невидимому“, и практика даосского совершенствования с целью продления своей жизни со времен Сун и Юань сравнивалась со стратегией „воровского похода на небо“ (дао цзи). Ибо даосские философы верили, что осуществление этого принципа позволяет полностью перевернуть естественное движение, которое ведет нас от колыбели к могиле, с тем чтобы смерть как естественное следствие жизни могла быть устранена. Идея „воровства“ происходит из следующих нескольких строк „Канона инь фу“:

Небо и Земля — грабители Всех Вещей;
Все Вещи — грабители Человека;
Человек — грабитель Всех Вещей...

Движущая сила трех грабителей невидима и непостижима для большинства людей. Когда ею овладевает высший человек, он получает возможность усилить свое тело; когда же ею овладевает посредственный человек, он пренебрегает своей жизнью» [635, с. 301] (ср. пер. [233, с. 336]).

Материал, рассмотренный нами выше, показывает, что идея «воровства», коварного овладения естественными силами природы не только зиждилась на теоретических построениях, образно сформулированных в процитированном Лю Цуньжэнем тексте «Инь фу цзина», а коренилась в семантике самого знака «цзи₄» (вспомним хотя бы его значение «западня»), благодаря чему он, собственно, и мог в этом каноне получить такие определения, как «погубление,

⁵² В глагольной функции — «спускать с крючка [стрелу]» («Хуайнань-цзы», цз. 2 [403, с. 33; 194, с. 145]; «Сунь-цзы», V, 7 [377, с. 72; 125, с. 31]).

убийство» (*ша*), «воровство» (*дао₁*), а ранее стать одним из важнейших терминов в лексиконе военно-философской школы *бин цзя* (см., например, «У-цзы», I, 1, IV, 2 [388а, с. 1, 7; 125, с. 317, 327]).

Ван Янмин, стремясь теоретически преодолеть противопоставление «человеческого» и «небесного», активно использовал даосские понятия, видимо, потому, что в них это противопоставление выступало наиболее ярко. В одном из стихотворений он написал: «Не говорите, что небесная пружина — это не чувственные восприятия (*ши юй*). Следует знать, что тьма вещей это и есть моя личность (*шэнь*)» ([293, цз. 20, с. 382]; ср. [565, с. 237]). Чжу Дэжи передает такое высказывание Ван Янмина: «Исходя из телесно оформленной сущности, говорят, что небо и земля — единая вещь. Исходя из проявленных признаков, говорят, что человеческое сердце — пружина этой [единой вещи]» [408, цэ 5, цз. 25, с. 62].

Содержащиеся в этих высказываниях мысли созвучны нижеследующим положениям Лейбница, в которых, однако, понятия «организм» и «механизм» разделены посредством терминологической оппозиции, а не объединены в семантике единого термина: «...и как это тело, вследствие связности всей материи в наполненном пространстве, выражает весь универсум, так и душа представляет весь универсум, представляя то тело, какое ей, в частности, принадлежит»; «всякое органическое тело живого существа есть своего рода божественная машина, или естественный автомат, который бесконечно превосходит все автоматы искусственные» («Монадология», 62, 64 [142а, с. 424]).

Для сравнения приведем слова китайского мыслителя XX в. Сунь Ятсена: «Биоэлементы создают людей и тьму вещей, подобно тому как люди создают жилища, транспорт, города, мосты и прочие вещи. Летящие в пространстве птицы — это созданные биоэлементами летательные механизмы (*цзи₄*)» ([376, т. 1, с. 110]; ср. [225, с. 171]).

Семантическое единство организма и механизма в конце концов все-таки мешает увидеть бесконечность, разделяющую естественные и искусственные автоматы.

В § 3 гл. VIII при описании благосмыслия (пункт 15) указано, что ему не присуща функция предвидения (*цзянь чжи*, *сянь чжи*, *сянь цзюэ*). Но негативизм в отношении к «предусмотрению» был одним из принципов классического даосизма. «Дао дэ цзин» (§ 38) гласит: «Предусмотрение (*цзянь ши*) — это отцветание (поверхностность, пустоцвет? — А.К.) *дао* и начало глупости» (в русском переводе явная ошибка: вместо «предусмотрения» — «внешний вид» [67, т. 1, с. 126]). Хань Фэй-цзы разъяснял этот тезис: «Действовать (*син*), предупреждая (*сянь*) вещи, и двигаться (*дун*), предупреждая принципы, это называется предусмотрением. Предусмот-

рение безосновательно и игнорирует разумную меру» («Хань Фэй-цзы», гл. 20 [396, с. 98]; ср. [67, т. 2, с. 239]).

Столь же фундаментальной, как и концепция благосмыслия, была для янминизма концепция единотелесности универсума (подробно см. гл. IV, § 5). Согласно Ван Янмину, «великие люди полагают небо, землю и тьму вещей единым телом (*и ти*)» [293, цз. 26, с. 470].

Одним из истоков этой концепции явился, несомненно, даосизм. Чжуан-цзы принадлежит изречение: «Небо, земля и я вместе живем, и тьма вещей составляет со мной единое (*и₃*)» («Чжуан-цзы», гл. 2 [444, с. 13]; ср. [191, с. 143; 67, т. 1, с. 257; 261, с. 69]). Далее оно развито в образ «держания под мышками пространства и времени (*юй чжоу*)» (гл. 2 [444, с. 16]; ср. [191, с. 145; 67, т. 1, с. 260; 261, с. 71]), который Го Сян (ок.252 – ок.312) истолковал с помощью тезиса о «полагании тьмы вещей единым телом (*и ти*)» (комментарий-чжу₂ к гл. 2 [445, с. 47]). В «Чжуан-цзы» также приводится мнение Хуй Ши (380/370–310/300): «Распространяя любовь (*ай*) на тьму вещей, [составишь] единое тело (*и ти*) с небом и землей» (гл. 33 [444, с. 223]; ср. [191, с. 320; 67, т. 1, с. 293; 261, с. 283]).

Л.Е.Померанцева подчеркивает, что для «Хуайнань-цзы» «характерен метод перенесения законов человеческого тела на космос» [194, с. 216] и что создателями этого произведения Вселенная мыслится как живое тело, живой организм [194, с. 52]. Причем мир осмыслялся ими и как тело-*ти*, и как тело-*шэнь*: «Небо и земля, пространство и время [живут как] тело (*шэнь*) одного человека (*и жэнь*)» («Хуайнань-цзы», цз. 8 [403, с. 115]; ср. [194, с. 51–52]). На этом основании зиждется даосский идеал родственной близости человека со «всеми вещами»: «Поколения, обладавшие совершенной благодатью, совместно жили с птицами и зверями, родственно (*цзу*) сосуществовали со всей тьмой вещей» («Чжуан-цзы», гл. 9 [444, с. 57]; ср. [191, с. 176; 261, с. 113]).

У Ван Янмина аналогом этой идеи стал принцип универсальной гуманности, распространяющийся даже на камень и черепицу [293, цз. 26, с. 470]. Впрочем, концепции единотелесной Вселенной и универсальной гуманности нашли признание в неоконфуцианстве и до Ван Янмина, например у Чэн Хао. Это еще раз показывает, что многие точки идейного соприкосновения янминизма с даосизмом были опосредованы более ранними соответствующими влияниями даосизма на конфуцианство.

Ярким примером такого влияния может служить представление о соотношении движения и покоя. Известный афоризм «Дао дэ цзин» (§ 26; ср. [67, т. 1, с. 122]) – «Покой (*цзин*₁) есть господин стремительности». В антропологическом аспекте это означает, что «человек от рождения спокоен – такова его небесная природа

(син₂)» («Хуайнань-цзы», цз. 1 [403, с. 4]; ср. [194, с. 112]). У основоположника сунского неоконфуцианства Чжоу Дуньи эта идея трансформировалась в принцип «главенства покоя» — чжу цзин₁ («Тай цзи ту шо» [452, т. 1, с. 61]; ср. [129, с. 108]).

Ван Янмин, всячески подчеркивавший неразрывное единство движения и покоя и даже полемизировавший с Чжоу Дуньи, опровергая его соотношение покоя с «отсутствием» (y_1), а движения — с «наличием» ($ю$), тем не менее все-таки представлял связь между покоем и движением как связь между сущностью и деятельным проявлением, субстанцией и функцией — *ти юн* [293, цз. 5, с. 22; 563, с. 58], т.е. в конечном счете отдавал приоритет покою.

Интересно также, что в письме Лунь Яньши (Исюнь, 1498 — ?), в котором Ван Янмин наиболее подробно разъяснил свое решение проблемы движения и покоя и на которое мы сослались выше, использованы и даосские термины: «Если повиноваться страстям, то даже в [состоянии] „сердечного поста“ и „отрешенного сидения“ будет присутствовать движение» ([293, цз. 5, с. 22]; ср. [563, с. 58]). О том, что такое «сердечный пост» (*синь чжай*) и «отрешенное сидение» (досл. «сидячее забвение» — *цзо ван*), говорится в главах четвертой и шестой «Чжуан-цзы» [444, с. 23, 47; 191, с. 150, 169]. Но самое любопытное состоит в том, что там истолкование этих понятий вложено в уста Конфуция и его лучшего ученика Янь Хуя.

Ван Янмин был сосредоточен на идеях, роднивших с даосизмом не только сунское неоконфуцианство, но и изначальное конфуцианство, в особенности представленное учением Мэн-цзы, которому в первую очередь и следовал Ван Янмин. Он продолжал линию радикального субъективизма в конфуцианстве, где у истоков стоял Мэн-цзы, провозгласивший: «Вся тьма вещей находит полноту (*бэй*) во мне» («Мэн-цзы», VII А, 4; ср. [196, с. 229]).

Эта идея, будучи производной от идеи единотелесности Вселенной, активно развивалась в даосизме. В «Хуайнань-цзы», например, сказано: «Главное в Поднебесной заключено не в ином (*би*), а во мне, не в других людях, а в моей личности. Когда [моя] личность довлеет себе (*шэнь дэ*), тьма вещей обретает полноту... Поднебесная есть то, что я имею, а я есть то, что имеет Поднебесная. Разве есть зазор между Поднебесной и мною?.. Если [я] самодовлею (*цзы дэ*), то Поднебесная также довлеет мне (*дэ во*). Мы с Поднебесной доведем друг другу (*сян дэ*)... Самодовлеть — значит делать всеобъемлющей свою личность» (цз. 1 [403, с. 15]; ср. [194, с. 124–125]).

Следствием концепции самодовления и в даосизме, и в конфуцианстве явилось представление о невозможности передать другому свое знание-умение, если таковое наиболее ярко характеризует суть владеющей им личности. Поразительно, что Мэн-цзы и Чжуан-цзы,

современники и антагонисты, так же упорно молчавшие друг о друге, как Платон и Демокрит, для выражения одинаковой мысли использовали один и тот же образ — колесника, не могущего передать кому бы то ни было свое мастерство («Мэн-цзы», VII Б, 5 [196, с. 249]; «Чжуан-цзы», гл. 13 [444, с. 87; 191, с. 202–203; 261, с. 143–144]). С этим сопоставимо одинаковое у Платона и Демокрита употребление термина «идея» для обозначения сверхчувственных «элементарных частиц» бытия (см. [159, с. 253, фр. № 198]).

Обобщением мысли, сближающей Мэн-цзы и Чжуан-цзы, у Ван Янмина стал тезис об интимности и непередаваемости благосмыслия: «При возникновении каждого помысла и каждой мысли благосмыслие моего сердца располагает [о них] самоестественной осведомленностью. Именно благосмыслию моего сердца самоочевидна их доброта, когда они добры, и именно благосмыслию моего сердца самоочевидна их недоброта, когда они не добры. Все это никак не передашь другому человеку» ([293, цз. 24, с. 472]; ср. [534, с. 278]).

Еще одним следствием концепции самодовления было представление об изначальной полноте и изначальном совершенстве человеческой личности, т.е. о врожденности наилучших человеческих качеств. Высшая мудрость тем самым превращалась в атрибут «детского сердца» (ср. «устаи младенца глаголет истина»)⁵³.

В тексте «Дао дэ цзина» неоднократно проводится мысль о тождестве высшей мудрости и детскости (§ 20, 28, 49 [67, т. 1, с. 120, 123, 129]); сходный тезис сформулирован и в «Мэн-цзы»: великий человек «не утрачивает своего младенческого сердца (*чи цзы чжи синь*)» (IV Б, 12; ср. [196, с. 142]). Он лег в основу важнейшей янминистской концепции — «доведения благосмыслия до конца», сводившейся к требованию максимальной практической реализации интуитивного представления о добре и зле, заложенного в человеке от рождения. Развивавшаяся Ван Янмином вслед за Мэн-цзы идея «сохранения детского сердца» — *цунь тун (цзы чжи) синь* [293, цз. 2, с. 57, цз. 20, с. 380; 318, с. 186] у его знаменитого последователя Ли Чжи вылилась в отождествление «детского сердца» — *тун синь* с «истинным сердцем» — *чжэнь синь* («Тун синь шо» — «Изыяснение детского сердца») [452, т. 2, с. 580].

Касаясь терминологического аспекта концепции «детского сердца» у Ли Чжи, следует сказать, что с выражением «тун синь» в

⁵³ Евангельский пафос возвеличивания детскости (Мат., XVIII, 3–4; Мар., IX, 37, X, 14–15; Лук., IX, 48, XVIII, 17; I Пет., II, 1–2), который может быть истолкован с помощью лозунга «блаженны нищие духом» (Мат., V, 3; Лук., VI, 20), сочетается в Новом Завете с проводимым апостолом Павлом разграничением между детскостью нрава, или «простотой», и взрослостью ума, или «мудростью», которые одинаково необходимы (I Кор., XIV, 20, XIII, 11; Рим., XVI, 19). «Сердце» китайских философов в целом соответствует и нраву и уму, поэтому проведение здесь аналогий требует большой тщательности и осторожности.

классических конфуцианских текстах связано представление о глуповатой инфантильности. Обычно китайские комментаторы Ли Чжи поясняют стандартный смысл «тун синь» ссылкой на пассаж из «Цзо чжуани»: «Тогда Чжао-гуну было [уже] девятнадцать лет, а [он все еще] как будто имел детское сердце» (Сян-гун 31 г. [631, т. 5, с. 560, 564]). К этому можно добавить, что в «Чжоу и» присутствует понятие «детский взгляд [на вещи]» (*тун гуань*), также имеющее уничижительный смысл и подразумевающее «путь (*дао*) ничтожных людей» (гексаграмма № 20 — Гуань, 1-я черта, «Сян»; ср. [87, с. 137]).

На этом основании швейцарский исследователь творчества Ли Чжи Ж.-Ф.Биллетер пришел к выводу, что, придав выражению «тун синь» новый, отнюдь не пейоративный смысл, Ли Чжи создал тем самым новый философский термин, новизна которого должна была служить залогом правильного и однозначного понимания вкладываемого в него понятия, которое он хотел отличить от сходных понятий, применявшихся тогдашними янминистами: «чи цзы чжи синь», «лян чжи», «чжэнь синь» [521, с. 255–256]⁵⁴.

Надо, однако, заметить, что выражение «тун синь» в сходном позитивном смысле использовалось, во-первых, как мы уже указали, и самим Ван Янмином, а во-вторых, гораздо раньше — даосскими мыслителями. Например, в «Хуайнань-цзы» говорится, что люди «века совершенной благодати» (*чжи дэ чжи ши*) обладали «детским и невежественным сердцем» (*тун мэнь чжи синь*) (цз. 2 [403, с. 27–28]; ср. [194, с. 139]).

Подводя итог сказанному, мы хотели бы присоединиться к мнению Ду Вэймина: «Парадоксально, но благодаря личному опыту даосского совершенствования Янмин вновь открыл важную сторону конфуцианского учения, целиком противоположную той затхлой атмосфере, которую создали конфуцианские литераторы, конфуцианские ученые и конфуцианские чиновники его времени» [679, с. 79]⁵⁵.

⁵⁴ К странным недоразумениям следует отнести попытки Л.Д.Позднеевой [192, с. 209] и В.С.Манухина [168, с. 261] уподобить понятие «детское сердце» у Ли Чжи понятию *tabula rasa* Локка и концепции опытного происхождения знания Гельвеция. Эти авторы, проводя указанные аналогии, вместе с тем самопротиворечиво признавали, что «детскому сердцу», согласно Ли Чжи, присуще врожденное «естественное знание», здравый смысл и стремление к добру. Действительно, по мысли Ли Чжи, «детское сердце — источник самой первой мысли» и «совершенная культура (*чжи вэнь*) в Поднебесной не может не происходить из детского сердца» [452, т. 2, с. 580, 581]. Напротив, Локк и Гельвеций были решительными противниками теории врожденных идей.

⁵⁵ Более подробная информация об отношении самого Ван Янмина и его учения к даосизму может быть почерпнута в следующих работах [348; 491; 635; 636; 679, с. 42–54, 72–79; 477, с. 156–158].

§ 5. Теоретические и практические контакты Ван Янмина с буддизмом

В гл. I мы эскизно очертили круг противоречивых мнений, связанных с проблемой соотношения янминизма и чань-буддизма. И действительно, эта проблема чрезвычайно сложна, поскольку ее решение должно быть увязано с определением степени и характера чань-буддийского и вообще буддийского влияния на неоконфуцианских предшественников Ван Янмина.

Одним из главных идейных вдохновителей Ван Янмина был Лу Цзююань, и споры относительно буддийского влияния касаются его учения в той же мере, что и учения Ван Янмина.

Чэнь Юнцзе, отмежевываясь от стремления «замалчивать тот факт, что Ван находился под буддийским влиянием», писал: «Его центральная тема о том, что принцип присущ духу, более буддийская, чем конфуцианская. Эта идеалистическая доктрина происходит от Лу Сяншаня, чья идентификация духа и универсума отражает буддийское влияние» [533, с. 205]. Но обращение к «буддийским темам» еще не означает, что их решения непременно будут буддийскими. Сказанное в § 5 первой главы (в связи с оценками Моу Цзунсаня) об отношении Ван Янмина к даосизму может быть распространено и на его отношение к буддизму.

Кроме того, как мы старались показать выше, еще нет однозначных ответов ни на вопрос о соотношении неоконфуцианства в целом с буддизмом и даосизмом, ни на вопрос о соотношении между учением Ван Янмина и учениями сунских неоконфуцианцев. Во всяком случае, главным, что связывало Ван Янмина с Лу Цзююанем, видимо, было не «дзэноподобие» последнего, поскольку в плане заимствования «чанизмов» Ван Янмин скорее обязан оппоненту Лу Цзююаня — Чжу Си [533, с. 206].

Чэнь Юнцзе указал на кажущийся парадоксальным факт: Ван Янмин в большей степени, чем его предшественники-неоконфуцианцы, пользовался чаньскими выражениями и сюжетами, хотя в меньшей степени, чем они, общался с буддийскими мыслителями и был знаком с буддийской литературой. В центральном идеологическом сочинении Ван Янмина «Записях преподаваемого и воспринятого» лишь единожды прямо цитируется буддийский текст — «Алмазная сутра» («Ваджра-ччхедика праджня-парамита сутра» — «Цзинь ган цзин», см. пер. [78а, с. 35–72]).

Чэнь Юнцзе дает этому следующее объяснение: «В одиннадцатом столетии буддизм еще процветал и было много выдающихся буддийских ученых. Многие из них находились в столице государства, где жили ведущие неоконфуцианцы. Что касается времен Вана, то, несмотря на тот факт, что основателем династии был мо-

нах, и несмотря на поддержку императоров Сяо-цзуна (правил в 1488–1505 гг.) и У-цзуна (правил в 1506–1521 гг.), в течение всей жизни Вана буддизм, вообще говоря, был в упадке. Не существовало буддийских ученых такого калибра, как Ван. Более ранние неоконфуцианцы наслаждались новым соревнованием с дзэн-буддизмом и дружбой с дзэнскими учителями, которые интеллектуально и духовно были им равны. Ван ничего этого не имел» [533, с. 209].

Это безусловно верное рассуждение раскрывает, однако, лишь полдела. Остается непонятным, почему Ван Янмин в неявной форме столь часто использовал чаньские выражения, сюжеты и даже способы доказательства. Чэнь Юнцзе приводит несколько выразительнейших примеров. Так, Ван Янмин уже после осознания ошибочности буддизма и даосизма, в 1503 г., когда ему случилось увидеть чаньского монаха, просидевшего три года в молчании с закрытыми глазами, воскликнул: «О чем весь день кричит этот монах и на что он весь день тарашится?» [293, цз. 32, с. 613]. Крики и техника своеобразного идейно-психологического оксюморона — типично чаньские приемы. Прямым заимствованием из чаньского арсенала выглядит ответ Ван Янмина на вопрос его ученика: «Если трудно преодолеть свои эгоистические желания, то как быть?» — главивший: «Давай [я] преодолею вместо тебя твои эгоистические желания» [293, цз. 1, с. 24; 318, с. 94]. Такой диалогический прием восходит к самому Бодхидхарме (V–VI вв.), первому чаньскому патриарху, который на просьбу ученика успокоить его дух ответил: «Дай мне твой дух, и я успокою его для тебя» [533, с. 206–207].

Чэнь Юнцзе указывает и на то, что Ван Янмин определенно посетил около 40 (а возможно, гораздо больше) буддийских храмов в различных провинциях Китая, причем самый длительный визит продолжался 8 месяцев [533, с. 208], и на то, что Ван Янмин в отличие от подавляющего большинства неоконфуцианцев действительно некоторое время практиковал чаньскую психотехнику [533, с. 206]. В этой связи особенно примечательны приведенные нами в § 3 данной главы признания Ван Янмина в том, что он в течение тридцати лет отдавал силы изучению буддизма и даосизма. И наряду со всем этим Чэнь Юнцзе утверждает: «Если контакты Вана с буддийскими мыслителями практически равнялись нулю, то не большими были и его контакты с буддийскими сочинениями» [533, с. 210].

Чтобы свести тут концы с концами, надо вспомнить, что отречение Ван Янмина от буддизма и даосизма в пользу конфуцианства было вызвано созданием собственного философского учения. Это соответствует его общей оценке своей доктрины как истинно конфуцианской. Следовательно, идейные заимствования из чань-буддизма самим Ван Янмином таковыми не признавались. Это было

возможно благодаря тому, что в течение нескольких веков конфуцианство ассимилировало значительное число буддийских теорий, которые за это время успели облечься в плоть конфуцианской терминологии. Поэтому Ван Янмин мог не обращаться непосредственно к первоисточнику — буддийской литературе. Другое дело — практика. Стоит подчеркнуть, что достаточно широко Ван Янмин общался именно с простыми буддийскими монахами, а не с идеологами буддизма. И эта практическая сторона наложила свой отчетливый отпечаток на его творчество, выразившись в активном использовании отдельных буддийских выражений и диалогических приемов.

§ 6. Особенности критики буддизма Ван Янмином

Рассмотренная проблема тесно связана с другой: как и за что критиковал Ван Янмин чань-буддизм⁵⁶. Чэнь Юнцзе справедливо указывает, что критика Ван Янмином чань-буддизма касается главным образом двух аспектов: теоретического — концепции духа и практического — неспособности воплотить свои идеалы в жизнь, и приходит к выводу, что таким подходом философ «нанес буддизму вред больший, чем другие его критики» [533, с. 210–211].

Концентрация внимания Ван Янмина на практической стороне дела вполне понятна: она для него была и хорошо известна, и актуальна. Что же касается критики буддийской концепции духа, или «сердца», то и в ней отчетливо просматриваются проникновение буддийских идей внутрь самого конфуцианства и, как следствие этого, переориентация внимания с теории на практику. Чэнь Юнцзе, сопоставляя критические оценки буддизма у Чжу Си и у Ван Янмина, отмечает, что первый критиковал главным образом представления буддистов о субстанции духа («сердца»), а второй — их представления о его функции. «Очевидно, — развивает свою мысль Чэнь Юнцзе, — что в отношении к природе духа он (Ван Янмин. — А.К.) сходил, если не был тождествен, с буддистами и являлся объектом всей той критики, которую Чжу направлял против буддистов.

В действительности, атакуя буддизм, Чжу Си атаковал также идеологическую тенденцию в самом неоконфуцианстве. Сосредоточиваясь на функции духа, Ван мог критиковать буддизм, не подвергая опасности неоконфуцианство. На этом пути критика буддизма Ваном была более эффективной» [533, с. 214].

⁵⁶ Ван Чанчжи верно отметил, что критические выпады Ван Янмина против буддизма следует рассматривать как адресованные преимущественно школе чань [592, с. 16].

Из приведенной цитаты следует, что специфический угол зрения Ван Янмина на буддизм обусловлен прежде всего идейной мутацией в самом неоконфуцианстве, которой последний обязан влиянию буддизма.

По данным Чэнь Юнцзе, из 343 фрагментов, составляющих «Записи преподаваемого и воспринятого», 17 в той или иной степени касаются буддизма. Из этих 17 фрагментов два носят «чисто этический» (а точнее, социально-этический) характер, остальные же обращены к буддийской концепции духа («сердца»). Содержащаяся в этих фрагментах критику Чэнь Юнцзе распределяет по четырем рубрикам.

1. Восходящая к Шэньхую (670–762), ученику создателя чаньской ортодоксии южной школы Хуйнэна (638–713), концепция отсутствия мысли как возвращения духа к первоначальному состоянию спокойствия и неаффицированности предметами внешнего мира несостоятельна, поскольку, пока человек бодрствует и воспринимает, в нем не может отсутствовать мысль. К этому стоит добавить, что благосмыслие у Ван Янмина обладает свойством «постоянного знания» (*чан чжи*) и поэтому не может не «сознавать» даже во сне [293, цз. 3, с. 69; 318, с. 230].

2. Чаньское требование освобождения от «привязанности» к феноменальному миру и возвращения к неразличению добра и зла самопротиворечиво, ибо оно в действительности влечет за собой отрешение от социально-этических обязанностей и «привязанность» к своему эгоистическому я. Конфуцианское неразличение добра и зла в отличие от буддийского социально-этически полноценно и означает только прямое и непосредственное осознание добра и зла без нарочитых раздумываний и различений⁵⁷.

3. Проповедовавшееся Хуйнэном «мгновенное прозрение» (*дунь у*), спонтанное постижение собственной природы, т.е. собственной «буддовости», неприемлемо, ибо основывается на «вакуумной пустоте» (*кун сюй*). Реальный духовный прогресс состоит в доведении знания до конца, делании искренними помыслов (у Чэнь Юнцзе — воли) и выправлении сердца. Буддийское требование одной лишь интеллектуальной бдительности и рефлектирующего самоконтроля ограничивает функции сознания, подлинной задачей которого должна быть постоянная обращенность на ежедневные человеческие дела.

4. Буддийская практика духовного совершенствования бесполезна с точки зрения задач социально-политического управления, по-

⁵⁷ Согласно Ван Янмину, буддийское «отсутствие и добра, и зла» эгоистично, ибо определяется пневмой (*ци*), а конфуцианское — альтруистично, ибо определяется принципом (*ли*) [293, цз. 1, с. 20; 318, с. 76]. Но в его же системе «принцип — это структура пневмы, а пневма — это функция принципа» [293, цз. 2, с. 41; 318, с. 143], так что с этой точки зрения буддизм выглядит не антагонистом конфуцианства, а его несовершенным вариантом.

скольку она предполагает отрешенность от мирских забот [533, с. 211–214].

Соглашаясь с этой классификацией и с общим выводом Чэнь Юнцзе о том, что в отличие от целостной и всесторонней критики буддизма сунскими неоконфуцианцами основным объектом критики Ван Янмина являлась чаньская концепция сознания (духа — «сердца») и даже уже — чаньские представления о функциях (деятельности и способах формирования) сознания, мы, со своей стороны, можем добавить следующие замечания.

Во-первых, гносеологизированность критики буддизма у Ван Янмина — закономерное проявление той особенности всей его философской системы, которую мы характеризуем как общую гносеологизирующую реакцию философской мысли эпохи Мин на онтологизм сунских неоконфуцианцев.

Во-вторых, рассмотренные выше пункты антибуддийской критики позволяют увидеть, что ее ориентированность на проблему «функции духа» есть не что иное, как осуществление практического подхода, основанного на психологической реальности и социальной полезности.

Точка зрения Чэнь Юнцзе на специфику антибуддийской позиции Ван Янмина смыкается с мнением Ван Чанчжи, считавшего, что «в отличие от сунских философов, которые критикуют буддистов в их концепциях сердца или мира, Ван Янмин их атакует единственно и по существу на моральной почве» [686, с. 57]. Поскольку есть серьезные основания считать характерной особенностью чань-буддизма именно его психологическую (изменяющую и формирующую сознание) практику (см. [1, с. 12]), можно согласиться с тем, что антибуддийская критика Ван Янмина для своего времени была наиболее эффективной. Однако эту критику ни в коем случае нельзя воспринимать как критику буддизма вообще, она касается лишь одной конкретно-исторической формы этой идеологии. Более того, в данном случае мы сталкиваемся с ситуацией полемики школы в большей степени конфуцианской, чем буддийско-даосской (янминизм), со школой в большей степени буддийско-даосской, чем конфуцианской (*чань*).

§ 7. Точки соприкосновения янминизма и чань-буддизма

Реальный процесс диффузии конфуцианских и буддийских идей можно продемонстрировать на отождествлении благосмыслия с великой пустотой. Пустотность сознания активно проповедовали не только даосы, но и буддисты. Знаменательно, что определение

«схой» вошло составной частью в их термин «схой лин» («пустой дух», или «чистый ум»), употребление которого применительно к благосмыслию Чэнь Юнцзе оценивает как одно из двух возможных понятийных заимствований Ван Янмина из чань-буддизма [533, с. 204]. Следует заметить, что и этот термин в смысле «первосущность [коренное тело] сердца», принятом Ван Янмином (см., например, [293, цз. 2, с. 31; 318, с. 116]), уже использовался Чжу Си: «Пустой дух (*схой лин*) исходно является первосущностью (*бэнь ти*) сердца» («Чжу-цзы юй лэй», цз. 5 [452, т. 1, с. 269]).

Пустотность сознания у буддистов играет несколько иную роль, нежели у китайских философов добуддийской поры, становясь выражением идеи отсутствия индивидуального *я*, или индивидуальной души. Эта идея находит у Ван Янмина этическую интерпретацию в концепции «безъяности» (*у во₁*) благосмыслия.

Нельзя не обратить внимание на то, что в «Алтарной сутре» («Божэ пинь» — «Раздел о праджне») Хуйнэна содержится высказывание, почти текстуально совпадающее с рассуждением Ван Янмина о великой пустоте: «Сердце размерами широко и велико, подобно пустотному вакууму (*схой кун*), не имеет ни краев, ни пределов... Мировой пустотный вакуум способен вместить в себя тьму вещей, форм⁵⁸, образов, солнце и луну, звезды и созвездия, горы, реки и великую землю, родники и источники, ручьи и горные потоки, травы и деревья, заросли и леса, злых людей и добрых, скверные дхармы⁵⁹ и благие, небесный престол и земную темницу⁶⁰, целиком Великое море и Сьюми⁶¹ со всеми горами — все вместе в вакууме. Природа обычных (*ши₃*) людей⁶² пустотна (*кун₁*), и с ней точно так же обстоит дело» ([451, т. 3, с. 862]; ср. гл. XIII, § 3).

Сложным и неоднозначным было как субъективное отношение самого Ван Янмина к чань-буддизму, так и объективное отношение к нему учения Ван Янмина. Чтобы не дать сложиться превратному впечатлению, будто в оценках самого философа школа чань имела лишь негативную окраску, можно сослаться на следующее его высказывание: «Последователи Бодхидхармы и Хуйнэна почти приблизились к осуществлению *дао*» [293, цз. 21, с. 393].

В другом месте Ван Янмин утверждал: «И учение чань, и учение совершенномудрых оба стремятся к исчерпывающему [раскрытию] сердца, и расхождение между ними тоньше волоса» [293, цз. 7, с. 67]. Далее он разъяснял: вся разница в том, что в «учении со-

⁵⁸ «Сэ» — досл. «цвет», как буддийский термин — «рупа» (*gūra*), «форма».

⁵⁹ «Фа» — досл. «закон», как буддийский термин — «дхарма» (*dharmā*).

⁶⁰ *Тянь тан* (небесный престол) и *ди юй* (земная темница) — аналоги рая и ада.

⁶¹ Мифическая алмазная гора необычайной высоты, расположенная посредине Великого моря.

⁶² Игра слов, построенная на том, что ранее речь шла о мировой (*ши цзе*) пустоте.

вершенномудрых» самосовершенствование совпадает с совершенствованием общества, тогда как чань проповедует лишь первое, поэтому «исходит из индивидуализма и эгоизма и не может избежать разделения внутреннего и внешнего», т.е. чаньская ограниченность самосовершенствованием необходимо влечет за собой разрыв и противопоставление субъекта и объекта. Хорошей иллюстрацией к отмеченной выше практической доминанте в подходе Ван Янмина служит тут сам ход аргументации — от этики к онтологии.

И даже критикуя буддизм, Ван Янмин часто склоняется к признанию его индивидуально-теоретической правомерности: «Для индивидуального блага это, возможно, и годится, но не применимо для приведения в порядок семьи, государства и Поднебесной» [293, цз. 7, с. 67]. Более того, он признает возвышенность исходных целей и установок буддизма, но бескомпромиссно изобличает его социально-практическую несостоятельность.

Буддизм, как и даосизм, вызывал к себе благожелательное отношение Ван Янмина тем, что являлся альтернативой современному ему конфуцианству, которое он считал профанацией и опошлением «учения совершенномудрых» [293, цз. 3, с. 83], в своей сути значительно отличающегося от подлинного буддизма [293, цз. 1, с. 25; 318, с. 96].

Общие черты, объективно присущие янминизму и чань-буддизму, представляются нам следующими⁶³:

1. Признание высшей истины, трансцендентной субъекту и объекту, добру и злу, «внутреннему» и «внешнему», но имманентной миру как единственному целому. Носителем этой высшей истины является благосмыслие, в котором нет разделения на чужое и свое: на *я*, *ты* и *он* [293, цз. 1, с. 21, цз. 3, с. 82, цз. 7, с. 67, цз. 26, с. 470; 318, с. 82, 275].

«Человеческое сердце — это бездна неба» [293, цз. 3, с. 62; 318, с. 205]. «Небо это и есть благосмыслие... благосмыслие это и есть небо» [293, цз. 3, с. 72; 318, с. 241]. «Пустота благосмыслия это есть небесная Великая пустота» [293, цз. 3, с. 69; 318, с. 231]. «Не имеющая ни добра, ни зла — такова сущность (тело) сердца» [293, цз. 3, с. 77, цз. 34, с. 666; 318, с. 258].

2. Утверждение целостного присутствия высшей истины в каждой отдельной личности, вытекающее из принципа гомоморфизма микрокосма и макрокосма.

«В сердце у каждого скрыт сам Конфуций» [293, цз. 20, с. 384]. «Шесть канонов... суть *дао* моего сердца» [293, цз. 7, с. 65]. «Шесть канонов суть учетные списки моего сердца, и реальностью

⁶³ С одной стороны, ограниченность места, с другой — достаточная известность (в том числе и по публикации на русском языке) того, как воплощаются перечисляемые ниже принципы в чаньских текстах, приудили автора в их демонстрации не выходить за пределы материала, предоставляемого сочинениями Ван Янмина.

шести канонов владеет мое сердце» [293, цз. 7, с. 66]. «Мое собственное благосмыслие по сути то же, что и у совершенномудрых» [293, цз. 2, с. 39; 318, с. 138]. «Благосмыслие и благомочие у глупого мужика или глупой бабы те же, что и у совершенномудрых» [293, цз. 2, с. 33; 318, с. 121].

3. Антропоморфизация и анимизация природы, являющиеся не мифологизирующим идейным атавизмом, а следствием убежденности в общекосмическом всеединстве и представления мира в прагматическом и ценностно-нормативном модусе.

«Благосмыслие человека — это и благосмыслие трав и деревьев, черепицы и камня... Ведь небо, земля и тьма вещей, в сущности, составляют с человеком единое тело (*ти*)» [293, цз. 3, с. 70; 318, с. 234].

И рыба, что глубины замутит,
Секреты сердца разглашает;
И птица истину Пути
С ветвистой высоты вещает
[293, цз. 20, с. 382].

4. Уверенность в сущностной благостности человека.

«Совершенное добро — коренная сущность (тело) сердца» [293, цз. 1, с. 1; 318, с. 5]. Даже отъявленный разбойник «все равно сам знает, что не должно творить разбой, и, когда его кличут бандитом, чувствует смущение» [293, цз. 3, с. 60; 318, с. 199].

5. Декларирование равенства всех человеческих личностей и объяснение реально наблюдаемых различий степенью самопознания и самоосуществленности личностных потенций.

«Всякий человек может стать Яо или Шунем» [293, цз. 1, с. 19, цз. 3, с. 78; 318, с. 73, 262]. «Знание совершенномудрых подобно солнцу в синем небе, знание высокодостойных — солнцу в небе, по которому плывут облака, знание глупых — солнцу в небе, затынутом ненастной мглой» [293, цз. 3, с. 72; 318, с. 242]. «Даже сердце ничтожного человека ничуть не иное, [чем у великого человека], хотя он и уничижает его сам» [293, цз. 26, с. 470]. «Совершенномудрый заботится о том, чтобы каждый человек стал совершенномудрым» [293, цз. 3, с. 67; 318, с. 222].

6. Провозглашение непосредственности, интуитивности, спонтанности и самородности подлинного познания.

«Благосмыслие по своей сути ясно и понятно» [293, цз. 3, с. 71; 467, с. 237]. «Благосмыслие — это только утверждающее и отрицающее сердце. Утверждение и отрицание — это только любовь и ненависть, только любовью и ненавистью исчерпывается утверждение и отрицание» [293, цз. 3, с. 72; 318, с. 241]. «Благосмыслие всеполюсно и самодостаточно. Утверждаемое — это им утверждаемое, отрицаемое — это им отрицаемое. Это благосмыслие и есть ваш пресветлый наставник» [293, цз. 3, с. 69; 318, с. 229].

7. Утверждение единства знания и действия.

Принадлежащее Ван Янмину «учение о совпадающем единстве и совместном развитии знания и действия» гласит: «Истинное знание есть то, благодаря чему осуществляется действие; если нет действия, то нет и оснований говорить о знании» [293, цз. 2, с. 28; 318, с. 108]; «еще не обретший знания не действует; знать и не действовать — значит еще не обладать знанием» [293, цз. 1, с. 3; 318, с. 10]; «знание — это руководящий замысел действия, действие — это труд, [воплощающий] знание; знание — это начало действия, действие — это завершение знания» [293, цз. 1, с. 3; 318, с. 11]; «истинность и достоверность знания — это действие; осознанность и одухотворенность действия — это знание» [293, цз. 2, с. 28; 318, с. 108].

8. Ориентирование на отыскание путей к истине и благу в обычных заботах и повседневных делах.

«Человек должен в делах усердно осуществлять [свой] труд, тогда будут обретения» [293, цз. 3, с. 60; 318, с. 196]. «Если проникнуть взором до самой сути, то в обязанностях сохранения достоинства и деловых обстоятельствах нет того, в чем бы благосмыслие не находило чудесно-утонченного применения (*мяо юн*). Совсем вне пределов обязанностей сохранения достоинства и деловых обстоятельств благосмыслия вовсе нет» [293, цз. 6, с. 43].

Спать отправляется усталый, есть отправляется голодный —
Так совершенствуют деянья, все утонченней и чудесней.
Но вера эта недоступна тому вульгарному народу,
Который не в себе взыскует, а ищет, где святой кудесник
[293, цз. 20, с. 385].

9. Отрицание возможности узнать у другого высшие истины без прочувствования и осознания их самим собою.

«При возникновении каждого помысла и каждой мысли благосмыслие моего сердца располагает [о них] самоестественной осведомленностью. Только благосмыслию моего сердца самоочевидна их доброта, когда они добры, и только благосмыслию моего сердца самоочевидна их недоброта, когда они недобры. Все это никак не передашь другому человеку» [293, цз. 26, с. 472]. «Если хочешь узнать, насколько горька [горькая тыква], тебе надо самому ответить [ее]» [293, цз. 1, с. 25; 318, с. 98].

Благосмыслие — это интимное, личное знание,
Нету ни грана познания за этого знания гранью.
Лишь изведав терзания сам, получаешь о них представленье.
О терзаниях души бесполезно других вопрошать,
Ощутив их, не станешь вопросы к другим обращать
[293, цз. 20, с. 385].

Все вы, о люди, причастны правде небесной,
Не обращайтесь к другим, вопрошать у других бесполезно
* [293, цз. 20, с. 384].

10. Определение смысла жизни как самосовершенствования, а самосовершенствования — как самопознания, в пределе доходящего до раскрытия собственной абсолютной благостности.

«Благородный муж сам себе наставник. Никогда не заботится о том, что его кто-то обманывает, зато не бывает случая, чтобы он сам обманул свое благосмыслие⁶⁴. Никогда не заботится о том, что кто-то не верит ему, зато сам всегда верит своему благосмыслию. Никогда не стремится заранее осознать людскую ложь и ненадежность, зато постоянен в заботе об осознании своего благосмыслия» [293, цз. 2, с. 49; 318, с. 164]. «Выверение вещей становится успешным только в собственном сердце. Несомненно, что всякий человек может стать совершенномудрым, если только сам возьмется за это» [293, цз. 3, с. 78; 318, с. 263]. «Совершенное добро есть [человеческая] природа. В [человеческой] природе изначально нет ни толики зла, поэтому и называется совершенным добром. Остановиться на нем — это значит вернуться к ее первоначальному состоянию (*бэнь жань*), и только» [293, цз. 1, с. 17; 318, с. 67].

11. Скептическое отношение к эрудиции, расширению познаний, не имеющему личностно-этического значения.

«Под доведением знания до конца подразумевается отнюдь не то, что конфуцианцы-эпигоны называют пополнением и расширением познаний, но именно доведение до конца благосмыслия собственного сердца» [293, цз. 26, с. 472]. «Так, [вслед за Чэн И] говорят, что „каждая травинка, каждое деревце обладает принципом“. Но как тут постигать? Пусть даже травы и деревья будут постигнуты, как можно [от этого] вернуться [к себе] и сделать искренними свои помыслы?» [293, цз. 3, с. 77; 318, с. 261]. «Последовавшим [за древними] поколениям неизвестно, что для того, чтобы стать совершенномудрым, главное — это чистота в небесном принципе. Они сосредоточиваются исключительно на перенятии у совершенномудрых мужей знаний и сведений, талантов и способностей и, полагая, что нет ничего, чего бы совершенномудрые не знали и не могли, считают, что нам необходимо овладеть буквально всеми их знаниями и сведениями, талантами и способностями. Поэтому не пекутся о приложении труда к небесному принципу, а только изводят дух (*цзинь*) и истощают силы, копаясь в книгах, исследуя наименования вещей и сличая свидетельства о поступках. Чем более расширяются знания и сведения, тем более возрастают человеческие страсти; чем более увеличиваются силы и таланты, тем более замутняется небесный принцип» [293, цз. 1, с. 19; 318, с. 73].

⁶⁴ Ср.: «Благородный муж... может быть обманут, но не может быть окончательно запутан» («Лунь юй», VI, 2; ср. [184, с. 345]).

12. Нигилистическое отношение к ссылкам на общепризнанные авторитеты.

«То заблужденье — корпеть над старинной бумагой!⁶⁵, тратить на это и дух свой, и душу» [293, цз. 20, с. 384].

«Не рвитесь изучать писанья Лю [Цзунъюаня]⁶⁶ и Хань [Юя].

Если не верите, что сами всем обладаете в достатке,

Прошу вас, при любом деянье в себя вникайте без оглядки» [293, цз. 20, с. 384].

«Лишь тени прошлого — всех совершенномудрых сонмы» [293, цз. 20, с. 387].

Подводя итог, отметим, что янминизм и чань-буддизм как целостные идеологические системы объединяет общая установка на целенаправленное изменение психологии своих адептов — необходимое условие для адекватного восприятия проповедуемых этими учениями истин. Жизненно-психологический компонент составляет неотъемлемую часть обоих учений. И тут, повторим, можно согласиться с мнением Чжан Сичжи, который считает, что нельзя понять слов Ван Янмина, не вникая в собственную реальную жизнь [429, с. 110].

Подосновой концепции психологической перестройки является пронизывающая всю традиционную китайскую философию идея резонансного взаимодействия подобного с подобным, в данном случае — сознаний учителя и ученика: чтобы стала возможной передача информации, оба сознания должны «работать на одинаковой частоте», а для этого обучаемый должен иметь соответствующий психологический настрой.

Такой подход обуславливает общий для янминизма и чань-буддизма скепсис по отношению к письменной форме проповеди, поскольку, будучи посредствующим звеном, она лишает непосредственности контакт между учителем и учеником. «Не знавший иероглифов» Хуйнэн утверждал: «Познавший изначальную природу уже тем самым обладает знанием *праджня* и сам применяет свет мудрости, не прибегая к письменным знакам» (цит. по [71, с. 318]). Сходным образом наставлял своих учеников и Ван Янмин: «Необходимо, чтобы вы, господа, передавали это [учение] друг другу из уст в уста. Если же занести его в книгу, то люди будут заниматься одним только буквоедством» [293, цз. 26, с. 473].

Надо иметь в виду, что всякое учение в традиционном Китае рассматривалось не в качестве самостоятельной сущности, а как специфическое выражение породившей его личности. С этой точки

⁶⁵ Имеется в виду древняя каноническая литература.

⁶⁶ Лю Цзунъюань (773–819) — конфуцианский мыслитель и литератор, друг и оппонент Хань Юя [252].

зрения постижение учения равносильно установлению «духовного резонанса» с его создателем. Поэтому Ван Янмин, почитавший себя правоверным конфуцианцем, призывал увидеть Конфуция, «скрытого у каждого в сердце» [293, цз. 20, с. 384], а буддист Хуйнэн — узреть Будду в своем сердце, поскольку «в самом моем сердце имеется Будда» и у каждого «собственное сердце — это Будда» («Тань цзин», «Фу чжи пинь» — «Раздел о возвещении завещания», см. также [71, с. 333; 1, с. 221–222]).

Обосновывая эту общую установку, Хуйнэн использовал термин «сердечная печать» (*синь инь*), выражающий идею прямого интуитивного постижения: «Я передаю (*чуань*) сердечную печать Будды, разве могу противоречить буддийскому канону (*фо цзин* — вариант перевода: буддийским сутрам. — А.К.)» («Тань цзин», «Дунь цзянь пинь» — «Раздел о мгновенном и постепенном [просветлении]»). К тому же буддийскому, а в особенности чаньскому термину (и также в сочетании с «передачей, традицией» — «чуань») прибег Ван Янмин, формулируя заключительный вывод в «Вопросах к „Великому учению“»: «Это учение о выверении [вещей], доведении [знания] до конца, обретении искренности [помыслов] и выправлении [сердца], снимая завесу с правоверной традиции (*чжэн чуань*) Яо и Шуня, воплощает сердечную печать родоначальника Куна (Кун-ши — Конфуция. — А.К.)» [293, цз. 26, с. 473].

С помощью данного термина Ван Янмин приспособил к своей аргументации близкую ему по духу чаньскую концепцию «взаимоподобия сердечных печатей» (*синь инь сянь сы*), провозглашавшую присутствие в сердце каждого человека всеобщего разума Будды, незыблемого, как печать. Понятие сердечной печати отражает также идею духовной преемственности без посредства материи знаков и письмен. Таким образом, употребляя его, Ван Янмин в неявном виде подтверждал свой принцип приоритета незаочного личного контакта между учителем и учеником, а также проводил мысль о том, что он сам находится в такого рода контакте с Конфуцием и добивается этого для других, ибо, как сказано в уже процитированном его стихотворении: «В сердце у каждого скрыт сам Конфуций, который // В миг, когда явным становится, рушит все шоры» [293, цз. 20, с. 384].

К этому же стоит добавить, что, подобно другим рассмотренным выше терминам, «сердечная печать» соединяет учение Ван Янмина не только с буддизмом, но и с даосизмом, в котором «синь инь» имеет два основных смысла: 1) своеобразная клятвенная подпись, удостоверяющая утверждение в вере и знаменующая получение адептом «реестра-талисмана» (*лу₂*), устанавливающего его взаимосвязь с небесным покровителем («божественным полководцем, архистратигом» — *шэнь цзян*) (подробно о *лу₂* см. [233, с. 164–166]);

2) один из методов самосовершенствования, которому специально посвящены несколько входящих в «Дао цзан» трактатов, в частности два «Канона сердечной печати» («Синь инь цзин», № 13/24, № 74/32, см. также № 225/112).

Даосское понимание «сердечной печати», как и буддийское, основано на вере в прямой контакт адепта с вышестоящей (сверхъестественной) инстанцией. На первый взгляд в даосском подходе, предполагающем письменное оформление взаимных обязательств и расписок, присутствует больше натурализма, но на самом деле он сполна присущ и китайскому буддизму. Отмечающую сердце Будды печать благодати его последователи с натуралистической конкретностью представляли в виде свастики, которая называлась «знаком благодати» (*дэ цзы*).

В отличие от обоих этих учений Ван Янмин проповедовал прямой контакт не со сверхъестественной инстанцией и соответственно не предлагал, подобно религиозному даосизму и чань-буддизму, в качестве средства для достижения данной цели изменение индивидуального сознания (изменение не столько знаний о мире, сколько точки зрения на него), на каком бы, соматическом или чисто психическом (психагогическом), воздействии оно ни основывалось (подробно см. [1]). Ван Янмин рассчитывал только на естественное созревание человека в ходе обыденной жизни и нормального общения с учителем. Всякие искусственные стимуляции, которые были так популярны в среде религиозных даосов и чань-буддистов, им решительно осуждались. Он повторял вслед за Мэн-цзы: «Не нужно помогать расти [колосьям]» [293, цз. 5, с. 66; 318, с. 217].

Вместе с тем чисто конфуцианский упор на систематическую кропотливую работу по самосовершенствованию находился в противоречии с идеей мгновенного самопознания собственного абсолютно совершенства. Это противоречие вскрылось в полемике между Ван Цзи и Цянь Дэхуном, одним из важнейших проявлений которой стала подробно анализируемая нами далее (гл. VIII, § 5) беседа на мосту Небесного источника. Дискуссия по поводу сформулированных Ван Янмином в этой беседе четырех постулатов своим прямым аналогом имеет полемику о мгновенности или постепенности прозрения (y_5), которую вели друг с другом северная и южная школы чань-буддизма.

Проблема взаимоотношений Ван Янмина с буддизмом сложна и многозначна, подходы к ее решению у разных исследователей различны и зачастую противоположны. Поэтому изложенное нами следует рассматривать как первоначальное введение в тему, совершенно не разработанную ни в отечественной синологии, ни в отечественной буддологии, дальнейшее изучение которой будет, без сомнения, полезным для обеих дисциплин. Автор здесь более претендовал на правильность постановки проблемы, нежели на ее разре-

шение (что, кстати, требует переработки значительно большего материала)⁶⁷. Вместе с тем он стремился показать уникальные ассимиляторские способности конфуцианства, позволившие, в частности, Ван Янмину столь успешно вливать чаньское вино в конфуцианские мехи и при этом представляться чуть ли не бóльшим конфуцианцем, чем сам Конфуций. Именно успешное присвоение неоконфуцианством фундаментальных чаньских идей, достигшее своего апогея в эпоху Мин, повлекло за собой полный упадок самого чаньбуддизма, ярким проявлением чего было и стремление самих буддистов конфуцианизировать свои основополагающие концепции. Как пишет Сюй Сунбэн, «для приспособления к неоконфуцианству и примирения с ним минский буддизм стремился развить буддийскую концепцию духа в направлении, приближающем ее к школе Ван Янмина» [612, с. 107].

⁶⁷ Более детальному ознакомлению с данной темой может способствовать следующая литература [368; 366; 464; 294; 492; 490; 496; 483; 484; 485; 646; 550; 586; 523; 693].

Глава IV

СУБЪЕКТИВИЗИРОВАННАЯ ОНТОЛОГИЯ

§ 1. Анализ определения философии Ван Янмина как субъективно-принципологической антропософии

Анализ онтологических взглядов Ван Янмина удобно начать с разбора одной данной его учению обобщающей дефиниции. В § 4 гл. II было приведено определение Сун Пэйвэем философии Ван Янмина как «субъективно-принципологической антропософии» [374, с. 8]. Китайский оригинал этого определения — «вэйсиньды лисянчжуиды жэньшэн чжэсюэ» — при использовании стандартных лексических эквивалентов, даваемых, скажем, «Большим китайско-русским словарем» (т. 1–4, М., 1983–1984), переводится так: «идеалистическо-идеалистическая философия жизни». Понятие «идеализм» ставится в соответствие и «вэйсиньчжуи», и «лиянчжуи», и даже термину «гуаньнянчжуи». Ясно, что перечисленные термины если и выражают это понятие, то особым, дифференцирующим образом, т.е. каждый из них обозначает отдельный вид идеализма, а не идеализм вообще, почему и становится возможным выглядящее в русском переводе бессмысленной тавтологией сочетание «вэйсиньды лисянчжуиды». Названные термины, как и многие другие, были образованы с помощью лексикона традиционной китайской философии или непосредственно заимствованы из него и идентифицированы с общепринятыми терминами западной философской традиции. К каким же результатам приводит подобная процедура? Для ответа на этот вопрос воспользуемся конкретным определением Сун Пэйвэя.

Формулируя его, Сун Пэйвэй рассчитывал показать, что с точки зрения западной философской классификации учение Ван Янмина представляет собой идеализм, но одновременно оно скоординировано с исконно китайской философской схематикой. Первый член «тавтологической» пары прилагательных указывает на принадлежность учения Ван Янмина к *синь сюэ*, второй — на его принадлежность к *ли сюэ*, что, как было показано выше (гл. I), отнюдь не противоречиво. Помимо указания на принадлежность к *синь сюэ*

определение «вэйсиньды» прямо говорит о том, что это учение в качестве центральной категории берет категорию «сердце» (*синь*). В таком смысле оно субъективно. Термины, сформированные на основе иероглифа «синь», такие, как «вэйсиньчжуи», «вэйсиньлунь», в имманентном для традиционной китайской культуры смысле выражают скорее понятие субъективизма, чем идеализма, последнее же они если и выражают, то только в «трансцендентном» смысле, т.е. в конвенциональном соотношении с западными философскими системами. Иероглиф «синь» означает субъективное, включая сюда интеллектуальное, волевое, чувственное начала.

Касаясь этой проблемы в связи с критикой попыток идентифицировать янминизм с каким-либо западным идеалистическим учением, Цинь Цзяи замечает: «Китайское слово „синь“ обозначает дух не только как интеллект, но также и как жизненный принцип, источник и центр человеческой активности» [565, с. 192–193]. Если и можно трактовать «синь» как обозначение идеального, то только подразумевая под ним субъективно-идеальное; объективизация «сердечности» может иметь лишь метафорический смысл, наподобие «мировой души».

То, что «синь» стоит ближе к понятию субъективного, чем к понятию идеального, подтверждается также его противопоставлением «вещи» (*у*), китайскому аналогу понятия объективного (оппозиция «вэйсиньчжуи–вэйучжуи» стандартно идентифицируется с оппозицией «идеализм–материализм»). Очевидно, что и Сун Пэйвэй определение «вэйсиньды» понимал в смысле «субъективное» (в пересчете на западные понятийные эквиваленты), поскольку смысл «идеалистическое» им был уже выражен определением «лисянчжуиды», а доктрину Ван Янмина в целом он оценивал по западной мерке как крайнюю форму субъективного идеализма, как солипсизм — *цзиншэньдуилунь* [374, с. 18]. Надо сказать, что и термин «цзиншэньдуилунь» (букв. «монопсихизм») при отвлечении от идентификации с «солипсизмом» и истолковании в согласии с традиционным смыслом составляющих знаков в отличие от более позднего термина «вэйволунь» (соответствующего скорее понятию «эгоизм», чем «солипсизм») вполне пригоден для определения философии Ван Янмина, который постоянно подчеркивал единство эссенциально-духовной (*цзин шэнь*) функции, принадлежащей, однако, не одному-единственному субъекту (*во*), а всей Поднебесной.

Попутно заметим, что стандартный эквивалент антитезы «объективизма» и «субъективизма» — «кэгуаньшо» и «чжугуаньшо» больше схож с оппозицией «объективизм–волюнтаризм», поскольку ключевые тут знаки «кэ» («гость») и «чжу» («хозяин») противопоставляют гостеприимство хозяйничанью или, в более общем виде, покорное принятие объективных условий своевольному всевластию. Показательно, что знак «чжу» входит в особый термин для понятия

«волюнтаризм» — «чжуишо». У Ван Янмина в качестве прототипа термина «кэгуань» («объект, объективное») выступает термин «кэци» («гостевой дух»). Последнее сочетание (в современном языке — «вежливость, учтивость, гостеприимство») в *ВЭНЬЯНЕ* имело более широкий смысл — любая внешняя и принудительная заданность. У Ван Янмина выражение «кэци» — «исходящие извне побуждения» или «навязываемые условности»¹ — составляет оппозицию с выражением «сы юй» — «эгоистические страсти». И то и другое китайский философ отвергает, утверждая, что это «единая болезнь, проявляющаяся как два недуга, а не две [разные] вещи» [293, цз. 2, с. 45; 318, с. 154]. Отсюда видно, что в семантике иероглифа «кэ» идея внешней (объективной) данности соединяется с идеей условности, относительности, заданности.

Что касается второго определения — «лисянчжуиды», то с имманентной для китайской философии точки зрения оно показывает, что учение Ван Янмина берет за основу мышление (*сянь*) о принципе (*ли*), т.е. является «принципологией». Это определение ничего не сообщает об идеалистичности настоящего учения, поскольку главное в нем понятие «принцип» (*ли*) может быть воспринято как «упорядочивающее начало, закономерность, структура» и, следовательно, не включает ни признака идеальности, ни признака материальности². Поэтому термин «ли сюэ» — «неоконфуцианство» или якобы «объективный идеализм» — обозначает также естествознание.

Другое дело, что «ли» может быть истолковано как материалистически, так и идеалистически. Вот почему принадлежащие к *ли сюэ* мыслители оказываются и «материалистами» (Чжан Цзай), и «объективными идеалистами» (Чжу Си), и «субъективными идеалистами»³ (Чэн Хао).

Квалификация Сун Пэйвэем учения Ван Янмина как субъективной («сердечной») принципологии основана еще и на том, что концепцию философа «сердце и есть принцип» (*синь цзи ли*) он считает «корнем» всей его философии [374, с. 19].

Последний элемент определения Сун Пэйвэя (*жэньшэн чжэсюэ*) мы перевели термином «антропософия», хотя оно может быть переведено и как «антропологическая (антроповиталистическая) философия». Указание на то, что точкой отсчета всех философских спекуляций в учении Ван Янмина является именно конкретный живой человек, существенно дополняет его квалификацию как субъективизма, отличая от таких разновидностей последнего, как, скажем,

¹ В переводе Чэнь Юнцзе: «страсти, вызываемые внешними стимулами» [534, с. 145]; в переводе Ван Чанчжи: «внешние влияния» [686, с. 101].

² У Се Уляна «ли сянь» имеет значение «осуществимое знание», составляя оппозицию «кун сянь» — «пустым измышлениям» [370а, с. 53].

³ Кавычки здесь поставлены потому, что разные исследователи зачастую дают указанным философам прямо противоположные аттестации.

фихтеанство, где точка отсчета — абсолютный надличностный субъект.

Редукция в нашем переводе «антропологической философии» до «антропософии» формально обусловлена тем, что китайский термин «чжэсюэ» означает собственно софистику (без позднейшего негативного оттенка), т.е. научение мудрости и причастность к ней, а не любомудрие. Отождествление терминов «чжэсюэ» и «философия» вдвойне условно и зыбко, поскольку в европейской философской традиции уже со времен Сократа было теоретически осознано различие между мудростью и любовью к мудрости (см.: Платон. «Федр», 278d [190, т. 2, с. 221]), а в Китае аналогичная ситуация сложилась лишь к XX в. (подробно см. [118, с. 351–352]). Предлагаемый перевод представляется правомерным еще и потому, что подчеркивает: концепция человека — фокус всех рассуждений. Во избежание ненужных ассоциаций следует оговориться, что только по этому пункту «антропософия» Ван Янмина сопоставима со штейнерианством.

Разбор определения Сун Пэйвэем философии Ван Янмина полезен не только для изучения этой отдельной философской системы. Он нужен нам и для того, чтобы на конкретном материале показать, что историко-философские квалификации современных китайских ученых, пытающихся использовать понятийный аппарат, выработанный западной историко-философской наукой, в той или иной мере основаны на двойной бухгалтерии. Иными словами, в них параллельно западным понятийным схемам сохраняются традиционные классификации.

§ 2. Антропологизация и процессуализация понятий в философии Ван Янмина

2.1. Понятие «вещь-объект» (у)

Для общего понимания философии Ван Янмина следует прежде всего иметь в виду, что он, во-первых, предельно антропологизирует понятия, т.е. представляет охватываемые ими предметы коррелятивными субъекту, а во-вторых, берет их в процессуализированном смысле. Причем одно теснейшим образом связано с другим, так как все процессы Ван Янмин редуцирует к событиям и делам, активной силой в которых выступает человек. Чтобы прояснить эти моменты, воспользуемся тремя фрагментами из его сочинений, важными для понимания термина «у» («вещь») — одного из основных в китайской философии вообще и философии Ван Янмина в частности.

«Суверенный властелин тела — сердце. Проявляемое сердцем есть помыслы (*и₂*)⁴. Первосущность (*бэнь ти*) помысла — это знание. То, в чем состоит помысел, есть вещь. Положим, помысел состоит в служении родителям, в таком случае служение родителям — это одна вещь; [или] помысел состоит в служении государю, в таком случае служение государю — это [также] одна вещь; [или] помысел состоит в гуманности к народу и приязни (*ай*) к вещам, в таком случае гуманность к народу и приязнь к вещам — это [еще] одна вещь; [наконец, если] помысел состоит в созерцании, слушании, говорении или движении, созерцание, слушание, говорение или движение являются одной вещью. Поэтому я говорю, что нет принципов вне сердца, нет вещей вне сердца» [293, цз. 1, с. 4; 318, с. 15]. Начало этого фрагмента в других переводах выглядит так: у Ф.Г.Хенке — «Везде, где есть идея, мы имеем вещь» [607, с. 59]; у Ван Чанчжи — «Существо — это то, на что направлена моя мысль» [686, с. 46]; у Чэнь Юнцзе — «На что бы воля ни направлялась, это будет вещь» [534, с. 14]. Далее, во фразе «Служение родителям — это одна вещь» переводчики на английский язык (Хенке и Чэнь Юнцзе) единодушно заключают слово «thing» в кавычки, признавая тем самым расхождение в значениях между «у» и «thing». Анализ этого расхождения как раз входит в нашу задачу.

По поводу фундаментального конфуцианского термина «гэ у», ставшего даже синонимом философствования, Ван Янмин, как мы уже отмечали в другой связи, писал: «Я объясняю „выверение“ (*гэ*) смыслом слова „выправлять“ (*чжэн*), а „вещи“ (*у*) — смыслом слова „дела“ (*ши*)» [293, цз. 3, с. 77; 318, с. 261]⁵. У Ван Чанчжи: «Я объясняю слово „гэ“ как „исправлять“ (упорядочивать), слово „у“ — как „занятие“ (моральный долг, объект „мысли“») [686, с. 48]. У Чэнь Юнцзе: «Я истолковываю слово „гэ“ значением „исправление“, а „у“ — значением „дела“ или „события“» [534, с. 247].

В «Вопросах к „Великому учению“» Ван Янмин обобщил мысли, выраженные в двух предыдущих фрагментах: «Доведение знания до конца и состоит непременно в выверении вещей. Вещь есть дело. Все возникающее в помыслах обязательно связано с опреде-

⁴ Слово «помысел» кажется наилучшим для перевода иероглифа «и₂», означающего и мысль и волю (намерение). Чэнь Юнцзе переводит его словом will («воля»), Ф.Г.Хенке — словами idea («идея») и purpose («намерение»), а у Тан Цяюнь оба смысла объединены в сочетании volitional idea [670, с. 111 и др.]. Ван Чанчжи определяет этот термин следующим образом: «а) обычный смысл — идея, мысль, желание, „интенциональность“ в феноменологическом смысле; б) специальный смысл у Ван Янмина: он понимает этот термин в самом широком смысле — всякий акт, всякое проявление сердца, духа... Мы его переводим словом мысль в самом общем смысле — всякий акт, всякий продукт человеческого духа» [686, с. 198–199]. Согласно Ду Вэймину, «и₂» — «интенция как направленность духа» [682, с. 167].

⁵ Здесь Ф.Г.Хенке «дела» истолковывает как опыт [607, с. 213].

ленным делом⁶. Заключенное в помысле дело называется вещью. Выверение есть выправление» [293, цз. 26, с. 473].

Фигурирующий в приведенных фрагментах термин «вещь» обычно характеризуется следующим образом: «Как обобщающий философский термин „у“ („вещь“) включал понятие „предметов природы“, при этом имелись в виду одушевленные и неодушевленные» [96, с. 130]. Давая разъяснения этому слову, Ван Чанчжи выделял у него три значения: «а) обычный смысл: вещь, существо в самом широком смысле; б) философский смысл: объект в противоположность мыслящему субъекту; в) специальный смысл у Ван Янмина: **он не занимается внешним объектом или материальной вещью** (выделено мной. — А.К.); он понимает под этим термином, в том, что касается моральной философии, главным образом внутренний объект морального долга, границу „мысли“» [686, с. 199]. Согласно Ду Вэймину, «вещь» у Ван Янмина — это «имеемый в виду объект, находящийся в конкретной ситуации» и одновременно проявление благосмыслия (*лян чжи*), вид «трансцендентальной направленности» [682, с. 169].

Приведенный материал позволяет установить несколько смыслов и соответственно переводов термина «у». Прежде всего, его с полным основанием можно переводить как «существо» (что и практикуется в переводах на французский язык, где употребляется обычно слово «être») или как «тварь» (что было принято у дореволюционных русских синологов).

Такой перевод подчеркивает включение в объем понятия «у» не только неодушевленных предметов, но и живых одушевленных существ, в том числе и самого человека⁷. Преимущество термина «существо» (французского «être» и других европейских эквивалентов) в том, что он также имеет значение «человек» (ср. рус. «человеческое существо», фр. «être humain», англ. «human being» и кит. «жэнь-у»). Вместе с тем такой перевод подразумевает гилозоистическое представление о мире, поскольку «тьма вещей», т.е. все сущее (ср. во множественном числе лат. «rei» — «мир, вселенная, природа»), становится «тьмой существ». И в самом деле, гилозоистическая тенденция, выражающаяся, в частности, в том, что квазиматериальная единая общемировая субстанция *ци* в зависимости от степени концентрации образует, по выражению Н.Я.Бичурина, всю «лестницу существ» вместе с «духами, освободившимися от вещества» [14, с. 404] и самим Небом, прослеживается у большинства, если не у всех китайских философов.

⁶ Переход от наличия у помысла дела к наличию у него вещи может быть прокомментирован положением «Цзо чжуани»: «[Всякое] дело имеет свою вещь» (*ши ю цзи у*), т.е. свой объект (Чжао 9 г. [631, т. 5, с. 624, 626]).

⁷ «Указывая на число вещей, говорят: их — тьма. Человек является единицей в этом числе» («Чжуан-цзы», гл. 17 [444, с. 101]; ср. [191, с. 215; 261, с. 160]).

Отметим попутно, что в современных европейских языках слово «вещь», будучи отнесено к человеку, приобретает уничижительный смысл, что не свойственно иероглифу «у» (равно как и древнегреческому слову «pragma»). Уничижительность может выражаться теми же лингвистическими средствами, что уменьшительность и ласкательность, поэтому альтернативой пейоративности является специфический любовно-шутливый смысл слов «вещь», «предмет», «штучка»⁸. Неприемлемость серьезной квалификации человека как вещи была осмыслена в Европе и теоретически — прежде всего Кантом [89, с. 269]. Н.Ф.Федоров, например, утверждал, что созерцающий (теоретический) разум в отрыве от действия приводит к недопустимому положению, когда люди считают «друг друга вещами, но не мыслящими существами» [238, с. 407]⁹. В XX в. с популяризацией экзистенциалистского тезиса «Существование предшествует сущности» подобная позиция стала выглядеть аксиомой. По утверждению Х.Ортеги-и-Гассета, «человек не вещь, и говорить о человеческой природе — значит ошибаться, так как у человека нет природы» [182, с. 448].

Напротив, как это будет подробно показано ниже, в гл. VI и VII, традиционное китайское понимание человека как «одной из десяти тысяч вещей» логически связано с уверенностью в наличии у него определенной природы, подобно всем прочим вещам в мире. Уже основоположник многовековой дискуссии в китайской философии о природе человека — Мэн-цзы отверг тезис своего современника Гао-цзы, весьма, надо признать, основательно идентифицировавшего понятия «[человеческая] природа» (*синь*) и «жизнь» (*шэн*) («Мэн-цзы», VI А, 3; см. пер. [67, т. 1, с. 244]), что создавало предпосылки для выводов, сходных с экзистенциалистскими.

Вторым переводом термина «у» могут служить слова «дело» или «событие». Рассмотренная выше интерпретация Ван Янмина отнюдь не произвольна, у нее есть свои лингвистические основания. Во многих языках, как и в китайском, слово «вещь» (англ. «thing», нем. «Ding», фр. «chose», лат. «res» и др.) означает еще и «дело», «обстоятельство». Наоборот, греч. «pragma» — это «дело», «обстоятельство», означающее еще и «вещь». Видимо, во всех этих языках соотношение субстанциального и процессуального смыслов исторически менялось. Например, в русском слове «вещь» произошло оттеснение второго (первоначально основного — см. [122]) первым. Аналогичный процесс виден и в превращении лат. «causa» («причина», «цель», «дело», «обстоятельство», «процесс») в итал. «cosa»

⁸ Ср. у Пушкина: «премиленная вещь» (об А.П.Керн — письмо А.Г.Родзянке от 8 дек. 1824 г.) и «милые предметы» («Евгений Онегин», I, 57, 3; III, 27, 6).

⁹ В известном монологе Ларисы из «Бесприданницы» А.Н.Островского слова «я — вещь» выражают крайнюю степень самоуничтожения (акт IV, сцена 11).

и фр. «chose». Не последнюю роль в такого рода изменениях играли философские экспликации понятий и интерпретации терминов.

Кстати, для сторонников теории «коррелятивного мышления» (подробно см. [118, с. 14 и далее]) осознание реальности как процесса — один из краеугольных камней этого феномена китайской духовной культуры. Некоторые критики данной теории, не отрицая принадлежности указанного свойства традиционному китайскому мировоззрению, утверждают, что оно не составляет специфической особенности только этого мировоззрения и что аналогичные явления имели место также в других культурах, например, как пишет известный индийский философ К.С.Мурти, в литературе вед и упанишад, в джайнизме и буддизме [647, с. 51].

Оставляя в стороне вопрос о «коррелятивном мышлении» как таковом, отметим, что на Западе наряду с доминировавшей тенденцией к тотальной субстанциализации, выразившейся, в частности, в тезисе Декарта: «Все, что подпадает под наше восприятие, следует рассматривать как вещи, как впечатления от вещей или как вечные истины» («Первоначала философии», I, 48 [63а, с. 333]), существовала и обратная тенденция к процессуализации. Секст Эмпирик сообщает следующее о Протагоре, вслед за Гераклитом доказывавшем постоянную текучесть и изменчивость всех вещей в мире: «И Протагор хочет, чтобы человек был мерилем всех вещей, а именно: для существующих — мерилем бытия, для несуществующих — мерилем небытия, при этом „мерилом“ он называет критерий, а „вещами“ — дела» («Пирроновы положения», I, 216 [210а, с. 252]). Еще одним, не менее показательным примером является «Система трансцендентального идеализма» Шеллинга: «Существует понятие более высокое, нежели понятие вещи, а именно понятие **действия** или **деятельности**. Это понятие во всяком случае должно быть поставлено над понятием вещи, поскольку сами вещи могут быть постигнуты лишь в качестве модификации различным образом организованной деятельности» [264, с. 59]. Далее Шеллинг утверждает, что «к „я“ не приложимо ни одно из тех определений, которые придаются вещам» [264, с. 59], отбрасывая тем самым представление о «я» как о «мыслящей вещи» (*res cogitans*). Замечательно, что и у Протагора, и у Шеллинга мы обнаруживаем одну и ту же триаду идей: 1) идею действительности как становления, 2) идею вещи как дела, 3) идею сущностной субъективности знания; та же триада присутствует в вышеприведенных цитатах из Ван Янмина.

Процессуализирующая тенденция в европейской философии значительно усилилась в новейшее время. В этой связи нужно вспомнить имена А.Бергсона и В.Ф.Оствальда, А.Н.Уайтхеда и С.Александера, А.Эйнштейна и В.Гейзенберга. Остроумное описание спора субстанциалистов и процессуалистов в европейской философии

было дано Б. Расселом: «Взгляд на мир, который естественно принять, таков: существуют **вещи**, которые **изменяются**. Например, имеется стрела, которая сначала находится здесь, а потом — там. Отделив друг от друга две стороны этого взгляда, философы развили два парадокса. Элеаты говорили, что имеются вещи, но не изменения; Гераклит и Бергсон утверждали, что имеются изменения, но не вещи. Элеаты говорили, что имеется стрела, но нет полета; Гераклит и Бергсон — что имеется полет, но нет стрелы» [204, с. 813].

Шеллинговская субъективность истины как порождения надэмпирического «я» более сопоставима с традиционным в китайской философии осмыслением субъективности истины, подразумевающим в качестве субъекта весь человеческий род, нежели протагорская субъективность истины как достояния конкретного индивидуального «я». Кроме того, опровержение Шеллингом определения субъекта как вещи соответствует противопоставлению вещи и «я» в китайской философии, закрепленному термином «у во», который означает «внешний мир и я» или «другие люди и я»¹⁰. Бином «у во» ясно обнаруживает в термине «у» понятие «не-я», или то, что Ван Чанчжи удачно назвал «границей мысли». «„У“, — писал А. Масперо, — обозначает просто внешнюю вещь, постороннюю для того „я“, которое ведет речь» [639, с. 21–22]. В более узком смысле это «не-я» обозначает других субъектов (людей), рассматриваемых в качестве объектов.

Здесь мы подошли к третьей возможности перевода «у», а именно словом «объект» или «предмет» (калька от лат. «objectum»). Для подтверждения ее приведем весьма выразительное определение «вещи»-«у», взятое из начала гл. 19 «Чжуан-цзы»: «Все, что обладает видом, фигурой, звучанием, цветом, есть вещь» ([444, с. 114]; ср. [191, с. 226])¹¹. Осознание «у» как понятия, аналогичного понятию «объект», уже древними китайскими философами подтверждается также тем, что в логических классификациях «имен» в качестве общей категории — «большого общего имени» (*да гун мин*) у Сюнь-цзы и «всеобщего имени» (*да мин*₁) у моистов — неизменно указывается именно «у» [360, с. 218; 67, т. 2, с. 71; 381, с. 278; 67, т. 2, с. 193], а в «Гуньсунь Лун-цзы» «у» и «чжи₃» («палец», «показатель») составляют универсальную оппозицию «означающее—означающее», выступающую названием соответствующей главы: «Чжи у лунь» — «Суждения о показателях и вещах».

¹⁰ См. у Ван Ямина: [293, цз. 34, с. 666] и [293, цз. 3, с. 76; 318, с. 258], где «у во» и «жэнь цзи₁» («чужое и свое, [другой] человек и я») выступают как синонимичные выражения.

¹¹ Ср.: «У каждой вещи есть звучание, очертания, а у многих и цвет... У каждой вещи есть еще и сущность» (Платон. «Кратил», 423 d-e [190, т. 1, с. 468]).

А.Ч.Грэм дает следующее определение «у» как термина моистской логики: «Поздние моисты используют „у“, когда хотят обобщенно обозначить вещь, которую подразумевает то или иное имя, а не частный объект, которому может быть выбрано имя. Однако это слово по крайней мере в одном случае имеет частную соотнесенность¹²; „у“ — это не исключительно частное. „У“ может быть отнесено к таким абстрактным сущностям, как любовь и польза. Сходным образом в более древних главах „Мо-цзы“ мы находим оппонентов, отвергающих всеобщую любовь как „неосуществимую вещь“ (*бу кэ син чжи у*) и рекомендующих агрессивную войну как „выгодную вещь“ (*ли у*)» [601, с. 210]. Определение А.Ч.Грэма показывает, что в отличие от обозначения «частного объекта», конкретной вещи «ши₁» («реальность», «плод») моистское «у» — это общее обозначение референта любой номинации, необходимым коррелятом которого является имя или субъект номинации (см. также [601, с. 196]).

Аналогичным образом в конфуцианском памятнике «Ли цзи» (гл. 30/33) «у» соотносится с «янь» («слово», «высказывание») и понимается как его значение, т.е. фиксируемый объект, — «слова обладают значениями» (*янь ю у*) [331, т. 8/26, с. 2226]¹³.

Сходство «у» с «вещью» Шеллинга состоит не только в том, что под это понятие не подпадает субъект (я), но и в том, что последний, противостоя вещам, все же с ними неразрывно связан, более того, «сообщает как раз существование всем вещам» [264, с. 59]. В определении Ван Янмином «вещи» как «того, в чем состоит мышл», полярные «у» и «во» остаются полярными, но в то же время так стягиваются, что вещь становится невысказанной без «я». Объект определяется через субъект. Субъект оказывается на одном конце «духовно-практического» акта, объект — на другом. Для решения вопроса, имеется ли здесь субъективно-идеалистическая подоплека, важно выяснить смысловое различие между «вещью» и «предметом».

«Философский словарь» под редакцией Э.Л.Радлова в статье «Вещь» сообщает: «В схоластической философии вещи внешнего мира (*entia realia*) противопоставлялись всякому содержанию мысли (*entia rationis*). Это различие в русском языке обозначается словами „вещь“ и „предмет“» [244, с. 35]. В первое время своего бытования в русском языке слово «предмет» вообще понималось в субъективном смысле. А.П.Сумароков, ратовавший за его исключение из отечественного лексикона, писал: «Предметом могла бы называться

¹² Здесь А.Ч.Грэм [601, с. 359] ссылается на моистскую сентенцию: «То, благодаря чему вещь такова, то, благодаря чему она познается, и то, благодаря чему людям передается знание о ней, — не обязательно одинаковы» («Мо-цзы», гл. 41, опр. 8/15 [360, с. 196]; ср. [67, т. 2, с. 75]).

¹³ Выразительно передает идею объективности «у» и современный китайский термин «уцин» — «объектив», буквальное значение которого — «зеркало вещей».

цель, а не **вид** моих устремлений, если бы такое слово и существовало» [208, с. 43].

Итак, становясь предметом, вещь уже определенным образом перестает быть вещью в себе и делается вещью для нас. Иначе говоря, предмет — это вещь в нашем представлении, а не вещь безотносительно к какому бы то ни было представлению. Соотношение вещи и предмета можно также сравнить с соотношением денотата и концепта соответственно. Конечно, слова «предмет» и «объект», используемые в самом широком смысле, зачастую утрачивают свое различие со словом «вещь». Но в любом варианте ясно ощутима заложенная в них идея коррелятивности объекта с субъектом, а предмета — с тем, предметом чего он является. Эта идея разнит их со словом «вещь», в современном употреблении такой коррелятивности не обнаруживающим. Настоящее уточнение понятия «предмет» показывает, что в определении «вещи» как «того, в чем состоит помысел», нет еще ни грана субъективного идеализма. Это становится совершенно очевидным при замене слова «вещь» эквивалентным ему в данном случае словосочетанием «предмет мысли» (или схоластическим термином «интенциональный объект»).

«Вещь» в контексте философии Ван Янмина — такой же предмет мысли, как «вещь» у Гоббса — предмет именованья. «Так как... всякое имя имеет отношение к **объекту наименования**, — писал Гоббс, — то независимо от того, существует ли он в природе как вещь или нет, мы все же можем в целях получения единой формулы обозначить всякий такой объект как „вещь“, причем безразлично, существует ли эта вещь в действительности или только в представлении» [51, с. 64]. Следует обратить внимание на то, что при таком истолковании «вещи» это понятие у Гоббса становится не только коррелятивным (с понятием соответствующего языкового выражения), но и расширяется настолько, что охватывает собой как субстанции, так и процессы. Однако подобное понимание «вещи» вводится искусственно и требует специальных разъяснений, в то время как «у» оно присуще «по природе» естественного языка.

Вышесказанное приводит к заключению, что «у» — это такая «вещь», которая синтезирует в себе понятия «существо», «дело» и «предмет». Понятие «у» коррелятивно, представляя вещь как объект, немислимый без субъекта. Некоторый свет на особенности этого понятия проливают древние значения иероглифа «у»: исходные, на иньских гадательных костях — «цвет вспаханной земли», «разноцветье», «пестрый бык» и более поздние, чжоуские — «бык, жертвенное животное», «род, вид, класс», «обозначение, символ» [380, с. 83–84; 626, № 503h-i; 422, с. 869; 283, с. 287].

Понятие «животное» даже при максимальном расширении до понятия «вещь» вообще сохраняет в себе идею живого существа, и об этом постоянно сигнализирует ключ «бык» в иероглифе «у».

Идея классифицированного разнообразия — потенциально объединяющая для всего многообразия вещей и дел (пестроты мира), поскольку и те и другие могут быть с одинаковым успехом классифицированы, и даже в единых схемах¹⁴, а об особой связи с деятельностью сигнализирует второй главный компонент иероглифа «у», омонимичный фонетик, исходный смысл которого — «вспашка земли, земледелие». Наконец, идея обозначения (знака) неразрывно связана с идеей обозначающего субъекта или субъекта, для которого данный знак (символ) имеет значение.

Очертив круг значений китайского термина «у» и перебрав все возможные для него лексические соответствия в русском языке, мы склонны в конце концов все-таки остановиться на первоначальном его переводе словом «вещь», разумеется, со всеми требуемыми оговорками. В этом нас укрепляют синкретическая многозначность и этимология русского слова «вещь».

В интересной статье, посвященной употреблению слова «вещь» в древнерусском языке, В.В.Колесов, анализируя различные семантические вариации, наслаивающиеся на его исходное значение «существо или вещь, сотворенные словом» [122, с. 261], показывает, что этот своеобразный «философский термин» имел прежде всего процессуальный смысл и выражал нечто коррелятивное субъекту: «вещь — это дело человека» [122, с. 264]. Древнерусская «вещь», по определению В.В.Колесова, — «рукотворный результат действия как воплощения мысли», «творческая созидаящая мысль» [122, с. 262]. Отсюда, видимо, происходит современное значение «вещи» — «научное или художественное произведение» (см., например: Пушкин А.С. «Моцарт и Сальери», II, 38), в котором это слово, уничижающее человека, приобретает возвеличивающий смысл¹⁵. Таким образом, издревле на Руси «вещью» называли и существо (тварь), и дело (событие), и предмет (объект). В той или иной степени данные значения сказываются и в нынешнем словоупотреблении «вещи», почему мы и останавливаем свой выбор на этом термине.

Осмысление Ван Янмином «вещи» как дела стояло на твердой почве; более того, естественная языковая семантика этого слова давала о себе знать на уровне идеологии и раньше. Даже Чжу Си, главный антагонист Ван Янмина в вопросе о «гэ у», понимал «вещи» «в основном... как человеческие дела, т.е. проблемы морали, политики и т.п.» [243, т. 5, с. 488]. Хотя на уровне теории Чжу Си и придерживался различия «тьмы вещей» и «тьмы дел», отчетливо

¹⁴ А. Масперо замечает: «У — это объект в общем — как класс, *ши* — это объект в частности — как индивид» [639, с. 9, примеч. 1 к с. 8].

¹⁵ Ср.: «Да! водевиль есть вещь, а прочее все гиль» (А.С.Грибоедов. «Горе от ума», IV, 6).

проведенного Чжоу Дуньи в «Изыяснении плана Великого предела» («Тай цзи ту шо») — одно существует до человека, другое — только с его появлением, когда «разделяется добро и зло», — он прекрасно осознавал процессуально-деятельностный смысл «вещи», о чем свидетельствует его комментарий к «Великому учению», в котором он поясняет иероглиф «у» через уподобление иероглифу «ши» («дело»). У сунских неоконфуцианцев также наблюдается и одухотворенность «вещи», и ее «предметность», или, выражаясь словами Н.И.Конрада, то, что «без постулирования принципиального единства познающего субъекта с познаваемым объектом» они «не могли вообще допустить возможность познания человеком внешних для него объектов» [124, с. 180–181, 191]. Следовательно, у предшественников Ван Янмина, и у его единомышленников, и у его противников, присутствовало то, что он окончательно эксплицитировал на лингвистическом уровне и из чего сделал теоретические выводы. Отметим, что Ван Янмин выделяет один из смыслов старого термина и пользуется им именно в этом смысле, а не вводит какой-нибудь свой новый термин, хотя с точки зрения европейской философии последнее кажется гораздо более удобным.

Проделанный семантический анализ термина «у», на наш взгляд, может служить веским аргументом для опровержения расхожего мнения о субъективно-идеалистическом характере философии Ван Янмина. Определение им «вещи» как дела, именно человеческого деяния, и активное использование феноменологического значения этого термина («предмет») создают такой философский контекст, внутри которого тезис «Нет вещей вне сердца» становится эквивалентным утверждению, что человеческие дела невозможны без самого человека, а это весьма далеко от постулатов субъективного идеализма.

2.2. Понятие «принцип» (ли)

Прежде чем говорить об основополагающей для учения Ван Янмина концепции «совпадающего единства сердца и принципа» — «синь ли хэ и» (см., например, [293, цз. 2, с. 30; 318, с. 114]), следует сказать несколько слов о самом понятии «принцип» (ли). Китайский термин «ли» в европейской синологии представлен широким спектром переводов и философских трактовок. На русском языке его передают как «принцип», «закон», «правило», «правильность», «порядок», «теория», «истина», «резон», «мотив», «норма», «основание», «атрибут», «справедливость», «идеал», «разум», «разум-закон», «разумное начало», «логос», «ноумен», «душевные качества», «правда вещей», «структуры», «силовые линии» [87, с. 373], «тайные, но основные линии всего сущего» [3, с. 440]; на английском — как principle, (principle of) organisation, pattern, (natural) law, order, meaning, reason, truth, discernment, analysis, idea, mental

constitution; на французском — как *règle, norme, modèle, exemplaire, rationalité, ordonnancement, doctrine*; на немецком — как *Gestalt, Vernunft*¹⁶. В китайском буддизме он использовался для передачи терминов «сиддханта» (*siddhānta*), «хету» (*hetu*), «нидана» (*nidāna*), «прамана» (*pramāna*).

«„Ли“, — пишет Л.Е.Померанцева, — сложное понятие, в основе которого лежит представление о вещах... как о структурах. Причем это такая структура, которая является отражением структуры всей Вселенной как целого» [194, с. 211]. Некоторые исследователи сравнивают «ли» с логосом стоиков и Святым Духом христиан (см. [693а, 156]), но чаще его отождествляют с идеей в платоновском и формой в аристотелевском смысле, а коррелятивное понятие «ци» — соответственно с платоновско-аристотелевской материей [596, т. 2, с. 482, 507–508, 542; 597, с. 298–300; 555, т. 2, с. 255–256]. Против этого отождествления выступил сначала А.Форке [594, с. 171], а затем Дж.Нидэм, отметивший, что в данном случае сходство ограничивается тем, что «ли» мыслится как фактор «индивидуации, обуславливающий единство организма и его целей».

Дж.Нидэм выдвинул следующие аргументы: 1) *ли* не является ни душой, ни одухотворяющим началом, ибо вообще «великая традиция китайской философии не оставляла места для душ, и в неоконфуцианстве, как мы увидим, духовные рпеумата человека мыслились исчезающими после смерти в окружающих парах»; 2) *ли* не является субстанцией вещей; 3) *ци* не обладает в потенции *ли* и само по себе никак не зависит от *ли*, которое предшествует ему только в логическом смысле; 4) *ли* имманентно миру и не имеет ничего общего с понятием формы форм, или Бога, так как вообще «в мире *ли* и *ци* отсутствует какой бы то ни было *чжу-цзай*», т.е. Господь [648, с. 475].

Что же касается индивидуации, то в европейской философии эта функция, начиная по крайней мере с Аристотеля (см.: «Метафизика», I, 6, 988а 1–8 [5а, т. 1, с. 80]), приписывалась именно материи, а не эйдосу (идее), и, следовательно, тут также сомнительно сходство между *ли* и эйдосом.

Западное понимание общего и конкретного зиждилось на теории идеального, которое только и может быть в строгом смысле общим для множества конкретных вещей. В китайской классической философии господствовал лишенный развитой теории идеального натурализм, в рамках которого не действовала методологема общего как идеальной абстракции (подробно см. [118, гл. 3]). Поэтому если пользоваться западной терминологией, то и *ли* и *ци* суть конкретные явления, причем второе — менее конкретно, поскольку заведо-

¹⁶ Детальную информацию о понятии «ли» можно получить в работах [279, с. 26–30, 44–47, 74–76, 81–84; 537; 647, с. 81–84; 648, с. 472–493; 658].

мо обладает меньшим количеством свойств, а значит, более «обще» в том смысле, в каком вода обща для составляющих ее капель или бегущих по ней волн.

Определение *ли* как дифференцирующего и конкретизирующего, а стало быть, индивидуализирующего фактора было ясно сформулировано в гл. 25 «Чжуан-цзы»: «Тьма вещей различается принципами» [444, с. 173; 261, с. 275; 191, с. 229] и затем развернуто в комментирующей «Дао дэ цзин» гл. 20 «Хань Фэй-цзы» (III в. до н.э.): «Среди тьмы вещей каждая отличается [своим] принципом (*ли*)» [396, с. 107; 67, т. 2, с. 251].

При этом материальный характер принципов бесспорно подтверждается их способностью к движению (*дун*) [396, с. 98; 67, т. 2, с. 239], «взаимному ущемлению и воздаянию» (*ли сянь до юй*) [396, с. 97; 67, т. 2, с. 238], а также тем, что «установленным принципам (*ли*) присущи сохранение и гибель, смерть и жизнь, процветание и упадок» [396, с. 109; 67, т. 2, с. 252]. В конфуцианском каноне «Ли цзи» (гл. 17)) тоже отражена эта натурализующая парадигма «коррелятивного мышления», постулирующая физическое взаимодействие «подобных родов» (*тун лэй*): «Принципы всей тьмы вещей движут (*дун*) друг друга, каждый — согласно [своему] роду (*лэй*)» [331, т. 6/24, с. 1630; 207, с. 239].

Отталкиваясь от понимания *ли* как разума, Чжан Цзюньмай писал: «Следует иметь в виду, что это слово „ли“ в китайском языке имеет более широкий смысл, чем его западный аналог — разум в обычном понимании, и напоминает идею универсального разума у стоиков» [555, т. 1, с. 259]. Мысль о тождестве *ли* и *logos sregmatikos* стоиков высказывалась и до Чжан Цзюньмая, но она была подвергнута критике опять-таки со стороны Дж.Нидэма, указавшего, что «семенной логос — это сам Бог как органический принцип космического процесса, который он направляет к рациональной и моральной цели (*end*), более поздними стойками Бог был идентифицирован с универсальной материей, а также с творческой силой, формирующей ее. Их философия, воистину, не могла избежать ни теистического предубеждения, ни раздвоения организмов на тела и души... В китайской же философской традиции необходимость в Высшем Бытии никогда не ощущалась и различие между *ли* и *ци* несколько не было таким, как различие между душой и телом, ибо души образовывались более тонкими видами *ци*, а наиболее устроенные части тел в пространстве и времени, со всеми их взаимодействиями, представляли собой *ли* в проявленности и действительности» [648, с. 476].

Дж.Нидэм убедительно отвергает широко распространенные трактовки *ли* как естественного закона и разума, считая при этом необходимым отметить, что «слово „ли“ [626, № 978] в своем наиболее древнем значении обозначало „узор“ (*pattern*) на вещах, рас-

краску нефрита или волокнистое строение мускула и только позднее приобрело свое стандартное словарное значение „принцип“. Это подтверждал и сам Чжу Си [437, цз. 46, л. 126; 525, с. 290], который как на примеры *ли* указывал или на пучки нитей, или на волокна бамбука, или на бамбуковые побеги, переплетающиеся в плетке» [648, с. 473].

Китайские философы не только знали об этих первичных значениях термина «ли», но и активно их использовали. Характерным примером такого рода может служить следующее рассуждение Сюнь-цзы (III в. до н.э.), где *ли* сначала означает фибры лица, а затем — общие принципы (которые должны стать «фибрами души»): «Человеческое сердце подобно воде в миске. Когда она ровно налита и неподвижна, густое и грязное оседает, а чистое и светлое оказывается наверху; и тогда в ней можно увидеть усы и брови, различить фибры (*ли*) [лица]. Но достаточно слабого ветерка, чтобы густое и грязное пришло в движение, а чистое и светлое замутилось наверху; и тогда в ней не разберешь очертаний даже большой фигуры (*син₁*). Таково и сердце. Поэтому руководить им надо посредством принципов (*ли*), а пестовать посредством чистоты» («Сюнь-цзы», гл. 21 [381, с. 267]; ср. [67, т. 2, с. 187–188]). Сюнь-цзы посредством «ли» обозначал и прожилки на кожном покрове (*фу ли*) («Сюнь-цзы», гл. 4 [381, с. 39, 291; 67, т. 2, с. 203]), а его современник Хань Фэй — линии руки, которые исследуют хироманты (*ши шоу ли*) («Хань Фэй-цзы», гл. 45 [396, с. 316]; ср. [75, с. 255]).

Впрочем, как указывают и Дж.Нидэм, и А.Ч.Грэм, П.Демьевилем (1894–1979) было установлено, что исходное этимологическое значение иероглифа «ли» не «прожилки на нефрите» или «выделывание (вырезывание — *чжи₈*) нефрита», как традиционно считается в соответствии с древним словоупотреблением (см., например, «Хань Фэй-цзы», гл. 13 [396, с. 66]; ср. [75, с. 66]) и как определено в словаре «Шо вэнь цзе цзы» («Изыяснение простых письменных знаков и анализ составных иероглифов», I в. н.э. [469, с. 15 низ]), а «устройство земельных площадей, размеривание полей», т.е. то значение, которое ему присуще в «Ши цзине» (II, VI, 6, 1 и др. [266, с. 191]) [585]. Не случайно в своей основной части (без позднее добавленного ключа «юй₁» — «нефрит») иероглиф «ли» состоит из элементов «тянь₁» — «поле» и «ту» — «почва».

Теперь ясно, почему в канонических текстах понятие «ли», взятое даже в самом абстрактном смысле, связывается с землей¹⁷. Например, в «Ли цзи» говорится о «Пути (*дао*) неба», «основаниях

¹⁷ Вопрос о «земельной» семантике важнейших логических, текстологических и структуральных терминов в разных культурах — большая и самостоятельная проблема.

(цзи₂) человека» и «принципах (ли) земли» (гл. 4/6 [331, т. 3/21, с. 685]) или «временах (ши₁₀) неба», «принципах (ли) земли», «органах (гуань₁) человека» и «деталях (цюй₂) вещей» (гл. 8/10 [331, т. 4/22, с. 1076]), а в «Чжоу и» — об «обращении вверх и созерцании небесных знаков (вэнь), обращении вниз и созерцании земных принципов (ли)» («Си цы чжуань», I, 4; ср. [87, с. 373]; см. также «Хуайнань-цзы», цз. 20 [403, с. 351]).

Эта основанная на этимологии коннотация может служить еще одним аргументом против отождествления *ли* с идеей или формой, а *ци* — с материей. *Ли* корреспондирует с землей, а *ци* — с небом (будучи его воздушной субстанцией), тогда как для европейской культуры, наоборот, свойственно связывать идеальный мир с небом, а материальный — с землей. Недаром самое конкретное значение и греческого термина *hylē*, и его латинской кальки *materia* — «лес», т.е. наиболее явный плод земли.

Современный отзвук «землемерной» этимологии «ли» слышен в производном термине «ди-ли» — «география» (букв. «принципы земли»).

В качестве одной из основных категорий китайской философии «ли» в самом общем виде выражает идею рациональной упорядоченности, структурированности, закономерности (или «законного» места), имманентно присущих каждой отдельной вещи и миру в целом, объекту и субъекту, мыслям и словам. Как структурирующее и дискретное начало *ли* составляет стандартную оппозицию континуально «размытой» пневме (*ци*), как объективный и справедливый «небесный» (*тянь*) принцип — субъективным и эгоистическим желаниям (*юй*) человека, а как стабильная сущность — переменчивым делам (*ши*).

В первый период развития конфуцианства, в доциньской философии, категория «ли» несла в себе три основных смысла: физический, метафизический и антропологический.

В физическом смысле *ли* — это внешние, чувственные свойства вещей, определяющие их «формы» (*син₁*).

Тут надо внести некоторую терминологическую ясность. Чтобы не утратить общего языка с европейской философской традицией, истолковывающей форму как порождающую структуру (объективную у Аристотеля или субъективную у Канта) в противовес порождаемой вещи (отсюда и возможность идеалистической интерпретации), следует учитывать, что обычно переводимый словом «форма» иероглиф «син₁» не подразумевает никакого противопоставления порождающей структуры и порождаемой вещи, ибо означает не что иное, как оформленную вещь, сформированное тело. «Когда вещь сформирована (*чэн₁*) и [ее] существование (*шэн*) принципизировано (*ли*) — это называется формой (*син₁*)» — говорится в «Чжуан-цзы», гл. 12 ([444, с. 73]; ср. [191, с. 191; 261, с. 130]). Земной

характер *син₁* подчеркнут в «Ли цзи»: «На земле образуются (*чэ₁*) формы (*син₁*)» (гл. 17/19 [331, т. 6/24, с. 1604–1605]; ср. [207, с. 238]).

Поэтому европейскому философскому понятию формы скорее соответствует термин «ли», включающий в свою семантику более абстрактное значение «закон, принцип, структура», что, собственно, и обусловило появление в синологической литературе рассмотренной выше, хотя и неверной, но вполне понятной интерпретации *ли* как идеи в платоновском и формы в аристотелевском смысле.

Впрочем, как ясно показывает приведенная цитата из «Чжуан-цзы», термин «ли» в ту эпоху был очень близок, почти синонимичен «*син₁*». Более развернутые суждения обнаруживают в нем признаки детализации этой «телесной формы», т.е. идею «оформляющего принципа».

Прямая демонстрация такого понимания *ли* содержится в гл. 20 «Хань Фэй-цзы»: «Всякая вещь имеет форму (*син₁*)... Если имеется форма, то есть короткое и длинное. Если имеется короткое и длинное, то есть малое и большое. Если имеется малое и большое, то есть квадратное и круглое. Если имеется квадратное и круглое, то есть твердое и хрупкое. Если имеется твердое и хрупкое, то есть легкое и тяжелое. Если имеется легкое и тяжелое, то есть черное и белое. Короткое и длинное, большое и малое, квадратное и круглое, твердое и хрупкое, легкое и тяжелое, белое и черное называются [оформляющим] принципом (*ли*)» ([396, с. 111; ср. [67, т. 2, с. 254; 75, с. 134]). А в гл. 17/19 «Ли цзи» под понятие «форма» подведены «принципы, определяющие родственника и чужого, знатного и подлого, старшего и младшего, мужчину и женщину» [331, т. 6/24, с. 1628; 207, с. 239].

Иероглиф «*син₁*», подобно западным вариантам «формы» в самом широком аспекте, обозначает не только общую качественную определенность вещи, или, как у Хань Фэя, совокупность ее основных атрибутов, но, более конкретно, ее пространственную конфигурацию, воспринимаемую зрением фигуру. Точно так же обстоит дело и с термином «ли», что подкрепляется его вышеописанной этимологией. Так, например, в методологической гл. 22 «Сюнь-цзы» дано прямое определение: «Форма (*син₁*) и тело (*ти*), цвет (*сэ*) и фигура (*ли*) различаются глазами» [381, с. 227]. В аналогичном контексте о чувствах и эмоциях в гл. 23 «Чжуан-цзы» употреблено то же самое сочетание «цвет и фигура» (*сэ ли*) в отношении одного из чувственных соблазнов, «запутывающих сердце»¹⁸ [444, с. 152].

¹⁸ К сожалению, в русских переводах указанных фрагментов «Сюнь-цзы» и «Чжуан-цзы» термин «ли» или вообще не отражен [67, т. 2, с. 192], или передан явно неверно как «хитроумие» [191, с. 259] и «рассудок» [261, с. 210]. Причем в

В современном языке физический смысл *ли* продолжает нести производный термин «у-ли-сюэ» — «физика» (букв. «учение о принципах вещей»).

В метафизическом смысле *ли* — это внутреннее, «незримое» устройство предметов и явлений, соответствующее *дао* и делающее их познаваемыми.

В гл. 25 «Чжуан-цзы» сказано, что, хотя «смерть и жизнь не за горами, принцип [их] нельзя узреть (*ли бу кэ ду*)» ([444, с. 175]; ср. [191, с. 277; 261, с. 230]). Невидимые, вообще недоступные чувственному восприятию «принципы всей тьмы вещей» (*вань у чжи ли*) требуют для своего выявления специальной процедуры — буквально «раскалывания» (*си₂*) вещей, т.е. их анализа, о чем также говорится в гл. 33 «Чжуан-цзы» [444, с. 216; 191, с. 315; 261, с. 276].

Аналитически выявленные принципы становятся уже предметом не чувственного восприятия, а интеллектуального познания (*чжи*). Более того, именно от постижения принципа всякой вещи зависит ее познаваемость. Соответствующая прямая дефиниция дана в «Сюнь-цзы» (гл. 21): «В любом случае познающее — это человеческая природа (*син₂*), а познаваемое — принципы (*ли*) вещей» [381, с. 270; 67, т. 2, с. 189]. В «Ли цзи» (гл. 49) знание (*чжи*) определено как обнаружение принципов [331, т. 8/26, с. 2462].

В даосизме эти метафизические внечувственно постигаемые принципы вещей были подведены под основополагающую категорию «дао». В гл. 16 «Чжуан-цзы» приводится предельно краткая и ясная формула: «Путь (*дао*) — это принципы» ([444, с. 198]; ср. [191, с. 212; 261, с. 156]), а далее, в гл. 17, раскрыт гносеологический аспект такой онтологической идентификации: «Познавший Путь (*дао*) обязательно постигает принципы» ([444, с. 104]; ср. [191, с. 217; 261, с. 163]). Аналогичная мысль присутствует в гл. 20 «Хань Фэй-цзы», посвященной разъяснению основоположений даосизма: «После того как установлены (*дин*) принципы, можно достичь Пути» ([396, с. 108]; ср. [67, т. 2, с. 252]).

В целом в данной главе Хань Фэй сформулировал общую концепцию соотношения *дао* и *ли*. «Путь (*дао*) делает тьму вещей таковыми, каковы они суть, и определяет (*ци₁*) тьму принципов (*вань ли*)... Путь есть то, что принципизирует» ([396, с. 107]; ср. [67, т. 2, с. 250]); «Неизменное свойство (*дин*) Пути — ...взаимное реагирование (*ин*) с принципами» ([396, с. 108]; ср. [67, т. 2, с. 252]).

Поскольку *дао* субъект-объектно, т.е. является и «проходящим Путем» и «проходимым Путем», и определяющим познание и познаваемым, постольку его модусу *ли* присущ и антропологический

последнем случае искажающе-укорачивающей деформации подвергнут весь включающий его пассаж.

смысл — фундаментальная трансперсональная характеристика человеческого «сердца» (*синь*), скоординированная с «должной справедливостью» (*и*).

Как фактор познания *ли* перестает быть чувственным атрибутом мира вещей и, напротив, становится оппозиционным всякой чувственности. Уже Сюнь-цзы выдвинул тезис: «Совершенномудрый человек предается желаниям (*юй*) и дает волю чувствам (*цин*), но ограничивает (*чжи7*) их с помощью принципов (*ли*)» («Сюнь-цзы», гл. 21 [381, с. 269; ср. [242, с. 240]).

Знаменательно, что в описании этого субъективно-антропологического аспекта *ли* Сюнь-цзы использовал тот же самый термин «чжи7» («ограничение, обуздание, подчинение, стандартизация, режим, строй»), посредством которого Хань Фэй определил его объективно-онтологический аспект: «Принципы суть ограничения (*чжи7*) вещей» («Хань Фэй-цзы», гл. 20 [396, с. 107]; ср. [67, т. 2, с. 251]).

Так как с точки зрения китайских философов основной орган познания — сердце, оно и выступает в качестве средоточия принципов. Классическую формулу выдвинул Мэн-цзы: «Что является объединяющим сердца? Это принципы и должная справедливость» («Мэн-цзы», VI A, 7, ср. [67, т. 2, с. 245–246]). Сходным образом высказывался и главный конфуцианский оппонент Мэн-цзы — Сюнь-цзы: «Если искреннее (*чэн*) сердце осуществляет (*син*) должную справедливость, то [наличествуют] принципы» [381, с. 28].

Само сердце для принципов — как субъект, так и объект, ибо, по выражению Чжуан-цзы, его можно принципизировать (*ли ци синь*) («Чжуан-цзы», гл. 25 [445, с. 387; ср. [191, с. 273]).

Вышеприведенные цитаты из «Мэн-цзы» и «Сюнь-цзы» показывают, что древнекитайские философы тесно связывали понятия «принцип» и «должная справедливость». Для демонстрации универсальности этой связи можно сослаться опять же на «Чжуан-цзы» как канонический текст, представляющий противоположное конфуцианству философское течение. Там в гл. 16 сказано: «Если у Пути (*дао*) нет ничего не принципизированного, это — должная справедливость» ([444, с. 98]; ср. [191, с. 212; 261, с. 156]), а далее, в гл. 33, утверждается, что для благородного мужа «должная справедливость — это принципы» ([444, с. 215]; ср. [191, с. 314; 261, с. 275]).

Столь же лапидарные дефиниции, определяющие *и* посредством *ли* и, наоборот, *ли* посредством *и*, содержатся в «Сюнь-цзы»: «Должная справедливость — это принципы» (гл. 27 [381, с. 324]); «Должная справедливость есть следование принципам» (гл. 15 [381, с. 185]); в «Ли цзи» (гл. 46/49): «Принципы суть должная справедливость» [331, т. 8/26, с. 2457]; в «Чжоу и», где отмечается «соответствие принципов должной справедливости» («Шо гуа

чжуань», § 1 [92, с. 55, 62; 87, с. 397]), и в других основополагающих памятниках.

Пафос подобных высказываний, пронизывающих китайскую философскую классику, в утверждении тезиса о необходимости этически значимого правильного соответствия между субъективными «принципами сердца» и объективными «принципами вещей», или, в моистской терминологии, между «именами» и «реалиями» (*мин ши чжи ли*) («Мо-цзы», гл. 45 [360, с. 250]; ср. [67, т. 2, с. 94]). Именно в этой идее этически значимого правильного соответствия заключена суть категории «должная справедливость».

Представителем антропологического смысла *ли* в современном языке выступает термин «синь-ли-сюэ» — «психология» (букв. «учение о принципах сердца»).

Во второй период развития конфуцианства Ван Би (Фусы, 226–249), стремясь обосновать конфуцианские взгляды на общество и человека с привлечением даосской метафизики, а не натурфилософии своих предшественников — конфуцианцев эпохи Хань, выработал систему категорий, оказавшую в дальнейшем значительное влияние на понятийный аппарат и концепции китайского буддизма и неоконфуцианства.

Он первый ввел фундаментальную оппозицию «ти-юн» в значении «телесная сущность (субстанция) — деятельное проявление (функция, акциденция)» (комментарий — *чжу*₂ к § 38 «Дао дэ цзина» [326а, с. 24; 174а, с. 340]). Исходя из определений *дао* и тезиса «наличие-бытие (*ю*) рождается из отсутствия-небытия (*у*₁)» в «Дао дэ цзине» (§ 40 [67, т. 1, с. 127; 326а, с. 25; 174а, с. 344, № 185]), Ван Би (Фусы) отождествил *дао* с отсутствием-небытием, т.е. неналичным бытием (подробно см. [118, с. 214–227], трактуемым как «единая» (*и*₃, *гуа*), «центральная» (*чжун*), «предельная» (*цзи*₈), «главенствующая» (*чжу*), «первородная» (*цзун*), «деятельно проявляющаяся» (*юн*) «первосущность» (*бэнь ти*) или просто «корень» (*бэнь*), в котором совпадают друг с другом «телесная сущность» (*ти*) и ее «деятельное проявление» (*юн*).

Главенство универсального *дао* Ван Би (Фусы) понимал как законосообразное, а не фаталистическое, истолковывая и *дао*, и предопределение (*мин*) с помощью категории «принцип», которая, соответственно, идентифицировалась с отсутствием-небытием (*у*₁).

Принципы, представляющие мир отсутствия-небытия (неналичного бытия), он считал конститутивными компонентами вещей (*у*), т.е. мира наличия-бытия, и противопоставлял делам (*ши*). Последнее стало новшеством по сравнению с терминологией доциньской философии, где отсутствовало подобное противопоставление и использовались сочетания «дела и принципы» (*ши ли*) (см., например, «Сюнь-цзы», гл. 6 [382, с. 63]; «Гуань-цзы», гл. 66 [308,

с. 340]) или «принципы дел» (*ши чжи ли*) (см., например, «Хань Фэй-цзы»; гл. 35 [396, с. 250; 75, с. 202]).

Предложенная Ван Би (Фусы) оппозиция «принципы–дела» получила развитие в учении буддийской школы *хуа-янь* (см. [277]), где мир ноуменальных сущностей, сводимый к абсолюту (татхата) в виде пустоты (шуньята) или «единого сознания» (*и синь*), определялся термином «ли», а мир феноменов — термином «ши». Достойно восхищения могущество китайской натурализирующей традиции, в рамках которой категория «ли», будучи наиболее перспективным кандидатом на выражение понятия идеального и попав в весьма благоприятный для этого буддийский контекст, несмотря ни на что, напротив, совершила семантический кульбит и вместо формы, естественно ассоциирующийся с идеей (ср. превращение эйдоса-вида в эйдос-идею и форму Аристотеля), стала соотноситься с содержанием, естественно ассоциирующимся с материей. Фактический основоположник школы *хуа-янь* Фацзан (643–712) в трактате, построенном на иллюстрирующем учение анализе статуи золотого льва («Хуа-янь цзинь ши-цзы чжан» — «Хуаяньский опус о золотом льве»), сопоставил ее изобразительную форму (образ льва) с понятием «ши», а материальное содержание (золото) — с понятием «ли» [277, с. 39, 112–116; 204а, с. 366–374].

Подобное употребление иероглифов «ши» и «ли» становится понятнее с учетом их антонимичных глагольных значений — соответственно «служить, [находясь в подчинении]; исполнять службу; прислуживать» (см., например, «Лунь юй», III, 19 [184, с. 323]; «Мэн-цзы», VII А, 19 [196, с. 234]) и «руководить, управлять, регулировать» (см., например, «Си цы чжуань», II, 1 [87, с. 385]; «Мэн-цзы», VII Б, 19 [196, с. 252]). Аналогичным образом в хуаяньском контексте *ли* — главенствующая, а *ши* — подчиненная инстанция.

Если в китайской философии доциньского периода термин «ли» обозначал или фигуру как первичное качество, коррелирующее со вторичным качеством — цветом (*сэ*), или форму как совокупность первичных и вторичных качеств, то в лексиконе *хуа-янь* он стал обозначать сущностное содержание как ряд основных первичных качеств, но без внешней фигуративности. Примечательно, что корреляция однородных членов из сочетания «ли сэ» («фигура и цвет») преобразовалась здесь в их контроверзу, поскольку китайские буддисты сделали иероглиф «сэ» эквивалентом санскритского термина «рупа», имеющего значение «форма» и характеризующего феноменальный мир *ши*.

Буквальный смысл «сэ» — «цвет» показывает, что подобный способ терминологического выражения иллюзорности феноменального мира основан на идентификации формы с эфемерным вторичным качеством. В то же время термин «ли», своей исходной семан-

тикой представляющий более объективное первичное качество, т.е. пространственно-геометрическую структуру, стал обозначением стоящей за феноменом субстанции. Знаменательно, что в Европе именно материалистически настроенные философы, такие, как, например, Демокрит или Галилей, были склонны определять сущность явлений с помощью первичных качеств, сводимых к пространственно-геометрическим характеристикам.

А материалистичность, точнее натуралистичность, *ли* в учении *хуа-янь* отчетливо явствует из фундаментальной теоретической метафоры первого патриарха этой школы — Душуня (557–640), который сравнил *ли* с морем, а *ци* — с волной («Хуа-янь фа-цзе гуань» — «Хуаяньское созерцание мира дхарм (дхармадхату)» [277, с. 92–101]).

Подобное сравнение обнаруживает удивительное сходство с другой фундаментальной метафорой китайской философии, которая связывает образ водной стихии с категорией *ци*, составляющей стандартную оппозицию *ли*. Согласно этой «обратной» метафоре, выраженной, в частности, одним из наиболее радикальных «материалистов» в истории китайской философии — Ван Чуном (27–97/107), мир явлений, т.е. оформленных принципами (*ли*) вещей и дел, представляет собой разные виды трансформации единого субстрата-пневмы (*ци*), которая, как вода, может превращаться в пар или лед.

Сопоставление этих двух философских метафор со всей очевидностью демонстрирует натуралистический характер категории *ли*, способной «меняться местами» с *ци*, что, в свою очередь, вскрывает предпосылки столь тесного взаимного союза данной пары категорий, который впоследствии дал о себе знать в неоконфуцианстве и был впервые оформлен Чжан Цзаем.

Родоначальник фундаментальной для всего неоконфуцианства концепции «*ци—ли*» как двух неразрывных аспектов мироздания — пневменного субстрата и формообразующих принципов Чжан Цзай поставил во главу угла своей теоретической конструкции ту же самую «водную» метафору Ван Чуна.

В ходе дальнейшего развития неоконфуцианская мысль концентрировалась на связанных с этой концепцией двух важнейших проблемах — характера взаимоотношения 1) между *ци* и *ли*, 2) между *ли* одной отдельной вещи и *ли* всей тьмы вещей.

Для решения указанных проблем неоконфуцианцы прибегали к отождествлению *ли* с другими основополагающими категориями — «небо» (Чэн Хао), «надформенное *дао*» (Чэн И), «Великий предел» (Чжу Си) и т.д.

В этом методологическом ряду стоит и утверждение Ван Янмина: «Слово „благопристойность“ тождественно слову „принцип“». Доступные наблюдению проявления принципов называются „знака-

ми“ (*вэнь*), недоступное наблюдению сокровенное (*вэйцз*) в знаках называется „принципом“. Но только все это единая вещь (*у*)» [293, цз. 1, с. 4; 318, с. 16].

Адекватное понимание данного утверждения требует осмысления определяющих *ли* категорий, прежде всего омонима «*лиз*» («благопристойность») и «*вэнь*» («знаки-культура»).

2.3. Понятие «благопристойность» (*лиз*)

Термин «*лиз*» также весьма сложен и для перевода, и для понимания. Его наиболее распространенные переводы: по-русски – ритуал, нормы, этикет, обряды, церемонии, устав (благочестия), благолепие, благочиние, чинное поведение, регламент достойной жизни, этика, правила приличия, благопристойность, сдержанность; по-английски – cult, culture, worship, religion, (rules of) propriety, rules of proper conduct, deportment, (good) manners, formality, courtesy, etiquette, rites, ritual (action), ceremony, decorum, good form, politeness, good custom, good behaviour, customary morality, institutions, natural law [648, с. 544]; по-французски – bienséances, convenances, cérémonie, usages (sociaux), témoignage de respect, urbanité, politesse; по-немецки – Anstand, Bildung, gute Sitte, Sittlichkeit, Förmlichkeit (см. [275; 3, с. 391–394, 440, примеч. 45; 92а, с. 27–29; 588, с. 113; 535, с. 790; 538, с. 367; 603а, с. 85–89; 620, с. 142–145; 691, с. 5–34; 503; 593; 645; 674; 604; 592; 573; 572]).

Этим термином выражается одна из центральных категорий китайской философии, главным образом конфуцианства, сочетающая два основных смысла – «этика» и «ритуал». «Ритуализованное» этимологическое значение *лиз* – «культовое действо с сосудом», зафиксированное в его исходной форме, изображающей такой сосуд, – роднит данный иероглиф с фундаментальным онтологическим термином «*ти*» («тело», «плоть», «строй», «сущность», «субстанция», «телесная сущность»), графическую основу которого составляет изображение того же ритуального сосуда (в современном начертании эти знаки различаются левыми частями: у *ти* – элемент «кости» (*гу*₂), у *лиз* – «проявлять» (*ши*₈)).

В этимологическом родстве *лиз* и *ти* заложено зерно позднейшей философской онтологизации единого комплекса этики-ритуала в Китае, где соответствующая ему «благопристойность» стала мыслиться как важнейший фактор не только культуросозидания, но и космоупорядочения. Взаимосвязь *лиз* и *ти* была теоретически эксплицирована древнекитайскими философами. Например, в завершающей «Ли цзи» гл. 46/49 сказано: «Всегда великая сущность (*ти*) благопристойности [образует] сущность (*ти*) неба и земли, законы (*фа*) четырех времен [года], правила [сил] *инь* и *ян*» [331, т. 8/26, с. 2456]. В предшествующей гл. 17/19 «Юэ цзи» («Записки

о музыке») этого же конфуцианского канона высший онтологический статус «благопристойности» отражают такие ее определения, как «упорядочивающее [начало] (*сюй*₁) неба и земли», «различающее [начало] (*бе*) неба и земли» [331, т. 6/24, с. 1599, 1604; 207, с. 237–238].

В наиболее общем виде универсальный онтологический смысл *ли*₃ был придан в «Ли цзи» (гл. 25/28, 17/19, 8/10) посредством определения с помощью омонимичного термина «ли»: «Благопристойность — это принципы» [331, т. 7/25, с. 2042]; «Благопристойность — это принципы, которые не подлежат изменению (*и*₁)» ([331, т. 6/24, с. 1637]; ср. [207, с. 240–241]); «Должная справедливость и принципы суть знаки (*вэнь*) благопристойности» [331, т. 4/22, с. 1076].

Если первоначально, в дофилософский период (т.е. до середины I тыс. до н.э.), это онтологическое воздействие *ли*₃ связывалось главным образом с религиозным ритуалом, то впоследствии оно получило преимущественно этическое истолкование.

Встречающаяся уже в древнейших (конец II — начало I тыс. до н.э.) идеологических памятниках — «Шу цзине» и «Ши цзине» категория «лиз», согласно текстологическому анализу П.Никкилы, обозначала обряды, дающие возможность преодолеть политические конфликты и отражающие единство мира, а также храмовые, дворцовые ритуалы и формы поведения сановников по отношению к народу [650, с. 137–143 и сл.]. В этих произведениях термин «лиз» был еще слабо разработан, о чем свидетельствует его относительно редкое употребление: в «Шу цзине», состоящем примерно из 25 тыс. иероглифов, он встречается 18 раз, а в «Ши цзине», состоящем примерно из 30 тыс. иероглифов, — 10 раз.

С рождением философского учения Конфуция категория «лиз» обрела самый высокий статус, войдя в шестерку его наиболее значимых ключевых понятий. Об этом свидетельствует и частота употребления данного термина в «Лунь юе»: 74 или 75 раз на примерно 16 тыс. иероглифов текста. Конфуцием категория «лиз» была теоретически осмыслена и превращена в самую общую характеристику правильного общественного устройства и поведения человека по отношению к другим и к себе: «Правитель (*цзюнь*) [должен] руководить подданными (*чэнь*₁) посредством благопристойности (*ли*₃)» («Лунь юй», III, 19; ср. [67, т. 1, с. 147]); «Преодоление себя и обращение к благопристойности составляют гуманность (*жэнь*₁) [...] Не следует смотреть на противное благопристойности, не следует слушать противное благопристойности, не следует говорить противно благопристойности, не следует двигаться (*дун*) противно благопристойности» («Лунь юй», XII, 1; ср. [67, т. 1, с. 159]).

Распространение подобного контроля на чувственную сферу стало у Конфуция основой для придания *ли*₃ статуса общегносеологи-

ческого норматива: «Расширяя [свою] ученость (*бо сюэ*) с помощью знаков (*вэнь*) и стягивая ее с помощью благопристойности (*лиэ*), можно избежать нарушений» («Лунь юй», VI, 25/27, XII, 15; ср. [67, т. 1, с. 153]).

В целом с самого своего зарождения конфуцианство сосредоточило внимание на категории «*лиэ*», сделало ее одним из своих важнейших символов. И в китайской духовной традиции именно за Конфуцием закрепился образ первого идеолога и ревностного проповедника *лиэ*, теоретика превращения Срединной империи в «государство благопристойности и музыки». Более того, согласно некоторым конфуцианцам, например Ли Гоу (1009–1059), Янь Юаню (1635–1704), Лин Тинканю (ок. 1755–1809), в *лиэ* заключена главная идея Конфуция. Поэтому не случайно именно концепцию *лиэ* выбрали центральной мишенью для критических выпадов против конфуцианства конкурировавшие с ним философские школы.

Из основателей таких школ только родоначальник даосизма Лао-цзы, по древней легенде, встречался с Конфуцием. Сообщение об этой встрече в беллетристической форме впервые зафиксировано в основополагающем даосском трактате «Чжуан-цзы» (гл. 14, 21 [444, с. 91–95, 131–132]; ср. [191, с. 207–210, 241–242]), а затем воспроизведено Сыма Цянем (ок. 145 — ок. 86 гг. до н.э.) в «Ши цзи» («Исторических записках») в биографии как Конфуция, так и Лао-цзы [468, цз. 47, с. 161, цз. 63, с. 180; 226, т. 6, с. 127, т. 7, с. 39]. Верифицированное историографическим каноном описание встречи двух великих философов начинается со знаменитых слов о том, что Конфуций, который смладу не только «любил благопристойность» (*хао ли*), но и «обучал благопристойности» (*сюэ ли*) [468, цз. 47, с. 160–161; 226, т. 6, с. 127], прибыл к Лао-цзы с вопросом о *лиэ*, т.е. именно этот предмет представлен в виде важнейшей проблемы теоретической дискуссии между конфуцианством и даосизмом. (Историческая малодостоверность данной конкретной встречи лишь подчеркивает символическую значимость ее философского смысла.) Высший гносеологический статус *лиэ* отражен в суждении Сюнь-цзы: «Учение доходит до предела в благопристойности» («Сюнь-цзы», гл. 1 [381, с. 7]; ср. [67, т. 2, с. 146]).

Даосы обрушились на вымученную искусственность и бесплодный ригоризм конфуцианского *лиэ* с позиций гедонистического следования природному естеству (см., например, «Чжуан-цзы», гл. 29, 31 [444, с. 194–203, 205–208]; ср. [191, с. 293–301, 304–309]). В раннем даосизме *лиэ* оценивается как результат последовательной деградации *дао*, благодати (*дэ*), гуманности (*жэнь*₁), должной справедливости (*и*) и, в свою очередь, как источник утраты верности (*чжун*₁) и благонадежности (*синь*₂) («Дао дэ цзин», § 38 [67, т. 1, с. 126]).

Моисты, придерживаясь социально-экономического утилитаризма («должная справедливость — это польза-выгода») и понимания

ли₃ как «почтительной осторожности» (*цзин₃*) [360, с. 191; 67, т. 2, с. 68], подвергли критике чрезмерное увлечение конфуцианцев обрядово-церемониальной стороной *ли₃*, ее усложнение до крайне изощренных, трудновыполнимых форм («Мо-цзы», гл. 39 [360, с. 177–189; 67, т. 1, с. 198]). Вместе с тем перекликающееся с моистским определением «Благопристойность — это почтительная осторожность (*цзин₃*), и только» закреплено в конфуцианском «Каноне сыновней почтительности» («Сяо цзин», § 12 [467а, т. 37, с. 114]).

Легисты, также отвергая *ли₃* как высший принцип социальной регуляции, в качестве альтернативы выдвинули административные правила и юридические законы *фа* (см., например, «Шан-цзюнь шу», гл. 1 [465, с. 1–2; 67, т. 2, с. 211–214]).

Само выдвижение указанных принципов в противовес *ли₃* обнаруживает сверхэтическую природу последнего. Если бы осуществление *ли₃* обозначало лишь правильную регуляцию в плане этики, оно могло бы безболезненно сочетаться и со следованием природному естеству, и с социально-экономическим утилитаризмом, и с административно-правовой законностью, поскольку все это — разные уровни общественного бытия и человеческой жизни. Иное дело — считать *ли₃* универсальной нормой, распространяющей свою юрисдикцию на все эти уровни; тогда подобная норма перестает быть чисто этической (в обычном для нас смысле этого слова).

Конфуцианцы, конечно, не оставляли без внимания критику в свой адрес и развивали собственные взгляды на *ли₃*. Двухзначность данного термина, объединяющего «этику» и «ритуал», позволила двум главным последователям Конфуция и основателям противоположных течений в конфуцианстве — Мэн-цзы и Сюнь-цзы по-разному истолковать «благопристойность»: как внутреннее моральное качество человека и как налагаемую на него извне социальную форму соответственно (см. далее гл. VI, а также, например, [573]).

Исходя из признания врожденной доброты человеческой природы (*син₂*), Мэн-цзы утверждал: «Не имеющий отказывающего [себе] и уступающего [другому] сердца — не человек [...] Отказывающее [себе] и уступающее [другому] сердце — начало благопристойности». Человеку это начало принадлежит так же, как рука или нога («Мэн-цзы», II А, 6; ср. [196, с. 57]); «Все люди обладают благоговейно-уважительным и почтительно-осторожным (*гун цзин*) сердцем [...] Благоговейно-уважительное и почтительно-осторожное сердце — это благопристойность (*ли₃*) [...] Благопристойность (*ли₃*) [...] не внедрена в меня извне, она мне исконно присуща» («Мэн-цзы», VI А, 6, ср. [67, т. 1, с. 244]).

Напротив, доказывая положение об изначальной недоброте человеческой природы, Сюнь-цзы ссылаясь на то, что человеку от рождения присущи желания и стремления, прежде всего — любовь к выгоде и плотские страсти, губящие *ли₃*. Правила же *ли₃* были

установлены в обществе древними совершенномудрыми для обуздания злой природы человека («Сюнь-цзы», гл. 23 [381, с. 289; 67, т. 2, с. 200–201]) и являются источником «знаков», т.е. культуры (*вэнь*) («Сюнь-цзы», гл. 1, 22 [381, с. 7, 274; 67, т. 2, с. 146, 190]). Знаменательно при этом, что в определении *ли₃* Сюнь-цзы пользовался тем же биномом «гун цзин», что и Мэн-цзы: «Благоговейная уважительность и почтительная осторожность (*гун цзин*) суть благопристойность» («Сюнь-цзы», гл. 13 [381, с. 170]).

Обосновывая в первой главе своего сочинения концепцию учения (*сюэ*) как человекообразующего фактора, Сюнь-цзы наставлял: таковое должно начинаться с канонов, а завершаться трактатами о благопристойности («Сюнь-цзы», гл. 1 [381, с. 7; 67, т. 2, с. 145]). Сам он, как, впрочем, и другие древние авторы, использовал иероглиф «ли₃» и для выражения понятия «благопристойность», и для обозначения одноименного трактата или трактатов. Причем в ряде случаев эти смыслы практически невозможно дифференцировать.

Подобное семантическое слияние получило и свое теоретическое оформление. В древнейшем китайском библиографическом каталоге — «Трактате об искусстве и литературе» («И вэнь чжи») Бань Гу (32–92) первый раздел, носящий название «Шесть искусств» («Лю и»), посвящен важнейшей канонической литературе. В послесловии к нему развита теория, согласно которой пять канонов — «Юэ» («Музыка»), «Ши» («Стихи»), «Ли» («Благопристойность»), «Шу» («Писания»), «Чунь цю» («Вёсны и осени») соответствуют «пяти постоянствам» (*у чан*) — гуманности (*жэнь₁*), должной справедливости (*и*), благопристойности (*ли₃*), разумности (*чжи*), благонадежности (*синь₂*), а также «пяти учениям» (*у сюэ*) и «пяти элементам» (*у син*).

В эпоху Сун создатели неоконфуцианства стали уделять повышенное внимание категории «ли₃» как символу всей конфуцианской традиции. В противовес даосской «Сокровищнице дао» («Дао цзан») и буддийской «Трипитаке», или «Великой сокровищнице сутр» («Да цзан цзин»), они сформировали собрание основополагающих текстов конфуцианства — «Тринадцатиканоние» («Ши сань цзин»), в состав которого входят уже три произведения, воплощающие, по вышеуказанной теории, категорию «ли₃»: «Чжоу ли» («Благопристойность [эпохи] Чжоу»), «И ли» («Церемониальность и благопристойность») и «Ли цзи» («Записки о благопристойности»).

Особую значимость трактатов о благопристойности также подчеркнули братья Чэн, выделив из «Ли цзи» две главы — «Да сюэ» и «Чжун юн» в качестве самостоятельных произведений, открывающих «Четверокнижие».

В это же время предпринимались попытки вообще выдвинуть «Ли цзи» на первое место среди основных канонов, что сделал,

например, Су Сюнь (1009–1065) в «Суждениях о шести канонах» («Лю цзин лунь», см. анализ и перевод трактата [3, с. 386–414]).

Аналогичной точки зрения придерживался современник Су Сюня Ли Гоу, который в «Суждениях о благопристойности» («Ли лунь», 1) писал: «Благопристойность — это определитель человеческого Пути (*дао*), главное в великом учении [конфуцианства]»; «„Гуманность“, „должная справедливость“, „разумность“ и „благонадежность“ суть другие имена благопристойности» [328].

В сунском неоконфуцианстве категория «лиз» получила максимально широкое истолкование, что в своей лапидарной манере выразил его патриарх Чжоу Дуньи: «Принцип называется благопристойностью» («Тун шу» — «Книга проникновения», § 3 [452, т. 1, с. 63], а затем более пространно, как и положено экзегету, кодифицировал Чжу Си: «Благопристойность — это распорядок и знаки (*вэнь*) небесных принципов. Ведь у всего в Поднебесной есть соответствующий принцип, однако эти принципы не имеют ни фигуры, ни тени. Поэтому, творя определенный знак (*вэнь*) благопристойности, тем самым очерчивают один небесный принцип, который становится виден людям. Так в учении опираются на циркуль и угольник. Поэтому и говорится о распорядке и знаках небесных принципов» («Чжу-цзы юй лэй», цз. 42 [440]).

Высказывание Чжу Си и в главной мысли, и в основной терминологии сходится воедино с разбираемой цитатой из Ван Янмина, что обусловлено одинаковым у обоих предельным расширением семантики «лиз», естественно, с учетом допускающей подобное расширение предыдущей истории понятия.

Проделав семантическую эволюцию от «ритуала» к «этике», а точнее, от «этизированного ритуала» к «ритуализированной этике», категория «лиз» в общем смысле стала выражать идею социального, этического, религиозного и общекультурного норматива, вошла в один ряд с такими фундаментальными для китайской философии понятиями, как «гуманность», «должная справедливость», «разумность» и «благонадежность». Однако этим не ограничилось, и уже в древности она онтологизировалась, дойдя до уровня космического дифференциатора и регулятора. Такая понятийная глобализация «лиз» была осуществлена прежде всего с помощью категорий «ли» («принцип») и «вэнь» («знаки-культура»). Последняя же сама нуждается в определении и разъяснении.

2.4. Понятие «знаки-культура» (*вэнь*)

«Вэнь» — «знаки, письменность, культура, культурность, цивилизованность, цивилиный, гражданский, гуманитарный, просвещение, образование, литература, изящная словесность, стиль, украшенность» — одна из центральных и наиболее специфичных категорий китайской философской, эстетической и литературной мысли.

Этимологическое значение иероглифа «вэнь» — «татуировка, узор, орнамент» — сохранилось в философском лексиконе (см., например: «Чжуан-цзы», гл. 1 [444, с. 4; 191, с. 137; 261, с. 62]; «Мэн-цзы», V Б, 17 [196, с. 209; 1786, с. 169]). Терминологическую оппозицию «вэнь» составляют, с одной стороны, «природная (стихийная, материальная) основа» (*чжи₂*) как состояние, еще не достигшее упорядоченности, и «первозданность, непосредственность» (*лу*) как «простота», противостоящая «пестроте», а с другой стороны — «военное начало, воинственность» (*у₄*) как состояние, разрушающее уже существующий порядок.

В самом широком смысле «вэнь» означает всякую выявленную (осмысленную) упорядоченность: например, в живой природе это «узоры» на шкурах тигров и леопардов («Чжуан-цзы», гл. 7 [444, с. 49; 191, с. 171; 261, с. 105]) или «знаки зверей и птиц», т.е. допускающая осмысленную интерпретацию система их следов («Си цы чжуань», II, 2 [87, с. 385]), в неживой — «знаки неба» (*тянь вэнь*), т.е. астрономические объекты и явления, или «знаки земли» (*ди вэнь*), т.е. символы праха земного («Чжуан-цзы», гл. 7 [444, с. 50; 191, с. 171; 261, с. 106]).

Конфуций, понимая *вэнь* как культуру, связанную с книжной ученостью, ритуалом и музыкой, считал ее гармоничное сочетание с природной основой признаком «благородного мужа» (*цзюнь цзы*) или «совершенного человека» (*чэн жэнь*) («Лунь юй», VI, 16/18, 27, XII, 8, 15, XIV, 12/13 [184, с. 344, 345, 383, 385, 403]).

В дальнейшем понятие «вэнь» в китайской философии было предельно онтологизировано. В комментирующей части «Чжоу и» уже говорится о «знаках неба» и «знаках человека» (гексаграмма № 22 — Би, «Туань чжуань» [87, с. 147]), «знаках неба и земли» и дано истолкование «знаков» как проявляющейся в «символах» (*сян*) «взаимосвязи вещей» («Си цы чжуань», I, 3/4, 9/10, II, 8/10 [87, с. 373, 380, 395]).

В качестве универсальной онтологической структуры знаки-*вэнь* связывались с *дао* и принципами (*ли*) всех вещей. Согласно «Хань Фэй-цзы», «Путь (*дао*) делает тьму вещей таковыми, каковы они суть, и определяет тьму принципов. Принципы суть знаки, формирующие вещи» (гл. 20 [396, с. 107]; ср. [67, т. 2, с. 250]). В основе этих многозначительных дефиниций Хань Фэя, разъяснявшего положения Лао-цзы, лежит антропоцентрическая идея фундаментальной корреляции между «географией» и «астрономией», т.е. «принципами земли» и «знаками неба», о которых сказано в «Си цы чжуани» (I, 4; ср. [87, с. 373]). Разумеется, в роли универсального коррелятора тут выступает «дао», причем не только в абстрактном, но и в сугубо конкретном своем значении — «путь, линия, графически выразимый след в пространстве», поскольку «земные принципы» и «небесные знаки» — это прежде всего зримые очертания,

линии на земле и на небе, что обусловлено исходным смыслом иероглифов «ли» и «вэнь». Абстрактное же значение «дао» интегрирует заключенные в «ли» и «вэнь» представления о физических чертах как упорядоченных символах, наделенных определенными смыслами, которые в своей совокупности и складываются во все-ленский Путь.

Емкая формулировка принадлежит В.М.Алексееву (1881–1951): «...*Вэнь* есть не только простая письменность (первое значение этого слова) и не только письменные страницы, дающие нам знание древности, но и самая древность, — но и та самая правда, „правило“, путь-*дао*, которая древностью была воплощена... Она есть выражение *дао*, точно такое же, каким является все зримое по отношению к незримым творческим силам, являющимся природою. Таким образом, *вэнь* есть выражение высшей мудрости, есть лучшее слово, сообщающее нас с идеей абсолютной правды» [3, с. 51–52].

Позднее именно в неоконфуцианстве утвердилось понимание *вэнь* как эманации *дао* (Чжу Си) и «доступного наблюдению проявления принципов» (Ван Янмин). В гносеологическом аспекте это порождало аналоги теории врожденных идей. Так, по мысли Ли Чжи, «совершенная культура в Поднебесной не может не происходить из детского сердца» («Тун синь шо» [452, т. 2, с. 581]).

В традиционных литературоведческих сочинениях слово «вэнь» могло иметь узкий смысл, даже сводиться к обозначению рифмованного текста, а в лингвистике, вслед за «Шо вэнь цзе цзы», — простого (несоставного) иероглифа.

В современном языке категория «вэнь» не утратила своей семантической широты. С одной стороны, это «письменность» (*вэнь-цзы*), а с другой — «цивилизация» (*вэнь-мин*) или «культура» (*вэнь-хуа*) вообще, включая ее духовные (например, «вэнь-сюэ» — «литература») и материальные («вэнь-у» — «предметы материальной культуры») составляющие, а также распространяясь на природные объекты («тянь-вэнь-сюэ» — «астрономия»).

2.5. Понятие «сокровенное» (вэйз)

Ван Янмин определил принципы как «сокровенное» (*вэйз*) в знаках-культуре. Основные значения полисемантического иероглифа «вэйз»: 1) «сокровенное, таинственное, темное»; 2) «мельчайшее, тончайшее, легчайшее». В корреляции с «вэнь» данный термин использовался Сюнь-цзы для дифференциации канонических текстов. «Ли» («Благопристойность») представляет апогей *дао* и *дэ* «знаково» (*вэнь*), «Чунь цю» («Весны и осени») — «сокровенно» (*вэйз*) («Сюнь-цзы», гл. 1 [381, с. 7; ср. [67, т. 2, с. 146]). Далее Сюнь-цзы заключил, что проникновение в «сокровенное» есть атрибут «совершенного человека» (*чжи жэнь*) («Сюнь-цзы», гл. 21 [381, с. 269]; ср. [242, с. 240]). Такой вывод он сформулировал

при разъяснении цитаты из «Шу цзина», а именно первой половины «Шестнадцатисловной сердечной заповеди», которая у него названа «Канонем Пути» («Дао цзин») («Сюнь-цзы», гл. 21 [381, с. 266]; ср. [67, т. 2, с. 187]). В «Заповеди» «сокровенным» является «даосское сердце», или «сердце Пути» [466, т. 1/3, с. 133].

В качестве одного из важнейших наименований *дао* термин «вэйз» фигурирует и в другом, гораздо более известном «Каноне Пути» — первой части «Дао дэ цзина» (§ 14; ср. [67, т. 1, с. 118; 232а, с. 235]), где о *дао* сказано: «Хватаешь его, а не схватывается, [поэтому] нарекается именем „сокровенное“».

В «Си цы чжуани» (II, 4 [87, с. 391]) как «сокровенный» («мельчайший») охарактеризован исходный импульс движения (*дун*), обозначенный термином «цзи₅» («момент»). Там же далее говорится, что «благородный муж знает и сокровенное, знает и явное».

В «Хань Фэй-цзы» (гл. 39) «знание сокровенного» названо «просветленностью» (*мин₂*) [396, с. 293].

§ 3. Понятийный синтез Ван Янмина как основа персоноцентризма

Учение Ван Янмина квалифицируется как субъективно-идеалистическое обычно на основании таких его высказываний: «Нет вещей вне сердца, нет принципов вне сердца» [293, цз. 1, с. 4; 318, с. 15]; «И небо и земля без человеческого благосмыслия также не могли бы быть небом и землей» [293, цз. 3, с. 70; 318, с. 234] и т.п. Определение философом «вещи» как «дела» подрывает веру в подобную квалификацию, а отождествление им «принципа» (*ли*) с «благопристойностью», или «этикетом» (*ли₃*), а также «знаками», или культурой (*вэнь*), вообще не оставляет для нее места.

Повторим это синтетическое утверждение Ван Янмина: «Слово „благопристойность“ тождественно слову „принцип“. Доступные наблюдению проявления принципов называются знаками (*вэнь*), недоступное наблюдению сокровенное (*вэйз*) в знаках называется принципом. Но только все это единая вещь» [293, цз. 1, с. 4; 318, с. 16].

Как показывают проведенные выше понятийные экскурсы, процитированное высказывание Ван Янмина аккумулирует в себе достижения разных философских школ. Важнейшие из них — определения принципов: даосско-легистское — как знаков культуры («Хань Фэй-цзы») и конфуцианское — как благопристойности-этикета («Ли цзи»).

Но если у предшественников Ван Янмина пафос подобных определений состоял в стремлении доказать принципообразность

культуры, то он, наоборот, пытается доказать культуросообразность принципов. Предметом рассмотрения Ван Янмин делает только человеческую культуру и задаче переформулирования всех традиционных для китайской философии проблем в соответствии с такой установкой подчиняет свой глобальный понятийный синтез.

Из разбираемой цитаты также хорошо видна степень общности понятия «у», охватывающего все сопричастные понятия: «ли», «лиз», «вэнь», «вэйз». По мнению Ван Янмина, принципы, или законы, будучи понимаемы как законы человеческих дел («вещей» — в его терминологии), само собой разумеется, неотделимы от действующего и мыслящего человека. Полемизируя со взглядами Чэн И и Чжу Си, Ван Янмин задает риторический вопрос: «Так, говорят, что „каждая травинка, каждое деревце обладает принципом“¹⁹. Как тут можно постигать? Пусть даже травы и деревья будут постигнуты, как можно [от этого] вернуться [к себе] и сделать искренними свои помыслы?»²⁰ [293, цз. 3, с. 77; 318, с. 261]. Из настоящего фрагмента видно, что философ вовсе не отрицает существование объектов самих по себе, безотносительно к какому-либо субъекту, он только исключает такого рода объекты из поля своего зрения, поскольку разбираться в них без учета субъекта считает бесполезным и бессмысленным.

Вспомним здесь пронизательную мысль Ван Чанчжи о том, что Ван Янмин «не занимается внешним объектом или материальной вещью» [686, с. 109]. Он просто рассуждает о другом. Философ вовсе не обязан распространяться обо всем на свете. К сожалению, предрассудок, усматривающий за ним этот долг, настолько укоренился в обыденном сознании, что каждого, кто распространяется обо всем на свете, оно почитает философом. В конце концов философским может быть даже молчание, что вполне доказывается и молчаливым жестом Гераклита, выпившего кикеев (фрагмент № XX в собрании С.Н.Муравьева [178а, с. 209–210]), и принципиальным немотством его ученика Кратила (Аристотель. «Метафизика», Г5, 1010 а 7/12 [5а, т. 1, с. 137]), и молчаливыми движениями Диогена Синопского в ответ на апорию Зенона (Диоген Лаэртский, VI, 39 [65а, с. 226]; Секст Эмпирик. «Пирроновы положения», II [22], 244, III [10], 66; «Против физиков», II, 68–69 [210а, т. 2, с. 313, 333, т. 1, с. 327])²¹, и утверждением Флавия Филост-

¹⁹ Здесь цитируется Чэн И — см. «И шу», цз. 18 [452, т. 1, с. 214; 460, с. 91 верх].

²⁰ Реминисценция из «Мэн-цзы» (VII А, 4 [196, с. 229]). Разбор оригинального высказывания Мэн-цзы и его понимания предшественниками Ван Янмина будет дан ниже.

²¹ Движенья нет, сказал мудрец брадатый,
Другой смолчал и стал пред ним ходить.
Сильнее бы не мог он возразить;

рата Старшего, что «молчание есть род речи» («Жизнь Аполлония Тианского», I, 1 [245а, с. 5]), и молчаливостью чаньских патриархов, и принципиальным молчанием Будды в ответ на 14 метафизических вопросов (см. [657], а также [2, с. 139–145]), и многими другими примерами из истории мировой философии.

Поэтому от исследователя требуется строго определить границы предметной области рассуждений исследуемого мыслителя, тем более что в конфуцианстве вообще была сильна тенденция к ограничению сферы познания. Весьма ярко проявилась она у Сюнь-цзы, который писал: «В любом случае познающее — это человеческая природа, а познаваемое — принципы вещей. Если за счет способной познавать человеческой природы добиваться допускающих познания принципов вещей и при этом не думать ни о каком пределе (*чжи₅*), тогда за всю жизнь до конца своих дней не сумеешь все охватить. Пусть постигнутых (букв.: пронизанных — *гуань*. — А.К.) принципов будет хоть десять, хоть сто тысяч, этого все равно недостаточно для полного охвата изменений тьмы вещей, и это равносильно глупости. [Так] изучая, сам состаришься, дети вырастут, а все будешь таким же, как любой глупец. Это подобно неумению противопоставлять (букв.: незнанию [процедуры] — *цо*; подробно см. [118]. — А.К.). Такой называется вздорным человеком. Поэтому изучающий безусловно должен научиться устанавливать предел (*чжи₅*)». Этим пределом у Сюнь-цзы оказывается «исчерпание норм человеческого общежития» (*цзинь лунь*) — атрибут совершенномудрия («Сюнь-цзы», гл. 21 [381, с. 270–271]; ср. [67, т. 2, с. 189])²².

Идея такого рода ограничения познавательного процесса восходит к самому Конфуцию, чье уже цитировавшееся в другом контексте фундаментальное положение дважды воспроизведено в каноническом собрании его наставлений: «Расширяя [свою] ученость (*сюэ*) с помощью знаков (*вэнь*) и стягивая (ограничивая, связывая — *юэ*. — А.К.) ее с помощью благопристойности (*ли₃*), можно не переступить границ» («Лунь юй», VI, 25/27, XII, 15; ср. [184, с. 345, 385]). В более слабой, чем у Сюнь-цзы, форме она выражена и в «Мэн-цзы»: «Для знающего (мудрого) нет незнаемого, однако действительно необходимым (*цзи₆*) [для него] является то, что положено делать. Для гуманного нет неприязненного, однако его делом является действительно необходимая родственная близость к высокодостойным. [Даже] знания Яо и Шуня не обнимали весь круг вещей, действительно необходимое было [для них] первым делом. [Даже] гуманность Яо и Шуня не обнимала приязнь весь

Хвалили все ответ замысловатый

(А.С.Пушкин. «Движение»).

²² Перевод [67, т. 2, с. 189] неточен. Аналогично у Мэн-цзы: «Совершенно-мудрый есть высшее (предельное) воплощение норм человеческого общежития (человечности)» («Мэн-цзы», IV А, 2; ср. [196, с. 122]).

круг людей, действительно необходимой была [для них] родственная близость к высокодостойным» (VII A, 46; ср. [196, с. 246])²³.

Вестернизовавшиеся китайские специалисты по философии Ван Янмина, Чэнь Юнцзе и Чжан Цзюньмай, обобщенно характеризовали ее в следующих словах. «Философская позиция Вана, — писал Чэнь Юнцзе, — слаба, так как он полностью отвергает объективное исследование и путает реальность с ценностью. Читатели „Наставлений к практической жизни“²⁴ поймут, что идеализм Вана в самом деле очень наивен» [534, с. XXXIII]. «Благодаря своему онтологическому идеализму, — более конкретно выражался Чжан Цзюньмай, — Ван не признает кантианского различения ноумена и феномена, а также не разделяет в познании факторы данной реальности и организацию этой реальности духом (т.е. он не разделяет познание на чувство и формы чувственности и понимание)» [554, с. 13–14].

Далеко не со всем из сказанного этими авторами можно согласиться, поскольку их прямота неопитов западной философской традиции в первом поколении обнаруживает в них больших ролястов, чем сам король.

Прежде всего сомнительно, чтобы философию, не оперирующую чистыми категориями идеального и материального, субъективного и объективного, трансцендентного и имманентного, а потому, естественно, не приспособленную для «объективного исследования», было правомерно квалифицировать как идеалистическую в онтологическом смысле. Где нет претензий на объективное исследование, там невозможен и онтологический идеализм, поскольку последний предполагает объективное бытие идеального²⁵. История древнегреческой философии показывает, что до формирования понятия об идеальном как таковом, как самосущем, не только не имеет смысла говорить об идеализме, но и материализм приходится называть стихийным (что в общем-то для философии малоприемлемо и более подходит обыденному сознанию — см. [243, т. 5, с. 136]), ибо отсутствует понятие о материи как таковой и природа мыслится по моделям панпсихизма, гилозоизма или даже пантеизма.

Исследование, которым занимается Ван Янмин, принципиально субъективно, поэтому он и в самом деле «не разделяет в познании факторы данной реальности и организацию этой реальности духом», так как его занимает только реальность, явленная духу. Он не «путает реальность с ценностью», а сосредоточивает свое внима-

²³ На причинах этой ограничительной тенденции в конфуцианстве мы остановимся в гл. VIII.

²⁴ «Наставления к практической жизни» («Instructions for Practical Living») — принятый Чэнь Юнцзе перевод на английский язык названия «Чуань си лу».

²⁵ Сказанное не распространяется нами на те философские учения, в культурном контексте которых присутствуют указанные категории, но которые сознательно игнорируют их.

ние только на реальных ценностях, анализирует бытие в ценностном аспекте. Материальный мир имплицитно им всегда признается, его объективное существование само собой подразумевается, но этот вопрос не попадает в фокус философского интереса.

Квалификация такой позиции как субъективно-идеалистической равносильна признанию субъективно-идеалистической философии Сократа, который сознательно переориентировал теоретическое рассмотрение с объекта на субъект. Скорее уж можно вслед за Се Уляном утверждать, что «учение Ван Янмина в главном — практическое и нравственное» [370а, с. 11], нежели что оно — субъективно-идеалистическое. Но оно и не более практично, чем учение идеалиста Сократа, которого материалист К.Маркс счел возможным назвать «олицетворением философии» [171, т. 1, с. 99].

«Наивный идеализм» Ван Янмина, в сущности, оборачивается «наивным материализмом», хотя наивен он так же, как наивна иконопись с точки зрения реализма, а реализм — с точки зрения абстракционизма. Говоря об идеализме Ван Янмина, Чэнь Юнцзе лишь отдает дань устоявшемуся общему мнению. Фактически же он согласен с Ван Чанчжи, повторяя его мысль: «В действительности, конечно, Чжу Си говорил о принципах естественных объектов, так же как и о моральном действии, Ван же думал только о моральных действиях» [534, с. XXXII], и своим изложением идей философа объективно показывает, что ни о каком онтологическом идеализме тут не может быть и речи.

В целом всем китайским философам было свойственно рассматривать любую часть объективной действительности обязательно в том или ином соотношении с субъективной действительностью, а всякое знание — в соотношении с человеческими ценностями, что, безусловно, связано с особенностями имевшегося в их распоряжении языка. Оспаривая интерпретацию терминов «ши₁» («реальность») и «мин₁» («имя») у моистов как субъекта и предиката, которой придерживался Ху Ши, А.Масперо писал: «Существует, впрочем, понятие, почти непостижимое для древнего китайца, в языке которого отсутствовала связка и для которого, следовательно, не существовало грамматического различия между субъектом и предикатом, в результате чего логическое различие субъекта и предиката само по себе (spontanement) не могло родиться» [639, с. 18, примеч. 2]. Стоит напомнить, что *вэньянь*, которым пользовался древний китаец, оставался языком философии и во времена Ван Янмина.

Но если до Ван Янмина для большинства конфуцианцев и неоконфуцианцев подлинным вместилищем субъективной действительности и человеческих ценностей был социум, то для Ван Янмина, испытавшего сильное влияние чань-буддизма и даосизма, им стала индивидуальная личность. Поэтому значимость индивидуальной личности, конкретного человека, а не расплывчатого челове-

ства приобрела у него первостепенный гносеологический статус. Не отношение к объекту, а отношение к субъекту отличает Ван Янмина от Чжу Си. Эти две великие фигуры в китайском неоконфуцианстве знаменуют собой не субъективный и объективный идеализм, а радикальный антропоцентризм, точнее, персоноцентризм, выдвигающий в качестве критерия истинности личностно апробируемые ценности, и социоцентризм, находящий таковой только в социально значимых ценностях (см. также [379; 502; 498]).

Выдвижение на первый план личностной значимости не равносильно в данном случае релятивизации истины. Ван Янмин настаивает на принципиальной единообразности благосмыслия, которым наделены все люди (хотя оно может быть более или менее затемнено). Высшие ценности, в сущности, интерсубъективны, при этом сполна принадлежат каждому. Ван Янмин доводит до логического конца положение Чжу Си о том, что Великий предел (*тай цзи*) присутствует во всем не частично, а целостно, подобно тому как луна целостно присутствует во всех своих отражениях. Полнота истин, присущих от рождения индивидуальной душе, позволяет личности у Ван Янмина занять то место, которое у его предшественников занимали общество, культурная традиция и т.п. И Чжу Си, и Ван Янмин признают одни и те же социокультурные ценности, но первый полагает, что их достижение и реализация осуществимы на пути социализации (например, подражания идеальным совершенномудрым), а второй — на пути индивидуализации (открытия в себе совершенномудрия). Идеи Ван Янмина, таким образом, логически последовательнее выражают традиционную для Китая веру в гомоморфность микрокосма и макрокосма.

Как мы уже отмечали в гл. I, Ду Вэймин в статье «Неоконфуцианская концепция человека», полемизируя с мнением Этьена Балаша, видевшего в конфуцианстве идеальный пример чисто социальной философии, утверждает, что «исходной точкой конфуцианства является скорее самосовершенствование (*сю шэнь*), чем социальные обязанности» [682, с. 71]. Наше исследование показывает, что в конфуцианстве присутствовали обе тенденции — социо- и персоноцентрическая — и линия их размежевания была одной из главнейших идеологических демаркаций.

Итак, с точки зрения Ван Янмина, никакая реальность не может быть рассматриваема вне данности субъекту, и потому бытие понимается им только как наличное бытие. Но его он изображает словно бытие вообще. Эту возможность философу предоставляет имеющийся в его распоряжении язык, поскольку *вэньянь* не располагает термином, в чистом виде выражающим понятие «бытие» (подробно см. [118, с. 214–227]).

Понятие «бытие» не включает в себе идеи его выявленности, тогда как понятие «наличие» таковую необходимо подразумевает.

Налиествовать, или иметься, — значит быть налицо, быть учтенным. Объект может мыслиться просто существующим вне всякой связи с субъектом, но если он мыслится имеющимся, или наличествующим, то здесь уже подразумевается его явленность субъекту. Поэтому Ван Янмин мог, не впадая ни в какой субъективный идеализм, с полным правом утверждать: «Имеющееся (*ю*) — это то, что ты сам имеешь (*цзы ю*)» [293, цз. 34, с. 666]. Данное определение напоминает отождествление наличия денег с денежной наличностью. Понятно, что такая позиция может быть оспорена, но она отнюдь не бессмысленна и даже не столь экстравагантна, как может показаться на первый взгляд. Скорее даже наоборот, в ней рационализирована банальность обыденной жизни.

§ 4. Онтология Ван Янмина как теория субъективной данности объективного мира. Понятие «безмятежность» (*цзи*)

Терминологически закрепленная специфика понятийного аппарата китайской классической философии обуславливает замкнутость наивысшего полета абстракции у Ван Янмина пределами данности бытия. Небо, земля и тьма вещей не существуют без человека в том смысле, что вне его восприятия эти объекты уже не суть знакомые ему небо, земля и тьма вещей, а своего рода неизвестная величина, универсальный *X*.

Столкнувшись с неудачей при попытке «постигнуть *дао* и принцип (*ли*) бамбука» путем его многодневного созерцания, Ван Янмин пришел к заключению, что «вещи Поднебесной в корне (т.е. сами по себе, вне отношения к человеку. — *А.К.*) не обладают тем, что может (должно? — *кэ*. — *А.К.*) быть выверено» [293, цз. 3, с. 78; 318, с. 263]. Созерцание бамбука без экспериментальной нацеленности и связи с социальной практикой и в самом деле не раскроет его природу. Зато интроспективный анализ образа и понятия бамбука может принести богатые мыслительные плоды. В данном случае, однако, нас более занимает не обоснованность позиции Ван Янмина, а сознательное ограничение им своего философского кругозора сферой явлений (даже еще уже — сферой лично значимых явлений). Такое ограничение не означает сомнения в том, что за этими явлениями скрыты какие-то реальные сущности, просто в рамках персонцентризма Ван Янмина явление вещи для личности как раз и представляется ее сущностью — ценностной сущностью или сущностной ценностью.

Насколько все вещи суть вещи для нас, настолько они зависят от нас, «преобладают в нашем сердце». Ван Янмин не оперирует понятием бытия вообще, ведя речь не более чем о наличном бытии тех

или иных объектов. Поэтому приемлемый в его системе рассуждений принцип «наличествовать в каком-либо качестве — значит быть воспринимаемым в этом качестве» весьма далек от берклианского «существовать — значит быть воспринимаемым», ибо существование данной вещи именно как данной (тому, кто ее воспринимает) есть ее существование в данности, или ее данное существование, и оно зависит от того, кому оно дано. Но поскольку Ван Янмин в явном виде не производит разграничения между бытием как таковым и бытием в данности, вещь в себе и вещь для нас, ноуменом и феноменом, постольку его мысли о внедренности всех «вещей» в наше «сердце» ошибочно могут быть отнесены к вещам в себе, хотя, по всему пафосу его рассуждений, они относятся только к вещам для нас.

Рассмотрим еще одно известное место из бесед Ван Янмина с учениками, часто используемое в качестве свидетельства субъективно-идеалистического характера его доктрины. «Учитель бродил в Наньчжэне²⁶. Один из друзей, указывая на цветущее на скале дерево, спросил: „В Поднебесной нет вещей вне сердца. А вот это цветущее дерево само расцветает и само увядает в неприступных горах, какая тут связь с моим сердцем?“ Учитель ответил: „До того момента, пока ты не посмотрел на эти цветы, они и твое сердце были равно обращены в безмятежность (*тун гуй юй цзи*)²⁷. Как только ты посмотрел на эти цветы, их цвет был мгновенно осознан [тобой]. Отсюда понятно, что эти цветы не находятся вне твоего сердца“» [293, цз. 3, с. 70; 318, с. 234].

Процитированный диалог весьма содержателен. Прежде всего, он показывает, что в ответ на прямо поставленный вопрос Ван Янмин отнюдь не отрицает существования цветущего дерева самого по себе, без воспринимающего его субъекта, напротив, он утверждает, что и то и другое равным образом существует до акта восприятия, будучи «обращенным в безмятежность».

Бином «обращение в безмятежность» (*гуй цзи*) китайские толковые словари объясняют как эвфемизм, означающий смерть (буддийского) монаха или монахини, т.е. это нечто вроде «почтить» или «усопнуть» с оттенком «перевоплотиться». Слова «почтить» и «усопнуть» на то и эвфемизмы, что не несут прямого смысла «смерть» или «небытие». Не имеет такого смысла и «цзи», иногда переводящееся термином «квиеизм», что оправдано вхождением знака «цзи» в современное обозначение квиеизма — «цзи-цин-чжу-и».

²⁶ Район горы Гуйцзи в пров. Чжэцзян.

²⁷ Это важное для нас место Чэнь Юнцзе переводит так: «До того как ты согласишься на эти цветы, они и твой дух находятся в состоянии безмолвной безучастности» [534, с. 222]. Недостатком этого перевода является пропуск весьма многозначительного термина «тун₁» («равно, тождественно»).

Более подробный анализ значения иероглифа «цзи» («безмятежность, тишина, безмолвие, покой, *quies*»), главного компонента пары «гуй цзи», может послужить ключом к приведенному фрагменту.

В конфуцианских (и особенно неоконфуцианских) канонах «Лунь юе» и «Мэн-цзы» этот иероглиф отсутствует, зато в даосском каноне «Дао дэ цзин» он выражает атрибут *дао* (§ 25 [67, т. 1, с. 122]). В буддийских текстах «цзи» соответствует санскритским терминам «*prasama*», «*vivikta*», «*sānti*», передающим понятия покоя и погружения в нирвану. На его основе возникли терминологические обозначения нирваны — смысловые кальки «цзи ме», «юань цзи». Поэтому с помощью иероглифа «цзи» Ван Янмин (обычно в критическом контексте) характеризует даосскую и буддийскую отрешенность от мира, абсентеизм, погружение в нирвану и т.п.

Важную понятийную роль иероглиф «цзи» играл и в неоконфуцианстве, что, конечно, лишний раз свидетельствует о синтетичности этого идеологического образования. В использовании термина «цзи» сунские неоконфуцианцы опирались на текст «Чжоу и», в котором «безмятежность» противопоставляется «восприятию» (*гань*): «Отсутствие мысли, отсутствие действия, неподвижность в безмятежности, [но при этом] следующее за восприятием проникновение в основы (*гу*) Поднебесной. — Разве может кто-либо, не обладающий высшей духовностью (*шэнь*₁) в Поднебесной, быть причастен этому?» («Си цы чжуань», I, 9/10, ср. [87, с. 380]). Исходя из этой сентенции, Чжоу Дуньи определял столь важные в его учении категории, как «подлинность» (*чэн*) и «духовность» (*шэнь*₁): «Неподвижность в безмятежности — это подлинность. Следующее за восприятием проникновение — это духовность» («Тун шу» — «Книга проникновения», § 4[457, т. 1, с. 63]).

Основываясь на этой сентенции «Чжоу и», ученик Ван Янмина, представитель «квиелистской школы» внутри янминизма Не Бао, утверждал необходимость преодоления антиномии «обращенности в безмятежность» и «восприятия»: «Обратиться в безмятежность — чтобы проникнуть в восприятие [всей] Поднебесной. Довести до конца пустотность — чтобы установить наличное бытие Поднебесной. Сделать главным покой — чтобы овладеть движением Поднебесной» [408, цэ 3, цз. 17, с. 88]. Считая безмятежность фундаментальной психологической характеристикой, Не Бао указывал: «Никогда не безмятежная и никогда не воспринимающая — такова сущность (*ти*) сердца» [408, цэ 3, цз. 17, с. 87].

В этих высказываниях Не Бао развивал идею своего учителя, который, стремясь преодолеть постулированную Чжоу Дуньи (см., например, «Тун шу», § 2, 4 [452, т. 1, с. 63]) противоположность отсутствия, покоя, безмятежности, с одной стороны, и наличия,

движения, воспринимающе-реагирующего осознания, с другой стороны, писал: «В учении благородных мужей не различаются движение и покой. Их покой — это постоянная пробужденность сознания (*цзюэ*) и никогда — отсутствие, отсюда постоянная реагентность (*ин*). Их движение — это постоянная установленность (*дин*) и никогда — наличие, отсюда постоянная безмятежность. Постоянная реагентность и постоянная безмятежность, движение и покой — все здесь участвует в деле» [293, цз. 5, с. 22].

Таким образом, нельзя не согласиться с Ван Чанчжи в том, что в применении к сознанию («сердцу») «безмятежность» выступает как антоним «восприятия» (*гань*) и «реагирования» (*ин*) [686, с. 210]. И следовательно, «обращенность в безмятежность» означает только то, что цветущее дерево до тех пор, пока на него не взглянет человек, не существует в его восприятии, а человек, не посмотревший на цветущее дерево, не обладает восприятием этого дерева, и ничего больше. Любопытно, что даосско-буддийская безмятежность, отвергавшаяся Ван Янмином в социально-этическом плане, но сохранявшаяся в гносеологическом, вновь дала рецидив социально-экономической интерпретации у некоторых из его учеников, представителей «квиелистской школы».

Кроме вышеизложенного рассмотренный фрагмент важен еще и тем, что в нем Ван Янмин говорит именно о цвете цветов. Он показывает, что цветы как субъективный образ, как явление, самый значимый элемент которого — цвет, существуют только вместе с ощущающим этот цвет субъектом. Известно, что цвет наряду с другими так называемыми вторичными качествами стал одним из камней преткновения для западной философской мысли. Как раз локковская концепция вторичных качеств была точкой опоры для берклианства. И это, конечно, не случайно. Всякое восприятие представляет собой как бы функцию от двух аргументов: объекта и субъекта. Любое восприятие субъективно, поскольку оно — **субъективный** образ объективного мира. Но при восприятии вторичных качеств и особенно цветов²⁸ роль субъекта в формировании чувственного образа выглядит заглавной. Ни в коей мере не отрицая присутствия в объективной действительности реальных свойств, обуславливающих тот или иной цвет, надо признать, что сам цвет, данный в ощущении, им (этим свойствам) не тождествен и невозможен без ощущающего субъекта (см. [243, т. 4, с. 195–196]). Эта особенность познания была подмечена и вместе с тем гипертрофирована Ван Янмином в силу того, что он преувеличивал роль личности вообще и как гносеологического субъекта в частности.

²⁸ По данным современной экспериментальной психологии, именно в восприятии и обозначении цветов «существуют наиболее значительные различия между людьми» [128, с. 100].

Процитированный диалог фигурирует в качестве первостепенной важности аргумента у всех авторов, доказывающих, что философия Ван Янмина — субъективно-идеалистическая. Подвергнем анализу один из образцов такого рода аргументации.

Пример совершенной вульгаризации и искажения учения Ван Янмина можно найти в лекциях по истории китайской философии, опубликованных «Вестником Нанькайского университета» (г. Тяньцзинь) [476]. Оставив на совести авторов, Ян Пао и Нань Чжэбина, грубые вульгарно-социологические интерпретации, обратимся к чисто философской стороне дела. Бросается в глаза неумеренность нанькайских историков философии. «Мировоззрение Ван Шоужэня, — пишут они, — это предельный субъективно-идеалистический солипсизм» [476, с. 89]. Судя по такой дефиниции, можно подумать, что авторам известен какой-то не субъективно-идеалистический солипсизм. В данном случае тавтология «чжугуань-вэйсиньчжуиды вэйволунь» не столь глубокомысленна, как у Сун Пэйвэя. Поистине, доказать слишком много — ничего не доказать. Впрочем, и сами приводимые доказательства оказываются весьма сомнительного свойства.

Авторы заявляют, что «извращения» (*мюлунь*) Ван Янмина подвергались критике уже со стороны его современников, и так пересказывают разобранный нами эпизод: «Однажды во время путешествия в Наньчжэне один из его (Ван Янмина. — *А.К.*) друзей, указывая на цветущее в горах дерево, спросил у него: „Вы говорите, что в Поднебесной нет внесердечных вещей, а вот это в неприступных горах цветущее дерево само распускается, само отцветает — какая у него связь с нашим сердцем?“ Ван Шоужэнь, разъясняя, ответил: „Пока вы не посмотрели на эти цветы, они не существуют. После того как вы посмотрели на них, их цвет появляется в вашем сердце. Поэтому и говорится, что эти цветы не находятся вне вашего сердца“» [476, с. 89–90]. Сличение данного пересказа с оригиналом показывает, что в нем имеются деформации, заметно искажающие смысл всего диалога.

Во-первых, в оригинале Ван Янмин утверждает вовсе не то, что до акта восприятия субъектом цветы «не существуют» (*бу цунь цзай*), а то, что и цветы и сердце их потенциального реципиента «равно обращены в безмятежность» (*тун гуй юй цзи*), т.е. не взаимодействуют друг с другом. Если Ян Пао и Нань Чжэбин «обращение в безмятежность» сочли за несуществование (что само по себе абсолютно неверно), то, чтобы не идти против логики, они должны были бы признать, что и сознание приятеля Ван Янмина до восприятия им цветов не существует, поскольку и оно охарактеризовано как «обращенное в безмятежность». Но это слишком очевидно противоречит всему, о чем говорил Ван Янмин.

Во-вторых, в оригинале сказано, что после восприятия цвет цветов мгновенно «осознается» (*минбайцилай*), а не «появляется»

(*чэнсяньчулай*). Смысл такой подмены гносеологической характеристики онтологической лежит на поверхности: «осознание» предполагает объективное существование осознаваемого до акта осознания, а «появление» — нет.

Однако подтягивание под «субъективно-идеалистический солипсизм» может проводиться не только за счет вольного пересказа текстов, преподносимого в виде перевода на современный язык (*байхуа*), но и за счет хитроумного комментирования настоящих цитат. Ян Пао и Нань Чжэбин, приводя высказывание Ван Янмина: «Если бы небо не имело моего (нашего) духовного света (*лин мин*), кто бы, обращаясь вверх, видел его высоту? Если бы земля не имела моего (нашего) духовного света, кто бы, обращаясь вниз, видел ее глубину?» [293, цз. 3, с. 81; 318, с. 273], трактуют его как мысль о том, что «если нет человеческого духовного света, то земля, небо и тьма вещей не существуют», хотя очевидно, что здесь речь идет отнюдь не о существовании объектов, а только об их невосприимчивости, о неосознанности их свойств.

Далее, когда у собеседника Ван Янмина речь опять заходит о «восприятии существования» (*цзянь цзай*) «неба и земли, навей и духов, тьмы вещей», современные интерпретаторы, переходя от цитирования к пересказу, превращают его просто в «существование» (*цуньцзай*) этих объектов.

И наконец, когда Ван Янмин делает вывод, что со смертью человека исчезает и *его* (*тады* — в этом вся соль!) мир, т.е. воспринимаемые именно им небо, земля и тьма вещей, авторы лекций комментируют: «Согласно логике Ван Шоужэня, один человек умер — и объективный мир уже не существует» [476, с. 90]. А ведь философ говорил только о неповторимом субъективном мире человека!

Сопоставление результатов этого анализа с разбором определения философии Ван Янмина, данного Сун Пэйвэем, показывает, что в первой половине XX в. терминология и понятийный аппарат знакомых с западной философией китайских ученых, еще тесно связанные с традиционной лексикой китайской философии и используемые в рамках своеобразной «двойной бухгалтерии», позволяли получать истинные, на определенном уровне интерпретации, историко-философские квалификации. Значительная утрата этой связи идеологизированными специалистами из КНР, не восполняющаяся точной координацией заимствуемых у Запада понятий с традиционными понятиями отечественной философии, неизбежно приводит к умерщвлению собственной философской традиции в прокрустовом ложе инородных ей концептуальных схем.

§ 5. Концепция «единотелесности» человека и Вселенной. Понятия «великий человек» (*да жэнь*) и «великое тело» (*да ти*)

Для того чтобы подтвердить вывод о морально-психологическом смысле субъективистских выводов Ван Янмина, дополнительно прибегнем к «генетическому» аргументу — попытаемся показать, что такой же смысл вкладывали в аналогичные тезисы его предшественники.

Самое знаменитое субъективистское высказывание Мэн-цзы гласит: «Вся тьма вещей имеет полноту во мне. Оборотясь к себе, найти искренность (подлинность — *чэн*. — А.К.) — нет большей радости (*лэ*), чем эта!» («Мэн-цзы», VII А, 4; ср. [67, т. 1, с. 246]). Обратим внимание, во-первых, на то, что выражение «фань шэнь», которое мы перевели словами «оборотясь к себе», включает иероглиф «шэнь», означающий «тело-личность»²⁹. Из этого следует, что здесь подразумевается не только духовный мир субъекта, но и его поведение (телесные проявления личности), а это как раз и соответствует понятию морального, которое в равной степени распространяется и на сознание, и на поведение.

Во-вторых, и это самое главное, рефлексия личности-тела выявляет в ней искренность, в результате чего наступает радость. Используемые Мэн-цзы понятия не оставляют сомнения в том, что речь идет прежде всего о морально-психологических принципах человеческого поведения, и, таким образом, смысл приведенного высказывания в том, что человек как открытая система неисчерпаем в своих контактах с объектами, но, только придерживаясь искренности, он всегда будет исполнен радости. Поэтому, на наш взгляд, тут говорится не о единстве объектов в сознании субъекта, а о телесно-духовном, психосоматическом единстве субъекта и объекта, микрокосма и макрокосма. Показательно в этом плане, что рассматриваемая фраза допускает и такой перевод: «Вся тьма вещей делается полной благодаря мне» (или: «Вся тьма вещей неполна без меня», если воспользоваться перефразировкой афоризма А.Платонова «Без меня народ не полный»).

Чэн Хао ссылался на это место из «Мэн-цзы» как на аргумент в пользу своей концепции единства человека и Вселенной, комментируя его следующим образом: «Если, оборотясь к себе, еще не находишь искренности, то получается, что как будто две вещи противостоят друг другу. Так до конца не сможешь соединить себя (*цзи*₁) с тем (*би*), но тогда как достичь радости?» [452, т. 1, с. 193]. Отсюда ясно, что слияние субъекта (*цзи*₁) и объекта (*би*) у Чэн Хао —

²⁹ Это понятие подробно рассматривается нами в гл. VII.

это образование ими морально-психологического единства, а вовсе не «распахивание дверей для субъективного идеализма», как пишут авторы предисловия к цитируемой подборке текстов Чэн Хао [452, т. 1, с. 181]. Ссылался на разбираемое изречение Мэн-цзы и Лу Цзююань, подтверждая им свою концепцию единства принципа и сердца. Приведя эту цитату, Лу Цзююань («Сяншань сян шэн цюань цзи», цз. 1) ограничивался одним указанием: «Таково мое исконносердие (совесть? — *бэнь синь*. — А.К.)» [452, т. 1, с. 385].

Из сказанного следует, что в китайской философии Ван Янмин увенчал своими идеями тенденцию, которой в европейской философии нашего времени, наверное, более всего соответствует то, к чему призывал А.Швейцер, писавший: «Я установил, что наша культура не имеет достаточно этического характера. Тогда возникает вопрос: почему этика оказывает столь слабое влияние на нашу культуру? Наконец, я пришел к объяснению этого факта тем, что этика не имеет никакой силы, так как она непроста и несовершенна. Она занимается нашим отношением к людям вместо того, чтобы иметь предметом наши отношения ко всему существу. Подобная совершенная этика много проще и много глубже обычной. С ее помощью мы достигнем духовной связи со Вселенной» (цит. по [50, с. 118]). Показательно также, что швейцеровское понимание субъекта как субстантивированной жизни, противопоставляемое картезианскому отождествлению его с *cogito*, хорошо согласуется с понятием «шэнь», особенно с его трактовкой у Ван Янмина.

Идея морального и психофизического единства субъекта и объекта, вообще говоря, была присуща китайской философии на всех этапах ее развития. Ван Янмин выдвигал тезисы: «Великие люди (*да жэнь*) полагают небо, землю и тьму вещей единым телом (*и ти*)»; «Гуманность образует единое тело с камнем и черепицей» [293, цз. 26, с. 470]. За ними стоит неоконфуцианская концепция универсальной единотелесности, созданная прежде всего усилиями Чжан Цзая. В самом начале своей знаменитой «Западной надписи» («Симин»), которая была начертана на западном окне его лекционного зала и вошла в состав гл. 17 «Исправления невежественной незрелости» («Чжэн мэн»), он заявлял: «Наполняющее небо и землю — это мое тело (*ти*), руководящее небом и землей — это моя [индивидуальная] природа (*синь*), народ — мои братья и сестры, вещи — мои товарищи» [452, т. 1, с. 118].

Этот принцип организмического холизма, предполагающий основанную на единотелесности антропоморфно-этизирующую взаимозависимость человека и Вселенной, психосоматическую синергию субъекта и объекта, далее был развит племянником и учеником Чжан Цзая — Чэн Хао. Он утверждал: «Гуманный [человек] полагает небо, землю и тьму вещей единым телом (*и ти*)»; «Гуманный [человек] полностью входит в телесное единение (*тун*) с вещами»

(«И шу», цз. 2, ч. 1 [452, т. 1, с. 193]). Кстати, эти высказывания обнаруживают тождество понятий «великий человек» у Ван Янмина и «гуманный [человек]» у Чэн Хао.

Следуя Чэн Хао в универсализации понятия «гуманность», Ван Янмин вместе с тем ревизовал Мэн-цзы. Согласно последнему, «благородный муж в отношении вещей таков, что испытывает к ним приязнь, но не гуманен с ними; в отношении народа таков, что гуманен с ним, но не родственно близок к нему. Будучи родственно близок к родителям, будешь гуманен с народом; будучи гуманен с народом, будешь испытывать приязнь по отношению к вещам» («Мэн-цзы», VII А, 45 [196, с. 246]). В отличие от Мэн-цзы гуманность у Ван Янмина становится принципом отношения не только к народу, т.е. людям вообще, но ко всем вещам (а родственная близость — принципом отношения к людям всей Поднебесной). И это потому, что все вещи приобретают, по его мысли, статус лично значимых. Если какой-то предмет насущно значим для человеческой личности, то наносимый ему вред становится по отношению к ней актом негуманности (сравнимо с универсальной этикой А.Швейцера).

За концепцией универсальной гуманности, в свою очередь, стоит общемировоззренческая организмическо-гилозоистическая модель, где мир дан как единое тело (*ти*). Эта онтологическая модель проявляется в любопытном семантическом аргументе Чэн Хао, который выводил универсальную всеобъемлемость гуманности (*жэнь*) из того, что термин «бу жэнь» (досл. «негуманность») имеет специально-медицинский смысл «паралич», т.е. негуманность означает паралитическую бесконтактность с миром («И шу», цз. 2, ч. 1 [452, т. 1, с. 193]). Данный аргумент использовался и в новое время, например Тань Сытуном («Жэнь сюэ» [454, т. 1, с. 299; 78, с. 246]).

Мэн-цзы связывал понятия «великий человек» и «великое тело» (*да ти*): «Следующий своему великому телу — это великий человек, следующий своему ничтожному телу (ничтожным телам) — это ничтожный человек» («Мэн-цзы», VI А, 15; ср. [196, с. 207]). (О «великом человеке» см. там же: IV А, 20/21; IV Б, 6, 11, 12 [196, с. 134, 141, 142].) Хотя в последующем рассуждении философ берет эти понятия в гносеологическом аспекте, соотнося «великое тело» с деятельностью «мыслящего органа» — сердца, а «ничтожные тела» — с деятельностью «немыслящих органов» — ушей и глаз, его теоретическое построение допускает и онтологическую интерпретацию: сердце мыслит мир в целом как единое всеобъемлющее тело, а внешние органы чувств воспринимают лишь отдельные мелкие тела (вещи).

Впрочем, и гносеологический аспект единотелесности, неразрывный с аксио-праксиологическим аспектом, в данном случае весьма важен. Четыре основные характеристики человеческого сознания

(сердца) Мэн-цзы считал «принадлежащими человеку, так же как ему принадлежат четыре конечности» (досл.: четыре тела — *сы ти*) («Мэн-цзы», II А, 6; ср. [196, с. 57]). Для китайских философов вообще было вполне естественным говорить о «теле сердца» (*синь чжи ти*) и телесности его функций. С этой точки зрения понятным становится тезис Ван Янмина о единотелесности человеческой гуманности и универсума: ведь и то и другое мыслится им как тело.

В гносеологическом преломлении идеи «величия» (*да*) связующим звеном между Мэн-цзы и Ван Янмином был также Чжан Цзай, развивавший концепцию «великого сердца» (*да синь*), которое все в себя вмещает благодаря способности соединиться в единое тело (*ти*) со всеми вещами Поднебесной. Обладатель великого сердца, совершенномудрый не ограничивается увиденным и услышанным, но внутренним взором пронизывает Поднебесную — и «не остается ни одной вещи вне *я*» («Чжэн мэн», гл. 7 «Да синь» — «Великое сердце» [452, т. 1, с. 112]).

Онтологический аспект единотелесности с «великим телом», сочетающийся с непосредственными социально-политическими выводами, представлен в легистском трактате «Хань Фэй-цзы». Глава 29 «Великое тело» («Да ти») начинается словами: «В древности исходившие из всеобъемлемости великого тела (*цюань да ти*) наблюдали небо и землю, рассматривали реки и моря, сообразовывались с горами и долинами, с тем, что освещается солнцем и луной, с тем, что производится (*син*) четырьмя временами [года], с расположением облаков и движением ветров, [при этом] не опутывая [своего] сердца хитроумием (*чжицз*) и не опутывая себя эгоизмом» ([396, с. 156]; ср. [75, с. 164]). В конце главы «исходящие из всеобъемлемости великого тела» прямо называются «великими людьми»: «Великий человек ввергает [свою] телесную форму (*син₁*) небу и земле, и [тогда] вся тьма вещей пребывает в полноте (*бэй*), согласует [свое] сердце с горами и морями, и [тогда] государство и семьи пребывают в богатстве» ([396, с. 157]; ср. [300, с. 165–166]).

Общим источником всех приведенных характеристик «великого человека» является его определение в «Чжоу и»: «Великий человек с небом и землей соединяет свою благодать (*дэ*), с солнцем и луной соединяет свою просветленность (*минь₂*), с четырьмя временами [года] соединяет свой распорядок, с навями и духами соединяет свое [отношение к] счастью и несчастью. Если [он] предшествует небу, то оно ему не препятствует. Если [он] следует за небом, то придерживается его времен. Небо и то ему не препятствует, а уж тем более люди и нави с духами!» (гексаграмма № 1 — Цянь, «Вэнь янь чжуань» — «Комментарий знаков и слов»; ср. [87, с. 36]).

Представление о единотелесности личности и универсума выражено здесь с предельной ясностью, но сам термин «великий человек» допускает различные трактовки. Например, Чжоу Дуньи вос-

произвел данную характеристику как определение совершенному-д-рого («Тай цзи ту шо», ср. [129, с. 108], где цитата не опознана). В то же время «великий человек» мог пониматься просто в смысле «взрослый, сформировавшийся человек» (*чэн жэнь*).

Концепция единотелесности вместе с ее этическими импликация-ми имеет немало аналогов и в философских традициях других культурных регионов. Ограничимся лишь одним примером: «Все, что ты видишь, в чем заключено и божественное и человеческое, — едино: мы — только члены огромного тела. Природа, из одного и того же нас сотворившая и к одному предназначившая, родила нас братьями. Она вложила в нас взаимную любовь, сделала нас общи-тельными, она установила, что правильно и справедливо, и по ее установлению несчастнее приносящий зло, чем претерпевающий, по ее велению должна быть протянута рука помощи... Запомним: мы родились, чтобы жить вместе. И сообщество наше подобно своду, который потому и держится, что камни не дают друг другу упасть» (Сенека. «Нравственные письма к Луцилию», ХСV, 52 [2106, с. 238]).

На таких же морально-психологических основаниях строит свою концепцию единотелесности и Ван Янмин: «Великие люди полагают небо, землю и тьму вещей единым телом. Они смотрят на Подне-бесную как на одну семью, на Срединное государство — как на одного человека. Если ничтожные люди размежевывают форму и содержание (досл.: оболочку и костяк. — *А.К.*), разделяют на *ты* и *я*, то великие люди способны полагать небо, землю и тьму вещей единым телом без того, чтобы [нарочито] помышлять об этом. По-скольку такова гуманная основа их сердец, постольку они и состав-ляют единое тело с небом, землей и тьмой вещей. Неужели [тако-вы] только великие люди? [Нет], даже сердце ничтожного человека ничуть не иное, хотя он и уничижает его сам. Поэтому при виде ребенка, падающего в колодец, его сердце обязательно пронизыва-ют испуг и страх, соболезнование и сострадание³⁰. Это потому, что

³⁰ Образ (и воплощающие его иероглифы) заимствован из «Мэн-цзы», где он призван продемонстрировать следующую идею: соболезнующее и страдающее сердце — прирожденное основание гуманности, одного из четырех специфически человеческих начал (II A 6; III A, 5 [196, с. 56–57, 97]). Падение ребенка в коло-дец — общий для древнекитайских памятников символ трагической ситуации, вы-зывающей со стороны другого человека безусловную и непосредственную реакцию спасательного действия (кроме «Мэн-цзы» см., например: «Мо-цзы», гл. 5 [360, с. 15; 67, т. 1, с. 181]; «Лунь юй», VI, 26 [184, с. 345]), поскольку искони (см., например, «Шу цзин», гл. 29/37 [466, т. 2/4, с. 485]) ребенок считался сокрови-щем, несомненно требующим «сохранения» (*бао*), благодаря чему с ним сравнива-лись другие высшие ценности: народ (для которого правитель — «отец и мать») и император («сын неба»), учитель-мудрец (*цзы* — букв. «сын») и предок (которого в древнейшем похоронном ритуале представляло дитя) (подробно см. [118а]). Точно в таком же аспекте рассматривается в Библии падение в колодец «сына (вариант синодального перевода: осл. — *А.К.* и вола» (Лук., XIV, 5).

его гуманность образует с ребенком единое тело, ведь он того же, [человеческого] рода (*тун лэй*)³¹. Его сердце не в силах вынести вида птиц и зверей, жалобно кричащих и трепещущих в страхе³². Это потому, что его гуманность образует единое тело с птицами и зверями, ведь они обладают сознанием. При вырубке и уничтожении трав и деревьев его сердце неминуемо преисполняется сочувствием и сопереживанием. Это потому, что его гуманность образует единое тело с травами и деревьями, ведь они обладают жизненной силой (жизненным духом — *шэн и*. — А.К.). При виде разрушения камня и черепицы его сердце обязательно испытывает озабоченность и сожаление. Это потому, что его гуманность образует единое тело с камнем и черепицей. Вот что представляет собой все сводящая в единое тело гуманность. Даже сердца ничтожных людей, безусловно, обладают ею, ибо в ее основании лежит природа, предопределяемая небом, и по естеству своему она исполнена непомраченностью и духовным светом. Оттого она и называется светлой сиятельной благодатью (*мин дэ*)» [293, цз. 26, с. 470].

§ 6. Основные структуры философии Ван Янмина и ее обобщающее определение как субъективного натурализма

Приведенный пассаж интересен также тем, что в нем доказательство единотелесности универсума представляет собой последовательное рассмотрение четырех сфер воплощения гуманности, соответствующих четырем онтологическим уровням. Данное построение аналогично хорошо известным четырехчленным онтологическим моделям — Сюнь-цзы («Сюнь-цзы», гл. 9 [381, с. 104; 67, т. 2, с. 157–158]) и Чжуан-цзы («Чжуан-цзы», гл. 22 [444, с. 141, 110; 67, т. 1, с. 282; 191, с. 249, 223]). Сопоставление этих трех моделей дает любопытный результат: все они имеют в своей основе одну и ту же пятичленную структуру, фиксирующую полный набор онтологических уровней. В табл. 1 мы воспроизводим модели Чжуан-цзы, Сюнь-цзы, Ван Янмина с указанием характеризующих каждый уровень признаков и в сопоставлении с современными китайскими обозначениями и «древом Порфирия».

³¹ См.: «Мэн-цзы», II А, 2, VI А, 7 [196, с. 52, 199].

³² Реминисценция эпизода из «Мэн-цзы», повествующего о правителе, не вышедшем вида трепещущего в страхе быка, которого вели на заклание (I А, 7 [196, с. 10–18]). В качестве вывода у Мэн-цзы содержится также рекомендация распространять сыновнюю любовь на отцов и всех прочих людей.

Таблица 1

Онтологические модели

Уровень	Современные китайские обозначения		«Древо Порфирия»		Чжуан-цзы		Сюнь-цзы		Ван Янмин	
	органическое ю-цзи									
5	человек жэнь-у	человек					человек жэнь	должная справедливость и	ребенок жу цзы	
4	животное дунь-у	животное	медведка и муравей лоу и			пернатые и звери цинъ шоу	знание чжи	птицы и звери няо шоу	и	сознание чжи цзюэ
3	растение чжи-у	организм	плевел и куколь ти бай	жизнь шэн		травы и деревья цао му	жизнь шэн	травы и деревья цао му	и	жизненная сила шэн и
2	тело у-ти	тело	черепица и кирпич ва пи	телесная форма син ₁				черепица и кирпич ва пи		
1	субстанция бэнь-ти	субстанция	кал и моча ши няо	пневма ци		вода и огонь шуй хо	пневма ци			
0				смерть сь ₂ первозданный хаос хуан ху						

его гуманность образует с ребенком единое тело, ведь он того же, [человеческого] рода (*тун лэй*)³¹. Его сердце не в силах вынести вида птиц и зверей, жалобно кричащих и трепещущих в страхе³². Это потому, что его гуманность образует единое тело с птицами и зверями, ведь они обладают сознанием. При вырубке и уничтожении трав и деревьев его сердце неминуемо преисполняется сочувствием и сопереживанием. Это потому, что его гуманность образует единое тело с травами и деревьями, ведь они обладают жизненной силой (жизненным духом — *шэн и*. — *А.К.*). При виде разрушения камня и черепицы его сердце обязательно испытывает озабоченность и сожаление. Это потому, что его гуманность образует единое тело с камнем и черепицей. Вот что представляет собой все сводящая в единое тело гуманность. Даже сердца ничтожных людей, безусловно, обладают ею, ибо в ее основании лежит природа, предопределяемая небом, и по естеству своему она исполнена непомраченностью и духовным светом. Оттого она и называется светлой сиятельной благодатью (*мин дэ*)» [293, цз. 26, с. 470].

§ 6. Основные структуры философии Ван Янмина и ее обобщающее определение как субъективного натурализма

Приведенный пассаж интересен также тем, что в нем доказательство единотелесности универсума представляет собой последовательное рассмотрение четырех сфер воплощения гуманности, соответствующих четырем онтологическим уровням. Данное построение аналогично хорошо известным четырехчленным онтологическим моделям — Сюнь-цзы («Сюнь-цзы», гл. 9 [381, с. 104; 67, т. 2, с. 157–158]) и Чжуан-цзы («Чжуан-цзы», гл. 22 [444, с. 141, 110; 67, т. 1, с. 282; 191, с. 249, 223]). Сопоставление этих трех моделей дает любопытный результат: все они имеют в своей основе одну и ту же пятичленную структуру, фиксирующую полный набор онтологических уровней. В табл. 1 мы воспроизводим модели Чжуан-цзы, Сюнь-цзы, Ван Янмина с указанием характеризующих каждый уровень признаков и в сопоставлении с современными китайскими обозначениями и «древом Порфирия».

³¹ См.: «Мэн-цзы», II А, 2, VI А, 7 [196, с. 52, 199].

³² Реминисценция эпизода из «Мэн-цзы», повествующего о правителе, не вышедшем вида трепещущего в страхе быка, которого вели на заклание (I А, 7 [196, с. 10–18]). В качестве вывода у Мэн-цзы содержится также рекомендация распространять сыновнюю любовь на отцов и всех прочих людей.

Таблица 1

Онтологические модели

Уровень	Современные китайские обозначения		«Древо Порфирия»		Чжуан-цзы		Сюнь-цзы		Ван Янмин	
	органическое ю-цзи									
5	человек жэнь-у	человек					человек жэнь	должная справедливость И	ребенок жу цзы	
4	животное дунь-у	животное	медведка и муравей лоу и			пернатые и звери цинъ шу	знание чжи	птицы и звери няо шу		сознание чжи цзюэ
3	растение чжи-у	организм	плевел и куколь ти бай	жизнь шэн		травы и деревья цао му	жизнь шэн	травы и деревья цао му		жизненная сила шэн и
2	тело у-ти	тело	черепица и кирпич ва пи	телесная форма син ₁				черепица и кирпич ва пи		
1	субстанция бэнь-ти	субстанция	кал и моча ши няо	пневма ци		вода и огонь шуй хо	пневма ци			
0				смерть сь ₂ первозданный хаос хуан ху						

В рамках настоящей работы мы не углубляемся в общую проблематику четверичных и пятеричных мировоззренческих структур, и в частности, в проблему отсутствия в каждой из моделей обозначений одного из уровней, притом что всего их именно пять, поскольку этот круг вопросов уже рассмотрен нами в другой монографии [118]. В данном случае для нас важно еще раз продемонстрировать высокую степень целостности традиционной китайской философии как в синхроническом (единство конкурирующих школ), так и в диахроническом плане. Приведенная таблица показывает, что современники и оппоненты — конфуцианец Сюнь-цзы и даос Чжуан-цзы — исходили из одной и той же структуры, которой затем следовал и Ван Янмин, отделенный от них почти двумя тысячами лет. Важно, что речь идет именно об общей опосредующей рассуждение структуре, а не о непосредственном цитировании или парафразе.

Если же все-таки задаться вопросом о специфике модели Ван Янмина, то надо отметить, что с моделью Сюнь-цзы ее больше сближает терминология, а с моделью Чжуан-цзы — ход перечисления от сложного к простому в противоположность перечислению от простого к сложному у Сюнь-цзы.

Предваряя дальнейшее изложение, следует сказать, что в основе социологических и гносеологических построений Ван Янмина также лежат пятеричные структуры, активно использовавшиеся древнекитайскими философами и в мировоззренческом, и в текстологическом планах. Это демонстрируют таблицы 2 и 3.

О степени сокращаемости этих моделей можно судить по высказыванию Сюнь-цзы: «Учение доходит до предела в действии» [381, с. 90], которое эллиптически представляет содержание второго столбца табл. 3.

Т а б л и ц а 2

Социологические модели

	«Дао дэ цзин» (§ 54 [67, т. 1, с. 130–131]), «Ле-цзы» (гл. 3 [327, с. 38; 191, с. 73–74]), «Хань Фэй-цзы» (гл. 20 [396, с. 114; 67, т. 2, с. 257])	«Да сюэ» (I, 4, 5 [116, с. 234]) «Мэн-цзы» (IV A, 5 [196, с. 124])
1	Поднебесная <i>тянь ся</i>	Поднебесная
2	государство <i>го</i>	государство
3	община <i>сян</i>	
4	семья <i>цзя</i>	семья
5	моя личность <i>шэнь</i>	моя личность

Таблица 3

Гносеологические модели

	«Да сюэ» (I, 4, 5 [116, с. 234])	«Чжун юн» (§ 20 [67, т. 2, с. 129])	Разные источники
1	вещь <i>у</i>	действие <i>син</i>	дело <i>ши</i> деяние <i>вэй</i>
2		различение <i>бянь</i>	восприятие <i>гань</i> реагирование <i>ин</i> соприкосновение <i>цзе</i>
3	знание <i>чжи</i>	размышление <i>сы₁</i>	сознание <i>цзяоэ</i> информированность <i>ши₆</i> рассуждение <i>люй</i>
4	помысел <i>ю₂</i>	вопрошание <i>вэнь₁</i>	дума <i>нянь₁</i> воля <i>чжи₁</i>
5	сердце <i>синь</i>	учение <i>сюэ</i>	обучение <i>цзяо</i> просветление <i>минь₂</i> прозрение <i>у₅</i>

В заключение этой главы надо сказать, что философия Ван Янмина совершенно очевидно проникнута духом субъективизма, но это ни в коем случае не субъективный идеализм, поскольку существование материальной действительности нимало не ставится в ней под сомнение. Ее субъективизм в принципе укладывается в рамки того, что Н.И.Конрад в статье о сунских философах предлагал называть «пангуманизмом» [124, с. 186]. Желая во что бы то ни стало сохранить для философии Ван Янмина определение «субъективная», можно было бы назвать ее «субъективным материализмом», принимая данный термин в качестве обозначения широкого спектра философских систем — от кантианства до экзистенциализма.

В гл. I мы отмечали, что некоторые авторы проводят параллель между философскими идеями Ван Янмина и Канта, другие же видят в янминизме аналог экзистенциализма. Последнее, видимо, ближе к истине, поскольку Ван Янмин описывает мир феноменов, не располагая идеей ноумена, иначе говоря, оперирует понятиями, более сходными с экзистенциалами Хайдеггера, чем с категориями Канта, хотя любые сопоставления такого рода весьма условны.

Аналогия между янминизмом и экзистенциализмом обладает научным статусом только в функционально-операциональном смысле. Философия Ван Янмина не является экзистенциалистской в строгом смысле слова хотя бы потому, что ей не предшествовал тот специфический историко-философский процесс, который имел место в Европе до возникновения экзистенциализма и в результате которого (в качестве реакции на который) экзистенциализм увидел свет.

Но в своих наиболее общих установках она оказывается созвучной этому столь далекому от нее во времени и пространстве евро-

пейскому течению мысли и с удивительной легкостью поддается описанию посредством отдельных экзистенциалистских терминов, примером чему может служить вышеприведенное определение Ду Вэймином «великого человека» у Ван Янмина с помощью хайдеггеровского Dasein («здесь-бытия»). Вполне закономерно поэтому, что в Японии, стране дальневосточного региона, где янминизм за последние двести лет имел наиболее крепкие позиции, именно экзистенциализм во второй половине XX в. завоевал бóльшую популярность, чем все прочие западные философии (см., например, [120, с. 77]).

Будучи в нашем понимании материалистическим, учение Ван Янмина лишь весьма условно может быть названо материализмом, поскольку это его качество не выражает сознательную философскую позицию, противостоящую позиции сознательно идеалистической. Янминизм не противостоял никакой развитой идеалистической доктрине, и таковая не противостояла ему. Поэтому в применении к учению Ван Янмина представляется более правильным говорить не о субъективном материализме, а о субъективном натурализме.

Глава V

УЧЕНИЕ О ГУМАННОСТИ И ДОЛЖНОЙ СПРАВЕДЛИВОСТИ, [ИСТИННОМ] ПУТИ И БЛАГОДАТИ

Уже в первоначальный, доцинский период развития китайской философии сложились две пары коррелятивных терминов: «дао-дэ» («Путь — благодать») и «жэнь₁-и» («гуманность — должная справедливость»), которые, в свою очередь, образовали категориальный квартет, обозначающий то, что позднее Хань Юй назвал восходящим к древним правителям конфуцианским «учением (*шо*) о гуманности и должной справедливости, Пути и благодати» («Юань дао» [397, цз. 11, с. 60; 451, т. 3, с. 895; 124, с. 67]).

Категории «дао» и «дэ» соединились в пару уже в древнейшем идеологическом памятнике «Шу цзине» (гл. 3 [466, т. 1/3, с. 137]). В стандартном сочетании первое место занимает категория «дао», что позволяет усматривать в нем не только координационную, но и субординационную связь, соответственно переводя как «благодать Пути» или «движение Путем благодати». Однако реже встречается и сочетание с обратным порядком иероглифов — «дэ дао», которое с еще большей вероятностью может быть трактуемо как внутренне субординационное и соответственно переведено как «благостный Путь» или «благодатное достижение [истинного] Пути» (см., например: Сюнь-цзы», гл. 21 [381, с. 259; 67, т. 2, с. 183]; *Дун Чжуншу*, «Чунь цю фань лу» — «Обильные росы на „Весны и осени“», цз. 10, гл. 35 [450, т.1, с. 23; 68, с. 119]).

Терминологическая пара «жэнь₁-и», состоящая из элементов, сведенных координационной связью, была выдвинута на первый план в трактате «Мэн-цзы» (I А, 1; II Б, 2; III Б, 4, 9; IV А, 10/11; IV Б, 19; V А, 6; VI А, 1, 4, 6, 8, 16, 17; VI Б, 4; VII А, 21, 33 [196, с. 1–2, 64–65, 105, 115, 129, 145, 170, 193–195, 197, 201, 208, 215, 235–236, 241]), а затем закрепились в общефилософском лексиконе.

Хотя даосы акцентировали внимание на первой паре, а конфуцианцы — на второй, в итоге возобладало представление, что все это лишь разные проявления единой сущности — на небесном и на человеческом уровнях соответственно (см., например: «Дао дэ цзин»,

§ 18, 19, 38 [67, т. 1, с. 120, 126]; «Шо гуа чжуань», § 2 [92, с. 62; 87, с. 397]; «Чжун юн», § 20 [67, т. 2, с. 126]).

В ориентированной на синтез (и прежде всего конфуцианства с даосизмом) ханьской философии данное представление только укрепилось, что, в частности, демонстрирует максима из памятника V в. «Хоу Хань шу» («Книга о Поздней [династии] Хань», цз. 86, биография Чжун Дая), являющаяся перевертыванием тезиса «Дао дэ цзина» (§ 38 [67, т. 1, с. 126]) о *жэнь*₁ и *и* как результатах деградации *дао* и *дэ*: «Вслед за процветанием гуманности и должной справедливости наступает расцвет Пути и благодати» [400, с. 821 низ].

Но еще раньше все четыре термина соединились в единую формулу в начале первой главы «Ли цзи»: «Путь и благодать, гуманность и должная справедливость не формируются (*чэнь*₁) без благопристойности» [331, т.1/19, с. 32].

Обобщающую концепцию взаимоотношений внутри этого категориального квартета сформулировал Хань Юй в первых же фразах программного эссе «Юань дао»: «Распространение любви (*бо ай*) называется гуманностью. Действие (*син*) в соответствии (*и*₄) с этим называется должной справедливостью. Исходить из этого и стремиться к этому же называется Путем. Быть самодостаточным и не зависеть от внешнего называется благодатью. „Гуманность“ и „должная справедливость“ суть установленные имена (*дин мин*). „Путь“ и „благодать“ суть пустые позиции (*сюй вэй*). Поэтому Путь бывает и у благородного мужа, и у ничтожного человека, а благодать бывает и счастливой и несчастливой. В любом случае то, что я называю [истинным] Путем и благодатью, есть соединение гуманности с должной справедливостью» ([397, цз. 11, с. 60; 451, т. 3, с. 895]; ср. [124, с. 105]).

Квалифицируя «дао» и «дэ» как «пустые позиции», Хань Юй имел в виду их исходную аксиологическую нейтральность, позволяющую им сочетаться со взаимно противоположными определениями, что мы продемонстрируем достаточным количеством примеров. На этом строились противоположные конфуцианским даосские и буддийские трактовки «дао» и «дэ», а само их парное противопоставление «жэнь₁» и «и» в контексте, восходящем к § 38 «Дао дэ цзина» [67, т. 1, с. 126], присутствует уже в «Хуайнань-цзы» (цз. 11 [403, с. 269]).

«Жэнь₁» и «и», согласно Хань Юю, обладают аксиологически позитивной семантикой и потому как константы («установленные имена») могут быть использованы для интерпретации переменных («пустых позиций») — «дао» и «дэ», что ранее и осуществили создатели конфуцианства (см., например: «Лунь юй», V, 15/16, XIV, 28 [184, с. 337, 407]; «Мэн-цзы», VI A, 17 [196, с. 208]).

Эта концепция стала базой для дальнейших трактовок указанных категорий и их взаимосвязей в неоконфуцианстве. С учетом

данного обстоятельства рассмотрим более подробно и по отдельности элементы «учения о гуманности и должной справедливости, Пути и благодати».

§ 1. Категории «благодать» (дэ) как магическая сила и моральный императив и «добро» (шань) как соответствие природе

Как видно из предыдущей главы, специфику неоконфуцианской и вообще китайской философии определяют прежде всего особенности ее категориально-понятийного аппарата. Здесь же мы обратимся к особой проблеме выражения взаимодействия субъекта и объекта, человека и мира в категориях, принципиально несущих в себе целостную субъект-объектную семантику.

В конце 70-х — начале 80-х годов XX в. в отечественном Китае усилился интерес к категориям китайской философии, которые одновременно суть категории китайской культуры как в силу собственно категориальной, т.е. предельно обобщающей, природы, так и благодаря высочайшей степени философичности породившей их культурной традиции (подробнее см. [108; 133]). Очевидно, что подобный процесс был вызван объективными потребностями развития синологии, поскольку синхронно и независимо на аналогичной проблематике сконцентрировались философы и представители смежных дисциплин в самом Китае. Результатом исследовательской работы российских специалистов в этом направлении стало опубликование ряда сборников и монографий, посвященных отдельным категориям [62; 182а; 199; 275; 145; 118], а также пионерского для всей западной литературы энциклопедического словаря «Китайская философия» [98]. О величине дистанции, пройденной по пути изучения и осмысления категорий китайской философии в нашей стране за последние десятилетия, можно судить хотя бы по тому факту, что в таком солидном издании, как пятитомная «Философская энциклопедия» [243], соответствующие специальные статьи можно пересчитать с помощью пальцев одной руки. Поразительно, но отсутствует там и статья о дэ — одном из главных конститутивных элементов «китайской идеи».

Будучи не просто философским понятием, но и общекультурным символом с религиозно-мифологической аурой, категория «дэ» преисполнена величественной таинственности. Происхождение иероглифа «дэ» восходит к истокам китайской письменности, к гадательным текстам эпохи Шан-Инь (XVI—XI вв. до н.э.). Сущностная связь дэ с фундаментальной для всей китайской культуры мантической практикой отражена, в частности, в термине «Чжоу и» «сы

дэ» («четыре благодати»), знаменующем собой четыре основные мантические характеристики гексаграмм. Гадательная практика — это всегда попытка взаимосвязи с высшими, сверхъестественными силами, с эмпирическим миром духов и божеств. Именно такого рода связь и выражал этимон «дэ». В рамках мифологического мышления контакт с высшей силой предполагает овладение ею или по крайней мере приобщение к ней. Поэтому в древнейший, дофилософский период своего бытования термин «дэ», подобно океанийской «мане», обозначал и приходящий извне божественный дар, и внутреннюю магическую силу.

Основополагающее свойство этой динамической субстанции, конкретно воплощающей движение «небесного Пути», — способность возвращать, оживотворять, доводить любое явление до максимального развития, предельной актуализации имманентных ему потенций: «Дао рождает, дэ вскармливает» («Дао дэ цзин», § 51 [67, т. 1, с. 129–130]). Воздействие дэ на другие объекты, прежде всего на иные его субстантивации, выражающееся в «ответе благодатью на благодать» («Лунь юй», XIV, 34; ср. [184, с. 408; 12а, с. 532]; «Ли цзи», гл. 29/32 [331, т. 7/25, с. 2170]; «Ши цзин», II, V, 8, 4, III, III, 2, 6 [266, с. 181, 255]), подчинено капитальному для «коррелятивного мышления» закону бесконтактного дальнего действия, наглядно реализующегося в магнетизме и звуковом резонансе. Классический образ высшей формы человеческого дэ, присущей «единому человеку» (*и жэнь*) и одновременно «сыну неба» (*тянь цзы*) — императору, запечатлен в конфуцианском уподоблении последнего Полярной звезде, которая сама по себе неподвижна, но заставляет кружиться вокруг себя все прочие звезды («Лунь юй», II, 1 [184, с. 306]).

Категория «дэ», игравшая важную роль в дофилософском, мифологическом мировоззрении древних китайцев, заняла центральное место в раннежоуской идеологии XI–VII вв. до н.э., отраженной в протофилософских текстах «Шу цзина» и «Ши цзина», а затем, с возникновением китайской философии в середине I тыс. до н.э., стала одним из ее наиболее специфичных и конститутивных понятий. В самом общем виде это понятие можно определить как основное качество, обуславливающее наилучший способ существования каждого отдельного явления или присущую ему индивидуальную благодать. Согласно «Ли цзи» (гл. 17/19), «благодать — это завершение (*дуань*) [индивидуальной] природы (*синь₂*)» [331, т. 6/24, с. 1633] (ср. [207, с. 300]), а по определению Ван Би в классическом комментарии к начальному параграфу (*чжан₁*) второй части «Дао дэ цзина» (§ 38), в основном посвященной данной категории, «благодать (*дэ*) — это достижение (*дэ₁*), постоянное достижение без потерь, получение пользы-выгоды без вреда» [326а, с. 23] (ср. [174а, 336–337]).

Однако исконное религиозно-мифологическое содержание «дэ» не выгорело в горниле философской рефлексии. Поэтому во множестве своих разносмысленных употреблений в самых разнородных текстах иероглиф «дэ» сочетает в себе признаки трансцендентности и имманентности, объективности и субъективности, чувственности и рациональности, статичности и динамичности, витальности и нормативности, оценочной позитивности и нейтральности и т.д. Все это, разумеется, чрезвычайно затрудняет выработку точной дефиниции «дэ» и соответствующий перевод адекватным термином. Отсюда нередко делается вывод о предпочтительности простого транскрибирования «дэ» и определения его в китайском стиле — через подбор контекстов. Подобный подход может быть даже еще больше усилен ссылкой на процитированного в начале главы Хань Юя, который назвал «дэ» «пустой позицией», т.е. знаком, не имеющим конкретного содержания.

Между тем такого рода абсентеизм противоречит самим основам научной методологии, требующей максимальной отчетливости предмета исследования, что, конечно, не мешает вводить различные допуски дефинитивной точности и ограничения рассматриваемых областей употребления данного термина. С учетом этих оговорок мы продолжаем считать достаточно удачным давно отстаиваемый нами и уже широко распространившийся перевод «дэ» словом «благодать» (см., например, [141]), которое при своей прозрачной двукорневой конструкции без специальных дефиниций выражает как минимум два признака: хорошее качество и данность свыше. Эти признаки «дэ» эксплицитно представлены в китайской литературе определениями посредством знаков «шань» («добрый, благой, качественный») и «дао» («наивысшее благое начало, конкретизирующееся как дэ»).

Критики подобного перевода прежде всего указывают на то, что в отличие от термина «благодать», всегда подразумевающего позитивную оценку своего денотата, дэ может иметь нейтральный (просто «качество») или даже негативный («плохое качество») смысл. Например, в одном из суждений Мэн-цзы под дэ подразумеваются дурные поступки или плохие качества человека, требующие исправления (гай) («Мэн-цзы»), IV А, 14/15 [196, с. 131; 631, т. 2, с. 304, 540]; см. также: «Шу цзин», гл. 11, 21/28, 38/46, 39/47, «Ши цзин», 255, III, III, 1, 2; «Ли цзи», гл. 22/25, 25/28; «Цзо чжуань», Вэнь-гун 18 г., Сюань-гун 3 г., Чжао-гун 9 г., 24 г., Дин-гун 4 г., Ай-гун 13 г. [466, т. 1/3, с. 265, 370, т. 2/4, с. 620, 624; 266, с. 251; 331, т. 7/25, с. 2002, 2042; 631, т. 5, с. 280, 282–283, 292, 293, 624, 625, 701, 702, 752, 757, 830, 832; 279, с. 88–89]. Поэтому выдающийся французский синолог С.Куврёр (1835–1919) определил дэ как «доброе или злое расположение души, доброе или злое поведение» [567а, с. 425].

Эта проблема носит общий характер, поскольку практически все термины традиционной китайской философии, будучи и по происхождению, и по функциям словами естественного языка, совмещают в себе дескриптивное содержание с оценочностью и нормативностью (прескриптивностью). Баланс того и другого смысловых компонентов может быть различным: один, как правило, доминантный, а другой — рецессивный. В случае с *дэ* явно доминирует позитивная оценка денотата в отличие, например, от синонимичного ему в обозначении пяти первоэлементов термина «син» («у дэ» = «у син»), который имеет основной нейтральный смысл «дело-действие» и оценочный обертон «хорошее дело-действие» (проявляющийся, например, в одобрительном и порицательном выражениях «это дело!» и «это не дело!»). Кстати, в предлагаемом вместо «благодати» на роль русскоязычного эквивалента «дэ» как будто бы нейтральном термине «качество» также присутствует позитивная оценка (ср. «знак качества», «качественный продукт»). Однако соотношение дескриптивности и оценочности здесь прямо противоположно ситуации с китайским «дэ», что явно мешает признать «качество» вполне достойным его семантическим эквивалентом.

Что же касается «негативных благодатей», хотя и нечасто, но встречающихся в китайских текстах, то, с одной стороны, их негативность передается с помощью соответствующих эпитетов, сопровождающих знак «дэ» и свидетельствующих тем самым максимум об оценочной нейтральности последнего, ибо в противном случае в специальных эпитетах не было бы нужды, а с другой стороны, эта проблема уже относится не столько к семантике, сколько к прагматике, т.е. к плюрализму точек зрения, в рамках которого *дэ*, будучи индивидуальным качеством, относительно (в отличие от всеобщего и потому абсолютного *дао*), а следовательно, являясь благодатью для одних, может оцениваться как неблагое другими. К примеру, для даосского персонажа разбойника Чжи (см. «Чжуан-цзы», гл. 29 [444, с. 194–198; 191, с. 293–298; 261, с. 251–256]) его немереная физическая сила — благодать, а для попавших в его руки жертв, чью печень он пожирал, — благодать со знаком «минус» (ср. «несовместность» гения и зла, но допустимость «злого гения»).

С последним примером связано второе принципиальное возражение против идентификации *дэ* с благодатью. Область определения «дэ» включает в себя всю сферу материальных объектов, а «благодать» вроде бы относится только к духовной сфере. Но и это не так. В самом широком смысле «благодатью» может быть названо любое природное явление, в том числе самое что ни на есть материальное (ср. «всякую земную благодать», сопоставимую с употребляемой в пищу «ди дэ» — «земной благодатью» [403, с. 21; 193, с. 132], и «благодатство», т.е. «богатство»). Сходным образом обстоит дело и с фундаментальным для всей западной культуры древ-

негреческим аналогом «благодати» — термином «charis», в русском языке известным по своим производным «харита» и «харизма». В обычном употреблении это слово может быть отнесено ко всяким чувственно привлекательным предметам и реалиям материального мира, собственно, поэтому хариты суть богини физической красоты. Более того, для европейской античности характерно допущение предельной сенсуализации и материализации «благодати», распространяемой на ту же сферу плотских проявлений, которая соответствует эротическому смыслу *дэ*. Достаточно сравнить трактовку поднятого уда как признака «полноты *дэ*» в «Дао *дэ* цзине» (§ 55 [232а, с. 266]) с определением того же самого в «Сатириконе» Петрония как «дара благодати» [189, с. 149].

Однако в христианском контексте слово «charis» постепенно терминологизировалось, обозначая спасающую падшего человека всемилостивую силу божью. Наличие этого смысла у «благодати» служит третьим популярным аргументом против использования данного термина для перевода иероглифа «*дэ*». На это можно возразить, что в принципе никакие столь общие категории предельно различных культур, тем более представленные исторически выделенными, глубоко «укорененными» словами естественного языка, не могут совпадать друг с другом во всех присущих им специальных терминологизированных значениях. Вполне достаточно и тождественности основного, «ядерного» смысла. Да и сам китайский контекст способен весьма эффективно отсекал ненужные семантические коннотации.

Вместе с тем ореол религиозного термина у «благодати» в самом общем виде, т.е. без христианизирующей смысловой конкретизации, — это в разбираемом аспекте как раз положительный фактор, поскольку категория «*дэ*», обладая безусловным философским статусом, и своим происхождением, и дальнейшим функционированием неразрывно связана с религиозно-мифологическим сознанием. «*Дэ*» — охватывающий все разновидности благодати основополагающий термин в религиозных ипостасях и всех автохтонных китайских учений (прежде всего конфуцианства и даосизма), и тех, что проникли в Среднюю империю извне (прежде всего буддизма и христианства). Весьма выразительно, в частности, буддийское наименование свастики как «знака благодати» (*дэ цзы*), свидетельствующее не только о максимальной смысловой широте, но и о символической природе категории «*дэ*».

Не беря на себя непосильную задачу отразить весь широчайший спектр лексических и терминологических значений «*дэ*», далеко выходящих за границы сугубо философских построений, мы ниже постараемся продемонстрировать центральную философскую коллизию в разнообразных трактовках этой категории — между ее даосской «архаизацией» как витальной силы («темной-таинствен-

ной благодати» — *сюань дэ*) и конфуцианской «модернизацией» как нравственной нормы («светлой-общепонятной благодати» — *мин дэ*) в контексте исторической эволюции от «размытого» выражения созидательной и гармонизирующей магической потенции и симпатии к абстрактному обозначению универсальной моральной императивности, т.е. от магии и мантики через онтологию и космологию к этике и моральной метафизике.

Подобно тому как в театре короля играет его свита, в китайской классической философии смысл каждой фундаментальной категории раскрывается кругом коррелятивных понятий. Особенности категориальной системы китайской философии, построенной на полисемантической лексике естественного языка и весьма специфической методике определений, в корне отличной от западных родовидовых дефиниций, требуют для установления смысла «дэ» обратиться к его анализу с обязательным привлечением ближайших понятий.

Категория «дэ» — одна из самых оригинальных в лексиконе традиционной китайской философии, не имеющая точного терминологического эквивалента в западных языках. Наиболее распространены следующие переводы: рус. — закономерность, манифестация (*дао*), (постоянные) свойства, (хорошие) качества, дарования, добродетель, достоинство, достижение, достояние, доблесть, благотворение, потенция, способность, энергия, сила; англ. — *virtue, character, (moral) power, moral force, particular focus, (ouflowing) operation (of the Tao), exemplification of Tao*; фр. — *vertu, bienfaisance, bonté, efficience*; нем. — *Lebenskraft* (см. также словарную таблицу, представляющую 43 значения «дэ» [17а, с. 118–120]).

Сами китайские ученые определяли эту категорию посредством графически схожего омонима «дэ₁» («достижение», «довление», см. «Ли цзи», гл. 17/19 [331, т. 1/24, с. 1591; 67, т. 2, с. 117]), а также синонимичных иероглифов «шэнз» и «дэн» («подъем», «вознесение», «повышение», см. «Шо вэнь цзе цзы», гл. 2, ч. 2 [469, с. 76 верх]), что в целом соответствует ее пониманию как «усиленного стремления вперед». В указанных древнейших определениях отражен этимологический смысл знака «дэ», восходящий к эпохе Шань-Инь (XVI–XI вв. до н.э.) и заключенный в его центральном графическом элементе — глазе с идущим из него вверх лучом, который символизировал взор, обращенный к небесному божеству, вышнему источнику всякой благодати (подробно см. [645, с. 185–197]).

После проникновения буддизма в Китай иероглиф «дэ» был использован для передачи санскритского термина «гуна» (*guṇa*) — «качество», «субстанциальное свойство» (букв. «нить»). Данная идентификация приоткрывает два важных аспекта в семантике

«дэ»: во-первых, совмещение статики с динамикой, поскольку *гуна* — единство субстанции и силы; во-вторых, этическую нейтральность, т.е. возможность характеризовать как положительные, так и отрицательные качества, поскольку *гуны* образуют и активное положительное — *саттва* (*sattva*), и пассивное отрицательное — *тамас* (*tamas*) начала.

Западные синологи нередко проводят аналогию между «дэ» и первобытным представлением о безличной сверхъестественной силе — *мане* (М.Гране, Г.Кёстер, В.Эберхард, А.Уэйли, П.Будберг, Д.Манро), соотносят его с индийской идеей кармы (А.Уэйли) или отождествляют с латинским термином «*virtus*» (А.Уэйли, Дж.Нидэм, Д.Робинсон). При этом, однако, Д.Робинсон отмечал, что понятие «дэ» исключает какое бы то ни было насилие [663, с.108–151], чему действительно можно найти много подтверждений в высказываниях китайских философов («Лунь юй», II, 1, XII, 19, XIV, 33; «Дао дэ цзин», § 38, 51 [184, с. 306, 385, 408; 67, т. 1, с. 126, 129–130]; «Гуань-цзы», гл. 49 [309, с. 269; 67, т. 2, с. 51]; «Хань Фэй-цзы», гл. 20 [396, с. 96; 67, т. 2, с. 238]). А между тем *virtus* — прежде всего воинское мужество, храбрость, стойкость, доблесть, геройство, т.е. как раз то, что весьма тесно связано с насилием; *Virtus* — богиня воинской доблести. В русском языке «насильственную» семантику этого термина представляет однокоренное с ним слово «вира» — «штраф за убийство» (ср. др.-инд. «*vāiram*» — «вира», «вражда»).

По поводу отождествления «дэ» и «*virtus*» П.Будберг замечал: «Филологов... беспокоит отсутствие у китайского термина каких-либо дополнительных значений, принадлежащих латинскому этимону *vir*, а именно „мужественности“ и „мужества“. Они напоминают нам, что термин „дэ“ свободен от какой-либо связи с сексуальными ассоциациями и отличается этим от парного ему термина „дао“, Путь, который в одном или двух выражениях, таких, как „жэнь дао“ („путь мужчин и женщин“), внушает мысль о сексуальной активности» [522, с. 324].

Безусловно, понятие «дэ» само по себе не обладает сексуальным смыслом. Но в даосизме оно распространялось и на эту сферу человеческого бытия, в частности, была принята концепция непосредственной связи между *дэ* и *цзин*₂ (специфическая категория традиционной китайской идеологии, одновременно обозначающая и дух, и семя, о чем подробно см. гл. VII, § 2.1). Так, в упомянутом § 55 «Дао дэ цзина» «объемлющий полноту *дэ*» сравнивается с младенцем, которому «неведомо соитие самки и самца, но детородный уд которого подъят, что означает предельность *цзин*₂» (ср. [232а, с. 266]). А в гл. 20 «Хань Фэй-цзы», где комментируется текст «Дао дэ цзина», сказано: «Для тела (*шэнь*) накопление *цзин*₂ является благодатью (*дэ*)» ([396, с. 114]; ср. [67, т. 2, с. 257]).

Таким образом, в целом верное рассуждение П.Будберга требует уточнения. Прежде всего следует разграничить два смысла эпитета «сексуальный»: 1) присущий одному из полов в отличие от другого; 2) связанный с отношениями двух полов. В приведенной цитате П.Будберга речь идет об отсутствии сексуальных ассоциаций у *дэ* в первом смысле и о наличии таковых у *дао* — во втором. Но в первом смысле лишено сексуальных ассоциаций и *дао*, которое поэтому может рассматриваться и как мужской, и как женский предок всего сущего (см., например, «Дао дэ цзин», § 4, 25 [67, т. 1, с. 116, 122]), будучи собственно единством мужского (*ян*) и женского (*инь*) начал (см. «Си цы чжуань», I, 4/5 [87, с. 374]). Второго же смысла не исключает и категория «дэ». Это явствует из ее связи с «семенем» (*цзинь*₂), из определения рождения-жизни (*шэн*) как «великой благодати (*дэ*) неба и земли» в «Чжоу и», где говорится и о «соединении [„разнополюх“ сил] *инь* и *ян*» («Си цы чжуань», II, 1,5/6; ср. [87, с. 385, 392]), а также из того, что даже разврат (*цзянь*) мог квалифицироваться китайскими мыслителями как *дэ*.

Особый случай половой дифференциации — соответствующее сопоставление *дао* и *дэ*, в котором первая категория, как иерархически более высокая, естественным образом занимает мужскую позицию, а вторая — женскую. Так, в гл. 41/44 «Ли цзи» («Брачный долг» — «Хунь и») сказано: «Сын неба полагает принципы (*ли*) мужского Пути (*ян дао*), [его] супруга упорядочивает (*чжи*₈) женскую благодать (*инь дэ*)» [331, т. 8/26, с. 2389]. В подобной диспозиции «дэ» выступает прямым антонимом «*virtus*».

В отечественной синологии имела место и полемика по поводу отождествления даосской категории «дэ» с другим понятием классической европейской философии. Несмотря на существование таких *дэ*, как разврат и разбой, Л.Е.Померанцева, проводя аналогию между «дэ» и греческим термином «*agathon*» («благо»), указала на понятийную близость даосского «дэ» и платоновского «блага» [194, с. 206; 193, с. 8]. Ей возразила Т.П.Григорьева, которая сформулировала два контраргумента. Согласно первому, греческое *благо* — абсолютное положительное начало, тогда как *дэ* может быть большим или меньшим, лучшим или худшим (примечательно, что Т.П.Григорьева ссылалась на те же тексты Платона, что и Л.Е.Померанцева); согласно второму, «даосы в принципе, по самой своей сути, не могли назвать „дэ“ „благом“, поскольку избегали называть вещи именами» [56, с. 138–139].

Эти доводы выглядят неубедительными. По поводу первого аргумента необходимо заметить, что в даосизме *дэ* само по себе столь же абсолютно благостно, как и *благо* Платона; другое дело, что оно может в большей или меньшей степени присутствовать в отдельных вещах, но и солнцеподобное благо в разной степени одаряет своим светом различные вещи. Что же касается второго аргумента, то речь

идет не о наименовании объекта *дэ* термином «благо», а о наличии у термина «дэ» смысла «благо»; к *дэ* как объекту даосы во множестве прилагали не менее «сиятельные» эпитеты, чем Платон — к *благу*.

Вместе с тем нельзя не указать и на принципиальные различия между *дэ* и платоновским *благом*. Во-первых, *благо* у Платона — наивысшее беспредпосылочное начало, тогда как *дэ* вторично, ибо имеет в качестве своей предпосылки *дао*, появляясь «после» (*хоу*) него и возвращая порожденное им («Дао дэ цзин», § 38, 51 [67, т. 1, с. 126, 129–130]). В этом отношении более близки *дао* и *благо*: оба они отождествляются с Единым и представляются дающими существование всем вещам.

Во-вторых, *благо* — абсолют в единой иерархии логически упорядоченных понятий (*благо* само по себе — идея), поэтому его различные воплощения непротиворечивы; *дэ* — собирательный образ всего множества разнонаправленных сил, действующих в плюралистическом мире «десяти тысяч вещей» (*вань у*), поэтому различные его воплощения противоречивы и способны приходиться в столкновение друг с другом. Сочетание «у дэ» («пять благодатей») было использовано Цзоу Янем (IV–III вв. до н.э.) как синоним «у син» («пять элементов»), и с того времени за ним закрепилось данное значение. Идентификация «пяти благодатей» с «пятью элементами» совершенно очевидно обнаруживает их динамически-силовой аспект (ибо «у син» — «пять действий»), а также сложную гамму отношений друг с другом в амплитуде от взаимопорождения (*сян шэн*) до взаимопреодоления (*сян шэн₁*), или взаимопокорения (*сян кэ*). То, что для конкретного индивида его «частное», «отдельное», «пристрастное» *дэ* (*сы дэ₁*, *ли дэ*, *би дэ*) — например, незаконное обогащение или прелюбодеяние — с точки зрения «одинакового», «единого», «правильного», «общего» «светлого» *дэ* (*тун дэ*, *и дэ*, *чжэн дэ*, *гун дэ*, *мин дэ*) оценивается как «нечестивое», «темное», «слабое», «дряхлое», «беспорядочное», «злое», «низкое», «ничтожное», «неистовое», «порочное», «варварское», «плохое» *дэ* (*сюн дэ*, *хунь дэ*, *лян дэ*, *шуай дэ*, *луань дэ*, *бао дэ*, *ся дэ*, *сяо дэ*, *тао дэ*, *хуй дэ*, *и дэ₁*, *э дэ*). Таким образом, все сводится к различию в точках отсчета.

В-третьих, *благо* телеологично, а *дэ* — детерминистично. К примеру, в гл. 4 «Чжуан-цзы» говорится: «Знать, что тут ничего не поделаешь, и спокойно принимать это как предопределение (*мин*) есть предел *дэ*» ([444, с. 25]; ср. [191, с. 151–152; 261, с. 81]).

В обобщенном виде *дэ* можно определить как основное качество, обуславливающее наилучший способ существования каждого отдельного явления, объекта, существа, или присущую ему индивидуальную благодать. Поскольку специфику человека китайские мыслители усматривали в способности придерживаться должной

справедливости — и и благопристойности — *лиэ*, его *дэ* они в основном понимали как добродетель. Но в принципе и применительно к человеку категория «дэ» могла употребляться в самом общем смысле, т.е. означать, допустим, высокий рост, дородность и красоту в ситуации, где для жизнедеятельности индивида наиболее ценным оказывалось именно это (см. «Чжуан-цзы», гл. 29 [444, с. 196; 191, с. 295; 261, с. 252]).

Из категорий древнегреческого философского лексикона с *дэ* может быть сопоставлена «aretē» («добродетель»), тем более что взаимосвязь между *благом* и *добродетелью* (например, в учении Платона, см. «Определения», 411d [189а, с. 428]) имеет определенное сходство с взаимосвязью между *дао* и *дэ* (как она представлена, например, в «Дао дэ цзине» и «Да сюэ»).

Что же касается широты понятия «дэ», далеко выходящего за рамки этического, то понятие «aretē» и в этом ему мало чем уступает. «Надо сказать между тем, — учил Аристотель, — что всякая добродетель и доводит до совершенства то, добродетелью чего она является, и придает совершенство выполняемому им делу. Скажем, добродетель глаза делает доброкачественными (*sproudaios*) и глаз, и его дело, ибо благодаря добродетели глаза мы хорошо видим. Точно так же и добродетель коня делает доброго (*sproudaios*) коня, хорошего (*agathos*) для бега, для верховой езды и для противостояния врагам на войне» («Никомахова этика», II, 5 (VI), 133 16–21 [5а, т. 4, с. 85]). Пример с «добродетелью коня», заимствованный Аристотелем у Платона («Государство», кн. 1, 335в [190, т. 3, ч. 1, с. 102]), весьма схож с рассуждением Конфуция о «добродетели» (*дэ*) лихого скакуна («Лунь юй», XIV, 33 [184, с. 408; 12а, с. 531]).

Подобно китайским философам, видевшим в *дэ* атрибут неба (*тянь дэ*) или неба и земли (*тянь ди чжи дэ*), т.е. природы и космоса (см., например: «Чжуан-цзы», гл. 12, 13, 15 [444, с. 69, 84, 97; 191, с. 187, 200, 211; 261, с. 127, 142, 154–155]; «Ли цзи», гл. 7/9 [331, т. 4/22, с. 1033; 67, т. 2, с. 106]), стоики рассматривали добродетель в общекосмическом плане: «В самом деле, нет ничего совершеннее мироздания, нет ничего лучше добродетели, следовательно, добродетель — принадлежность мироздания» (Цицерон. «О природе богов», II, 14 [4, т. 1, ч.1, с. 488]).

Сближает *дэ* с *aretē* и присущий им телесный характер: в «Кинетике» Ксенофонта говорится о «теле добродетели» («*sōma aretēs*») [190, т. 1, с. 532], а в «Ли цзи» — о «добродетели, пропитывающей тело» (*дэ жунь шэнь*) (гл. 39/42 = «Да сюэ», II, 6; ср. [116, с. 236]) и о том, что «добродетель (*дэ*) — это достигаемое (*дэ*₁) в теле (*шэнь*)» (гл. 42/45) [331, т. 8/26, с. 2344, 2395]. *Дэ* предстает «пропитывающей» субстанцией, поскольку ее символ (*сян*) — вода («Дао дэ цзин», § 8 [67, т. 1, с. 117]; «Чжуан-цзы», гл. 15 [444, с. 97; 191, с. 211; 261, с. 155]).

В целом такие телесные качества, как острота чувств, сила, красота и здоровье, были выделены древнегреческими философами в категорию врожденных «естественных добродетелей» (см., например: Марин. «Прокл, или О счастье», 3 [65а, с. 441–442]). В китайской философии естественность *дэ* определялась как «несодеянность» (*у вэй*) и «небесность» (*тянь*): «То, чем деется несодеянное, называется небом; то, о чем речется как о несодеянном, называется благодатью» («Чжуан-цзы», гл. 12 [444, с. 70], ср. [191, с. 188; 261, с. 128]).

Отличает же «добродетель»-*aretē* от «дэ» то, что роднит ее с «*virtus*», а именно семантика, связанная с насилием, — «доблесть», «геройство», «мужество». Описывая словами Сократа одну из добродетелей — мужество, Платон как самоочевидную истину выдвигает положение: идти на войну — прекрасно и хорошо («Протагор», 359е [190, т. 1, с. 250]). Впрочем, и у *дэ* есть связи с мужеством, хотя, видимо, только моральным: «Знание, гуманность и мужество (*юн₁*) — это три способа, которыми в Поднебесной проводит-ся добродетель (*дэ*)» («Чжун юн», § 20; ср. [67, т. 2, с. 126]).

О том, что здесь скорее всего подразумевается не военное или физическое мужество, свидетельствуют и контекст (сочетание с гуманностью и знанием), и положения других конфуцианских памятников. Например, в «Го юе» при обсуждении военных действий говорится, что «мужество (*юн₁*) противоречит добродетели (*дэ*)» (цз. 21 [306, с. 233]; ср. [67, т. 1, с. 300; 55, с. 296], где иероглиф «*юн₁*» переведен соответственно как «храбрость» и «смелость»).

Все же мы считаем оптимальным переводить «дэ» словом «благодать», имея в виду, что *дэ* — нечто *данное* от *дао*, сопоставимого с *благом*. Хотя к *дэ* неприменимо европейское противопоставление «благодать — природа», ибо оно природно, т.е. «порождаемо небом» (см., например, «Лунь юй», VII, 23/24 [184, с. 351]), оппозиция небесного (естественного) *дэ* и человеческого (искусственного, в особенности административно-правового) закона *фа* в принципе соответствует европейскому противопоставлению закона и благодати (ср. «Слово о законе и благодати»). Уже Конфуций сформулировал тезис, основанный на подобном противопоставлении: «Если осуществлять Путь (*дао*) посредством администрирования (*чжэн₁*) и выравнивать (*ци₃*) посредством наказаний (*син₃*), то народ будет [их] избегать и лишится стыда. Если же осуществлять Путь (*дао*) посредством благодати (*дэ*) и выравнивать (*ци₃*) посредством благопристойности (*ли₃*), то [народ] будет иметь стыд и выверенность (*гэ*)» («Лунь юй», II, 3; ср. [184, с. 306–307]).

В основополагающей для легизма «Книге правителя [области] Шан» («Шан цзюнь шу», гл. 7) причинно-следственная связь между методом управления и характером народа перевернута, но сама оппозиция закона и благодати играет точно такую же роль:

«В древности народ был прост (*лу*) и оттого искренен, ныне народ ловок и оттого лукав. Поэтому, соответствуя древности, устанавливают порядок на основе благодати, а соответствуя современности, осуществляют закон на основе наказаний» ([465, с. 16]; ср. [100, с. 178]).

Приведенная цитата демонстрирует еще один семантический оттенок «дэ» — как антонима «и₅» («искусство», «ремесло»), а именно связь с безыскусностью, простотой, естественностью, органичностью. Прямое противопоставление «дэ — и₅» содержится в гл. 17/19 «Ли цзи»: «Совершенство благодати (*дэ*) — верхнее, совершенство искусства — нижнее» ([331, т. 6/24, с. 1640]; ср. [207, с. 301]). Понятно, что правовые нормы, в особенности с наказующим уклоном, оказывались в ином ассоциативном ряду — в сфере искусственности и неорганичности.

С подобным противопоставлением в китайской классической философии связано конфуцианско-легистское размежевание по признаку ориентации либо на этико-ритуальную «благопристойность» (*ли₃*), либо на административно-правовую «закон» (*фа*). Конфуцианский приоритет благопристойности как главной социальной нормы и соответствующего управления людьми посредством *дэ* вытекает из утвержденного Мэн-цзы тезиса об исконно доброй (*шань*) природе человека, а противоположная позиция легистов, отдавших приоритет закону и соответствующему управлению людьми посредством наказаний и наград, обусловлена близостью к выдвинутому Сюнь-цзы тезису об исконно злой (*э*) природе человека (подробно см. в следующей главе). В данном случае действительно метод — управление людьми согласно благодати (*дэ*) — стал аналогом предмета — доброты человеческой природы.

Собственно, об оценочно-позитивном смысле и «дао», и «дэ» в самом общем виде свидетельствует их взаимосвязь с категорией «шань» («добро»). Универсальное описание мирового процесса как Пути-*дао*, атрибутом которого является добро-*шань*, содержится в философской части «Чжоу и»: «Одна *инь*, один *ян* — это называется Путем (*дао*). Продолжение этого есть добро (*шань*)» («Си цы чжуань», I, 4/5; ср. [87, с. 374]). В свою очередь, прямые свидетельства о понимании *дэ* как конечного модуса добра-*шань*, мыслимого в качестве «продолжения *дао*», встречаются в других канонических произведениях, в частности в «Шу цзине» (гл. 3): «Благодать (*дэ*) — это управление, [основанное на] добре (*шань*)» [466, т. 1/3, с. 129], и в «Ли цзи» (гл. 17/19): «Если музыка добра (*шань*), то действия (*син*) сообразны (*сян*) благодати (*дэ*)» ([331, т. 6/24, с. 1624]; ср. [207, с. 298]). В «Чжуан-цзы» (гл. 7) «шань» прямо синонимизируется с «дэ» в притче о владыке Центра — Хаосе, чье гостеприимство сначала называется «добротой» (*шань*), а затем «благодатью» (*дэ*) ([444, с. 52]; ср. [191, с. 173];

261, с. 107]), и в предшествующей истории о Ле-цзы, где «пружина» (*цзи*₄) жизненной силы определяется и как «благодатная», и как «добрая» ([444, с. 50]; ср. [191, с. 172; 261, с. 106]).

Вместе с тем очевидная взаимосвязь *дэ* с добром-*шань* может быть правильно понята лишь с учетом широты семантики иероглифа «шань», далеко выходящей за пределы этики и проникающей в эстетическую (со значением «красота» — ср. «добрый молодец»)¹, праксиологическую (со значением «умелость» — ср. «добрый мастер»)² и другие нормативно-оценочные сферы³. К примеру, Конфуций называл «добрым» (*шань*) все то, чему можно научиться («Лунь юй», VII, 21/22 [184, с. 351]), т.е. именно нормативное и ценное в самом широком смысле.

В китайской культуре данный лингвистический факт находится в полном соответствии с философским толкованием «шань» как универсальной (а не специфически этической) нормативно-оценочной и вместе с тем онтологической категории. Именно поэтому в процитированном пассаже «Чжоу и» («Си цы чжуань», I, 4/5 [272, с. 587; 87, с. 374]) «добро» названо «оформляющимся» (*чэн*₁) в индивидуальную природу (*син*₂) «продолжением» (*цзи*₁₀) Пути-*дао*, что пояснялось Чжу Си: «В плане неба и земли добро — предшествующее, а [индивидуальная] природа — последующее» («Чжу-цзы юй лэй» [440, с. 31]). В свою очередь, Дай Чжэнь, трактуя «продолжение» как «отношение человеческого существа к небу и земле», определял «добро» посредством еще одного набора терминов из «Чжоу и» (гексаграмма № 1, «Вэнь янь чжуань» — «Комментарий знаков и слов» [272, с. 549 прав. стб.; 87, с. 35]) — «чистое и рафинированное, срединное и правильное» и уточнял, что «добро каждого дела означает его согласованность (*хэ*₁) с небом» («Мэн-цзы цзы и шу чжэн» — «Смысл терминов „[Трактата] Учителя Мэна“ в истолковывающих свидетельствах», цз. 3 [453, с. 359]). Следовательно, такова же и доброта *дэ*, выступающего в качестве формообразующего начала, превращающего хаос в порядок. Согласно такому пониманию в «Записках о музыке» («Юэ цзи» — гл. 17/19 «Ли цзи») музыка (*юэ*₁) трактуется как «благодатные звуки» (*дэ инь*) ([331, т. 6/24, с. 1656]; ср. [207, с. 302]).

«Дэ» принадлежит к числу не только древнейших категорий китайской философии, но и вообще древнейших слов китайской письменности. Соответствующий иероглиф встречается уже в иньских надписях на гадательных костях — самых древних образцах китай-

¹ В гл. 39 «Мо-цзы» сказано: «Служение добру (*шань*) обуславливает красоту (*мэй*)» [360, с. 182].

² В «Лунь юе» (XV, 10) умелый мастер характеризуется как «желающий быть добрым (*шань*) в своем деле» (ср. [184, с. 413]).

³ В гл. 27 «Мо-цзы» дано определение: «Должная справедливость — это доброе (*шань*) управление (*чжэн*₁)» [360, с. 122].

ской письменности (вторая половина II тыс. до н.э.). Разумеется, философский статус термин «дэ» приобрел лишь с возникновением философии как таковой. Однако этому этапу семантической эволюции *дэ* от магико-природной силы до морально-метафизического императива предшествовал, так сказать, пренатальный период, отраженный в двух важнейших протофилософских произведениях, канонизированных конфуцианством, — «Шу цзине» и «Ши цзине». Специальное исследование шести главных конфуцианских категорий, включая *дэ*, *дао* и *тянь* («небо»), в этих двух памятниках осуществил финский синолог П.Никкила [650], пришедший к следующим выводам.

Сначала на основе строгого текстологического анализа наиболее репрезентативного для первоначального конфуцианства памятника «Лунь юй» ученый выделил шесть ключевых категорий: *тянь* — «небо», *дэ* — «добродетель» («благодать»), *дао* — «путь», *лиэ* — «обряды» («благопристойность»), *и* — «справедливость» («долг»), *жэнь* — «доброта» («гуманность»). Конкретное изучение всех употреблений данных терминов в произведениях, наиболее адекватно представляющих доконфуцианскую идеологию эпохи Чжоу (XI–VII вв. до н.э.), т.е. в «Шу цзине» и «Ши цзине», должно, по замыслу П.Никкилы, дать ответ на вопрос: построил ли с их помощью Конфуций новую идеологическую систему (философию)?

В итоге детального разбора контекстов «Шу цзина», включающих интересующие нас термины, автор предложил такую генерализацию их значений. *Дэ* — главная добродетель в чжоуской мысли, унаследованная из древности (по крайней мере от эпохи Инь, XVI–XI вв. до н.э.) и выражающая принцип гармонизации как общества, так и всего универсума. *Дао* означает «поведение» или «продвижение», а также Путь государя и Неба. *Тянь* — Небо, дающее начало всем вещам и принципам, направляющее ход истории посредством добродетельных (*дэ*) государей, за чьими действиями оно наблюдает глазами народа. Если власть приобретает аморальные черты и тем самым вносит в мир дисгармонию, Небо восстанавливает порядок, сменяя правителя (династию) или, как в случае с династией Чжоу, пуская в ход воспитующие и наказующие меры.

В «Ши цзине» разбираемые термины фигурируют в иных значениях. *Дэ* там — добродетель государя, беспристрастного, заботящегося о жертвоприношениях, служащего образцом для народа, объединяющего империю и распространяющего на нее эту свою добродетель; внутри семьи — супружеская верность и сыновняя почтительность. *Дао* в основном — просто дорога. *Тянь* — невыразимая грандиозная и величественная сила, создавшая мир, народ и этические ценности, использующая государей и их чиновников для управления миром.

Ключевые термины «Шу цзина» — «тянь» и «дэ» употреблены в нем 116 и 112 раз (в «Лунь юе» — соответственно 109 и 40).

С наибольшей частотой «тянь» повторяется в старейших ранне-чжоуских документах «Шу цзина». Термин «дэ» распределен по всему тексту относительно равномерно. «Дао», как и «тянь», чаще наличествует в более старых частях.

В «Ши цзине», аналогично «Шу цзину», из шести ключевых конфуцианских терминов наибольшей определенностью обладают «тянь» и «дэ», но распределены они по тексту неравномерно. В разделе «Го фэн» («Нравы царств», VIII–VII вв. до н.э.) их очень мало. «Дэ» как добродетель древних правителей фигурирует главным образом в разделе «Да я» («Великие оды», X–IX вв. до н.э.), а в «Сун» («Гимны», XI–X вв. до н.э.) присутствует крайне редко.

В целом, подчеркивает П. Никкила, компоненты официальной чжоуской идеологии, закрепленные терминами «тянь» и «дэ», наилучшим образом отражены в «Да я». В отличие от «тянь» и «дэ», термин «дао» не был ключевым для идеологии Чжоу. Он широко употреблен в более поздних разделах «Ши цзина» — «Го фэн» и «Сяо я» («Малые оды», IX–VIII вв. до н.э.), встречается в более раннем разделе «Да я» и вообще отсутствует в самом древнем — «Сун».

В последнем чжоуская идеология выглядит еще не достигшей своей развитой формы: в нем нет представлений о суровости Неба и некоторых важных характеристик *дэ*. В разделах, следующих по времени за «Сун», — «Да я» и «Сяо я» — идеология Чжоу уже хорошо развита. Почти все, что говорится о *тянь* и *дэ* в «Сун» и «Го фэн», есть и в «Одах», но, кроме того, там нашли воплощение представления, не свойственные более древним разделам памятника: о неблагорасположенности Неба (в стихотворениях № 40, 45, 131 «Го фэн», т.е. I, III, 15; I, IV, 1; I, XI, 6 [266, с. 48, 51, 105–106], содержится более частная мысль о неблагорасположенности Неба к индивиду), о передаче «небесного мандата» (*тянь мин*) от Инь к Чжоу, о трудности его сохранения, о *дэ* древних государей, о плохом *дэ* династии Чжоу, о *дэ* и сыновней почтительности.

Очевиден вывод, что в «Ши цзине» достаточно определенно просматривается идейная эволюция от древних разделов к более поздним — усложнение чжоуской идеологии от «Сун» к «Да я» и «Сяо я». Однако затем она заметно упрощается в «Го фэн», где уже нет детальных описаний, посвященных государю, Небу, небесному мандату и *дэ*.

По мнению финского синоведа, объяснить эту особенность «Го фэн» можно двояким образом. Во-первых, не исключено, что некоторые его части очень древнего происхождения и отражают до-чжоускую духовную традицию [650, с. 20, 235]. Во-вторых, естественно предположить, что к VIII–VII вв. до н.э. необходимость в слишком активной пропаганде чжоуской идеологии отпала и это отразилось в «Ши цзине», равно как и в «Шу цзине». Апогей же пропаганды чжоуской идеологии в X–IX вв. до н.э., обусловленный

борьбой за преодоление духовного наследия Инь, был запечатлен в «Да я» и «Сяо я».

Важнейшим результатом тщательного исследования П. Никкилы стало установление двух фактов: с одной стороны, появлению конфуцианства (VI–V вв. до н.э.) предшествовал двухвековой период упадка чжоуской идеологии, а с другой стороны, в обеих идеологических системах ключевыми были понятия «тянь» и «дэ».

Синхронное и независимое исследование того же круга категорий в тексте «Лунь юя» предпринял отечественный специалист А.М. Карапетьянц. Переводя иероглифы «дао» и «дэ» как «Путь» и «Одаренности», он пишет: «Термин „Путь“ встречается в „Лунь юе“ 83 раза. Он не обладает никаким специфически конфуцианским значением и обозначает самые общие процессы бытия, приближаясь, таким образом, к современному математическому понятию функции, могущей быть представленной в виде прямой (кривой). Парный ему термин „Одаренности“ можно трактовать как конкретные значения этой функции, некоторые точки соответствующей прямой (кривой)» [92а, с. 13]. В примечании автор подчеркивает приоритет В.С. Спирина [219] в подобной, «математической» трактовке терминов «дао» и «дэ» [92а, с. 33]. Далее А.М. Карапетьянц уточняет: «Есть, однако, контексты, показывающие, что термин „Одаренности“ обозначает в „Лунь юе“ не просто что-то конкретное, а непременно хорошее... Одаренности „в высшем смысле“ могут противопоставляться „обычным“ Одаренностям». Следовательно, «категория „Одаренности“ ранними конфуцианцами понимается по-разному на обычном и высшем уровнях» [92а, с. 13–14].

Выявленную в «Лунь юе» «этическую окрашенность понятия „Одаренности“, практически исчезающую впоследствии на уровне любой философской интерпретации», равно как и некоторую антропоморфизированность категории «Небо», А.М. Карапетьянц считает реликтом мифологического мышления в раннем конфуцианстве — «древнейшей стадии развития китайской науки» [92а, с. 33].

§ 2. Категории «Путь» (дао), «орудийные предметы» (ци₂) и «Великий предел» (тай ци): единство неба и человека в благом абсолюте

Теснейшим образом примыкающей к дэ категорией в ее «ближнем круге» является, несомненно, дао. Собственно говоря, эти категории в паре могут выступить в качестве предельно обобщенного определения всего содержания китайской классической философии

фии, наподобие того как всю западную философию можно считать совокупностью «физики» и «метафизики» или «теоретической» и «практической» философии. В высшей степени показательно, что среди самых фундаментальных трактатов «золотого века» китайской классической философии — периода формирования ее внутренней парадигмы — лишь один озаглавлен с помощью важнейших философских категорий — *дао* и *дэ*. Речь идет о «Дао дэ цзине».

Любопытно, что в древнейшем списке этого памятника (II в. до н.э.), найденном в кургане Мавандуй близ города Чанша (пров. Хунань), тематическое деление на две части противоположно традиционному, т.е. текст представляет собой «Канон *дэ* и *дао*», а не «Канон *дао* и *дэ*». Случайно или нет, но подобная архитектура соответствует историческому приоритету *дэ* как основополагающей категории идеологии и культуры древнего Китая. В ходе дальнейшей эволюции теоретический приоритет перешел к термину «дао», прочно занявшему первое место в сочетании «дао дэ». При этом следует иметь в виду, что корреляция *дао* и *дэ* носит более сложный характер, нежели, например, антонимичных *инь* и *ян*. Элементы последней пары выводимы друг из друга (редуцируемы до одного репрезентанта), а *дао* и *дэ* — нет.

Иероглиф «дао» («путь», «подход», «график», «функция», «метод», «закономерность», «принцип», «класс», «учение», «теория», «правда», «мораль», «абсолют», англ. «way (of action)», «road», «path», «reason», «principle», «truth», «doctrine», «teaching», «absolute», фр. «voie (du devoir)», «route», «moyen», нем. «Sinn») этимологически восходит к идее главенства (*шоу*) в движении-поведении (*син*). Помимо *дэ* ближайшая к *дао* коррелятивная категория — *ци*₂ («орудийный предмет»). В современном языке бином «дао-дэ» означает «мораль», «нравственность». Термином «дао» передавались в Китае буддийские понятия *марга* (mārga) и *патхи* (pathi), выражающие идею пути и способа, прежде всего четвертой «благородной истины» и «восьмеричного пути», а также *бодхи* (bodhi) — «просветление», «пробуждение». Эквивалентами *дао* часто признаются Логос и Брахман. Иероглиф «дао» входит в обозначение ведущих направлений китайской философии — даосизма (*дао цзя*, *дао цзяо*; зап.-европ. taoism) и неоконфуцианства (*дао сюэ*). В «Мо-цзы» (гл. 39 [360, с. 180]) «учением о *дао*» (*дао цзяо*), в «Чжуан-цзы» (гл. 33 [444, с. 216–217], ср. [191, с. 315; 261, с. 276–277]) «искусством (техникой) *дао*» (*дао шу*) названо и первоудное конфуцианство.

В качестве высшей категории в различных философских системах *дао* определялась по-разному, поэтому предшественник неоконфуцианцев Хань Юй в специальном эссе «Юань дао» («Обращение к началу Пути») назвал ее, как и *дэ*, «пустой позицией», не

имеющей точно фиксированного смысла. По-видимому, в этой особенности заключено объяснение того странного факта, что не обладающий, согласно исследованию А.М.Карапетьянца, «никаким специфически конфуцианским значением» термин «дао» использовался современниками первородного конфуцианства (по крайней мере моистами и даосами) как его определение. Здесь же находит подтверждение и предположение П.Никкилы, что серьезное различие в семантике «дао», прослеживаемое в текстах «Шу цзина» и «Ши цзина», продолжалось и в разных осмыслениях этого термина разными философскими школами.

В отличие от неантонимичной парности *дэ* и *дао*, другой коррелят последнего — *ци*₂ ему противопоставляется. Термин «ци₂» («орудийный предмет», «конкретное явление», «способность») первоначально обозначал (ритуальные) сосуды и (ремесленные) орудия, поэтому с ним связаны идеи специализации и полезности (*ли*₂), в частности культовой утилитарности и ремесленно-военной «остроты» (другое значение «пользы-выгоды» *ли*₂) инструментов и оружия (см. «Лунь юй», XV, 10 [184, с. 413]; «Си цы чжуань», I, 10/11 [87, с. 381]; «Дао дэ цзин», § 11, 29, 36 [67, т. 1, с. 118, 123, 126, 132; 174а, с. 173]; «Мэн-цзы», V Б, 4 [196, с. 185]). Стремление показать, что всеобщность стоит превыше любых конкретных способов ее реализации, привело первых китайских философов к противопоставлению *ци*₂ («орудийных предметов» и обусловленных ими специальных способностей) как «универсальности» (*чжоу*) благородного мужа («Лунь юй», II, 12, 14 [184, с. 309, 310]), так и «первозданной простоте» (*лу*) мироздания («Дао дэ цзин», § 28 [67, т. 1, с. 123]). Последняя в «Дао дэ цзине» выступает ипостасью *дао*, которое тем самым становится в оппозицию «орудийным предметам» (§ 15, 28, 32, 37, 80). В качестве же «отсутствия-небытия» (*у*₁) *дао* определяет главную функцию *ци*₂ как сосуда — способность вмещать в себя (§ 11), т.е. *ци*₂ представляется орудием *дао* [67, т. 1, с. 119, 123, 124, 126, 138, 118; 232а, с. 247, 250, 253, 283, 233]. Фундаментальная оппозиция «дао — ци₂» («Путь — орудийные предметы») терминологически была впервые оформлена в «Си цы чжуани» (I, 12 [87, с. 383]).

Уже в «Шу цзине» термин «дао» обрел абстрактные значения «поведение», «продвижение», «путь государя и Неба» и был соотнесен с «дэ» — также достаточно абстрактным выражением социальной и космической гармонии (гл. 3, 36/44, 44/52 [466, т. 1/3, с. 137, т. 2/4, с. 587, 700; 67, т. 1, с. 111]). С самого возникновения китайской философии центральным для нее стал вопрос о соотношении человеческого и небесного, общеприродного, *дао*. (В узком понимании «небесное *дао*» — ход времен или движение звезд с запада на восток в противоположность движению Солнца с востока на запад.) Конфуций сделал *дао* и *дэ* основополагающими философ-

скими категориями, сосредоточившись, однако, на их человеческих, а не небесных ипостасях, которые взаимосвязаны, но могут проявляться и независимо друг от друга («Лунь юй», V, 12/13, XII, 19 [184, с. 336, 385]).

Он конкретизировал *дао* в различных наборах понятий: сыновняя почтительность (*сяо*₁) и братская любовь (*ти*₁) (I, 2), верность (*чжу*₁) и взаимность (*шу*₁), т.е. «золотое правило» морали (IV, 15), гуманность (*жэнь*₁), знание и мужество (XIV, 28), собственное достоинство и уважительная осторожность (*гун цзин*), милостивость и должная справедливость (V, 15/16), правильные телодвижения, выражения лица и речь (VIII, 4) [184, с. 295, 331, 107, 337, 355].

В общем смысле *дао* в «Лунь юе» — благой ход общественных событий и человеческой жизни, зависящий как от предопределения (*мин*) (XIV, 36/38), так и от отдельной личности (XV, 29 [184, с. 408, 416]). Его носители — индивид, государство, все человечество (Поднебесная), эпоха (*сань дай*) (IV, 15, VIII, 13, XV, 25 [184, с. 331, 360, 415]). В силу различия носителей различны и их *дао* (XV, 39/40): прямое и кривое (XVIII, 2), большое и малое (XIX, 4), присущее «благородному мужу» (*цзюнь цзы*) и «ничтожному человеку» (*сяо жэнь*) (XVII, 4) [184, с. 418, 434, 442, 426].

Соответственно разнятся и *дэ* (XIX, 11 [184, с. 443]). Благодать изреченна, более того, она родит дар слова (XIV, 4/5 [184, с. 401]), состоит в верности, благонадежности (*синь*₂) и должной справедливости (XII, 10 [184, с. 384]), противостоит соблазняющей внешности (прелестной красе или цветовому образу — *сэ*) (IX, 17/18, XV, 12/13 [184, с. 366, 413]; ср. «Ши цзин», III, I, 7, 7 [266, с. 229]) и почвенной закоренелости (*ту*) (IV, 11 [184, с. 330]). Благодатью следует отвечать на благодать, а не на вражду (XIV, 34/36 [184, с. 408]), что согласуется с мыслью «Ши цзина» (III, III, 2, 6; ср. [226, с. 255]): «Нет безответной благодати». В отношениях же между разными *дэ* благодать «благородного мужа» доминирует над благодатью «ничтожного человека», как ветер над травой (XII, 19 [184, с. 385]). Идеальна гармония между благодатями правителя и подданных, подчеркиваемая главным тезисом «Да сюэ» (I, 1 [116, с. 234]) об общественном благоустройстве как «выявлении (букв.: высветлении. — А.К.) светлой благодати (*мин дэ*) в Поднебесной», которое предполагает предварительное духовное и телесное совершенствование личности.

Последователи Конфуция и представители других школ универсализировали концепцию двух главных видов *дао* и *дэ*, различая также *дао* порядка (*чжи*₂) и смуты, древнее и современное, правильное и ложное, гуманное и негуманное и др., а кроме того, всеобщее и индивидуальное *дао* (см., например: «Мэн-цзы», III Б, 2; IV А, 2; VII Б, 16/17 [196, с. 102, 123, 252]; «Хань Фэй-цзы», гл. 20 [67, т. 2, с. 255]). Согласно «Лунь юю», Поднебесная может

вообще утрачивать *дао* (III, 24; VIII, 13; XVI, 2), но утрата *дао* людьми не оправдывает их казней (XII, 19) [184, с. 360, 325, 420, 385]. В идеале единое *дао* (IV, 15 [184, с. 331]) должно быть познано. Его утверждение в мире исчерпывает смысл человеческого существования (IV, 8); при отсутствии *дао* в Поднебесной следует скрываться, отказываться от службы (VIII, 13, XV, 6/7) [184, с. 329, 360, 412].

Уже ближайшие ученики Конфуция придали высшей ипостаси *дао* (великое — *да дао*, всепроникающее — *да дао*₁) универсальный онтологический смысл. В «Чжун юне» *дао* «благородного мужа» или «совершенномудрого» — это исходящая из индивида общекосмическая сила, «упрочивающаяся на небе и земле», «основывающаяся (*чжи*₂) на навях и духах» (§ 29), приводящая к благодати — *дэ* (§ 33) [67, т. 2, 133, 135]. Подлинность (искренность — *чэн*) составляет небесное, а ее осуществление — человеческое *дао* (§ 20) [67, т. 2, с. 128]. Обретший предельную подлинность способен образовать триединство с небом и землей (§ 22) [67, т. 2, с. 129]. *Дао* неба и земли «недвойственно» по отношению к вещам и «неизмеримо» в их порождении (§ 26) [67, т. 2, с. 131].

Апогея подобная онтологизация *дао* достигла в творчестве создателя первой официальной и ортодоксальной версии конфуцианства — Дун Чжуншу, который выдвинул тезис: «Великий исток Пути-*дао* исходит из Неба» — и в соответствии с принципом «подобия (*ю*₃) личности-тела Небу» и «единства Пути» (*дао и*) Неба и человека (подробнее см. в следующей главе) определил: «Следование небесному Пути (*тянь дао*) для пестования личности-тела называется Путем-*дао*» («Чунь цю фань лу», цз. 10, гл. 35, цз. 16, гл. 77 [317а, с. 791 низ, 805 верх; 450, т. 1, с. 25]). Последний также представляет собой «дорогу, по которой приходят к порядку (*чжи*₈), используя в качестве средств (*цзюй*₃) гуманность и должную справедливость, благопристойность и музыку» [450, т. 1, с. 47].

В свою очередь, у антропологизированного «небесного Пути» величие (*да*) состоит в [силах] *инь* и *ян*, из которых первая образует благопристойность, а вторая — наказания (*синь*₃)» [450, т. 1, с. 49]. Реминисцируя заключительное положение из «Шестнадцатисловной сердечной заповеди» «Шу цзина» (гл. 3) об «удержании середины (*чжун*)» в сочетании «сердца человека» (*жэнь синь*) и «сердца Пути» (*дао синь*) [466, т. 1/3, с. 133], Дун Чжуншу утверждал, что «объединяющее (*цзянь*₁) выдвигание (*цзюй*₁) Пути Неба и человека называется „удержанием их середины“» («Чунь цю фань лу», цз. 17, гл. 80 [317а, с. 808 верх]).

Кроме указанных выше наиболее тесно примыкают к *дао* понятия «предопределение» (*мин*), «[индивидуальная] природа» (*синь*₂), «телесная форма» (*синь*₁). В «Да Дай ли цзи» («„Записках о благопристойности“ Старшего Дая», II в. до н.э.) они взаимоувязывают-

ся следующим образом: «Обладание долей Пути-дао называется предопределением. Обладание телесной формой в качестве индивида (единицы) называется [индивидуальной] природой» (гл. «Бэнь мин» — «Коренное предопределение»). Соотнесены данные понятия и в «Чжун юне», где *дао* означает следование самому себе (§ 25 [67, т. 1, с. 130]) или своей индивидуальной природе, предопределяемой небом. Совершенствование в *дао*, от которого нельзя ни на миг отойти, есть обучение (*цзяо*). Гармония (*хэ*) составляет всепроникающее *дао* Поднебесной (§ 1 [67, т. 2, с. 119]), конкретизирующееся в пяти видах отношений: между правителем и подданным (*цзюнь чэнь*), отцом и детьми, мужем и женой, старшими и младшими братьями, друзьями и товарищами. Реализуется это *дао* посредством знания, гуманности и мужества — тройкой всепроникающей благодати (*да дэ*) Поднебесной (§ 20 [67, т. 2, с. 126]), что тождественно тройкому *дао* «Лунь юя» (XIV, 28 [184, с. 407]). На обыденном уровне познание и осуществление *дао* доступны даже глупым и никчемным, но в своем предельном выражении оно содержит нечто непознаваемое и неосуществимое даже для «совершенномудрых» (§ 12 [67, т. 2, с. 121]). Зародыш этой идеи сверхчеловеческого компонента *дао* содержался в «Шестнадцатисловной сердечной заповеди» «Шу цзина» (гл. 3), где «сердцу человека» противопоставлено «сокровенное» (*вэйз*) (ср. «Дао дэ цзин», § 14 [67, т. 1, с. 118]) «сердце Пути-дао» [466, т. 1/3, с. 133].

В «Мэн-цзы», аналогично «Чжун юну», подлинность (*чэн*) определяется как небесное *дао*, а помышление (забота — *сы*) о ней — как человеческое *дао* (IV А, 12 [196, с. 130]). *Дао* «совершенномудрых» Яо и Шуня сводится лишь к сыновней почтительности и братской любви (VI Б, 2 [1786, с. 173]). В целом *дао* представляет собой соединение человека и гуманности (VII Б, 16 [196, с. 252]). Смерть после полной реализации (исчерпывания) своего *дао* и есть исполнение правильного предопределения (*чжэн мин*) (VII А, 2 [196, с. 229]). Многие, однако, следуют своему *дао*, не осознавая этого (VII А, 5 [196, с. 230]). Небесное *дао* предопределено, но кое в чем зависит и от индивидуальной природы (VII Б, 24 [196, с. 254]), хотя в целом попытки воздействия на *дао* и предопределение бесполезны (VII А, 3 [196, с. 229]). Если Конфуций оценивал середину *дао* как недостаточность («Лунь юя», VI, 12 [184, с. 343]), то Мэн-цзы видел в этом (или срединном *дао*) гармоничное состояние (VII А, 41, VII Б, 37 [196, с. 245, 260]).

Сюнь-цзы, с одной стороны, гиперболизировал всеобъемлемость *дао*, объявив всю тьму вещей одним его «боком» («Сюнь-цзы», гл. 17), с другой стороны, назвал «совершенномудрого» «пределом» (*цзи*) *дао* (гл. 19) [381, с. 213, 237; 242, с. 220, 225]. «Пределом» человеческого *дао* он считал благопристойность (гл. 19

[381, с. 237; 242, с. 225]). Начав связывать *дао* с понятием «принцип» (*ли*) (гл. 2, 9, 12 [381, с. 21, 102, 157; 242, с. 187, 195]), Сюнь-цзы не ставил под сомнение телесную оформленность того и другого: «Предельное (*чжю*) *дао* — великая телесная форма (*син₁*)» (гл. 12 [381, с. 157]). Познание *дао* предполагает его «телесное воплощение» (*ти*) (гл. 21 [381, с. 264; 242, с. 237]). Постоянное в своей телесной сущности (*ти*), *дао* бесконечно изменчиво, поэтому в отличие от обычных вещей неопределимо по одной из своих сторон (гл. 21 [381, с. 262; 242, с. 235]; ср. «Лунь юй», VII, 8 [184, с. 348]). Посредством великого *дао* изменяются (*бянь₁*), преобразуются (*хуа*) и формируются (*чэн₁*) все вещи (гл. 31 [381, с. 355]). Следование *дао* предполагает обуздание страстей (гл. 20 [381, с. 252; 242, с. 230]), индивидуальное накопление благодати (*ци дэ*) (гл. 8 [381, с. 81]), его предварительное выявление (*бяо*) (гл. 17 [381, с. 212; 242, с. 220]) и познание. Последнее — задача сердца, исполненного пустоты, сосредоточенности и покоя. Знание *дао* дает возможность «взвешивать» (*хэн*) всю тьму вещей (гл. 21 [381, с. 263; 242, с. 236]). Наряду с «предельным» (*чжю*) (гл. 8, 12 [381, с. 82, 157]), «великим» (*да*) (гл. 12, 31 [381, с. 161, 355]), «генеральным» (*гун₁*) (гл. 12, 13, 16 [381, с. 157, 164, 197]), «универсальным» (*чжоу*) (гл. 5, 21 [381, с. 51, 262; 242, с. 236]), «упорядочивающим» (*чжю*) (гл. 5 [381, с. 51]), свойственным «благородному мужу» (*цзюнь цзы*) (гл. 4, 19 [381, с. 39, 238; 242, с. 226]) существует «малое» (*сяо*) (гл. 18 [381, с. 217]), «беспорядочное» (*луань*) (гл. 5 [381, с. 51]), «порочное» (*се*) (гл. 8 [381, с. 75]), «развратное» (*цзянь*) (гл. 7, 8, 10 [381, с. 71, 79, 123]), «воровское» (*тоу*) (гл. 10 [381, с. 122]), а также присущее «ничтожным людям» (*сяо жэнь*) (гл. 4 [381, с. 39]), «беспорядочным людям» (*луань жэнь*) (гл. 16 [381, с. 195]), «развратным людям» (*цзянь жэнь*) (гл. 19 [381, с. 238; 242, с. 226]) *дао*.

В «Мо-цзы» трактовка *дао* мало чем отличается от раннеконфуцианской.

Оппозиционная конфуцианской важнейшая теория *дао* была развита в даосизме. Ее главная особенность — упор на небесную, а не человеческую ипостась *дао*, что отмечено уже в «Сюнь-цзы» (гл. 21 [381, с. 262; 242, с. 235]) при характеристике Чжуан-цзы, согласно которому действительно «*дао* объединяется (*цзянь₁*) в небе» («Чжуан-цзы», гл. 12 [444, с. 69]; ср. [191, с. 187; 261, с. 127]). Конфуцианцы, сосредоточившие свое внимание на человеческом *дао*, исходили из его словесно-понятийной выразимости и даже самовыразимости, активно используя такие значения *дао*, как «высказывание», «изречение», «учение». Поэтому противостоявшие им даосы сразу заявили о словесно-понятийной невыразимости высшего *дао* («Дао дэ цзин», § 1, 14, 25, 32, 41 [67, т. 1 с. 115, 118, 122, 124–125, 127]). Специально оговоренная ими условность

термина «дао» вылилась затем в его оценку Хань Юем как «пустой позиции» (*сюй вэй*).

В раннем даосизме на первый план выдвинулись парные категории *дао* и *дэ*, которым посвящен главный даосский трактат «Дао дэ цзин» и две специальные главы «Чжуан-цзы» (гл. 5, 13; подробно см. [272а]). В «Каноне Пути и благодати» *дао*, как и в конфуцианстве, выступает в двух основных ипостасях: 1) одинокое, отдельное от всего, постоянное, бездеятельное, пребывающее в покое, недоступное восприятию и словесно-понятийному выражению, безмянное, порождающее отсутствие-небытие (y_1), 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*); являющееся предком тьмы вещей (§ 1, 4, 14, 18, 25, 32, 34, 40, 41, 42, 53, 81 [67, т. 1 с. 115, 116, 118, 120, 122, 124–125, 127–128, 130, 138]). Кроме того, в «Дао дэ цзине» противопоставлены друг другу справедливое — небесное и порочное — человеческое *дао* (§ 77), а также признается возможность отступлений от него (§ 30, 33, 55) и вообще его отсутствия в Поднебесной (§ 46) [67, т. 1, с. 137, 124, 125, 131, 128].

В качестве «начала», «матери», «предка», «корня», «корневища» (*шиэ, му, цзун, гэнь, ди*₁ — § 1, 4, 6, 16, 25, 52, 59 [67, т. 1 с. 115, 116, 119, 122, 130, 132]) *дао* генетически «предшествует» (*сянь*) всему миру, в том числе «господу» (*ди*) (§ 4), хотя и неясно, постоянно оно порождает все сущее или в единовременном акте. Осознание этих двух допустимых толкований побудило Го Сяна (ок. 252 — ок. 312) окончательно отвергнуть последнее из них, разъяснив в комментариях (*чжу*₂) к «Чжуан-цзы», что в «созидании вещей» (*цзао у*) нет «господина» (*чжу*) и ни *дао*, ни что-либо другое им не «предшествует» (*сянь*) (гл. 2, 22 [445, с. 53, 332]; см. также [250, с. 243–244]).

Под вопросом стоит и субстанциальный характер *дао* в «Дао дэ цзине». С одной стороны, оно описывается как недифференцированное (хаотическое, лишённое пределов, первозданно-простое) единство, «таинственное тождество» (*сюань тун*), содержащее в себе все вещи и символы (*сян*) в состоянии пневмы (*ци*) и семени (*цзин*₁) (§ 21, 28, 42), т.е. как вещь (§ 21, 42), проявляющаяся в виде безвещного (безобъектного) и бесформенного символа (§ 14, 16, 41), который в этом аспекте пустотно-всеобъемлющ и равен всепроникающему отсутствию-небытию (§ 43) [67, т. 1 с. 121, 123, 128, 118, 119, 127]. Но, с другой стороны, отсутствие-небытие, и следовательно *дао*, трактуется как деятельное проявление («функция» — *юн*) наличия-бытия (§ 11). Генетическое превосходство отсутствия-небытия над наличием-бытием (§ 40) снимается в тезисе об их взаимопорождении (§ 2) [67, т. 1 с. 118, 127, 115].

Положение же о том, что *дао* рождает (оживотворяет) Единое, которое затем рождает (оживотворяет) тьму вещей (§ 42 [67, т. 1 с. 128]), скорее всего означает не субстанциальное первенство *дао*, ибо в таком случае оно само было бы Единым, а его универсальную организующую (мироустроительную) функцию. Без нее как предварительного условия никакая реальность не могла бы быть единой.

Таким образом, *дао* в «Дао дэ цзине» представляет собой генетическую и организующую функцию единства наличия-бытия и отсутствия-небытия (§ 1), субъекта и объекта (§ 23) [67, т. 1 с. 115, 121–122]. Главная закономерность этого *дао* — обратность, возвращение (*фань*, *фу*₂, *гуй*₁), т.е. движение по окружности (*чжоу син*) (§ 14, 16, 25, 40 [67, т. 1 с. 118, 119, 122, 127]); ему посвящена специальная глава «Люй-ши чунь цю» (III, 5), называемая «Юань дао₁» («Круглый Путь»), что характерно для неба, которое мыслилось круглым. Следующее лишь своему естеству (*цзы жань*) (§ 25), *дао* противостоит опасной искусственности «орудийных предметов» (§ 80, 31) и вредоносной сверхъестественности навей и духов (§ 60), предполагая вместе с тем возможность и того и другого (§ 11, 29 [67, т. 1 с. 122, 138, 124, 132, 118, 123–124]; ср. «Инь фу цзин», III, 9 [233, с. 337]).

Благодать-дэ оценивается в «Дао дэ цзине» как первая ступень деградации *дао* (§ 38), когда рожденная им вещь формируется (§ 51) [67, т. 1, с. 126, 129–130].

В «Чжуан-цзы» *дао* представлено «обладающим свойствами (*цин*) и достоверностью (*синь*₂), но лишенным деятельности (*вэй*) и телесной формы (*син*₁), допускающим (*кэ*₁) передачу (*чуань*), но не получение, допускающим достижение (*дэ*₁), но не узрение, основанным (*бэнь*) на себе, укорененном (*гэнь*) в себе, прочно (*гу*₁) сохраняющимся (*цунь*) с такой древности (*гу*₄), когда еще не было неба и земли» (гл. 6 [444, с. 40]; ср. [191, с. 163; 67, т. 1, с. 263; 261, с. 198]). Здесь же усилена тенденция к его сближению с отсутствием-небытием (гл. 23 [444, с. 150–151; 191, с. 257–258; 261, с. 209–210]), высшая форма которого — «отсутствие [даже следов] отсутствия» (*у у*) (гл. 22 [444, с. 143]; ср. [191, с. 251; 67, т. 1, с. 255; 261, с. 202]). Следствием этого явился расходящийся с «Дао дэ цзином» и ставший затем популярным (см. «Хуайнань-цзы», гл. 15 [403, с. 253]) тезис о том, что *дао*, не будучи вещью среди вещей, делает вещи вещами (*у у*₁) (гл. 11, 20, 22 [444, с. 67, 122, 142, 144; 191, с. 186, 233, 250, 252; 261, с. 125, 182, 200, 202]). Другое следствие — акцент на его непознаваемости: «Завершение, при котором неведомо, почему так называется *дао*» (гл. 2 [444, с. 11]; ср. [191, с. 142; 67, т. 1, с. 280; 261, с. 68]; см. также гл. 25 [444, с. 174–175; 191, с. 276–277; 261, с. 229–231]).

Вместе с тем в «Чжуан-цзы» максимально акцентирована вездесущность *дао*: оно не только «проходит (*син*) сквозь тьму вещей»

(гл. 12 [444, с. 69]; ср. [191, с. 187; 261, с. 127]), образует «пространство и время» (*юй чжоу*) (гл. 23 [444, с. 151]; ср. [191, с. 258; 261, с. 209]), «рождает и дух и душу» (*цзин шэнь*) (гл. 22 [444, с. 139]; ср. [191, с. 248; 67, т. 1, с. 280; 261, с. 198]), «одухотворяет навей и господя, рождает небо и землю» (гл. 6 [444, с. 40]; ср. [191, с. 163; 67, т. 1, с. 263; 261, с. 97]), но и присутствует в разбое (гл. 10 [444, с. 59]; ср. [191, с. 178; 67, т. 1, с. 266; 261, с. 116]) и даже в кале и моче (гл. 22 [444, с. 141; 191, с. 249; 67, т. 1, с. 282; 261, с. 200]). *Дао* — это объединение (*цзянь₁*) благодатей (гл. 12), генерализация (*гун₁*) неба и земли, *инь* и *ян*, предел (*циэ₈*) вещей (гл. 25), в котором все объекты и субъект (*я*) уравниваются (*циэ₃*) и обретают единство (*иэ₃*) (гл. 2) [444, с. 69, 174, 10–13; 191, с. 187, 277, 142–143; 67, т. 1, с. 255–257; 261, с. 127, 231, 67–69]. Предельное всемогущество *дао* проявляется в естественном детерминизме благодати: «Знать, что тут ничего не поделаешь, и спокойно принимать это как предопределение есть предел (*чжиэ₉*) благодати» (гл. 4 [444, с. 25]; ср. [191, с. 151–152]). Благодать «проникает (*тун*) в небо и землю» (гл. 12), подразделяется на восемь разновидностей: левое и правое, нравственную норму и должную справедливость, долю и различие, соперничество и борьбу (гл. 2) [444, с. 69, 13; 191, с. 187, 143; 261, с. 127, 69]. Три благодати конкретной личности — высокорослость, дородство и красота (гл. 29), а «предельная благодать сердца» — бесстрашие (гл. 15) [444, с. 196, 97; 191, с. 295, 211; 261, с. 252, 154].

Сближение понятий «дао» и «предел» наметилось уже в «Шу цзине» («Хун фань», § 5 [466, т. 2/4, с. 416; 67, т. 1 с. 107]). Если в «Чжуан-цзы» *дао* стоит еще иерархически выше Великого предела (*тай цзи*) (гл. 6 [444, с. 40; 191, с. 163; 261, с. 97]), то в «Люй-ши чунь цю» (V, 2 [350, с. 46–47]) оно в качестве «предельного семени» (*чжи цзин*) отождествляется с такой ипостасью Великого предела, как Великое единое (*тай и*).

В «Хуайнань-цзы» (II в. до н.э.) *дао*, телесная сущность которого — отсутствие-небытие (гл. 16), а обнаружение — Хаос, Бесформенное, Единое (гл. 21), характеризуется как «стягивающее пространство и время» (гл. 1) и нелокализованно находящееся между ними, но в то же время зависящее от «личности-тела» (*шэнь*) (гл. 11) [403, с. 271, 369, 1, 177–178; 193, с. 158]. У Гэ Хуна (284–363) *дао* в ипостаси Единого обрело уже два модуса — Таинственное Единое (*сюань и*) и Истинное Единое (*чжэнь и*) («Баопу-цзы», I, 18 [311, с. 93; 61, с. 293]).

Даосские идеи развивались также школой Сун Цзяня и Инь Вэня («Гуань-цзы», гл. 36–38, 49 [308; 67, т. 2, с. 25–40, 50–57]; «Инь Вэнь-цзы» [324а]), где *дао* трактовалось как естественное состояние семенной, тончайшей, эссенциальной, подобной духу (*цзинэ₂*, *линэ₁*) пневмы, не дифференцированной ни телесными фор-

мами, ни именами-понятиями, а потому пустотно-небытийной (*слюй у*). В «Дао дэ цзине» вездесущность *дао* передана оксюмороном его одновременной великости (*да*) и малости (*сяо*) (§ 34, а также § 18, 25, 53 [67, т. 1, с. 125, 120, 122, 130]), а в «Чжуан-цзы» (гл. 33) процитировано высказывание основоположника «школы имен» (*мин цзя*) Хуй Ши: «Предельно (*чжию*) великое, не имеющее [ничего] вовне, называется великим единым (*да и*); предельно малое, не имеющее [ничего] внутри, называется малым единым (*сяо и*)» [444, с. 223] (ср. [67, т. 1, с. 292; 191, с. 320; 261, с. 282]). В «Гуань-цзы» (гл. 36, 49 [308, с. 220; 67, т. 2, с. 27]) и «Люй-ши чунь цю» (XV, 3 [350, с. 166]) отражена идентификация *дао* с «великим единым» и «малым единым»: «Так велико, что не имеет [ничего] вовне; так мало, что не имеет [ничего] внутри». Подобная трактовка *дао* стала общепринятой в традиционной китайской культуре, находя воплощение и в философских опусах (см., например, «Чжун юн», § 12 [67, т. 2, с. 121]), и в художественной литературе. В приписываемой Цюй Юаню и входящей в «Чу цы» («Чуские строфы», 5) поэме «Юань ю» («Путешествие в даль») сказано: «Путь (*дао*) может быть получен, но не может быть преподан (*чуань*). Он так мал, что не имеет [ничего] внутри; он так велик, что не имеет краев» [458а, с. 439].

Представители школы военной мысли (*бин цзя*) в основу своей теории также положили концепцию *дао*. В «Сунь-цзы» оно называется первым из пяти устоев военного искусства (наряду с «условиями неба и земли», качествами полководца и законом-*фа*), состоящим в единении волевых помыслов (n_2) народа и верхов (I, 3) [125, с. 26]. Поскольку война в трактате рассматривается как «Путь (*дао*) коварства» (I, 7 [377, с. 13]; ср. [125, с. 27]), *дао* в нем связывается с идеей эгоистической самостийности и индивидуальной хитрости, которая была детализирована в позднем даосизме («Инь фу цзин» [233, с. 335–337]). Согласно «У-цзы», *дао* — «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 — должная справедливость, спланированность [*моу*], требовательность) и «четырех благодатей» (остальные — должная справедливость, благопристойность, гуманность) (гл. 1, ср. [125, с. 318]).

Легист Хань Фэй-цзы, опираясь на конфуцианство и даосизм, развил намеченную Сюнь-цзы и важнейшую для последующих философских, особенно неоконфуцианских, систем связь понятий «дао» и «принцип» (*ли*): «*Дао* делает тьму вещей таковыми, каковы они суть, и определяет тьму принципов. Принципы суть знаки (*вэнь*), формирующие вещи. *Дао* — то, благодаря чему формируется тьма вещей» («Хань Фэй-цзы», гл. 20 [396, с. 107]; ср. [67, т. 2, с. 250]). Однако в отличие от конфуцианцев и вслед за даосами Хань Фэй-цзы

признавал за *дао* как универсальную формирующую (*чэн*₁), так и универсальную порождающе-оживотворяющую (*шэн*) функцию. В отличие же от Чжуан-цзы, Сун Цзяня и Инь Вэня («Чжуан-цзы», гл. 22 [444, с. 122; 191, с. 250; 211, с. 200]; «Гуань-цзы», гл. 36 [308, с. 219; 67, т. 2, с. 26]; «Инь Вэнь-цзы», гл. 1 [324а, с. 1]) он считал, что *дао* может быть не только представлено мыслью в символе (*сян*), но и зафиксировано в визуальной форме (*син*₁) (гл. 20 [396, с. 108; 67, т. 2, с. 252; 75, с. 129]).

Базовой для всей последующей философской мысли стала трактовка *дао* в комментирующей части «Чжоу и», которая традиционно связывается с именем Конфуция, но, по-видимому, отражает общетеоретические воззрения своего времени, разделявшиеся всеми философскими школами. Здесь фигурируют и двоичная модель — *дао* неба и земли, творения (*цян*_{нь}) и исполнения (*кун*_ь), благородного мужа и ничтожного человека, и троичная — *дао* неба, земли, человека, трех материалов (*сан*_{ь цай}), трех пределов (*сан*_{ь цзи}). Небесное *дао* утверждается силами *инь* и *ян*, земное — мягкостью и твердостью, человеческое — гуманностью и должной справедливостью («Шо гуа чжуань», 2 [87, с. 397–398]).

Главное выражение *дао* — перемены (*и*₁), изменения, преобразования по принципу «одна *инь* — один *ян*» («Си цы чжуань», I, 5 [87, с. 374]). Поэтому его атрибутом является «обратность и возвратность» (*фан*_{ь фу}) (гексаграмма № 24, черта Й «Сян чжуань» [87, с. 158]). *Дао* в качестве перемен означает «порождение порождения» или «оживотворение жизни» (*шэн шэн*) («Си цы чжуань», I, 5 [87, с. 374]), что тождественно его даосскому определению («Чжуан-цзы», гл. 6 [404, с. 42; 191, с. 165; 261, с. 98]) и соответствует пониманию просто порождения или жизни как «великой благодати неба и земли» («Си цы чжуань», II, 1 [87, с. 385]), также имеющему параллель в «Чжуан-цзы» (гл. 12): «То, что позволяет вещам достигать (*дэ*) жизни, называется благодатью» [404, с. 73] (ср. [191, с. 191; 261, с. 130]).

В более сильной, чем в «Дао дэ цзине» (§ 10 [67, т. 1, с. 117]), трактовке «Си цы чжуани» (I, 5 [87, с. 374]) *дао* не только порождает (оживотворяет), но и обладает (*ю*) всем порожденным (живым). То, что *дао* не может быть «измерено» взаимопревращениями *инь* и *ян*, называется духом (*шэн*_{нь}₁) («Си цы чжуань», I, 5 [87, с. 374]). Этот тезис родствен положениям «Чжун юна» (§ 26 [67, т. 2, с. 131]). В качестве перемен *дао* иерархически выше Великого предела — оно «обладает» им («Си цы чжуань», I, 11 [87, с. 381]), что сходно с оценкой из «Чжуан-цзы» (гл. 6), согласно которой оно «предшествует» (*сянь*) ему [444, с. 40; 191, с. 163; 261, с. 97]. В «Си цы чжуани» (I, 12 [87, с. 383]) впервые было введено противопоставление надформенного (*син эр шан*) *дао* подформенным (*син эр ся*) «орудийным предметам».

Там же указаны четыре сферы реализации *дао*: в речах, действиях, изготовлении «орудийных предметов», гаданиях (I, 9/10 [87, с. 379]). Испытавший влияние и «Чжоу и», и даосизма конфуцианец Ян Сюн представил *дао* ипостасью «(Великой) тайны» — (*тай*) *сюань*, понимаемой как «предел деятельного проявления» (*юн чжи чжи*) («Тай сюань цзин» — «Канон Великой тайны», цз. 7, ч. 5 «Сюань ли» — «Развертывание тайны» [450, т. 1, с. 180]; ср. [68, с. 218]). По Ян Сюну, *дао* — «проникновение» (*тун*) во все («Фа янь» — «Образцовые слова», цз. 4 [477, с. 9; 450, с. 197; 68, с. 206]; ср. «Чжуан-цзы», гл. 2, 23 [444, с. 10, 150; 67, т. 1, с. 255; 191, с. 142, 257; 261, с. 67, 209]), «пустое по форме (*син*₁) и определяющее Путь (*дао*) тьмы вещей», а благодать (*дэ*) — следование *дао*, лишённое переворотов и достигающее (*дэ*₁) принципа («Тай сюань цзин», цз. 7, ч. 5 «Сюань ли» [450, т. 1, с. 180; 68, с. 218]). Восходящий к «Дао дэ цзину» (§ 1 [67, т. 1, с. 115]) термин «сюань» («таинственное», «сокровенное», «глубочайшее», «темное», «мистическое») позднее вошел в обозначение «учения о таинственном», или «мистического учения», — *сюань сюэ*, соединившего в себе конфуцианство с даосизмом. У Гэ Хуна *дао*, «являющееся телесной формой телесных форм» (*вэй син чжи син*) и охватывающее Великую пустоту (*тай ской*), сочетающее наличие-бытие с отсутствием-небытием («Баопу-цзы», I, 9), в своем высшем выражении тождественно тайне и определяется как «таинственный Путь» (*сюань дао*) или «Путь Таинственного единого» (*сюань и чжи дао*) (I, 1, 18) [311, с. 37, 1, 93; 61, с. 138, 24–26, 293].

Основоположники *сюань сюэ* Хэ Янь (193–249) и Ван Би (Фусы) прямо отождествили *дао* с отсутствием-небытием (подробно см. [185, с. 31–51; 233, с. 136–144]). Го Сян признал это, утверждая, что «отсутствует место, где не было бы [Пути], и во всяком месте [он] — отсутствие-небытие», поэтому «предельный (*чжию*) Путь есть предельное отсутствие-небытие» (комментарий-*чжу*₂ к гл. 6, 22 «Чжуан-цзы» [445, с. 112, 332]), но вопреки «Дао дэ цзину» (§ 2, 40 [67, т. 1, с. 115, 127]) отрицал возможность порождения наличия-бытия из отсутствия-небытия, т.е. отвергал допустимую креационно-деистическую трактовку *дао*: «отсутствие-небытие, являясь отсутствием-небытием, не способно породить наличие-бытие», поэтому «в созидании вещей (*цзао у*) нет господина (*чжу*) и каждая вещь создается сама, а созидаясь сама, каждая вещь ни от чего не зависит (*дай*)» (комментарий-*чжу*₂ к гл. 2 «Чжуан-цзы» [445, с. 24, 53]; см. также [250, с. 243–244; 164а, с. 44–50; 233, с. 145–157]). Пэй Вэй (267–300) же отождествил *дао* с наличием-бытием.

Столь же различным интерпретациям подвергалась в китайской философии и оппозиция «Путь-*дао*» — «орудийные предметы».

Цуй Цзин (прибл. VII–IX вв.) идентифицировал ее с введенной Ван Би (комментарий-чжуэ к § 38 «Дао дэ цина» [326а, с. 24; 174а, с. 340]) оппозицией *юн – ти*: деятельное проявление («функция») – телесная сущность («субстанция»). Это противопоставление стало одним из важнейших в неоконфуцианстве. Чжан Цзай соотнес его с парой «благодать» (*дэ*) – «Путь» (*дао*), первый член которой отождествлялся с духом (*шэнь₁*), т.е. способностью вещей к взаимному восприятию (*гань*), а второй – с преобразованием (*хуа*), т.е. естественным процессом изменений в мире («Чжэн мэнь» – «Исправление невежественной незрелости», гл. 4 «Шэнь хуа» – «Дух и трансформация» [452, т. 1, с. 101]). Деятельное проявление, или преобразование (*хуа*), телесной первосущности (*бэнь ти*) пневмы, трактуемой как бесформенная (*у син₁*) Великая пустота (*тай сюй*), Великая гармония (*тай хэ*) или единство наличия-бытия и отсутствия-небытия, пустоты (*сюй*) и реальности (*шин₁*), Чжан Цзай приравнял к надформенному *дао* (гл. 1 «Тай хэ» – «Великая гармония» [452, т. 1, с. 88–90]). *Дао* им описывалось и как пронизывающее тьму вещей взаимодействие противоположностей (*лян ти, эр дуань*), которое выражается в их взаимном восприятии и чудесно-утонченном (*мяо*) духовном согласовании (*хэ₁*), находящем свою телесную сущность в индивидуальной природе (гл. 17, ч. 2, [452, т. 1, с. 122]). Универсальность этого взаимодействия обуславливает возможность его познания (гл. 4 [452, т. 1, с. 102]).

Предтеча неоконфуцианства – Хань Юй в специальном трактате «Обращение к началу Пути» («Юань дао») вернулся к исходному конфуцианскому смыслу *дао* (вопреки его даосскому и буддийскому пониманию) как следованию гуманности и должной справедливости. (Его предшественник Дун Чжуншу причислял к ним еще благопристойность и музыку.)

Однако основоположники неоконфуцианской философии, используя положения «Чжоу и» и «Дао дэ цина», сделали упор на общеонтологический смысл *дао*. С точки зрения Шао Юна, бесформенное и самовозвращающееся *дао* – корень неба, земли и тьмы вещей, порождающий (оживотворяющий) и формирующий их («Хуан цзи цзин ши» – «Упорядочение мира по канонам [согласно] Верховному пределу», «Гуань у нэй пянь» – «Рассмотрение вещей. Внутренняя (авторская. – А.К.) глава» [452, т. 1, с. 40, 43]). Чэн Хао вслед за Чжан Цзаем приравнивал *дао* к индивидуальной природе («И шу», цз. 1 [452, т. 1, с. 192; 460, с. 7 верх]), а Чэн И различал их как деятельное проявление и телесную сущность («Ичуань сянь шэн вэнь цзи», цз. 5, «Юй Люй Далинь лунь чжун шу» – «Письмо Люй Далиню о срединности» [452, т. 1, с. 208; 460, с. 265 низ]), хотя говорил и о едином *дао*, выступающем в виде предопределения, индивидуальной природы и сердца («И шу», цз. 18 [452, т. 1, с. 216; 460, с. 95 верх]), и о *дао*, обязатель-

но предполагающем бинарность оппозиций (*дуй*) («И шу», цз. 15 [460, с. 72 верх]).

Чэн И также определял *дао* как «срединное и неизменное», или «равновесие и постоянство» (*чжун юн*), и «гуманность», что в целом вытекало из понимания этой категории как «собирательного имени» (*цзун мин*) («И шу», цз. 15 [452, т. 1, с. 211]). Истолковывая высказывание Цзэн-цзы о Конфуциевом *дао* («Лунь юй», IV, 15 [184, с. 331]), Чэн Хао соотносил верность с телесной сущностью, т.е. небесным принципом, а взаимность — с деятельным проявлением, т.е. человеческим *дао* («И шу», цз. 11 [452, т. 1, с. 195]).

Развивая идеи Чэн И, Чжу Си стал трактовать *дао* как «объединяющее имя» (*тун мин*), а принципы — как охватываемую им «детальную рубрикацию» (*си му*) («Чжу-цзы юй лэй», цз. 6 [452, т. 1, с. 270]). Вслед за Го Сяном, писавшим, что и «у принципов есть совершенный предел (*чжи цзи*)» (комментарий-*чжу*₂ к гл. 2 «Чжуан-цзы» [445, с. 47]), он утверждал, что «совершенный предел телесной сущности Пути (*дао*) называется Путем (*дао*)» («Чжу Вэнь-гун вэнь цзи» — «Собрание литературных творений Чжу [Си], князя Культуры», цз. 36, «Да Лу Цзыцзин» — «Ответ Лу Цзыцзину» [452, т. 1, с. 253]).

В целом Чжу Си идентифицировал *дао* с принципом («корнем порождения-оживотворения вещей», «телесной сущностью неба» [452, т. 1, с. 268]) и Великим пределом («содержащим в себе тьму принципов» [452, т. 1, с. 260]), а «орудийные предметы» — с пневмой, средством порождения-оживотворения вещей и силами *инь* и *ян*: «*Инь* и *ян* не суть Путь (*дао*); то, благодаря чему действуют *инь* и *ян*, суть Путь (*дао*)» («Чжу-цзы юй лэй», цз. 74); «Поскольку одна *инь* и один *ян* относятся к обладающим телесной формой (*син*₁) орудийным предметам, постольку то, благодаря чему за одной *инь* следует один *ян*, осуществляется телесной сущностью Пути (*дао*)» («Чжу Вэнь-гун вэнь цзи», цз. 36, «Да Лу Цзыцзин» [452, т. 1, с. 253]).

Хотя при этом Чжу Си отстаивал единство *дао* как телесной сущности и деятельного проявления («Чжу-цзы юй лэй», цз. 6 [452, т. 1, с. 270]) и его реальную неотделимость от «орудийных предметов», в которые *дао* внедрено (*чжун*) («Чжу Вэнь-гун вэнь цзи», цз. 72), он подвергся критике со стороны Лу Цзююаня, апеллировавшего к исходному определению «*Си цы чжуани*» и доказывавшего, что *инь* и *ян* суть надформенное *дао*, а следовательно, между последним и «орудийными предметами» нет той функциональной разницы, которую установил Чжу Си («Юй Чжу Юаньхуй» — «[Письмо] Чжу Юаньхую», 2).

Ван Янмин, следуя идеям Лу Цзююаня, отождествил *дао* с человеческим сердцем [293, цз. 19, с. 320] и его основой — благосмыс-

лием (*лян чжи*) («Чуань си лу», цз. 2; «Си инь шо» — «Изъяснения относительно сбережения времени» [293, цз. 2, с. 45, цз. 47, с. 73; 318, с. 155]); впрочем, ранее и Чжу Си заявлял, что «в одном сердце присутствует тьма принципов и, сумев сохранить сердце, можно затем до истощения [исследовать] принципы» («Чжужы юй лэй», цз. 9 [452, т. 1, с. 271]).

Пытаясь синтезировать взгляды своих предшественников, Ван Чуаньшань ратовал за неразрывное единство «орудийных предметов» и *дао* как конкретной реальности и упорядочивающего (*чжи₈*) ее начала (ср. «Мэн-цзы», VI Б, 11 [196, с. 223; 1786, с. 183]). Результат этого упорядочения — благодать. Подобно своему современнику Фан Ичжи (1611–1671) («У ли сяо ши» — «Первичное ознакомление с принципами вещей», «Цзун лунь» — «Введение» [453, с. 78]), Ван Чуаньшань считал, что, будучи надформенным, *дао* не лишено формы или символа, но доминирует над телесными формами, которыми надделено все в мире «орудийных предметов» («Чжоу и вай чжуань» — «Внешний комментарий к „Чжоуским переменам“», цз. 5–6 [453, с. 123, 126]).

В противовес Фан Ичжи и Ван Чуаньшаню Дай Чжэнь полагал, что надформенное предшествует появлению телесных форм, но зато подводил под это понятие и силы *инь-ян*, и пять элементов (*у син*). Последнее объяснялось тем, что *дао* он определял с помощью его этимологического компонента — *син* («движение», «действие», «поведение»), образующего термин «у син» («Мэн-цзы цзы и шу чжэн», цз. 2 [453, с. 349–350]). «Человеческий Путь (*дао*), — утверждал Дай Чжэнь в эссе о *дао*, — коренится в [индивидуальной] природе, а [индивидуальная] природа имеет исток в небесном Пути (*дао*)» («Мэн-цзы цзы и шу чжэн», цз. 3 [453, с. 359]). Далее, разбирая определение *дао* в «Чжоу и» («Си цы чжуань», 4/5 [87, с. 374]), он пришел к выводу: «Добро (*шань*) — необходимость (*би жань*), а [индивидуальная] природа — естественность (*цзы жань*). Возвращаясь к необходимости, достигаешь этой естественности, что называется пределом в доведении естественности до конца (*цзи чжи*). Тут исчерпывается Путь (*дао*) неба, земли и человеческих существ» («Мэн-цзы цзы и шу чжэн», цз. 3 [453, с. 359–360]).

Чжан Сюэчэн (1738–1801) также отстаивал «совпадающее единство орудийных предметов и Пути» (*дао ци хэ и*), которые нераздельны, как тело (телесная форма) и его тень («Вэнь ши тун и» — «Всепроникающий смысл истории и литературы», «Юань дао» — «Обращение к началу Пути», ч. 2 [453, с. 399]). *Дао* в его понимании — «то, благодаря чему тьма дел и тьма вещей таковы, каковы они суть, а не то, что они суть как таковые» («Вэнь ши тун и», «Юань дао», ч. 1 [453, с. 391]). Полемизируя с конфуцианской традицией считать канонические произведения («Лю цзин» — «Шесть канонов») носителями *дао* (ср. утверждение Ван Янмина:

«Каноны суть постоянное *дао*» — в «Цзи шань шу юань цзин гэ цзи» — «Запись о посвященном канонам зале библиотеки у горы [Гуй]цзи»), Чжан Сюэчэн квалифицировал их как «орудийные предметы», т.е. конкретно-исторические явления («Вэнь ши тун и», «Юань дао», ч. 2 [453, с. 399]).

Следуя за Ван Чуаньшанем, Тань Сытун вернулся к прямому определению «орудийных предметов» и *дао* как телесной сущности и деятельного проявления. Поднебесная — тоже огромный «орудийный предмет» (ср. «Дао дэ цзин», § 29 [67, т. 1, с. 123]). Подверженность мира «орудийных предметов» изменениям влечет за собой изменения *дао*, которых люди не в силах избежать, поскольку не могут дематериализоваться. Это рассуждение стало у Тань Сытуна теоретическим обоснованием реформизма («Сы-вэй инь-юнь тай дуань-шу» — «Краткие заметки о беспокойстве за отчизну», другой перевод: «Беспокойство за судьбу Родины» [454, т. 1, с. 335–356; 78, с. 214–242]).

Проделанный анализ смысла термина «дэ» в его категориальном окружении и концептуальной эволюции обнаружил в самом общем плане трансформацию архаического представления о безличной магической силе в идею индивидуального нравственного императива. Однако это был путь синтетической эволюции, сохранявшей, в той или иной степени свернутости, достижения предыдущих этапов. Обращаясь к истории литературы, можно было бы провести аналогию с движением от магии к реализму в форме магического реализма.

Поэтому превращение онтологически-безоценочной пары *дао* и *дэ* (ср. «Дао дэ цзин») в этически-аксиологизированное сочетание (ср. современное *дао-дэ* — «мораль») не повлекло за собой полный разрыв с наследием прошлого. Более того, благодаря подобной терминологии стало возможным построение «моральной метафизики» (выражаясь языком современных неоконфуцианцев), представляющей собой высочайшее и наиболее специфическое достижение китайской классической философии.

Теоретический фундамент подобной онтологизации *дао* и *дэ* был заложен создателями неоконфуцианства. В частности, Чжу Си связывал эти категории с Великим пределом, который, «не имея телесной формы (*син*₁) и обладая принципом», тождествен Отсутствию предела, или Пределу отсутствия (*у цзи*), и в качестве «метафизического» (*син эр шан*) абсолюта — «совершенного предела» (*чжи цзи*) и «предельного совершенства» (*цзи чжи*₁) — является высшим благом. «Великий предел — это только [соответствующий] Пути (*дао*) принцип (*дао ли*) предельно хорошего (*цзи хао*) и совершенно доброго (*чжи шань*). Всякий человек имеет единый Великий предел, всякая вещь имеет единый Великий предел. То, что Учитель Чжоу [Дуньшань] называл Великим пределом, есть обнаруживающаяся благодать тьмы доброго (*вань шань*) и совершенно хоро-

шего (*чжи хао*) у неба и земли, человека и вещи» («Чжу-цзы юй лэй», цз. 94 [452, т. 1, с. 274]).

«Великий предел» (*тай цзи*) — одна из основных категорий китайской философии — содержит в себе самую общую идею предельного состояния бытия, образуя оппозицию категории «у цзи», допускающей двойное понимание — «Отсутствие-небытие предела» («Беспредельное» как аналог древнегреческого апейрона) или «Предел отсутствия-небытия» (подробно см. [1186]). Входя в оба антонима, главный в бинамах иероглиф *цзи*₈ несет понятие предела (высшей и главной позиции или степени), охватывающее два смысла: «край» («оконечность, полюс, конец крыши») и «центр». Термин «тай цзи» впервые встречается в «Чжоу и» («Си цы чжуань», I, 11 [272, с. 590; 87, с. 381]), где сказано, что изначальные и универсальные «перемены (*и*₁) имеют *тай цзи*», откуда путем последовательного удвоения рождаются «два образца» (*лян и*) — *инь* и *ян*, а затем все сущее.

Древнейшая комментаторская традиция трактует тут «тай цзи» как синоним «тай чу» («Великого начала»), «тай и» («Великого единого») и «дао», т.е. обозначение исходно-целостного, хаотически-недифференцированного состояния мирообразующей пневмы, и в то же время как конец пракосмического единства, начало космогенеза и его причину. Ян Сюн, чтобы подчеркнуть безмерность и непостижимость истоков бытия, заменил «тай цзи» альтернативным понятием «тай сюань» — «Великая тайна» и посвятил этому специальное сочинение — «Канон Великой тайны» («Тай сюань цзинь», см. [68, с. 217–220; 272, с. 222–225]). Мыслителями философского течения *сюань сюэ* («учение о таинственном»), в том числе Ван Би, *тай цзи* отождествлялся с отсутствием-небытием. Кун Инда (VIII в.) в противоположность Ван Би и его единомышленникам связал *тай цзи* с «изначальной пневмой» (*юань ци*): «Великий предел означает пребывавшую еще до разделения неба и земли в хаотическом смешении и единстве (*и*₃) изначальную пневму, которая есть именно Великое начало и Великое единое» [435, т. 2, с. 389].

В основополагающем для неоконфуцианства лапидарном «Изъяснении плана Великого предела» («Тай цзи ту шо») Чжоу Дуньби сделал «тай цзи» центральной категорией и сопряг с понятием «у цзи», восходящим к «Дао дэ цзину» (§ 28 [67, т. 1, с. 123; 232а, с. 247]) и укоренившимся в даосизме, где оно выражает нерасчлененную и неисчерпаемую первозданность изначального бытия. Представив космогенез следствием движения самого *тай цзи*, Чжоу Дуньби положил начало трактовке последнего в китайской традиционной науке как «генотипа», или «преднебесной» (*сянь тянь*), априорной программы мировых трансформаций.

Лу Цзююань истолковал антиномичное сопряжение «у цзи» и «тай цзи» в качестве последовательности — первичного и вторично-

го соответственно (по модели § 40 «Дао дэ цзина»: «наличие-бытие рождается из отсутствия-небытия»; ср. [67, т. 1, с. 127]), а Чжу Си — как сущностное тождество. По Чжу Си, *тай цзи* есть совокупность всех принципов, единая и одновременно присутствующая в каждом человеке и каждой вещи, подобно отражению луны на всякой водной поверхности (см. также [62, т. 1, ч.1, с. 250–257; 250, с. 316–317]). Фэн Юлань усмотрел в этой трактовке аналог идеи Блага у Платона и Перводвигателя у Аристотеля [250, с. 316], а Сунь Ятсен использовал термин «тай цзи» для передачи западного понятия «эфир» (*и-тай*) [376, т. 1, с. 141; 225, с. 216–217].

§ 3. Категория «гуманность» (*жэнь₁*): любовь к людям и гармония мира

«Жэнь₁» — «гуманность», «человечность», «истинно-человеческое (начало)», «человеколюбие», «милосердие», «доброта», «дружелюбие», «беспристрастность», «нелицеприятность», англ. «(co-)humanity», «humaneness», «human-heartedness», «true manhood», «benevolence», «goodness», «charity», «perfect virtue», «(benevolent) love», «altruism», «authoritative» person», фр. «bonté», «charité», «bienveillance», нем. «Güte», «Wohllwollen» — одна из основополагающих категорий китайской философии и традиционной духовной культуры, совмещающая три главных смысловых аспекта: 1) морально-психологический — «[родственная] любовь-жалость к людям» (*ай жэнь*), стоящая в одном ряду с «должной справедливостью» (*и*), ритуальной «благопристойностью» (*ли₃*), «разумностью» (*чжи₄*), «благонадежностью» (*синь₂*); 2) социально-этический — совокупность всех видов правильного отношения к другому человеку и обществу; 3) этико-метафизический — «приятнь к вещам» (*ай у*), т.е. симпатически-интегративная взаимосвязь отдельной личности со всем сущим, включая неодушевленные предметы.

Этимологическое значение «жэнь₁» — «человек и человек» или «человек среди людей». Хотя иероглиф «жэнь₁» в смысле «доброта правителя к подданным» присутствует в современных текстах канонизированной конфуцианцами доконфуцианской классики («Шу цзин», «Ши цзин»), возможно, он был не только терминологизирован, но и искусственно создан Конфуцием, а затем включен в указанные тексты (подробно см. [92а, с. 14–24; 532а; 546а; 557а, с. 69–85; 603а, с. 110–125]). С чрезвычайно редким употреблением «жэнь₁» в доконфуцианских памятниках резко контрастирует его изобилие в «Лунь юе», где, как отметил Чэнь Юнцзе, он использо-

ван 105 раз в 58 параграфах из 499⁴, т.е. ему посвящено более чем 10% текста. Отсюда Чэнь Юнцзе заключал, что «до появления Конфуция китайцы не выработали понятия общей добродетели», а таковым впервые выступило «жэнь₁» у Конфуция [546а, с. 107].

В конфуцианстве это понятие, действительно, сразу стало центральной категорией, определявшей, с одной стороны, как спокойно-самодостаточная «любовь к людям», рождающая правильный баланс любви и ненависти («Лунь юй», XII, 22, IV, 2, 3, VI, 21/22 [184, с. 386, 327, 345]; «Мэн-цзы», IV Б, 28, VII Б, 46, VII Б, 1 [196, с. 151, 246, 247]), а с другой — как «преодоление себя и возвращение к благопристойности» (*кэ цзи фу ли*), реализующее «золотое правило» морали: «исходить из (*ю*) себя», «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, 28/30; ср. [184, с. 381, 346]).

У Конфуция *жэнь₁* представлялось специфическим атрибутом «благородного мужа» (*цзюнь цзы*), не присущим «ничтожному человеку» (*сяо жэнь*) («Лунь юй», IV, 5, XIV, 6/7, 28/30 [184, с. 327, 401, 407]), но уже у его ближайших последователей оно стало не только долгом правителя, но и универсальным началом человеческой личности и отношений между людьми («Чжун юн», § 20 [67, т. 2, с. 126]; «Мэн-цзы», III А, 4, VII Б, 16 [196, с. 89, 93, 252]; «Ли цзи», гл. 7/9 [331, т. 4/22, с. 1030, 1047, 1051; 67, т. 2, с. 105, 107, 109]). Мэн-цзы усмотрел источник *жэнь₁* в полностью лишенном желаний вредить другим людям, реагирующем с чувственной непосредственностью, соболезнующем и сострадающем «сердце» (*синь*), без которого человек перестает быть таковым, и поэтому сформулировал омонимичную максиму «Гуманность (*жэнь₁*) — это человек (*жэнь*)», детализированную в дефинициях: «Обретение (*дэ₁*) человека для Поднебесной называется гуманностью» и «Гуманность — это сердце человека» («Мэн-цзы», II А, 6, VI А, 6, VII Б, 31, 16, III А, 4, VI А, 11; ср. [196, с. 56–58, 197, 256–257, 252, 93, 205]). Следствием «гуманного [отношения к] людям» (*жэнь минь*) философ считал «приянь к вещам» (*ай у*), т.е. любовь, жалость, доброту (*kind*) ко всему существу («Мэн-цзы», VII А, 45 [196, с. 246; 631, т. 2, с. 476]). Он также обобщил суждения «Лунь юя» о социально-политической значимости *жэнь₁* как фактора «умиротворения (*пин*) и упорядочения (*чжи₈*) Поднебесной» в понятии «жэнь чжэн» — «гуманное правление» («Мэн-цзы», I А, 5, I Б, 11, 12, II А, 1, III А, 3, 4, IV А, 11, 14/15 [196, с. 8,

⁴ Согласно Гарвард-Янцзинскому индексу, иероглиф «жэнь₁» в «Лунь юе» встречается 109 раз, однако разные авторы по различным причинам принимают в расчет не все из них (ср. [92а, с. 14; 184, с. 147; 474, с. 221–228; 603а, с. 111]). Количество параграфов тоже варьирует, к примеру, в авторитетном издании [474] их выделено 512.

35–36, 44, 84–89, 119, 131]), ставшем впоследствии идеологическим штампом конфуцианской ортодоксии.

В «Мо-цзы» даны определения: «Гуманность — это любовь, [соединяющая отдельные] телесные сущности (*ти ай*)» и «Гуманность — это гуманизирующая любовь» [360, гл. 40, 43, опр. 7/13, с. 191, 233] (ср. [67, т. 2, с. 68, опр. 7]), обусловленные общим моистским пониманием *жэнь*₁ как компонента предписываемого волей Неба единения Поднебесной посредством «объединяющей (*цзянь*₁) взаимной любви и связующей взаимной пользы-выгоды» [360, гл. 26, 35, с. 120, 165] (см. также [360, гл. 14–16, 26–28, с. 62–80, 118–137; 67, т. 1, с. 192–196]).

В раннем даосизме *жэнь*₁ подверглось критике как искусственное образование, несвойственное природе («небу и земле»), продукт деградации *дао* и *дэ* («Дао дэ цзин», § 38 [67, т. 1, с. 126]). В «Дао дэ цзине» (§ 8 [67, т. 1, с. 117]) *жэнь*₁ признано благотворной основой общения людей, а в «Чжуан-цзы» (гл. 12) распространено и на неживую природу: «Любовь к людям (*ай жэнь*) и принесение пользы вещам (*ли у*) называются гуманностью» [444, с. 70] (ср. [191, с. 188; 261, с. 127]).

Дун Чжуншу сделал шаг к онтологизации «гуманности», объявив ее «небесным сердцем (*тянь синь*), которое любит людей», воплощением «воли Неба» (*тянь чжи*) в человеческом теле и результатом «преобразования» (*хуа*) «пневмы» (*ци*) крови («Чунь цю фань лу», цз. 6, гл. 17–18 [317а, с. 780; 450, т. 1, с. 47]).

В позднем даосизме, философии *сюань сюэ* и буддизме *жэнь*₁ стало играть роль одной из важнейших добродетелей — милосердия, преодолевающего барьер между «я» и «не-я» (*у во*₁).

Неоконфуцианцы под влиянием Хань Юя расширили онтологическое содержание понятия «гуманность». Чэн Хао, Чжан Цзай, Ван Янмин и др. усматривали в ней атрибут неба (*тянь*), органическую единосущность индивида со всем мирозданием, уподобляя отсутствие *жэнь*₁ физическому параличу («паралич» — медицинский смысл выражения «бу жэнь», букв. «негуманность»). Ван Янмин утверждал, что *жэнь*₁ «образует единое тело (*ти*) с камнем и черепицей».

В трактовках *жэнь*₁ неоконфуцианскими мыслителями конца империи отразились особенности восприятия ими западной научной мысли.

Кан Ювэй оригинальным образом подытожил многовековое осмысление этой категории в китайской философской традиции и, пользуясь доступными ему сведениями о науке Запада, стал трактовать *жэнь*₁ как проявление универсальной космической взаимосвязи. В своем важнейшем сочинении «Да тун шу» («Книга о Великом единении», см. [325; 454, т. 1, с. 189–280; 78, с. 115–129; 231, с. 293–341; 535, с. 729–734]), идентифицировав *жэнь*₁ с эфиром (*и-тай*), он утверждал, что первосубстанция мироздания —

«изначальная пневма» (*юань ци*), представляющая собой Великую тайну (*тай сюань*), образует в каждой вещи, в том числе в небе и человеке, сочетание духовного, душевного, ментального, интеллектуального, сознающего, разумного, «светлоблагодатного» (*шэнь₁*, *цзинь₂*, *лин₁*, *хунь*, *чжи*, *чжи₄*, *мин дэ*) начала с симпатической энергетикой, проявляющейся в виде электричества, магнетизма, гравитационного притяжения (*си шэ*) и «не выносящей» (*бу жэнь₁*) чужих страданий (см. «Мэн-цзы», I А, 7, II А, 6, VII Б, 31 [196, с. 11, 56, 256]) «гуманности» ([454, т. 1, с. 191]; ср. [78, с. 118–119]).

Признавший себя учеником Кан Ювэя Тань Сытун первым в Китае посвятил *жэнь₁* специальную книгу — свое главное произведение «Жэнь сюэ» («Учение о гуманности» или «Гуманность и учение», см. [386а, т. 2; 454, т. 1, с. 292–334; 78, с. 242–286; 221; 535, с. 737–742]), где, максимально развив идеи учителя, опять-таки «впервые стал рассматривать *жэнь₁* не только как свойство действительности, а как саму действительность» [535, с. 738]. Он представил *жэнь₁* единой (*и₃*) и изначальной (*юань₁*) общемировой субстанцией—эфиром (*и-тай*), проявляющимся, с одной стороны, в виде атмосферного электричества (*дянь*), силы тяготения (*си ли*), химического сродства (*ай ли* — букв. «силы любви»), конфуцианской «[индивидуальной] природы» (*синь₂*) и буддийского «[всеобъемлющего] океана природных стихий (bhūtatathatā)», а с другой стороны — в виде психики (*синь ли* — букв. «силы сердца»), интеллекта (*вэй синь*), сознания (*вэй ши* — буддийских *vijñānamātra*, *cittamātra*), буддийского «сочувствия и милосердия» (*цы бэй*), моистской «объединяющей любви» (*цзянь ай*), христианской «духовности» (*лин хунь*) и «любви к другому человеку (*ай жэнь*), как к себе» ([454, т. 1, с. 294–297]; ср. [78, с. 243]).

Философы XX в., интерпретирующие классические китайские доктрины, истолковывают *жэнь₁* в изначальном конфуцианстве как сознательное следование этическим нормам (Ху Ши) или спонтанную нравственную интуицию (Лян Шумин), а в неоконфуцианстве — как принцип «моральной метафизики» (*дао-дэ ды син-шан-сюэ*), выражающий самосозидающее личностное начало (Фэн Юлань, Моу Цзунсань, Ду Вэймин).

§ 4. Категория «должная справедливость» (*и*): бескорыстная ответственность и соответствие смыслу

«И» — «должная справедливость», «долг», «чувство долга», «справедливость», «добропорядочность», «честность», «правильность», «принцип», «значение», «смысл», англ. «right (conduct)», «righteousness», «rightness», «justice», «signification», «(moral) duty»,

«morality», «sense of moral responsibility», «loyalty» «propriety», «selfshipfulness», фр. «équité», «honnête», «convenance», нем. «Gerechtigkeit», «Rechtlichkeit», «Pflicht», «Pflichttrente», «Recht», «das Rechte», «Rechtschaffenheit», «Schicklichkeit», «das Gezieemende» — также одна из основополагающих категорий китайской философии, в особенности конфуцианства (подробно см. [92а, с. 25–27; 240а; 557б; 650, с. 144–148 и далее; 557а, с. 69–85; 603а, с. 89–110]). Она включает в себе идею «правильного (чжэн) соответствия (и₄)» содержания форме, субъективных потребностей — объективным требованиям, внутреннего чувства справедливости — внешним императивам общественного долга. В «Чжун юне» (§ 20, ср. [67, т. 2, с. 126]) дана лапидарная дефиниция: «Должная справедливость (и) — это соответствие (и₄)», построенная, как и многие другие, на омонимичности соответствующих иероглифов и легшая в основу ряда последующих более развернутых определений «должной справедливости». В период формирования неоконфуцианства его патриарх Чжоу Дуньи, следуя лаконичности оригинала, канонизировал эту дефиницию в инверсированной форме: «Соответствие называется должной справедливостью» («Тун шу», § 3 [452, т. 1, с. 63]). Оппозиционная «и» категория «ли₂» («польза, выгода, корысть, барыш, преимущество, успех, острота, быстрота»), в свою очередь, противопоставлялась «дао» (см., например: *Дун Чжуншу*. Чунь цю фань лу, цз. 4, гл. 32 [317а, с. 789 середина]; *Ян Сюн*. Фа янь, цз. 1 [477, с. 3; 68, с. 202]), что обнаруживает особую, доходящую до взаимозаменимости, близость «должной справедливости» с «Путем-дао».

Этимологически «и» восходит к сочетанию знаков «я» (во) и «баран» (ян₁). Последний, входя также в состав иероглифов «добро» (шань) и «красота» (мэй), несет идею общепринятого «вкуса», охватывающего главные ценностно-нормативные сферы — этическую (шань), эстетическую (мэй) и деонтологическую (и) (см. [522, с. 330–331; 603а, с. 347, примеч. 38]). Интерпретация деонтологической нормы представлена в семантике «и» как общественный вкус («баран»), ставший внутренним чувством («я»), что в целом совпадает с опять-таки омонимичным определением «Шо вэнь цзе цзы» (гл. 12, ч. 2): «[усвоение] самим собой внушительных манер (и₇)» [469, с. 633 верх].

В самом общем антропологическом смысле «и» — неотъемлемый атрибут индивидуальной природы (син₂) человека, одно из «пяти постоянств» (у чан) его существования наряду с гуманностью (жэнь₁), благопристойностью (ли₃), разумностью (чжи₄) и благонадежностью (синь₂). В более конкретном социально-этическом 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. 7/9

«Ли юнь» [331, т. 4/22, с. 1032; 67, т. 2, с. 105]). В еще более узком смысле — принцип поведения мужа, правителя или харизматического лидера. Стандартная терминологическая оппозиция «и — ли₂» («должное — полезное», «справедливое — выгодное», «честное — корыстное») знаменует собой противопоставление морального долга — эгоистической утилитарности или обязанности по отношению к другому — соблюдению собственного интереса.

В древних протоконфуцианских памятниках «Ши цзине» и «Шу цзине» «и» обозначает умение правителей и чиновников приносить благо своей стране. У Конфуция и становится ключевой характеристикой «благородного мужа» (*цзюнь цзы*), отмежевывающей его от гонящегося за пользой-выгодой «ничтожного человека» (*сяо жэнь*), определяющей его «основу» (*чжи₂*) и выражающей единство знания (*чжи*) и действия (*син*), соответствующее благодати (*дэ*), реализующееся посредством этико-ритуальной благопристойности (*ли₃*) и направленное на осуществление *дао* («Лунь юй», II, 24, IV, 16, XII, 10, XV, 18, XVI, 10, 11, XVII, 21/23, XVIII, 7 [184, с. 316, 322, 384, 414, 423, 431, 436]). Поэтому «совершенный человек» (*чэн жэнь*), «видя пользу-выгоду, помышляет о должной справедливости», а сам Конфуций «редко говорил о пользе-выгоде» («Лунь юй», XIV, 12, IX, 1; ср. [184, с. 403, 362]).

Мэн-цзы радикально универсализировал и как одно из четырех начал исконно доброй (*шань*) человеческой природы — «стыдящееся [за себя] и негодующее [на другого] сердце» («Мэн-цзы», II А, 6, VI А, 6) — и решительно отверг пользу-выгоду во имя должной справедливости и гуманности («Мэн-цзы», I А, 1), отличающих человека от животных («Мэн-цзы», IV Б, 19) [196, с. 57, 197, 1–2, 145]. «Должная справедливость — это Путь человека» («Мэн-цзы», VI А, 11), совершенствование его «пневмы» (*ци*) происходит благодаря «накоплению должной справедливости» («Мэн-цзы», II А, 2) [196, с. 205, 48].

Главный оппонент Мэн-цзы в рамках конфуцианства — Сюнь-цзы, считая человеческую природу исконно «злой» и наделенной врожденным стремлением к пользе-выгоде, вместе с тем еще категоричнее определил и как основной человеческий признак («Сюнь-цзы», гл. 9 [381, с. 104; 242, с. 196–197]), которому должно быть подчинено неискоренимое стремление к пользе-выгоде. Общеконфуцианское решение проблемы «и — ли₂» дано в «Да сюэ» (II, 10.22–23): «Не польза-выгода полезна-выгодна государству, а должная справедливость» [116, с. 239].

Моисты в отличие от конфуцианцев, трактуя «ли₂» как «приносящую радость» «общую пользу и взаимную выгоду», а не частный интерес и эгоистическую корысть, отвергли противопоставление «и — ли₂» прямой дефиницией «Должная справедливость есть польза-выгода» («Мо-цзы», гл. 40, 43, опр. 8/15 [360, с. 191, 233;

67, т. 2, с. 68, опр. 8]). В главе «Ценить должную справедливость» (гл. 47 «Гуй и»), таковая названа «самым ценным из тьмы дел (*вань ши*)» [360, с. 265], поскольку самому «Небу желанна (*юй*) должная справедливость и ненавистна (*э*) недолжная несправедливость» (гл. 26 [360, с. 119]; ср. [67, т. 1, с. 194]). Воле Неба соответствует и всенародная «польза-выгода» (гл. 26), составляющая один из трех главных гносеологических критериев (*сань бяо*) — «применимость» (*юн*) высказываний (гл. 35) [360, с. 120, 164; 67, т. 1, с. 196].

Антиконфуцианский (ср. «Мэн-цзы», VI А, 2 [196, с. 193–194]) и близкий к моизму тезис о том, что «люди стремятся к пользе-выгоде, как вода вниз» («Шан цзюнь шу», гл. 23 [465, с. 38]; ср. [100, с. 228, 311, примеч. 8]), легисты соединили с враждебным и моизму и конфуцианству пониманием *и* как «Пути насилия» (*бао чжи дао*) ради абсолютной власти и унифицированной «законности» (*фа*) ([465, гл. 7, с. 7]; ср. [100, с. 178; 67, т. 2, с. 222]).

В противовес всем указанным школам представители даосизма, отстаивая идеал естественной незаинтересованности, одновременно подвергли критике как пользу-выгоду, так и должную справедливость. Согласно «Дао дэ цзину», *и* — результат «упразднения великого Пути (*дао*)», т.е. одна из ступеней общей деградации в мире: «За утратой Пути (*дао*) следует благодать, за утратой благодати следует гуманность, за утратой гуманности следует должная справедливость, за утратой должной справедливости следует благопристойность. Благопристойность — это истощение верности (*чжун₁*) и благонадежности (*синь₂*), голова смуты» (§ 38). В отличие от «Дао дэ цзина», где проведены тонкие градации упадка, четко разграничены «нецеленаправленная» (*у и вэй*) гуманность и «целенаправленная» (*ю и вэй*) должная справедливость, в «Чжуан-цзы» (гл. 2, 6, 28) провозглашен отказ от различия «жэнь₁» и «и», сопровождающийся призывом «забыть» (*ван₁*) как должную справедливость с гуманностью, так и пользу-выгоду [444, с. 1517, 47, 191; 191, с. 144–146, 169, 289; 261, с. 73, 103, 247].

Дун Чжуншу, привнесший в официализированное конфуцианство некоторые легистские и моистские идеи, сочетал радикальные формулы: «Гуманный человек выправляет свой Путь (вариант: долг „и₆“ — А.К.)⁵ и не планирует (*моу*) свою пользу-выгоду, совер-

⁵ При цитировании этого высказывания в «Биографии Дун Чжуншу» («Дун Чжуншу чжуань»), включенной Бань Гу в «Хань шу» (цз. 56 [281, с. 497]), здесь вместо «дао» использован иероглиф «и₆» («дружба»), применявшийся Дун Чжуншу как синоним омонимичного и графически родственного «и₄» («соответствие»), а также эквивалент другого омонима — «и» («должная справедливость, долг»), например в стандартном сочетании «Путь пяти постоянств (*у чан*) — гуманности,

шенствует свои принципы и тревожится о своем успехе»; «Нет человека, для чьей природы должная справедливость не была бы добром, а не способный к должной справедливости теряет и пользу-выгоду, поэтому благородный муж до конца дней слова не молвит о пользе-выгоде» — с признанием за последней роли столь же необходимого регулятора телесной жизни («Чунь цю фань лу», цз. 9, гл. 32, цз. 3, гл. 4 [317а, с. 789 середина, 773 середина]). Специально посвященная этой теме глава «Должная справедливость — важнейшее в пестовании личности-тела» («Шэнь чжи ян чжун юй и») в «Чунь цю фань лу» (цз. 9, гл. 31) начинается следующим пассажем: «Небо, порождая человека, побуждает его порождать должную справедливость и пользу-выгоду. Пользой-выгодой пестуется его тело (*ти*), должной справедливостью — его сердце. Сердце, не достигнув (*дэ*₁) должной справедливости, не способно радоваться (*лэ*); тело, не достигнув пользы-выгоды, не способно умиротворяться (*ань*). Должная справедливость — пестун сердца, польза-выгода — пестун тела. В теле самое ценное — сердце, поэтому в пестовании самое важное — должная справедливость» [317а, с. 788 низ].

Усвоение даосских идей неоконфуцианством выразилось, в частности, в признании Шао Юном совершенномудрых способными «отрешиться от пользы-выгоды и от должной справедливости». Другой создатель неоконфуцианства, Чжан Цзай, пошел на сближение с моизмом в тезисе «Должная справедливость делает общей (*гун*₁) пользу-выгоду Поднебесной» («Чжэн мэнь», гл. «Да и» — «Великие перемены»). Открыто в защиту принципа общей пользы-выгоды выступили Ли Гоу, Ху Хун, Чэнь Лян, Е Ши. Ху Хун наиболее четко провел различие между частной и общей формами пользы-выгоды. Основоположник неоконфуцианской ортодоксии Чэн И прямо отождествил должную справедливость с общественно-альтруистическим (*гун*₁) и светло-активным (*ян*), а пользу-выгоду — с частно-эгоистическим (*сы*) и темно-пассивным (*инь*) началом, допустив, однако, возможность их гармонии и полезность-выгодность соблюдения должной справедливости: «[Силою] *инь* помогающий [силе] *ян* сформировать (*чэнь*₁) вещь — это благородный муж, ею вредящий [силе] *ян* — это ничтожный человек. Гармония (*хэ*) пользы-выгоды с должной справедливостью — добро, нанесение ею вреда должной справедливости — недобро» («И шу», цз. 17, 19 [460, с. 83 низ, 111 низ]).

должной справедливости (*и*₆), благопристойности, сознательности (*чжи*), благонадежности» [450, т. 1, с. 51]. Связана такая замена, видимо, с появлением «дао» во второй половине несколько переиначенной фразы: «Гуманный человек выправляет свой долг и не планирует свою пользу-выгоду, высветляет свой Путь и не рассчитывает на успех».

Ван Чуаньшань соотнес должную справедливость с Путем-дао человека, а пользу-выгоду — с его жизненными «функциями» (юн). Янь Юань (Сичжай), утверждавший, что «благодаря должной справедливости осуществляется польза-выгода», переиначил формулу Дун Чжуншу в призыв «выправлять свой долг, чтобы планировать пользу-выгоду, и, высветляя (мин₂) свой Путь (дао), рассчитывать на свой успех» («Сы шу чжэн у», цз. 1: «Да сюэ» [453, с. 297]), аргументируя тем, что «совершенно не планировать пользу-выгоду и не рассчитывать на успех — это пустая безучастность (цзи), свойственная гнилым конфуцианцам (фу жу)» («Янь Сичжай сянь шэн янь син лу» — «Записки слов и дел наставника Янь Сичжая»).

В целом неоконфуцианство выработало широкий спектр трактовок соотношения должной справедливости и пользы-выгоды — от абсолютного превознесения первой и умаления второй до их уравнивания, хотя неоконфуцианская ортодоксия всегда отстаивала примат *и*.

Глава VI

МНОГОВЕКОВАЯ ПОЛЕМИКА О ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕКА

§ 1. Концепции природы человека от Конфуция до Хань Юя

Одной из наиболее фундаментальных проблем традиционной китайской философии, прежде всего конфуцианства и в особенности неоконфуцианства, была проблема природы человека (*жэнь син*), ее обсуждение Конфуций называл «разговором о высшем» (см. примеч. 21). Уже создателями конфуцианства были предложены такие решения этой проблемы, которые наметили магистральный путь дальнейших теоретических поисков и обусловили решающее значение ее аксиологического аспекта. Ко времени Ван Янмина были последовательно выдвинуты и пересмотрены все основные возможные на этом пути принципиально разнящиеся решения, и его концепция явилась последним существенным шагом вперед, тем более что нашествие маньчжуров, упразднившее идеологическое господство янминизма, поначалу значительно снизило общий уровень философствования, а затем проникновение западных идей изменило направление, которому следовала китайская философская мысль.

Конфуцианские концепции природы человека отличает понятийно-терминологическое единообразие, все они концентрируются вокруг основополагающей для китайской философии категории «син₂» («натура», «природная сущность», «качество», «характер», «пол»), которую Дай Чжэнь определил как «реальную телесную сущность и реальное дело» (*ши ти ши ши*) («Мэн-цзы цзы и шу чжэн», цз. 3 [453, с. 359]). Ее главный теоретический смысл — конкретная индивидуальная природа, т.е. естественные и подлинные качества каждой отдельной вещи или категории вещей-дел, и в первую очередь человека. К примеру, согласно формулировке Чжу Си, «в Поднебесной нет вещи, не имеющей [индивидуальной] природы», а «[индивидуальная] природа есть то, чем наделен чело-

век» («Чжу-цзы юй лэй», цз. 4, 5 [452, т. 1, с. 266, 268]). Поэтому и без специального определения иероглиф «син₂» часто обозначает именно человеческую природу. За этим стоит не терминологическая расплывчатость, а мировоззренческая установка: человек мыслился одним (хотя и центральным) из «десяти тысяч [родов] вещей» (*вань у*), образующих весь мир.

Этимология иероглифа «син₂», состоящего из знаков «сердце, центр» (*синь*) и «жизнь, рождение» (*шэн*), обнаруживает идею витального центра или психосоматической основы живого существа, на что прямо указывал Дун Чжуншу, который из производности «имени (*мин₁*) *син₂*» от «шэн» делал заключение: «Естественные (*цзы жань*) качества (*цзыь₃*) рожденного-живущего (*шэн*) называются [индивидуальной] природой (*син₂*). [Индивидуальная] природа — это основа (*чжи₂*)» («Чунь цю фань лу», цз. 10, гл. 35 [317а, с. 791 середина]; ср. [4, т. 1, ч. 1, с. 241]).

В философских построениях «[индивидуальная] природа», как правило, фигурировала в соотношении с понятиями «добро» (*шань*), «зло» (*э*), «сердце» (*синь*), «предопределение» (*мин*), «чувства, чувственность» (*цин*), «принцип» (*ли*). В буддийских текстах она соответствовала терминам «svabhāva», «prakṛti», «gradhāna».

В конфуцианском осмыслении основных характеристик природы человека учение самого Конфуция, по всей вероятности, следует считать «нулевым циклом». В нем были даны предпосылки для различных, даже противоречащих друг другу точек зрения по этой проблеме. В «Лунь юе» сообщается, что «нельзя было услышать рассуждений Учителя (Конфуция. — А.К.) об [индивидуальной] природе (*син₂*) и небесном Пути» (V, 13), но там же приводится и принципиально важное высказывание Конфуция: «По природе [люди] близки друг другу, а по привычкам (*син₄*) далеки друг от друга» (XVII, 2) (ср. [184, с. 336, 425]). Скорее всего, в этом высказывании заключена мысль о единстве человеческой природы и ее нейтральности по отношению к добру и злу, которые становятся свойственны человеку под влиянием внешних обстоятельств.

Вместе с тем «Лунь юй» наполнен изречениями, утверждающими разнокачественность людей: «Случается, что благородный муж не гуманен, но еще не случилось, чтобы ничтожный человек был гуманен» (XIV, 6); «Благородный муж достигает высшего, ничтожный человек достигает низшего» (XIV, 23); «Высшая разумность (*чжи/чжи₄*) и низшая глупость (*юй₄*) неизменны» (XVII, 2/3); «С людьми выше среднего (*чжун жэнь*) можно говорить о высшем, с людьми ниже среднего нельзя говорить о высшем» (VI, 21); «Знающие от рождения суть высшие, знающие по научению (*сюэ*) суть следующие, обучающиеся через нужду суть следующие за следующими, не обучающиеся [даже] через нужду суть низшие среди людей» (XVI, 9) (ср. [184, с. 401, 406, 425, 344, 423]).

Во всех этих высказываниях не говорится прямо о природе человека: термин «син₂» встречается в «Лунь юе» только дважды, и обе включающие его фразы мы уже процитировали. Поэтому указанные градации можно отнести к благоприобретенным свойствам, однако кое-что разнит людей от рождения и ничем не может быть устранено: «высшая разумность и низшая глупость неизменны». Но принципиально важно то, что данное разграничение касается только интеллектуальных способностей человека, не распространяясь ни на его моральные качества, ни тем более на его природу в целом.

Некоторые из последующих конфуцианцев стремились универсализировать различие человеческих качеств, превращая его в различие природы людей (подробнее об этом см. ниже), другие, наоборот, старались его теоретически сгладить. Интересно, например, что уже в «Чжун юне», произведении, традиционно приписываемом кисти внука Конфуция — Цзы-Сы (492–431 или 483–402), приведенное выше высказывание Учителя специфическим образом трансформируется: «Некоторые знаючи от рождения, некоторые знаючи по научении, некоторые знаючи через нужду, но что касается знания, то оно едино» (§ 20; ср. [67, т. 2, с. 126]). Здесь подчеркивается единство людей с точки зрения характера того знания, которым они располагают, и отсутствует категория «не научающихся [даже] через нужду», тогда как в другом месте говорится, что и глупец может быть причастен к знанию пути «благородного мужа» (§ 12; ср. [67, т. 2, с. 121]).

Все это вполне соответствует общему пафосу «Чжун юна» — утверждению сущностного единства всех людей. Тем же пафосом проникнуто и другое фундаментальное конфуцианское сочинение, автором которого считается непосредственный ученик Конфуция — Цзэн-цзы, а именно «Да сюэ». В нем доказывается врожденная склонность всякого человека к добру: «Ничтожный человек, пребывая в праздности, творит недоброе и способен в этом дойти до крайности, однако, столкнувшись с благородным мужем, в томлении скрывает свою недоброту и прикидывается добрым» (II, 6.2), — и в виде всеобщей и универсальной задачи выдвигается требование «остановок на, добре (высшем, абсолютном благе — *чжи шань*. — А.К.)» (I, 1) [116, с. 236, 234].

Великий последователь Конфуция — Мэн-цзы, развивая идею Учителя об общности природы всех людей, что наиболее ярко выразилось в его тезисе: «Совершенномудрый человек и я (мы) — однородны (*тун лэй*)» («Мэн-цзы», VI A, 7; ср. [67, т. 1, с. 245; 196, с. 199]), определил эту сущность как изначальную доброту (см. [621; 589; 627; 664; 685; 645]). «Человеческая природа добра» (*жэнь син чжи шань е*) («Мэн-цзы», VI A, 2, 6; III A, 1; ср. [67, т. 1, с. 243–244; 196, с. 194, 197, 79]), и это свойство присуще ей так же, как воде — свойство течь вниз.

Под изначальной добротой Мэн-цзы понимал главным образом четыре прирожденных специфических качества человека, исток которых — непосредственное спонтанное чувство, а завершение — сознательное поведение: «Все люди обладают не выносящим [чужого страдания] сердцем... У всякого человека, вдруг увидевшего ребенка, готового упасть в колодезь, будет испуганное и страшящееся, соболезнующее и сострадающее сердце. И это происходит не из-за внутренней близости с родителями ребенка, не из желания иметь хорошую репутацию среди соседей и друзей и не из отвращения к тому, что ребенок разразится воплями. Отсюда видно, что не имеющий соболезнующего и сострадающего сердца не человек, не имеющий стыдящегося [за себя] и негодующего [на другого] сердца не человек, не имеющий отказывающего [себе] и уступающего [другому] сердца не человек, не имеющий утверждающего и отрицающего сердца не человек. Соболезнующее и сострадающее сердце — начало гуманности, стыдящееся [за себя] и негодующее [на другого] сердце — начало должной справедливости, отказывающее [себе] и уступающее [другому] сердце — начало благопристойности, утверждающее и отрицающее сердце — начало разумности. Человеку принадлежат эти четыре начала (*сы дуань*), так же как ему принадлежат четыре конечности (*сы ти*)» («Мэн-цзы», II А, 6; ср. [196, с. 56–57]).

Ту же мысль Мэн-цзы высказывал в другом месте: «Все люди обладают соболезнующим и сострадающим сердцем, все люди обладают стыдящимся [за себя] и негодующим [на другого] сердцем, все люди обладают благоговейно-уважительным и почтительно-осторожным сердцем, все люди обладают утверждающим и отрицающим сердцем. Соболезнующее и сострадающее сердце — это гуманность, стыдящееся [за себя] и негодующее [на другого] сердце — это должная справедливость, благоговейно-уважительное и почтительно-осторожное сердце — это благопристойность, утверждающее и отрицающее сердце — это разумность. Гуманность, должная справедливость, благопристойность и разумность не извне внедрены в меня; они мне исконно (*лу*) присущи» («Мэн-цзы», VI А, 6; ср. [67, т. 1, с. 244; 196, с. 197]). Естественным выводом отсюда было признание того, что «всякий человек может стать [совершенномудрым] Яо или Шунем» («Мэн-цзы», VI Б, 2; ср. [196, с. 211]).

Истолковывая доброту как изначальное свойство человеческой природы, Мэн-цзы не только развивал, но и ревизовал взгляды Конфуция, который связывал понятие доброты (*шань*) с высшей категорией человеческих существ: «Совершенномудрого человека я не видел. Увидеть благородного мужа — этого достаточно (*кэ*). Доброго (*шань*) человека я не видел. Увидеть обладающего постоянством (*хэнь / чан*) — этого достаточно» («Лунь юй», VII, 26; ср. [184, с. 351]). В «Цзо чжуани», произведении, традицией приписыва-

ваемом кисти Цзо Цюмина, ученика и современника Конфуция, эта идея выражена максимой: «Добрый человек есть основание (цзи₂) неба и земли» (Чэн-гун 15 г. [631, т. 5, с. 387, 389]).

Слишком высокое представление Конфуция о доброте, очевидно, дало в дальнейшем основание для идентификации его положений с теориями более позднего времени, в частности с концепцией множественности человеческих природ. Так, по поводу его тезиса о неизменности высшей разумности и низшей глупости в 20-м цзюане «Хань шу» («Книги [о Ранней династии] Хань») говорится: «Способность (кэ₁) участия в совершении добра и неспособность участия в совершении зла называется высшей разумностью (чжи₄)... способность участия в совершении зла и неспособность участия в совершении добра называется низшей глупостью... Способный участвовать и в совершении добра, и в совершении зла называется средним человеком (чжун жэнь)» [281, с. 363, полоса 2]. В «Хань шу» на этом теоретическом основании строится девятиступенчатая классификация (три ступени высшего класса, три ступени среднего класса, три ступени низшего класса) мифических и исторических персонажей от «сотворения мира» до тогдашней современности.

Главным оппонентом Мэн-цзы в вопросе о характере человеческой природы традиционно считается другой великий конфуцианец древности, Сюнь-цзы, настаивавший на том, что «человеческая природа зла; то, что она добра, — искусственное приобретение» (жэнь син э, ци шань чжэ вэй е [381, с. 289; 67, т. 2, с. 200]; см. также [589; 627; 664; 645; 588]). Сюнь-цзы, как и Мэн-цзы, исходил из положения Конфуция об общности природы всех людей: «Природа [совершенномудрых] Яо и Шуня и [негодяев] Цзе и Чжи едина. Природа благородных мужей и ничтожных людей едина» [327, с. 294] (ср. [67, т. 2, с. 207]). Но в отличие от Мэн-цзы он утверждал, что «[обычный] человек с улицы может стать [совершенномудрым] Юем» ([381, с. 296]; ср. [67, т. 2, с. 208]) только путем преодоления своих врожденных инстинктов и естественных склонностей, путем преобразования своей изначальной природы (фань юй син, хуа син), а отнюдь не следования ей (цун син).

Доказывая положение об изначальной недоброте человеческой природы, Сюнь-цзы ссылаясь на то, что человеку от рождения присущи желания и стремления, противоречащие прежде всего двум из четырех указанных Мэн-цзы сущностных человеческих качеств — благопристойности и должной справедливости. Любовь к пользе-выгоде губит способность «отказывать [себе] и уступать [другим]» (польза-выгода — стандартная противоположность должной справедливости, а названная способность, как это явствует из вышеприведенных слов Мэн-цзы, — начало благопристойности), плотские же страсти непосредственно губят благопристойность и должную справедливость [381, с. 289; 67, т. 2, с. 200].

Выдвигая свою концепцию, Сюнь-цзы открыто полемизировал с Мэн-цзы. Но и Мэн-цзы развивал свой взгляд в полемике с философом Гао-цзы¹, по мнению которого «природа человека безразлична к добру и недобру» (*жэнь син чжи у фэнь юй шань бу шань*) («Мэн-цзы», VI А, 2 [67, т. 1, с. 243; 196, с. 197]). Интересно при этом, что и Гао-цзы и Сюнь-цзы, исходя из разных представлений о человеческой природе (первый — как нейтральной, второй — как злой), одинаковым образом истолковывали возникновение доброты в человеке. Оба философа отождествляли ее с благоприобретаемыми свойствами (Гао-цзы — с гуманностью и должной справедливостью, Сюнь-цзы — с должной справедливостью и благопристойностью)², изменяющими изначальную природу человека точно так же, как изменяет иву превращение в чашу (Гао-цзы), а кривое дерево — искусственное выпрямление (Сюнь-цзы).

Гао-цзы понимал нейтральность человеческой природы в абсолютном смысле, не признавая для нее возможным сделаться доброй или злой. Добрыми или злыми могут быть лишь те формы, в которых она реализуется. Это хорошо видно по одному из высказываний ученика Мэн-цзы — Гунду-цзы: «Гао-цзы говорит: „[Человеческая] природа лишена как добра, так и недобра“. Некоторые говорят, что „[человеческая] природа может быть (сделаться — *вэй*. — А.К.) доброй, а может быть (сделаться) недоброй“... Другие говорят, что „есть добрая человеческая природа и есть недобрая человеческая природа“» («Мэн-цзы», VI А, 6 [67, т. 1, с. 244; 196, с. 197]).

Китайские комментаторы полагают, что «некоторые» здесь выражают точку зрения конфуцианца «в третьем поколении» (т.е., видимо, современника Цзы-Сы) — философа Ши Ши [475, т. 2, с. 260, примеч. 1; 535, с. 296]. О последнем Ван Чун сообщает следующее: «Человек [эпохи] Чжоу — Ши Ши считал, что человеческая природа имеет добро и имеет зло (*жэнь син ю шань ю э*). Если брать добрую природу человека и, пестуя, доводить ее до конца (*чжи₁₀*), тогда разовьется добро. [Если же брать] злую природу

¹ Гао-цзы, чьим именем названа гл. VI «Мэн-цзы», по мнению Лян Цичао, — старший современник Мэн-цзы и младший современник Мо-цзы, возможно, ученик последнего [475, т. 1, с. 68–69, примеч. 6]. Согласно точке зрения, выраженной старейшим конфуцианским комментатором «Мэн-цзы» Чжао Ци (ок.108 — ок.201), Гао-цзы был учеником Мэн-цзы (см. также [67, т. 1, с. 329, примеч. 29; 196, с. 193; 1786, с. 218]).

² Мы не можем согласиться с трактовкой Ю.Л.Кролем положения Сюнь-цзы: «[Любовь] к должной справедливости и [страсть] к выгоде есть то, что присуще людям в паре» [381, с. 330], — как признания дуальности человеческой природы [132, с. 63–64]. В этом положении заключена лишь мысль о том, что у людей имеются как врожденные («страсть к выгоде»), так и благоприобретаемые («любовь к должной справедливости») свойства. То и другое вполне может быть присуще человеку «в паре», не характеризуя при этом только его природу (об этом см. также [242, с. 130–132]).

[человека] и, пестуя, доводить ее до конца, тогда разовьется зло» («Лунь хэн», гл. 13 [292, с. 28]).

Есть, впрочем, некоторое основание для сомнения в тождестве идей, приписанных анониму в «Мэн-цзы» и Ши Ши в трактате Ван Чуна. И там и тут речь идет о возможности сделать человеческую природу доброй или злой, но в первом случае вовсе не утверждается, как во втором, что предпосылкой данного преобразования является изначальное наличие в человеческой природе и добра и зла. Поэтому из приводимого Гунду-цзы первого анонимного тезиса можно извлечь лишь мысль о том, что человеческая природа потенциально добра и зла, тогда как Ши Ши, согласно Ван Чуну, полагал ее и доброй и злой актуально.

Представленный Гунду-цзы в предельно обобщенном и недетализированном виде такой подход к вопросу о человеческой природе был теоретически разработан в учении Дун Чжуншу. Признавая ее «основой» (*чжи₂*), он замечал, что последняя из «имени добра», в отличие от «имени [человеческой] природы», не выводима (*чжун*), и, следовательно, неверно говорить, что «основа — добра», но можно прибегнуть к сравнению: «[Человеческая] природа подобна рису на корню, добро — рису в зерне. Хотя рис в зерне происходит из риса на корню, нельзя рис на корню всецело отождествлять с рисом в зерне. Хотя добро происходит из [человеческой] природы, нельзя [человеческую] природу всецело отождествлять с добром» («Чунь цю фань лу», цз. 10, гл. 35 [317а, с. 791 низ; 450, т. 1, с. 25]; ср. [4, т. 1, ч. 1, с. 241]).

Таким образом, Дун Чжуншу первым ввел очень важную идею доброты человеческой природы как ее потенциального состояния. Еще не будучи доброй, человеческая природа от рождения обладает «доброй основой» (*шань чжи*), «добрым началом» (*шань дуань*). Актуализируют потенциальную доброту человеческой природы обучение и воспитание. Признание актуальной нейтральности изначальной человеческой природы сближает Дун Чжуншу с Конфуцием, оценка ее как потенциально доброй — с Мэн-цзы, а упор на социализацию как фактор формирования доброго начала в человеке — с Сюнь-цзы. В этом плане можно согласиться с Фэн Юланем, утверждающим, что учение Дун Чжуншу о природе человека «представляет собой синтез идей Конфуция, Мэн-цзы и Сюнь-цзы» [392, т. 2, с. 517–518; 27, с. 125].

Дун Чжуншу принадлежат еще два важных нововведения в разбираемой проблематике. Во-первых, он указал на дуальную структуру человеческой природы (в широком смысле), состоящей, по его мнению, из природы (в узком смысле)³ и чувственности

³ Об употреблении Дун Чжуншу термина *син₂* в широком и узком смысле см. [392, т. 2, с. 515–516].

(цин)⁴: «Личности (шэнь) присущи природа и чувственность, так же как небу присущи [силы] инь и ян» («Чунь цю фань лу», цз. 10, гл. 35 [317а, с. 792 верх; 450, т. 1, с. 25]). Природу (в узком смысле) Дун Чжуншу трактовал как добротворный, а чувственность — как злотворный фактор.

Идея сложносоставности человеческой природы явилась существенным шагом вперед не только по отношению к концепциям, исходящим из ее однокачественности (природа добра, зла или нейтральна), но и по отношению к концепции, исходящей из ее разнокачественности (одновременное наличие в ней и добра и зла), поскольку таким образом дифференцируются природные факторы добра и зла, с одной стороны, и добро и зло как свойства природы — с другой.

Во-вторых, Дун Чжуншу ввел «принцип относительности» применительно к понятиям «доброта» и «природа». С этой точки зрения человеческая природа может считаться доброй, если ее сравнивать с природой птиц и зверей, но не может считаться таковой, если ее сравнивать с природой совершенномудрых. И то, что называется природой совершенномудрых, не есть природа в том же смысле, что и природа средних людей, а природа последних не есть природа в том же смысле, что природа совершенных ничтожеств (*доу шао*)⁵. Дун Чжуншу утверждал, что Мэн-цзы в своей теории ориентировался на превосходство человеческой природы над природой животных, тогда как он сам ориентируется на то, что природа обычных людей (которую он только и имеет в виду под «природой») уступает природе совершенномудрых, т.е. не добра по высшему счету.

За довольно тонкими дистинкциями Дун Чжуншу последовала более простая и радикальная концепция Ян Сюна, который с наибольшей отчетливостью и последовательностью выразил восходящую, видимо, к Ши Ши идею амбивалентности человеческой природы. Ян Сюн писал: «В человеческой природе добро и зло перемешаны (*жэнь чжи син е шань э хунь*). Если совершенствовать (сю) присущее ей добро, то станешь добрым человеком. Если совершенствовать присущее ей зло, то станешь злым человеком» («Фаянь», цз. 3 [477, с. 6–7]).

Вернемся, однако, к цитате из «Мэн-цзы». Во втором анонимном тезисе, воспроизведенном Гунду-цзы, проблема доброты или недоброты человеческой природы решается уже не «качественно», а «количественно», т.е. постулируется, что природа одних людей добра и природа других — не добра.

⁴ Разъяснение точного смысла термина «цин», который мы переводим словами «чувственность» и «чувства», дается ниже в связи с разбором отражаемых им концепций.

⁵ Это выражение восходит к тексту «Лунь юя» (XIII, 20 [12а, с. 472–474; 184, с. 395]) и буквально означает «маленькая корзинка».

У Дун Чжуншу эта идея приобрела завуалированную форму, поскольку, с его точки зрения, природа совершенномудрых — сверхприрода, а природа совершенных ничтожеств — недоприрода, и в соотношении с низшими разрядами все вышестоящие разряды — добры, а в соотношении с высшим абсолютным разрядом совершенномудрия все остальные — не добры.

Ван Чун, вернувшись к концепции различных типов человеческой природы, попытался на ее основе синтезировать важнейшие принципы своих предшественников: «Действительность состоит в том, что человеческая природа бывает доброй, а бывает злой⁶, подобно тому как человеческие способности (*цай*₁) бывают высокими, а бывают низкими. Высокие не могут стать низкими, а низкие не могут стать высокими... Я уверен, что высказывание Мэн Кэ о том, что человеческая природа добра, относится к людям выше среднего, высказывание Сунь Цина о том, что человеческая природа зла, относится к людям ниже среднего, а высказывание Ян Сюна о том, что в человеческой природе добро и зло перемешаны, относится к средним людям» («Лунь хэн», гл. 13 [292, с. 30])⁷.

С этой же синтезирующей точки зрения Ван Чун интерпретировал и концепцию Дун Чжуншу: «Высказывания Чжуншу говорят о том, что Мэн-цзы видел присущую ей (человеческой природе. — А.К.) [силу] *ян*, а Сунь Цин видел присущую ей [силу] *инь*». При этом, однако, он критически замечал: «Человеческая природа и чувственность совместно получают из [сил] *инь* и *ян*. Рождаясь из [сил] *инь* и *ян*, [они] могут быть изобильны или скудны. Яшма, рождаясь из камня, может быть чистой, а может быть пестрой. Природа и чувственность, подобно [силам] *инь* и *ян*, разве могут быть исключительно добрыми?» («Лунь хэн», гл. 13 [292, с. 30]).

Обосновывая свою позицию, Ван Чун ссылаясь и на приводившиеся выше высказывания Конфуция. Стремясь связать их в единую систему, он заявлял, что слова Конфуция о взаимной близости людей по природе относятся к «средним людям» (людям средней категории), а его слова о неизменности высшей разумности и низшей глупости — к носителям абсолютного добра и абсолютного зла (*цзи шань*, *цзи э*) («Лунь хэн», гл. 13 [292, с. 29]). Таким образом, Ван Чун принципиально преодолел идею сущностного единства природы всех людей и тем самым фактически дезавуировал принцип возможности для «человека с улицы» стать совершенномудрым.

⁶ Любопытно, что формула Ван Чуна «жэнь син ю шань ю э» тождественна формуле Ши Ши, но несет иной смысл: не в единой природе совмещаются добро и зло, а добры и злы разные природы.

⁷ Из окончания этого фрагмента явствует, что приведенная в предыдущем примечании формула в контексте Ван Чуна может пониматься и в смысле, придаваемом Ши Ши, — применительно к среднему человеку. Видимо, поэтому Ши Ши и его последователей Ван Чун считал «почти достигшими правильности» [292, с. 30].

Попутно заметим, что представленный материал дает нам все основания для несогласия с А.А.Петровым, утверждавшим, что Ван Чун «склонялся в большей мере к взглядам Сюнь-цзы», чем к взглядам Мэн-цзы, и что «человек, по мнению Ван Чуна, не обладает ни врожденным добром, ни врожденным злом; это — приобретаемые качества его характера» [188, с. 68].

После Ван Чуна идею трех видов человеческой природы развивал Сюнь Юэ (148–209). Он применил в классификации людей термин «три категории» (*сань пинь*), употреблявшийся в классических древних текстах, но не в приложении к людям: например, в «Шу цзине» говорится о «трех категориях металлов» (гл. 6 [466, т. 1/3, с. 200]; см. также [226, с. 154]). Впоследствии этот термин взял на вооружение Хань Юй, которому и стали затем приписывать авторство теории трех категорий человеческой природы. Правда, деление людей на три категории Сюнь Юэ непосредственно связывал с судьбой-предопределением (*минь*), а не с природой.

Различая предопределение и природу, Сюнь Юэ писал: «Прирожденное (*шэн*) называется [индивидуальной] природой, таковы тело (*син₁*) и дух (*шэнь₁*). То, благодаря чему устанавливается и завершается жизнь, называется предопределением» («Шэнь цзянь» — «Расширенное зеркало», гл. 5 [450, т. 2, с. 546]; ср. [557, с. 186]). Считая предопределение для людей высшей категории и предопределение для людей низшей категории константами, Сюнь Юэ признавал возможность влияния на предопределение, присущее людям средней категории, их собственных поступков: «Имеются три категории [небесного предопределения]. Высшая и низшая неизменны. Что касается средней, то она находится в зависимости (*цунь*) от человеческих дел» ([450, т. 2, с. 546]; ср. [557, с. 187]). В рамках такого различия основное внимание Сюнь Юэ уделял средней категории [557, с. 44]. При этом он уклонялся от прямой оценки природы в аспекте доброты или недоброты [557, с. 45], полагая, что данные атрибуты скорее присущи ее проявлениям (через посредство чувственности), нежели ей самой [450, т. 2, с. 547; 557, с. 189].

Свое отношение к другим концепциям человеческой природы Сюнь Юэ выражал следующим образом: «Мэн-цзы утверждал, что [человеческая] природа добра, Сюнь Цин [Сюнь-цзы] утверждал, что [человеческая] природа зла, Гунсунь [Ни]-цзы говорил, что [человеческой] природе не присущи ни добро, ни зло, Ян Сюн говорил, что в человеческой природе добро и зло перемешаны, Лю Сян говорил, что [человеческая] природа и чувственность соответствуют друг другу: природа не является исключительно доброй, чувственность не является исключительно злой... Только высказывания [Лю] Сяна верны» [450, т. 2, с. 546; 557, с. 187–188].

Согласно Ван Чуну, Гунсунь Ни-цзы придерживался мнения Ши Ши, что в человеческой природе наличествуют и добро и зло [292,

с. 28]. Поскольку сочинения Гунсунь Ни-цзы утрачены, установить истину сейчас весьма сложно, тем более что одни авторы считают его учеником (учеником ученика) Конфуция, а другие — учеником Сюнь-цзы [52, с. 226–235, 254–255]. Надо, однако, признать, что в «Юэ цзи» («Записках о музыке»), произведении, приписываемом Гунсунь Ни-цзы (как, впрочем, и Сюнь-цзы) и представляющем собой ныне 17/19-ю главу «Ли цзи», трактовка человеческой природы действительно близка к трактовке, принадлежащей Конфуцию (см. [51, с. 233]). Там сказано: «От рождения человеку присуще спокойствие — такова небесная [индивидуальная] природа. В результате восприятия вещей возникают движения — таковы страсти (*юй*) [индивидуальной] природы. После того как вещи достигаются (*чжю*), а знания познаются, в теле формируются (*син₁*) любовь и ненависть (*хао у*) к ним. Если любовь и ненависть не умеряются внутри, а знания поглощены внешним, невозможно оборотиться к самому себе (*фань гун*), и небесный принцип гибнет» ([331, т. 6/24, с. 1593]; ср. [67, т. 2, с. 118; 207, с. 295]).

В «Юэ цзи» признание того, что человеку изначально присущ небесный принцип (*тянь ли*), противоположный человеческим страстям (*жэнь юй*) («Когда человек изменяем вещами, тогда гибнет небесный принцип и до предела развертываются человеческие страсти» ([331, т. 6/24, с. 1593]; ср. [67, т. 2, с. 118; 207, с. 295]), а также того, что «благодать является завершением (*дуань*) природы» [331, т. 6/24, с. 1633], сочетается с утверждением, что музыка, «будучи воспринятой, приводит в движение доброе сердце (*шань синь*) человека» [331, т. 6/24, с. 1675] (ср. [207, с. 300, 306]). Иными словами, добро мыслится атрибутом не стабильной природы, а динамичной чувственности. Надо также учитывать, что «ненависть» из пары «любовь и ненависть» обозначается тем же иероглифом, что и «зло» из пары «добро и зло», поэтому представление о добре и зле как явлениях, принадлежащих динамичной познавательно-чувственной сфере, для данного контекста вполне естественно. Это сопоставимо с положениями Ван Янмина: «Наличие добра и зла — это движение пневмы (*ци*)» [332, цз. 1, с. 20; 318, с. 76]; «Наличие добра и зла — это движение помыслов» [293, цз. 3, с. 77, цз. 34, с. 666; 318, с. 258]. И если считать сказанное в «Юэ цзи» отражением взглядов Гунсунь Ни-цзи, то информацию Сюнь Юэ можно признать верной.

Что касается взглядов Лю Сяна (77–6 гг. до н.э.), то Ван Чун приводит такое его высказывание, отсутствующее в сохранившихся произведениях этого философа: «[Человеческая] природа есть то, что таково от рождения. Будучи заключенной в человеческой личности (*шэнь*), [она] не проявляется вовне. Чувственность есть то, что таково благодаря соприкосновению с вещами (*цзе юй у*). [Она] выходит из тела (*син₁*) вовне. Выходящее из тела вовне называется [силой] *ян*. Не проявляющееся вовне называется

[силой] *инь*» [292, с. 30; 535, с. 295, примеч. 15]. Здесь бросается в глаза противоположная, по сравнению с данной Дун Чжуншу, корреляция между природой и чувственностью, с одной стороны, и силами *инь* и *ян* — с другой. Соотношение же того и другого с добром и злом не уточняется. Свои критические замечания в адрес Лю Сяна Ван Чун справедливо заключает вопросом: «Не говоря о том, добра или зла [человеческая] природа, а только обсуждая внешнее и внутреннее, [силы] *инь* и *ян*, трудно познать принцип. Согласно высказываниям Цзы-Чжэна (Лю Сяна), [человеческая] природа — это [сила] *инь*, а чувственность — это [сила] *ян*, однако природные данные (*бин*) и чувственность человека в конце концов добры или злы?» («Лунь хэн», гл. 13 [292, с. 30]).

Как видим, все основные идеи и термины, затем развитые в более сложную и четкую систему Хань Юем, содержались уже в учении Сюнь Юэ. В начале своего специально посвященного разбираемой нами проблеме трактата «Юань син» («Обращение к началу [человеческой] природы») ([397, цз 3, цз. 11, с. 63–65; 451, т. 3, с. 901–904]; переводы см. [60, с. 207–208; 252, с. 137–140; 535, с. 451–454]) Хань Юй писал: «Существуют три категории (*пинь*) [человеческой] природы, а того, благодаря чему она является природой, — пять». Далее он пояснял, что высшей (*шан*) категории присуще только добро, низшей (*ся*) — только зло, а средней (*чжун*) — и добро и зло. Пять качеств, делающие человеческую природу тем, что она есть, суть следующие: гуманность, благопристойность, благонадежность (*синь*₂ — способность вызывать доверие), должная справедливость и разумность. Из перечисленных пяти качеств важнейшим Хань Юй считал гуманность.

Его представления о соотношении трех категорий человеческой природы с ее пятью сущностными качествами показаны ниже (знак «+» означает наличие данного качества, а «-» — наличие его противоположности)⁸:

Категории	Качества				
	гуманность	благопристойность	благонадежность	должная справедливость	разумность
Высшая — добро	+	+	+	+	+
Средняя — добро и зло	+ -	+ -	+ -	+ -	+ -
Низшая — зло	-	-	-	-	-

Категории человеческой природы разделялись Хань Юем и по второму параметру: по степени совершенства присущей человеку

⁸ Схема также наглядно показывает, что существенно различия между собой русские переводы фрагмента, излагающего эту концепцию [60, с. 207; 252, с. 137–138], одинаково ошибочны.

чувственности, а именно семи эмоций — веселья (*си*), гнева (*ну*), печали (*ай₁*), страха (*цзюй*), приязни (*ай*), ненависти (*у₂*), вождения (*юй*). В высшей категории семь эмоций пребывают в состоянии уравновешенности, или «срединности» (*чжун*)⁹, в средней — незначительно отклоняются в ту или иную сторону, в низшей — недостаточны или чрезмерны.

§ 2. Концепции природы и чувственности от Сюнь-цзы до Чжу Си

И в «Лунь юе», ни в «Мэн-цзы» еще не было установлено соотношение между понятиями «син₂» и «цин». Выражающие их знаки связаны как общим ключом «синь» — «сердце», так и семантическим параллелизмом¹⁰: «син₂» — 1) природные качества любой отдельной вещи, 2) человеческая природа, 3) пол; «цин» — 1) природные свойства любой отдельной вещи, 2) способность восприятия и реагирования (прежде всего — эмоционального), присущая живым существам, в особенности человеку, 3) чувственность, привязанность, любовные чувства.

Таким образом, иероглиф «цин» обозначает и объективные и субъективные данные, чувствуемое и чувствующее, что ближе всего к значению слова «чувственное» как «сенсуальное». В «Лунь юе» он употреблен дважды (как и иероглиф «син₂») — в третьем значении:

«Когда верхи любят благонадежность, среди народа нет осмеливающихся не проявлять привязанность (*бу юн цин*)» (XIII, 4); «Если [ты, Янфу]¹¹, добьешься их [беспутных] привязанности (*дэ ци цин*) — печалься и переживай, а не веселись» (XIX, 19) (ср. [67, т. 1, с. 162; 184, с. 388, 444]).

В «Мэн-цзы» иероглиф «цин» встречается четыре раза и во всех случаях — в первом значении. Наиболее характерен следующий пример: «Неравенство вещей — это их свойство (*цин*)» (III А, 4; ср. [196, с. 95]). Кроме того, знак «цин» выступает здесь как синоним знака «син₂» в его втором значении: «Мэн-цзы сказал: „Что

⁹ Ср.: «Непроявленность веселья и гнева, печали и радости называется уравновешенностью (букв.: срединностью — *чжун*. — А.К.). Соответствие мере при проявлении всех [этих чувств] называется гармоничностью (*хэ*). Уравновешенность (срединность) — это великий корень Поднебесной. Гармоничность — это всепроникающий путь (*дао₁*) Поднебесной» («Чжун юн», § 1 [67, т. 2, с. 119]). В таком же порядке эти четыре эмоции перечислены в «Чжуан-цзы» [444, с. 7; 191, с. 140].

¹⁰ У Чжу Си об этом сказано так: «Иероглиф „сердце“ — это только мать знаков (*цзы му*). Поэтому иероглифы „природа“ и „чувственность“ производны (*цун*) от „сердца“» [440, с. 32–33].

¹¹ Янфу — по-видимому, ученик Цзэн-цзы, которому принадлежат эти слова.

касается их (людей. — А.К.) природных свойств (*цин*), то [таковые] можно считать добрыми» (VI А, 6, см. также VI А, 8; ср. [196, с. 197, 201]).

Сюнь-цзы сосредоточился на втором значении иероглифа «цин» и взаимоопределил понятия «цин» и «син₂»: «То, что таково от рождения, называется [индивидуальной] природой... Обусловливаемые [индивидуальной] природой любовь и ненависть, веселье и гнев, печаль и радость называются чувствами» («Сюнь-цзы», гл. 22 [381, с. 274]; ср. [67, т. 2, с. 190]). Тожественный данному список эмоций содержится в «Цзо чжуани», но там они не обозначены иероглифом «цин» (Чжао-гун 25 г. [631, т. 5, с. 704, 708]; ср. [67, т. 2, с. 13]). Согласно Сюнь-цзы, чувства вторичны по отношению к врожденной человеческой природе и представляют собой результат ее взаимодействия с внешним миром. Различие врожденных (*син₂*) и благоприобретенных (*цин*) свойств он выразил в формуле: «К [индивидуальной] природе (*син₂*) относится то, что я не способен (*нэн*) сотворить (*вэй*), но могу (*кэ*) преобразовать (*хуа*). К чувственности (*цин*) относится то, чем я не обладаю [изначально], но то, что я могу сотворить. Приведением (*чжу₂*) в соответствие (*цзо*) и привыканием (*си₄*) к обычаям преобразуется [индивидуальная] природа» («Сюнь-цзы», гл. 8 [381, с. 91]). Кроме того, Сюнь-цзы разграничивал чувства и страсти (*юй*): «[Индивидуальная] природа есть воплощение неба (т.е. естественности. — А.К.), чувства суть основа (*чжи₂*) [индивидуальной] природы, а страсти суть реакции (*ин*) чувств» («Сюнь-цзы», гл. 22 [381, с. 284]; ср. [67, т. 2, с. 196–197]).

Трактовка *цин* как вторичных, благоприобретаемых человеком свойств была философски новаторской. Во входящей в «Ли цзи» гл. 7/9 «Ли юнь» («Циркуляция благопристойности»), тексте, видимо, несколько более раннем, чем «Сюнь-цзы», перечисление семи человеческих чувств (*жэнь цин*), ставшее затем стандартным и частично совпадающее с шестичленным набором Сюнь-цзы, сопровождается замечанием, что они — то, на что человек способен (*нэн*) без научения [331, т. 4/22, с. 1032; 91, т. 2, с. 105]. В то же время в «Юэ цзи», тексте, также входящем в «Ли цзи» (гл. 17/19) и, очевидно, в той или иной степени связанном с творчеством Сюнь-цзы, после перечисления шести эмоций (как состояний сердца) следует заключение: «Эти шесть не природны (*фэй син*), являясь движениями, возникающими в результате восприятия вещей» ([331, т. 6/24, с. 1585]; ср. [67, т. 2, с. 116; 207, с. 294]). Новаторство Сюнь-цзы в трактовке чувств-*цин* как творимых самим человеком становится еще более заметным на фоне следующего определения «цин», содержащегося в синхронном «Мэн-цзы» даосском каноне «Чжуан-цзы», где этот иероглиф, так же как и в «Мэн-цзы», берется в своем первом значении: «То, на что человек не может повлиять, — все это свойства (*цин*) вещей» (гл. 6 [444, с. 39]; ср. [191, с. 163; 261, с. 96]).

Дун Чжуншу, как говорилось выше, воспринял введенное Сюнь-цзы противопоставление *цин* и *син₂* и универсализировал его, представив чувственность и природу (в узком смысле) в качестве двух «равноправных» членов оппозиции, аналогичной универсальной оппозиции *инь-ян*. С этой точки зрения чувственность и природа оказываются одинаково врожденными: «То, что рождается небом и землей, называется природой и чувственностью» («Чунь цю фань лу», гл. 35 [450, т. 1, с. 25]).

Лю Сян синтезировал универсализацию Дун Чжуншу с пониманием соотношения *цин* и *син₂*, данным Сюнь-цзы, т.е. с пониманием *син₂* как внутреннего естества человека, а *цин* — как его способности «соприкасаться с вещами» (*цзе юй у*), иначе говоря, контактировать с объективной действительностью. В результате, как мы уже отмечали, он пришел к противоположной, нежели Дун Чжуншу, корреляции чувственности и природы с силами *инь* и *ян*. Действительно, раз природа — это нечто внутреннее и не контактирующее с вещами, т.е. скрытое, значит, она — *инь*, и раз чувственность — это внешнее и контактирующее с вещами, т.е. явное, значит, она — *ян*. Этот вывод опровергал Ван Чун, ссылаясь на то, что «природа также соприкасается с вещами», поскольку, например, «смирность и скромность, [способность] отказывать [себе] и уступать [другому] являются проявлениями природы» («Лунь хэн», гл. 14 [292, с. 30]).

Должно быть, и парадоксальный результат Лю Сяна, и критика Ван Чуна повлияли на то, что Хань Юй отказался от равноположенности *син₂* и *цин*, вернувшись к первоначальной трактовке их соотношения, предложенной Сюнь-цзы. Эссе Хань Юя начинается словами: «Природа человека — это то, что дано ему от рождения, а чувственность — то, что порождается соприкосновением с вещами». С точки зрения Хань Юя, как и с точки зрения Сюнь-цзы, чувства могут быть и хорошими и плохими, тогда как, с точки зрения Дун Чжуншу, они составляют «алчную» (*тань*) сторону человеческой натуры, природа же (в узком смысле) составляет ее «гуманную» (*жэнь₁*) сторону.

В целом рассуждения Хань Юя очень близки к рассуждениям Ван Чуна. В обоснование трехступенчатой градации человеческой природы он также ссылаясь на Конфуция и также пытался охватить своей теорией концепции Мэн-цзы, Сюнь-цзы и Ян Сюна как частные случаи. Правда, в отличие от Ван Чуна Хань Юй считал, что эти концепции относятся к людям средней категории. Основанием для такого вывода у него служит то, что все они предполагают возможность изменения изначальной природы в ту или иную сторону (что призвано было объяснить реальное разнообразие человеческих натур), тогда как, по его мнению, природа людей высшей и низшей категорий константна. В этом Хань Юй опирался на уже

отмеченные нами высказывания Конфуция: «Высшая разумность и низшая глупость неизменны» («Лунь юй», XVII, 3); «Случается, что благородный муж не гуманен, но еще не случилось, чтобы ничтожный человек был гуманен» («Лунь юй», XIV, 6) (ср. [184, с. 425, 401]) и т.п. Считая сами категории неизменными и исключая их переход из одной в другую, Хань Юй вместе с тем допускал возможность больших или меньших изменений в ту или иную сторону в рамках каждой категории.

Разбирая вопрос о категориях человеческой природы, следует не упускать из виду, что определяемое посредством иероглифа «син₂» различие между людьми столь же глубоко и органично, как, например, различие между полами (напомним, что иероглифу «син₂» принадлежит и значение «пол»).

Связанная с категорией «син₂» проблематика неоконфуцианства была во многом подготовлена философскими построениями буддизма, преимущественно школы *чань* (тезис о прозрении в собственном «сердце» сущностной, принадлежащей всем существам «[индивидуальной] природы будды» — *фо син*) и «школы (дхармической) [индивидуальной] природы» (*фа син цзун*), отождествлявшей «[индивидуальную] природу» и «сердце», а также даосизма, которым в I тысячелетии н.э. активно разрабатывалась проблема соотношения «[индивидуальной] природы» с «предопределением» (*мин*). Последнее, понимаемое как обусловленный природными силами «[жизненный] путь», предполагалось возможным «алхимическими» (психофизическими и магическими) методами скорректировать вплоть до «обращения вспять» движения от рождения к могиле. Законченную форму этот тезис приобрел в учении Чжан Бодуаня об «одновременном совершенствовании [индивидуальной] природы и [жизненного] предопределения» (*син мин шуан сю*) (подробно см. [260]). *Син₂* и *мин* рассматривались даосами в качестве пневмы, причем «[индивидуальная] природа» соотносилась с «изначальным духом» (*юань шэнь*), т.е. разумным психическим началом, а «[жизненное] предопределение» мыслилось как соматические процессы, непосредственно не связанные с мышлением и психикой. Отсюда, отмечает Е.А.Торчинов, возникали «постоянные упреки даосов в адрес буддистов, психотехника которых была направлена исключительно на „совершенствование сердца“ (*синь*) или „природной сущности“ (*син₂*) и игнорировала пневменно-энергетические начала в человеке (*мин*). Это делало буддийскую практику, с позиции даосов, односторонней и недостаточной для обретения полного совершенства и бессмертия» [233, с. 21]. Поэтому в ряде течений даосизма *син₂* предполагалось уже не «совершенствовать», а «преодолевать» (подробно см. [233]).

Подобные концепции оказали влияние на тезис Чжан Цзая и Чэн И о «преодолении» «[индивидуальной] природы на пневменной

основе» (*ци чжи чжи син*) с целью самосовершенствования и возвращения к «[индивидуальной] природе неба и земли» — *тянь ди чжи син* (Чжан Цзай) или «предельно коренной, совершенно изначальной [индивидуальной] природе» — *ци бэнь цюнь юань чжи син* (Чэн И).

Чэн И и Чжу Си подвергли критике буддийское отождествление «сердца» (сознания) и «[индивидуальной] природы», подчеркнув онтологическую первичность *син*². Чжу Си воспринял проведенное Чжан Цзаем и Чэн И различие «предельно коренной, совершенно изначальной [индивидуальной] природы» (*ци бэнь цюнь юань чжи син*) и «[индивидуальной] природы на пневменной основе» (*ци чжи чжи син*) и связав их с началами *ли* (принцип) и *ци* (пневма) соответственно, окончательно сформировал концепцию изначально-общей доброй природы, обладающей вторичными и конкретными модусами, которым в разной степени присуще добро и зло.

«[Индивидуальная] природа, — утверждал Чжу Си, — это принцип. Настоящий принцип не имеет недоброго. Ведь слова Мэн-цзы о [человеческой] природе относятся к ее коренному состоянию. В таком случае [в них] безусловно есть то, на что можно опереться. Но ведь данное на пневменной основе не может не различаться, как поверхностное и глубокое, толстое и тонкое. Слова Конфуция о том, что по природе [люди] близки друг другу, [а по привычкам далеки друг от друга], касаются пневменной основы» [440, с. 25].

Чжу Си был задан вопрос: «Мэн-цзы говорил, что природа [человека] добра, — Ичуань [Чэн И] называл это предельно коренной, совершенно изначальной [индивидуальной] природой. Конфуций говорил, что по природе [люди] близки друг другу, [а по привычкам далеки друг от друга], — Ичуань называл это [индивидуальной] природой на пневменной основе. Все это понятно. Но вот неизвестно: является ли то, что „Срединное и неизменное“ характеризует как предопределяемое (*мин*) небом и называемое [индивидуальной] природой, предельно коренной, совершенно изначальной [индивидуальной] природой или же [индивидуальной] природой на пневменной основе?» Учитель дал такой ответ: «[Индивидуальная] природа бывает только одного рода. Как может различаться то, что предопределено небом? Именно благодаря неодинаковости пневменной основы возникают несхожести. Это Конфуций и характеризовал словами о том, что по природе [люди] близки друг другу, [а по привычкам далеки друг от друга]. Мэн-цзы же, испугавшись, что люди скажут: природа одного [человека] изначально отличается от природы другого, обратился к тому, что предопределяемо небом и несомно внутри пневменной основы. Объясняя людям, [он] утверждал, что в [человеческой] природе нет недоброго. Это как раз то, о чем Цзы-Сы сказал: предопределяемое небом называется [индивидуальной] природой» [440, с. 26].

Свое отношение к концепциям других участников веками длившейся дискуссии Чжу Си выразил в следующем пассаже: «Мэн-цзы говорил только об [индивидуальной] природе и не говорил о пневме, что свидетельствует о неполноте. Если говорить об [индивидуальной] природе и не говорить о пневме, то учение об [индивидуальной] природе не будет исчерпывающим. Если же говорить о пневме и не говорить об [индивидуальной] природе, то не проникнешь в сущностные качества природы. И Сюнь[-цзы], и Ян [Сюн], и Хань [Юй] — все они, хотя и рассуждали об [индивидуальной] природе, на самом деле вели речь о пневме. Сюнь-цзы усмотрел лишь природу дурных людей, поэтому и говорил, что [она] зла. Ян-цзы усмотрел наполовину добрых, наполовину злых людей, поэтому и говорил о смешении добра и зла. Хань-цзы усмотрел то, что в Поднебесной имеется множество разнородных людей, и утвердил это в качестве учения о трех категориях [человеческой природы]. Среди [учений] этих трех мужей учение Хань-цзы сравнительно ближе к истине» [440, с. 28–29].

Отчетливо видимое здесь стремление к универсальному теоретическому синтезу Чжу Си облек и в более лаконичную форму: «Неодинаковость конфуцианских концепций [индивидуальной] природы не означает непонимания относительно добра и зла. Все дело только в неустановленности [смысла] слова „природа“» [440, с. 31]. Весьма примечательно и то, что в синтезирующей схеме Чжу Си понимание человеческой природы Конфуцием оказывается объединенным с ее пониманием у Сюнь-цзы и противопоставленным ее пониманию у Мэн-цзы.

Помимо различения человеческой природы как субстанции и как модуса Чжу Си ввел в оборот и еще одно новшество — различение соотношений между добром и природой с онтологической и антропологической точек зрения: «В плане неба и земли добро — предшествующее, а природа [индивидуальная] — последующее... в человеческом плане природа — предшествующее, а добро — последующее» [440, с. 31]. Смысл различения в том, что в онтологическом аспекте добро как атрибут принципа есть сущность по отношению к природе как явлению; в антропологическом же аспекте, наоборот, добро есть проявление человеческой природы. Говоря о добре как онтологическом атрибуте принципа, не следует забывать о широте этого понятия, далеко выходящего за рамки чисто этического смысла и близкого к понятию «благо».

Чувственность Чжу Си в общем определял как «деятельное проявление [индивидуальной] природы» («Чжу-цзы юй лэй», цз. 5 [452, т. 1, с. 268]). В более развернутом рассуждении, проводя аналогию между сердцем и водой, философ сопоставлял природу с ее (воды) упроченным принципом (*дин ли*), а чувственность — с ее движущимся потоком. Движущую силу (*ци ли*) потока в этой ана-

логии он сравнивал с человеческими способностями (*цай*₁). Отсюда следовал вывод, что «только [индивидуальная] природа единообразно упрочена (*и дин*), а чувственность, сердце и способности вместе образуются пневмой. Сердца изначально не бывают неодинаковыми, но в ходе человеческой жизни возникают различия. Чувства (*цин*) могут быть и добрыми и злыми» [440, с. 34].

§ 3. Концепция природы и чувственности, выработанная Ван Янмином

Чжусианская концепция человеческой природы подверглась радикальной критике со стороны Ван Янмина. Во-первых, он отказался от проведенных Чжу Си различий между принципом и пневмой, сердцем и природой: «Пневма есть [индивидуальная] природа, [индивидуальная] природа есть пневма. Изначально невозможно провести различие между [индивидуальной] природой и пневмой» [293, цз. 2, с. 40; 318, с. 142]; «Сердце — это [индивидуальная] природа, а [индивидуальная] природа — это принцип» [293, цз. 1, с. 10; 318, с. 37]. Такой подход полностью противоречил чжусианскому соотношению природы с принципом, а сердца — с пневмой.

Во-вторых, разграничив абсолютное добро, или высшее благо (*чжи шань*), и добро, соотносительное со злом, Ван Янмин отождествил первое из них с первосущностью, или «коренным телом» (*бэнь ти*), сердца: «Высшее благо есть первосущность сердца» [293, цз. 1, с. 1; 318, с. 5]. Высшее благо, разумеется, было для него тождественно небесному принципу: «Первосущность сердца есть небесный принцип» [293, цз. 2, с. 38; 318, с. 137]. Поскольку Ван Янмин, так же как и Чжу Си [440, с. 32], рассматривал природу в качестве телесной сущности (*ти*) сердца [293, цз. 2, с. 28; 318, с. 108], она у него отождествлялась с высшим благом. Разъясняя фундаментальный тезис «Великого учения» об «остановке на совершенном добре» (*чжи юй чжи шань*), он писал: «Совершенное добро есть [индивидуальная] природа. В [индивидуальной] природе изначально нет ни толики зла, поэтому и называется совершенным добром. Остановиться на нем — это значит вернуться к ее первозданному состоянию, и только» [293, цз. 1, с. 17; 318, с. 67].

Отделение высшего блага от соотносительных добра и зла апофатически вписывалось в общую схему бинарных оппозиций «покой–движение», «принцип–пневма»: «Отсутствие и добра и зла — это покой принципа, наличие и добра и зла — это движение пневмы. Отсутствие движения под воздействием пневмы — это отсутствие и добра и зла, именно то, что называется высшим благом» [293, цз. 1, с. 20; 318, с. 76]. Как «не имеющую ни добра ни

зла» Ван Янмин определял также сущность (*ти*) сердца (см., например, [293, цз. 3, с. 77; 318, с. 258]), которую он, в свою очередь, отождествлял с благосмыслием (*лян чжи*).

Собственно говоря, в дискуссии о высшем благе и соотносительном со злом добре участвовал и Чжу Си. Полемизируя со взглядами школы Ху, главными представителями которой были отец и сын Ху Аньго (1073–1138) и Ху Хун, он категорически отвергал такого рода дистинкцию. Сама идея высшего блага, трансцендентного оппозиции «добро–зло», имеет даосско-буддийское происхождение. И поэтому традиционные обвинения Ван Янмина в проповеди чань-буддизма под маской конфуцианства не были лишены оснований.

Однако в учении Ван Янмина эта идея была призвана играть функционально иную роль, нежели в буддизме. Философ сам это прекрасно осознавал и стремился всячески подчеркнуть: «Буддийское отсутствие и добра и зла сводится к отрешенности от каких-либо занятий и не может быть использовано для наведения порядка в Поднебесной. Отсутствие же добра и зла у совершенномудрых людей — это лишь „отсутствие самочинной (*цзо*) любви“ и „отсутствие самочинной ненависти“, отсутствие движений под воздействием пневмы; в таком случае „следуют Пути правителя (*ван дао*)“ и „соединяются с ним, имеющим абсолют“¹², — это и есть подчинение себя одному лишь небесному принципу» [293, цз. 1, с. 20; 318, с. 76].

С еще большей силой, чем Чжу Си, Ван Янмин делал упор на единство природы: «[Индивидуальная] природа едина, и всё. Как телесно оформленную сущность (*син ти*) ее называют небом, как суверенного властелина ее называют господом (*ди*), как распространяющиеся действия (*лю син*) ее называют предопределением, как дарованное человеку ее называют природой, как владычествующее в теле (*шэнь*) ее называют сердцем» [293, цз. 1, с. 10; 318, с. 39–40]; «[Индивидуальная] природа едина, и только. Гуманность, должная справедливость, благопристойность, разумность (*чжи*) представляют собой [индивидуальную] природу [индивидуальной] природы (*син чжи син*)¹³. Чуткость и прозорливость представляют собой основу (*чжи₂*) [индивидуальной] природы. Веселье, гнев, печаль, радость представляют собой чувства [индивидуальной] природы. Эгоистические страсти и исходящие извне побуждения (*кэ ци*) представляют собой затмение (*би₂*) [индивидуальной] природы. Основа бывает чистой и мутной, поэтому чувства иногда чрезмерны, иногда недостаточны, а затмение бывает поверхностным или глубоким. Эгоистические страсти и исходящие извне побуждения —

¹² Цитируется «Шу цзин» («Хун фань», § 5 [466, т. 2/4, с. 416], ср. [67, т. 1, с. 107]).

¹³ Отсюда видно, что Ван Янмин, подобно Дун Чжуншу, использует термин «син₂» и в узком, и в широком смысле.

это одна болезнь, проявляющаяся как два недуга, а не две [различные] вещи» [293, цз. 2, с. 45; 318, с. 154].

Исходя из этих общих посылок, Ван Янмин вновь утвердил принцип единства человеческой природы в его наиболее радикальной форме: «Всякий человек может стать [совершенномудрым] Йо или Шунем» [293, цз. 1, с. 19, цз. 3, с. 78, цз. 8, с. 81; 318, с. 73, 262]. «Благосмыслие (*лян чжи*) и благомочие (*лян нэн*) у глупого мужика и глупой бабы те же, что у совершенномудрых людей» [293, цз. 2, с. 33; 318, с. 121]¹⁴. «Это благосмыслие есть то, что объединяет совершенномудрых и глупых» [293, цз. 8, с. 80–81].

В согласии с приведенным в примеч. 9 к данной главе определением «Чжун юна» (§ 1) Ван Янмин утверждал: «Первосущность веселья, гнева, печали и радости сама по себе уравновешена (срединна) и гармонична» [293, цз. 1, с. 13; 318, с. 52]. С его точки зрения, чувства-эмоции как таковые суть функции благосмыслия и поэтому внеположны и добру и злу, они естественно-благостны: «Веселье, гнев, печаль, страх, любовь, ненависть и вожделение (*юй*) называются семью чувствами. Все семь совместно присутствуют в человеческом сердце. Однако надо ясно понимать [роль] благосмыслия. Взять, к примеру, солнечный свет: для него также нельзя указать направление и установить место. Пронизанная солнечным светом малейшая щель становится его местоположением. Пусть даже облака и туман заполнят все четыре стороны, в Великой пустоте (*тай сюй*) можно будет различить цвета и образы. Значит, солнечный свет неуничтожим. Из того, что облака способны затмить солнце, не следует заключать, что небо не должно рождать облака. Когда семь чувств следуют распространяющимся действиям своего естества (*цзы жань*), все они являются деятельным проявлением (*юн*) благосмыслия и не могут быть разделяемы на добрые и злые. Однако не следует иметь здесь какую-либо нарочитость. Семь чувств, исполненные нарочитости, все вместе называются страстями (*юй*) и все вместе становятся затмевающими благосмыслие. Впрочем, как только появляется нарочитость, благосмыслие также само способно это осознать, а осознав — рассеять затмение и восстановить свою сущность. Как только эта задача разрешается, дальнейший труд [по нравственному самосовершенствованию] становится легким и всеобъемлющим» [293, цз. 3, с. 72; 318, с. 242–243]. Кратко соотношение чувств-эмоций и благосмыслия Ван Янмин

¹⁴ Ср.: «Путь благородного мужа широко открыт и в то же время сокровенен. Глупые мужик и баба могут быть причастны к его знанию, но что касается его предела, то даже для совершенномудрого человека есть в нем нечто неведомое. Никудышные мужик и баба могут быть способны к его осуществлению, но что касается его предела, то даже для совершенномудрого человека есть в нем нечто непосильное» («Чжун юн», § 12; ср. [67, т. 2, с. 121]). Термины «благосмыслие» и «благомочие» подробно рассматриваются в гл. VIII.

определял таким образом: «Благосмыслие не коснеет в веселье, гнев, скорби (*ю₁*) и страхе, однако веселье, гнев, скорбь и страх также не внеположны благосмыслию» [293, цз. 2, с. 43; 318, с. 148–149].

Имеются свидетельства и о том, что Ван Янмин устанавливал определенную иерархию эмоций. Один из его последователей, Чжу Дэжи (Бэньсы), сообщал: «Был задан вопрос о веселье, гнев, печали и радости. Наставник Янмин ответил: „Радость — это первосущность сердца. Если имеет место радость — возникает веселье. Если имеет место противоположное радостному — возникает гнев. Если утрачивается радостное — возникает печаль. Когда отсутствуют и веселье, и гнев, и печаль, это называется истинной (*чжэнь*) радостью“» [408, цэ 5, цз. 25, с. 197].

Сам Ван Янмин писал так: «Радость — это первосущность сердца. Не будучи тождественной с радостью — [одним] из семи чувств, [она] и не внеположна ей. Хотя совершенномудрым и высокочестивым особо присуща истинная радость, в равной мере она присуща и обычным людям (*чан жэнь*). Однако обычные люди, обладая ею, сами не знают об этом. Напротив, сами добиваются множества скорбей и горестей и сами прибавляют [к этому] обманутость и заброшенность. Но хотя пребывают в скорбях и горестях, обманутости и заброшенности, эта радость не может не сохраняться в них. Стоит только проникнуться одной просветляющей мыслью, оборотиться к самому себе и обнаружить подлинность, чтобы она тут же возникла» [293, цз. 2, с. 46; 318, с. 156].

Такая трактовка заставила одного из собеседников Ван Янмина поставить перед ним вопрос ребром: «Пусть радость — это первосущность сердца, но непонятно, сохраняется ли она во время рыданий в случае кончины кого-нибудь из родителей?» Ответ Ван Янмина был столь же решителен, как вопрос: «Для того чтобы была радость, необходимы великие рыдания. Нет рыданий — нет и радости. Несмотря на рыдания, умиротворенность (*ань*) этого сердца и есть радость. Первосущности никогда не присуще движение» [293, цз. 3, с. 73; 318, с. 243–244].

Приоритет чувства радости, безусловно, связан с тем, что «первосущность сердца» Ван Янмин считал благосмысленной (*лян чжи*), т.е. исполненной высшего и подлинного знания (*чжи*), атрибутом которого в конфуцианстве традиционно считалась радость: «Знающий (*чжи*) радуется» («Лунь юй», VI, 23; ср. [184, с. 345]); «Оборотясь к самому себе (*фань шэнь*), обнаружить подлинность (*чэн*, т.е. достоверность знания и искренность чувства. — А.К.) — нет большей радости, чем эта!» («Мэн-цзы», VII А, 4; ср. [196, с. 229])¹⁵.

¹⁵ Ср. с противоположным библейским принципом: «Во многой мудрости много печали; и кто умножает познания, умножает скорбь» (Еккл. I, 18).

Следует также иметь в виду, что в *вэньяне* одним и тем же иероглифом выражаются как понятие «радость», так и понятие «музыка»¹⁶, охватывающее собой помимо музыки массу других искусств вместе с соответствующими духовно-психическими состояниями, главное из которых — именно радость (см. [187, с. 235]). Семантическое единство «музыки» и «радости» было в конфуцианстве осмыслено и концептуально утверждено. А поскольку «музыка» рассматривалась конфуцианцами как высшее и необходимое проявление человеческой чувственности вообще, постольку «радость» естественным образом приобрела статус главного чувства. Основопологающим источником, зафиксировавшим эти представления, являются «Записки о музыке», в которых сказано: «Музыка — это радость¹⁷, это то, что человеческие чувства не способны избежать... Музыка — это предопределение (*мин*) неба и земли, основание (*цзи*₂) уравнищенности (срединности) и гармоничности, то, чего человеческие чувства не способны избежать. Музыка есть то, с помощью чего прежние цари обнаруживали веселье» [331, т. 6/24, с. 1674, 1677–1678] (ср. [207, с. 305, 306]).

Идейно господствовавшие во второй половине эпохи Мин последователи Ван Янмина развили и популяризировали эту тему. В частности, Ван Гэнь утверждал: «Человеческое сердце само в своей сущности радостно» («И цзи» — «Посмертное собрание [произведений]», цз. 2, «Лэ сюэ гэ» — «Песня о веселом учении»). Поскольку семантика иероглифа «лэ/юэ» («радость/музыка») в обоих указанных значениях связана с таким наивысшим проявлением чувственности, как эротика, подобные теоретические построения прекрасно согласовывались с общим духом того времени, отмеченного невиданным расцветом эротической литературы и живописи. По-видимому, не случайно одним из возможных создателей самого выдающегося китайского эротического романа «Цзинь, Пин, Мэй» («Цветы сливы в золотой вазе») считается янминист Ли Чжи (подробно см. [99; 258; 58, с. 288–370]).

Согласно Ван Янмину, порочными чувства-эмоции делаются, становясь страстями (*юй*), т.е. при нарушениях меры, которые суть следствия эгоистических помыслов и стремлений, обнаруживающихся в виде «любви к славе, пользе-выгоде, вещам» и являющихся атрибутами настоящего «эгоистического я» — *сы у* [293, цз. 7, с. 63]. Главный из этих пороков — гордыня (*ао*), «преступлениям которой несть числа» [293, цз. 7, с. 80].

¹⁶ Правда, этим понятиям соответствуют разные чтения: «лэ» («радость») и «юэ» («музыка»).

¹⁷ И понятие «музыка», и понятие «радость» здесь выражены одним и тем же иероглифом, поэтому в китайском оригинале фраза выглядит самоочевидной тавтологией.

Искоренение страстей, с точки зрения Ван Янмина, должно автоматически привести к полному выявлению благосмысленной, абсолютно благой природы человека. Для «доведения благосмыслия до конца» Ван Янмин считал годными все средства, в том числе и медитирующее самопогружение в безмятежности и покое, и активную практику в социальной жизни (см. также [374, с. 32]). Достижение этой цели он связывал с выполнением ряда рекомендаций:

1) Для начала — сосредоточенность в «спокойном сидении и пресечении дум (*сы*₁) и рассуждений (*люй*)», имеющая целью научить не погружению в нирвану, а «самоанализу и умению властвовать [собой]» [293, цз. 1, с. 11; 318, с. 40].

2) Непреклонное намерение уподобиться совершенному мудрому [293, цз. 3, с. 80; 318, с. 270].

3) Личный опыт: «Если хочешь узнать, насколько горька [горькая тыква], надо самому отведать [ее]» [293, цз. 1, с. 25; 318, с. 98]¹⁸.

4) Самопреодоление и ежедневный самоконтроль: всякую вредную мысль подстергать, как кот — мышь [293, цз. 1, с. 11; 318, с. 40]¹⁹.

5) Очищение от эгоизма, себялюбия и вредных пристрастий до конца, иначе «достаточно будет одной крупички, чтобы нагрязнили все скопища зла, влекомые друг другом» [293, цз. 1, с. 13; 318, с. 52].

6) Самоотренировка в текущих заботах: «В обязанностях сохранения достоинства и деловых обстоятельствах нет того, в чем бы благосмыслие не находило чудесного применения (*мяо юн*). Совсем вне пределов обязанностей сохранения достоинства и деловых обстоятельств вовсе нет благосмыслия» [293, цз. 6, с. 43], а еще лучше под ударами судьбы: несчастья, трудности (*нань*₁), печали и горести — настоящие (*ши*₁) учителя [293, цз. 4, с. 9].

7) Ограничение существом дела; главное — сосредоточить свое внимание на основной идее [293, цз. 2, с. 47; 318, с. 159].

8) Воздержание от форсирования всей этой деятельности: «Не нужно помогать расти [побегам, выдергивая их]» [293, цз. 3, с. 66; 24, с. 217]²⁰, ибо «в доведении знания до конца все мы достигаем только того, что позволяют наше положение и возможности» [293, цз. 3, с. 62; 318, с. 207], а «все планирующие то, что их силами (*ли*₆) недостижимо (*бу цзи*, ср. «Лунь юй», XI, 15/16; «Чжун юн», § 4 [67, т. 1, с. 158, т. 2, с. 120]), и добивающиеся того, на что их знания неспособны, не могут осуществлять доведение благосмыслия до конца» [293, цз. 2, с. 48; 318, с. 162]; «Природные данные у людей не одинаковы, поэтому

¹⁸ Ср. положение Мао Цзэдуна: «Если хочешь узнать вкус груши, то тебе нужно ее изменить — пожевать ее» [169, т. 1, с. 513].

¹⁹ Еще один пример китайского философского «синкретизма»: этот чаньский образ до Ван Янмина уже был использован Чжу Си (см. [533, с. 206]).

²⁰ Реминисценция из «Мэн-цзы» (II А, 2 [196, с. 49]).

при обучении не следует перепрыгивать через ступени. Если с людьми ниже среднего затеять разговор об [индивидуальной] природе (*син₂*) или предопределении, они не поймут²¹. Нужно шлифовать их потихоньку» [293, цз. 3, с. 67; 318, с. 222]²².

Возвращаясь к вопросу о человеческой природе, надо остановиться на отношении Ван Янмина к концепциям его предшественников. Философ писал: «У [индивидуальной] природы нет упроченного тела (*дин ти*), нет его и у суждений [о природе]. Некоторые изъясняют (*шо*) [ее] с точки зрения первосущности, некоторые — с точки зрения проявляющейся деятельности (*фа юн*), некоторые — с точки зрения истока, а некоторые — с точки зрения распространяющихся искажений (*лю би*). Если же говорить в общем, то существует только одна-единая [индивидуальная] природа. Однако видится [она] то поверхностно, то глубоко. Если упроченно (*дин*) держаться лишь одной стороны, истины не получишь. Первосущность [индивидуальной] природы изначально не добра и не зла. В проявляющейся же деятельности изначально как возможно совершение доброго, так возможно и совершение недоброго. [Тем более] в распространяющихся искажениях с самого начала как с единообразной упроченностью (*и дин*) присутствует добро, так и с единообразной упроченностью присутствует зло. Взять, к примеру, взгляд, он бывает веселый и гневный; прямой, т.е. открыто смотрящий, и скрытный, т.е. подсматривающий. Если же говорить в общем, то существует только один-единственный взгляд. Если, увидев гневный взгляд, изъяснять, что не бывает веселого взгляда, а увидев открыто смотрящий взгляд, изъяснять, что не бывает подсматривающего взгляда, то все это будет догматическая упроченность, ошибочность (*цзо*) которой очевидна. Мэн-цзы, говоря о [человеческой] природе, непосредственно исходил из ее истока и в целом утверждал то же самое. Сюнь-цзы, говоря, что [человеческая] природа зла, исходил из ее распространяющихся искажений, и его точку зрения нельзя полностью отвергать, просто она не достаточно утончена (*цзин₂*). Ведь множество людей утрачивают первосущность [своего] сердца» [293, цз. 3, с. 75; 318, с. 252].

Собственная позиция Ван Янмина могла казаться похожей на концепцию Гао-цзы, видимо, поэтому в ее оценке философ был гораздо более суров, чем в отношении к, казалось бы, наиболее

²¹ Реминисценция цитировавшегося нами выше суждения Конфуция («Лунь юй», VI, 21 [184, с. 344]). То, что Конфуций называл «разговором о высшем», Ван Янмин называет «разговором о природе и предопределении».

²² Здесь мы вплотную подошли к проблеме педагогических воззрений Ван Янмина, которые в рамках данной работы не имеем возможности специально рассмотреть, и поэтому ограничиваемся лишь указанием соответствующей литературы: [402; 401; 463; 470; 495]. См. также гл. VIII, 5-й раздел настоящей книги.

радикальному оппоненту — Сюнь-цзы: «Само по себе утверждение, что [человеческая] природа не добра и не недобра, не представляет большой ошибкой. Однако Гао-цзы догматически упроченно придерживался того взгляда, что внутри находится лишенная и доброго и недоброго [человеческая] природа, а добро и зло присутствуют в восприятиях вещей, т.е. имеются находящиеся вовне вещи. Эта раздваивающаяся точка зрения безусловно ошибочна. Не имеющая ни доброго, ни недоброго — такова изначально [человеческая] природа. Настало время понять, что только этот тезис полностью справедлив, тем более что не существует межи, отделяющей внутреннее от внешнего. Гао-цзы видел только [человеческую] природу внутри и только вещи вовне, из чего видно, что относительно природы он не достиг досконального понимания» [293, цз. 3, с. 70; 318, с. 233].

Как отмечалось выше, некоторые исследователи предприняли попытки сопоставить Ван Янмина с Кантом. Об онтологическом аспекте этого сопоставления мы уже говорили, что же касается этики, то тут названных мыслителей сближает: 1) «интеллигибельное» основание практической автономной этики, 2) ее формальный характер и 3) ригоризм нравственных установок. В то же время эти философы различно понимали отношение личности к моральному долгу. По Канту, ему следует быть безусловно рациональным, аффективная склонность к нравственному закону не выходит за рамки всего лишь легального поведения, тогда как Ван Янмин высшей формой морального долженствования полагал «любовь к благосмыслию», или «любовь к своему истинному я» [293, цз. 7, с. 63].

Интересно, что признанию одним философом природы человека «изначально злой», а другим — «исконно доброй» прямо пропорционально соответствует другой теоретический антагонизм: категорический императив Канта предъявляет человеку требование поступать так, чтобы правило его личного поведения могло быть всеобщим правилом поведения; «категорический императив» Ван Янмина предъявляет человеку столь же формальное требование поступать так, чтобы всеобщее правило поведения могло быть правилом его личного поведения.

§ 4. Структурное единство представлений о человеческих чувствах в традиционной китайской философии

Прежде чем сформулировать основные выводы из проделанного анализа решений проблемы человеческой природы (*син₂*) в конфуцианстве, мы попытаемся обобщить полученные в ходе нашего рассмотрения данные о чувствах-эмоциях (*цин*).

В приводившихся цитатах списки эмоций отличаются друг от друга: во-первых, количественно нами были указаны четверичные, шестеричные и семеричные наборы, но встречаются также и пятеричные (см., например, [350, с. 26; 67, т. 2, с. 293–294; 359, с. 267]); во-вторых, качественно — списки частично разнятся составом, например, в третьей позиции указывается то печаль, то скорбь, а в четвертой — то веселье, то страх.

В связи с последним обстоятельством свой перевод одного из процитированных выше высказываний Ван Янмина Чэнь Юнцзе сопроводил замечанием: «Обычно вместо страха упоминается радость» [534, с. 229, примеч. 61]. Но в самом деле, обычно ли это?

Если говорить только об основных доханьских текстах, то и тут в одних случаях в качестве четвертого члена фигурирует радость, а в других — страх. Это наблюдается даже в пределах одного и того же памятника — именно так разнятся списки «Чжун юна» и «Ли юни», двух глав «Ли цзи». Равным образом в одних и тех же памятниках встречаются разночисленные наборы, например, семеричный в «Ли юни» и шестеричный в «Юэ цзи» (обе — главы «Ли цзи»).

Ниже приводится сводная таблица (табл. 4) вышеуказанных списков, дополненная некоторыми другими, менее распространенными списками из доханьских и неоконфуцианских текстов. При построении этой таблицы мы располагали одинаковые и синонимичные обозначения друг под другом; в случае несовпадения порядка перечисления последующее помещалось уровнем ниже; для большей ясности цифры со скобками маркируют последовательность иероглифов в оригинале.

Т а б л и ц а 4

Списки эмоций в различных философских текстах

Источник	1	2	3	4	5	6	7	8
«Ли цзи», гл. 7/9 «Ли юнь» [331, т. 4/22, с. 1032; 67, т. 2, с. 105]; Хань Юй. «Юань син»; Ли Ao. «Фу син шу», ч. 1 [451, т. 3, с. 930]; «Сань цзы цзин» [305, с. 11]; Ван Янмин [293, из. 3, с. 72; 318, с. 242]	⁵⁾ приянь <i>ай</i>	⁶⁾ нена- висть <i>у₂</i>	⁷⁾ вожде- ление <i>юй</i>	¹⁾ весе- лье <i>си</i>	²⁾ Гнев <i>ну</i>	³⁾ печаль <i>ай₁</i>		⁴⁾ страх <i>цзюй</i>

Продолжение табл. 4

Источник	1	2	3	4	5	6	7	8
«Ли цзи», гл. 17/19 «Юэ цзи» [331, т. 6/24, с. 1585; 67, т. 2, с. 115–116]	6)»			3)»	4)»	1)»	2)ра- дость лэ	5)осто- рожность цзинь
«Ли цзи», гл. 28/31 «Чжун юн», § 1 [67, т. 2, с. 119]; «Чжуан-цзы», гл. 2 [444, с. 7; 191, с. 140]				1)»	2)»	3)»	4)»	
«Чжуан-цзы», гл. 23 [444, с. 152; 191, с. 259]		1)»	2)»	3)»	4)»	5)»	6)»	
«Чжуан-цзы», гл. 15 [444, с. 97; 191, с. 211]				3)»	4)»	1)горе бэй ₂	2)»	
«Цэо чжуань», Чжао- гун 25 г. [631, т. 5, с. 704, 708; 67, т. 2, с. 13]; Ван Чун. «Лунь хэн», гл. 13 [292, с. 28]	1)»	2)»		3)»	4)»	5)печаль	6)»	
«Сюнь-цзы», гл. 22 [381, с. 274; 67, т. 2, с. 190]	1)»	2)»		3)»	4)»	5)»	6)»	
«Сюнь-цзы», гл. 22 [381, с. 277; 67, т. 2, с. 193]; Чэн И. «Ичуань сянь шэн вэнь цзи», цз. 4 [452, т. 1, с. 205]	5)при- язнь	6)»	7)»	1)»	2)»	3)»	4)»	
«Мо-цзы», гл. 47 [360, с. 267]	5)»			1)»	2)»	4)горе	3)»	
«Гуань-цзы», гл. 49 [207, с. 269; 67, т. 2, с. 51]			5)» 6)алч- ность ли ₂	3)»	4)»	1)скорбь ю ₁	2)»	
«Люй-ши чунь цю», III, 2 [350, с. 26; 67, т. 2, с. 294]				1)»	2)»	3)» 4)печаль		5)боязнь кун
«Хуан-ди нэй цзин. Су вэнь», цз. 2, гл. 5 [405, с. 881, ч. 2; 616, с. 117]				1)»	2)»	3)горе 4)скорбь		5)»

Источник	1	2	3	4	5	6	7	8
Ван Аньши. «Синцин» [452, т. 1, с. 138]	5)любовь	6)«	7)вожде- ление	1)«	2)«	3)печаль	4)«	
Ван Янмин. «Чуань силу», цз. 2 [293, цз. 2, с. 43; 318, с. 148-149]				1)«	2)«	3)скорбь		4)страх

На основании материала таблицы 4 можно реконструировать общую модель традиционного набора эмоций, показанную далее в схеме. В каждой заполненной клетке этой схемы первая цифра демонстрирует число употреблений соответствующего иероглифа, отраженных в таблице 4, а вторая, стоящая после косой линии, — число сочетающихся с данным иероглифом обозначений других эмоций. Числа, расположенные в самой нижней строке, передают аналогичные характеристики всей позиции в целом, соответствующей столбцу. Звездочки, помечающие номера столбцов 1, 4, 6, означают, что эти три позиции могут быть начальными в списках эмоций.

Схема «эмоциональной сферы»

	1*	2	3	4*	5	6*	7	8
1	приятнь <i>ай</i> 4/9	ненависть <i>у₂</i> 7/9	вождевание <i>юй</i> 5/9	веселье <i>си</i> 15/13	гнев <i>ну</i> 15/13	печаль <i>ай₁</i> 10/11	радость <i>лэ</i> 11/12	страх <i>цзюй</i> 2/7
2	любовь <i>хао</i> 4/7		алчность <i>ли₂</i> 1/5			скорбь <i>ю₁</i> 4/9		осторож- ность <i>цзин₃</i> 1/5
3						горе <i>бэй₂</i> 3/7		боязнь <i>кун</i> 2/5
	8/10	7/9	6/9	15/13	15/13	17/12	11/12	5/8

Таблица и выведенная из нее схема показывают:

1) Хотя ни в одном из привлеченных текстов разных эпох не обнаружен более чем семичленный список эмоций, общая модель «эмоциональной сферы», структурно реконструируемая на их основе, состоит из восьми элементов.

2) Эти восемь элементов, соответствующие пронумерованным столбцам таблицы 4 и схемы, разделяются на два блока: троичный и пятеричный, что определяется прежде всего возможностью их самостоятельных воплощений в текстах.

3) В свою очередь, троичный блок состоит из антонимичной пары (столбцы 1–2) и непарного элемента (столбец 3), а пятеричный — из двух антонимичных пар (столбцы 4–5, 6–7) и также одного непарного элемента (столбец 8). Это деление обусловлено семантической парностью иероглифических обозначений, количественными характеристиками их употреблений, отраженными в схеме, и «пограничностью» столбцов 1, 4, 6 — начальных позиций различных списков эмоций.

4) В реальных воплощениях этой модели троичный блок (самостоятельно — всегда²³, а вместе с пятеричным блоком — чаще всего) бывает представлен двумя элементами, пятеричный блок (самостоятельно — всегда, даже в пятисловных выражениях, когда два иероглифа синонимичны, а вместе с троичным блоком — чаще всего) бывает представлен четырьмя элементами; здесь мы опять, как в вышеприведенных онтологических, социологических и гносеологических моделях (см. гл. V), сталкиваемся со стандартным усечением одного элемента.

5) Наличием максимум трех вариантов иероглифического обозначения одного из восьми элементов (конкретно — 6-го и 8-го) обусловлено выделение трех нумерованных строк в схеме. С учетом основной дихотомии столбцов на три и пять здесь обнаруживаются классические для китайской нумерологии пространственные матрицы 3×3 и 5×3 (подробно см. [118, с. 228–338]).

6) Заполнили эти матрицы также нумерологически значимые величины. В троичном блоке 3×3 — 5 клеток, а в пятеричном блоке 5×3 — 9 (3×3) клеток.

7) Общее число заполненных клеток всей схемы, т.е. зафиксированных в обследованных текстах систематизированных обозначений эмоций, равно 14 (5+9). Налицо удвоение (видимо, по модели *инь-ян*) стандартной формулы «семь эмоций» (*ци цин*) и ее конкретных воплощений как самых полных отдельных списков эмоций.

Теперь остается сказать, почему, несмотря на то что большинство списков начинается с первого элемента пятеричного блока, мы сочли правильным расположить пятеричный блок после троичного. Все дело в том, что троичный блок составляют чувства более простые, а пятеричный — более сложные, прямым свидетельством чему служит рассуждение из «Цзо чжуани», в котором отражены и маркировка блоков, и их соотношение в плане усложнения: «Веселье рождается из любви, гнев рождается из ненависти» (Чжао-гун 25 г. [631, т. 5, с. 704, 708]; ср. [67, т. 2, с. 13]).

Нетрудно также заметить, что две крайние точки модели — «приязнь» и «осторожность» — знаменуют собой чувства, которые

²³ Часто встречающаяся в источниках и потому специально нами не отмечаемая самостоятельная краткая форма троичного блока — «любовь и ненависть».

по конфуцианским понятиям соответствуют полярным аспектам окружающей человека реальности: приязнь должна испытываться по отношению к вещам на онтологическом уровне и по отношению к народу на социальном, а осторожность — по отношению к небу и духам на онтологическом уровне ([469, с. 66]; «Лунь юй», VI, 22 [184, с. 345]) и правителю — на социальном («Лунь юй», V, 16; XIII, 4; XV, 38 [184, с. 337, 388, 418]; «Да сюэ» II, 3 [116, с. 235]). Текстуальное подтверждение этому можно найти в «Записках о музыке», где приязнь и осторожность предстают как две равнозначные полярности, символизирующие слитно-целостное (музыкально-гармоническое) и раздельно-целостное (ритуально-иерархическое) состояние природного и человеческого мира [331, т. 6/24, с. 1597; 207, с. 296 («ай» и «цзинз» переведены словами «любовь» и «уважение»)].

§ 5. Эволюционная преемственность представлений о человеческой природе в конфуцианстве.

Понятие «предопределение» (*мин*)

Проведенный анализ концепций *син₂* показывает, что за двухтысячелетний период развития конфуцианства — от Конфуция до Ван Янмина — в нем были предложены и разработаны **практически все допустимые** решения проблемы соотношения человеческой природы и добра и зла. Этот факт реального исчерпания комбинаторно возможных ответов на поставленный философский вопрос свидетельствует прежде всего о том, что постоянный процесс внутреннего развития традиционной китайской философии протекал в специфической форме постепенного и полного перебора всех альтернативных решений и их комбинаций относительно тех или иных выдвинутых в древности проблем.

Причем со времени перехода конфуцианства на положение государственной идеологии в эпоху Хань²⁴ начала проявляться сильная тенденция к ассимиляции предшествующих концепций в качестве частных случаев более общей теории. (Этого не наблюдалось ранее, когда, например, Сюнь-цзы весьма категорически отвергал концепцию Мэн-цзы.)

В наглядном виде весь комплекс рассмотренных нами решений проблемы человеческой природы можно представить следующим образом:

²⁴ То, что потом конфуцианство временами утрачивало это положение, в данном случае несущественно, ибо в нем уже сформировалась и была теоретически обоснована идеологическая претензия на такой статус.

согласно

1. Конфуцию? VI–V вв. до н.э.
Гунсунь Ни-цзы? V или III в. до н.э.
Гао-цзы IV в. до н.э.
2. Мэн-цзы IV–III вв. до н.э.
3. Сюнь-цзы III в. до н.э.
4. Ши Ши? V в. до н.э.
Ян Сюну I в. до н.э. — I в. н.э.
5. Дун Чжуншу II в. до н.э.
6. Ван Чуну I в. н.э.
Сюнь Юэ II–III вв.
Хань Юю VIII–IX вв.
7. Чжу Си XII в.
8. Ван Янмину XV–XVI вв.

человеческая природа

- не добра и не зла — нейтральна
- добра
зла
и добра и зла — смешанна
- потенциально добра
у трех категорий людей различна:
1) добра, 2) и добра и зла, 3) зла
- добра как субстанция и добра
и зла как модус
абсолютно добра

Доминантной в конфуцианстве все-таки была идея доброты человеческой природы. Именно эта доминанта обусловила отсутствие некоторых теоретически выводимых вариантов трактовки человеческой природы (например, как потенциально или абсолютно злой). Это в общем вполне понятно — в противном случае конфуцианство вряд ли могло добиться положения официально господствующей идеологической системы, поскольку таковая заведомо не может быть проникнута духом антропологического пессимизма. Однако, чтобы не выглядеть оторванной от реальной жизни утопией, такая система должна вскрывать и глубинные корни существующего в человеческом мире зла. Эта диалектика изначального добра и изначального зла была камнем преткновения, разумеется, не только для конфуцианства. Аналогичную картину позволяет наблюдать, например, и христианство (во всяком случае, официализированное), в котором идея изначальной доброты человеческой природы как являющей собой образ и подобие божие так или иначе доминировала над идеей первородного греха.

Помимо этого, так сказать, социально-прагматического фактора имелись и весьма важные общемировоззренческие предпосылки для исторического торжества концепции доброты человеческой природы в конфуцианстве.

Ставшее основополагающим для всего конфуцианства понимание соотношения между человеческой природой и небесным предопределением (*тянь мин*) было закреплено в таких фундаментальных произведениях, как «Ли цзи»: «Предопределяемое небом (дословно: то, что приказывает небо. — *А.К.*) называется [индивидуальной] природой» («Чжун юн» § 1 [331, т. 7/25, 2101]; ср. [67, т. 2, с. 119]), — и «Чжоу и»: «До истощения [исследуются] принципы, до исчерпания [раскрывается индивидуальная] природа (*цюн ли цзинь син*) —

для того, чтобы дойти до конца в том, что предопределено» («Шо гуа чжуань», § 1 [435, т. 2, с. 453]; ср. [92, с. 62; 87, с. 397]).

Передающий здесь понятие «предопределение» иероглиф «мин» обладает этимологическим значением «устный приказ», о чем свидетельствуют входящие в его состав элементы: «рот» (*коу*) и «приказ» (*лин*). Осмысление неба как **безмолвно**²⁵ руководящей миром силы с необходимостью привело к переосмыслению *мин* как негласного предписания, предопределения, судьбы: «Смерти и жизни присуще предопределение» («Лунь юй», XII, 5; ср. [184, с. 382]). Подобно русскому слову «судьба», также первоначально выражавшему идею устного приказа, приговора, «суда», иероглиф «мин» соединяет в себе значения «жизненное предопределение» и «предопределенная жизнь». Здесь же заключено объяснение того факта, что с помощью термина «мин» образуются, казалось бы, противоречащие друг другу высказывания. Например, в «Лунь юе» он обозначает как жизнь в ее соотношенной со смертью завершенности (VI, 2/3, XI, 7, XIV, 12, XIX, 1 [184, с. 341, 375, 403, 441]), так и смерть в качестве самой этой завершенности (VI, 9/10 [184, с. 343]), т.е. в одном случае смерть определяется как *мин*, а в другом — как «утрата *мин*». Но ведь точно так же и по-русски о смерти может быть сказано: «Такова судьба!» и «Знать, не судьба!» Все дело в том, что в первом случае под «судьбой» подразумевается жизненное предопределение, а во втором — сама зависящая от предопределения жизнь.

Интересно, что в основных европейских языках присутствуют термины, представляющие два аксиологически противоположных понятия судьбы: судьбы как счастья (доброй судьбы) и судьбы как несчастья (злой судьбы). В древнегреческом это *tuchē* («попадание», «удача», «счастливый случай») и *anapcē* («необходимость», «насилие», «страдание»), *aísa* («доля», «жизненный век», «справедливость») и *dicē* («судебный приговор», «наказание», «возмездие», «кара»), *moira* («часть», «доля», «владение», «счастливый удел», «счастье», но также — «несчастный удел», «кончина», «гибель») или *eimartēnē* («судьба», «справедливость») и *amortia* («несчастливая судьба», «несчастье», «беда»), *mogon* («участь», «жребий», «кончина», «смерть») или *potmos* («участь», «жребий», «несчастье», «смерть»); в латыни — *fortuna* («случай», «удача», «успех», «счастье»)²⁶ и *fatum* («рок», «неизбежность», «неотвра-

²⁵ «Несомое вышним небом не имеет ни звучания, ни запаха» («Ши цзин», III, I, 1, 7 [358, т. 4/8, с. 1298; ср. [266, с. 220)]; «Учитель сказал: „Разве небо [что-нибудь] говорит?“» («Лунь юй», XVII, 17/18/19 [474, с. 195]; ср. [67, т. 1, с. 172; 196, с. 110; 184, с. 430]); «Небо не говорит» («Мэн-цзы», V A, 5 [475, т. 1, с. 219]; ср. [196, с. 166]).

²⁶ Слепота богини Фортуны воплощает идею случайности, а другой ее атрибут — рог изобилия — идею счастья.

тимое несчастье», «гибель», «смерть»)²⁷; в русском — «счастье»²⁸ и «рок», «судьба»²⁹ и «участь»³⁰, «доля»³¹ и «недоля». Нет нужды говорить, что это различие распространяется и на заимствования из классических языков в языках новоевропейских. Из приведенного попарного списка терминов явствует также связь идей счастливой судьбы и случайности и, наоборот, несчастливой судьбы и необходимости (ср. [54, с. 21–22, 122–123]).

Китайский термин «мин» не обладает такой парой и не создает оппозиций типа «счастье–несчастье» или «случайность–необходимость»; его значение — «предопределение» как благой дар свыше (т.е. дар благого Неба). И судьба как случайность, и судьба как необходимость суть формы несвободы, которая не может быть познана, но может быть лишь угадана; напротив, предопределение допускает возможность свободы (о чем свидетельствует, например, совмещение в христианстве идей предопределения и свободы воли) и познания: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Иоан., VIII, 32) (см. [243, т. 5, с. 158]).

Понятие «мин» предполагает отсутствие абсолютной необходимости в двух смыслах: как возможность изменения самого предопределения (ср. с идеей Нового Завета) и как возможность подчинения ему или уклонения от него (ср. с идеей свободы воли). Подобное осмысление широко представлено уже в таких древнейших памятниках китайской идеологии, как «Шу цзин», «Ши цзин» и «Чжоу и». В «Шу цзине» (гл. 26/34) говорится о «новом предопределении» (*синь мин*) [466, т. 2/4, с. 449], а в «Ши цзине» (III, I, 1, 1) — об «обновлении предопределения» (*мин вэй синь*) [358, т. 4/8, с. 1289; 266, с. 329]. Согласно «Шу цзину» (гл. 43), «Небо преобразует (*гай*) предопределение» [466, т. 2/4, с. 693]; в «Чжоу и» (гексаграмма № 49 Гэ) «преобразование предопределения» (*гай*

²⁷ О неотвратимости судьбы-фатума свидетельствуют известные максимы: *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt* (Послушных судьба ведет, непослушных — тащит), *Fata viam inuenient* (От судьбы не уйдешь).

²⁸ Идея случайности счастья как судьбы отражена в пословицах: «Глупому — счастье», «Счастье, что трастье: на кого захочет, на того и нападёт» (В.И.Даль «Пословицы русского народа»).

²⁹ Значение «удача» в слове «судьба» выявляет выражение «не судьба» в смысле «неудача», а значение «случайность» — выражение «на произвол судьбы» и «какими судьбами». Вместе с тем «судьба», как и *moiga*, может означать нечто прямо противоположное, т.е. злую судьбину, например: «Судьба-злодейка». Но такая судьба уже мыслится не случайной, а неизбежной, как неотвратимый рок: «Судьбы не миновать» (ср. «Без року не умереть»), «И всюду страсти роковые, и от судеб защиты нет» (А.С.Пушкин. «Цыганы». Эпилог).

³⁰ Ср. «Охота смертная, да участь горькая».

³¹ Связь «доли» по преимуществу с идеей счастливого жребия явствует из пословицы: «Где нет доли, тут и счастье невелико» (В.И.Даль. «Пословицы русского народа»), а также из весьма прозрачной этимологии этого слова.

мин) и синонимичное ему «изменение предопределения» (*гэ мин*)³² фигурируют в более и менее древних частях текста соответственно [435, т. 2, с. 276, 278; 272, с. 273]. В «Шу цзине» (гл. 29/37) высказано положение «Предопределение не является постоянным» (*вэй мин бу юй чан*) [466, т. 2/4, с. 493], а в «Ши цзине» (III, I, 1, 5) — его аналог: «Небесное предопределение не постоянно» (*тянь мин ми чан*) [358, т. 4/8, с. 1295; 266, с. 330]. Там же утверждается, что «великое предопределение» (*да мин*) державы может быть «низвергнуто» (*цин₁*) (III, III, 1, 7) [358, т. 5/9, с. 1555; 266, с. 378] и небесное предопределение может не быть решающим фактором, поскольку «нет не имеющих [его] изначально, но мало кто может иметь [его] в конце» (III, III, 1, 1) [358, т. 5/9, с. 1549; 266, с. 376].

Видимо, идея потенциальной изменяемости и ассоциирующееся с волевым импульсом значение «приказ» у иероглифа «мин» послужили главным основанием для широко распространенной трактовки «тянь мин» как «небесной воли» (см., например, [67, т. 1, с. 306]). Нам такая трактовка представляется неадекватной хотя бы потому, что понятие «тянь мин» может быть противопоставлено, как это делали, например, моисты, понятию «тянь чжи», т.е. собственно понятию «небесная воля» [359, с. 123–141, 169–182; 67, т. 1, с. 194–196]. Воля в обычном понимании предполагает наличие конкретного субъекта воления (таково персонифицированное Небо у моистов), а предопределение-мин в стандартной конфуцианской трактовке — нет: «Если нет совершающих, а нечто совершается — это естественность (букв.: небо — *тянь*. — А.К.). Если нет доводящих до конца, а нечто доходит до конца — это предопределение» («Мэн-цзы», V A, 6; ср. [196, с. 169]).

Рациональность предопределения-мин и нефатальность взаимоотношений между ним и человеком проявились уже в высказываниях Конфуция о возможности его «познать» (*чжи*) и «отдать» (*шоу₂*), «довести до конца» (*чжи₁₀*) или не «принять» (*шоу₁*) («Лунь юй», XX, 3, XIV, 12, XIX, 1, XI, 18/19; ср. [184, с. 450, 403, 441, 378]) и выступили на первый план в рассуждениях Мэн-цзы: «Нет ничего, что не было бы предопределено (*фэй мин*)³³, но следует принимать (*шоу₁*) только правильное [предопределение]. Поэтому знающий предопределение не станет (*ли₄*) под нависшей [и готовой рухнуть] стеной. Умереть, исчерпав свое *дао*, — это правильное предопределение (*чжэн мин*). Умереть же в колодках и оковах

³² В современном китайском языке *гэ мин* трансформировалось в «революцию» (*гэмин*), а *мин вэй синь* — в «реформы» (*вэйсинь*).

³³ Вполне справедливо П.С.Попов перевел здесь иероглиф «мин» словом «предопределение» [196, с. 228–229].

[преступника] — не есть правильное предопределение» («Мэн-цзы», VII A, 2 [475, т. 2, с. 301]; ср. [196, с. 228–229])³⁴.

Мэн-цзы подчеркивал, что предопределение-мин — внешняя заданность: «Добиваясь — достигаешь, отбрасывая — утрачиваешь, при этом добиваться — полезно для достижения, поскольку это касается заключенного в самом себе (во). Если же добиваться того, что обладает дао, и достигать того, что обладает предопределением, то добиваться — бесполезно для достижения, поскольку это касается заключенного вовне» («Мэн-цзы», VII A, 3 [475, т. 2, с. 302]; ср. [67, т. 1, с. 246])³⁵. Как нечто внешнее предопределение-мин самим субъектом может быть либо «утверждаемо» — *ли мин* («Мэн-цзы», VII A, 1 [475, т. 2, с. 301]; ср. [196, с. 228]), либо «устраняемо» — *фан мин* («Мэн-цзы», I Б, 4 [475, т. 1, с. 33]; ср. [196, с. 25–26]).

Разъясняя смысл «утверждения предопределения» (*ли мин*), Ван Янмин особо выделял активный и творческий характер данного акта: «Утвердить (*ли*) — это „утвердить“ из [выражения] „создать и утвердить“ (*чуан ли*). Сюда же относятся выражения такого рода: „утвердить благодать“, „утвердить изречение“, „утвердить достижение“, „утвердить имя“. Во всех случаях „утверждение“ означает, что прежде никогда не бывшее ныне начинает возникать и утверждаться» [293, цз. 2, с. 29; 318, с. 111].

У Сюнь-цзы такой подход достиг апогея в тезисе об «ограничении небесного предопределения» — «чжи тянь мин» («Сюнь-цзы», гл. 17 [381, с. 211]), в переводе В.Ф.Феоктистова — «преодоления небесной судьбы» [67, т. 2, с. 173]. А Дун Чжуншу компромиссно признал существование двух видов предопределения: «великого предопределения» (*да мин*), которое «телесно» (природно) — *ти*, и «изменяющегося предопределения» (*бянь мин*), которое «политично» (социально) — *чжэн*₁ («Чунь цю фань лу», цз. 5, гл. 13 [317а, с. 779 низ; 450, т. 1, с. 19]).

Развитие подобных идей породило учение о трех типах предопределения, критически изложенное Ван Чуном. Согласно этому учению, предопределение может быть либо безусловно счастливым («правильное предопределение» — *чжэн мин*), либо безусловно несчастливым («инцидентное предопределение» — *цзао мин*), либо счастливым или несчастливым в зависимости от добродетельности или недобродетельности поведения того, на кого оно нисходит (соответственное предопределение — *суй мин*) («Лунь хэн», гл. 6 [292, с. 11–12]). Так в конфуцианстве были теоретически оформлены два полюса

³⁴ Ср.: «Всякий, делающий грех, есть раб греха», а не свободный человек (Иоан., VIII, 34).

³⁵ При истолковании «мин» как судьбы эта мысль Мэн-цзы становится противоположной тезису Гераклита о том, что характер (*ethos*) человека есть его судьба (*daimon*) (В 119; см. также: Эпихарм, В 17 [248, с. 243, фр. 94]).

семантики «мин»: предопределение как внешняя заданность, не зависящая от воздействий своего носителя (в этом смысле смерть есть *мин*), и предопределение как внутренняя обусловленность, порождаемая всей совокупностью предыдущих поступков, т.е. жизненной линии, своего носителя (в этом смысле смерть есть утрата *мин*).

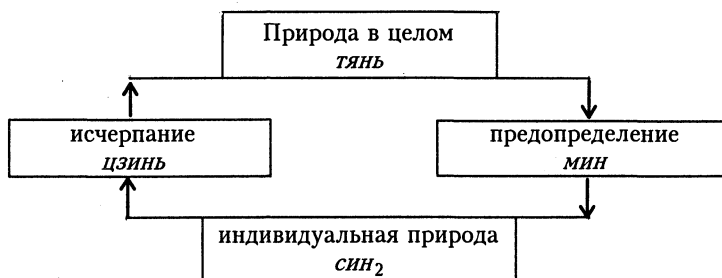
С конфуцианской точки зрения, небесное предопределение реализовалось в следующих параметрах: верхний уровень — Космос (*тянь ди*), Поднебесная, государство; нижний — отдельная вещь (*у*) и, в частности, индивидуальная природа человека (*жэнь син*).

Утверждая возможность познания *мин*, Мэн-цзы полностью следовал за Конфуцием, который говорил, что, «не зная предопределения, нельзя стать благородным мужем» («Лунь юй», XX, 3 [474, с. 218]; ср. [67, т. 1, с. 174; 184, с. 450]) и что сам он «в пятьдесят [лет] узнал небесное предопределение» («Лунь юй», II, 4 [474, с. 13]; ср. [67, т. 1, с. 143; 184, с. 307]). Показательно при этом, что «познание небесного предопределения» Конфуций не считал высшей ступенью познания, заявляя, что в шестьдесят, а затем в семьдесят лет он достиг еще большего. Значимость предопределения для благородного мужа приравнивалась Конфуцием к значимости для него авторитета великих людей и высказываний совершенномудрых («Лунь юй», XVI, 8 [474, с. 183–184]; ср. [67, т. 1, с. 170; 184, с. 423])³⁶.

Последователи Конфуция, основываясь на принципе гомоморфизма макрокосма и микрокосма, осмыслили возможность познания и изменения человеком своей собственной природы как возможность познания «неба» и влияния на него: «Знающий свою природу знает небо» («Мэн-цзы», VII А, 1 [475, т. 2, с. 301]; ср. [67, т. 1, с. 246]); «Способный исчерпывающе [раскрыть] свою природу... может войти в триединство с небом и землей» («Чжун юн», § 22 [331, т. 7(25), с. 2137]; ср. [67, т. 2, с. 129]). Причем под «исчерпывающим раскрытием» подразумевалось совершенное знание истинной природы и вполне адекватное этому знанию поведение. Таким образом, в трактовке первых конфуцианцев путь к воздействию на природу в целом (*тянь* — «небо») лежал через воздействие на индивидуальную природу (*син*₂). И, следовательно, две формулы из «Чжун юна» и «Чжоу и», приведенные в начале рассуждения о предопределении, описывают два вида противоположно направленных связей между природой в целом и индивидуальной природой. Эту замкнутую круговую систему можно представить с помощью следующей схемы:

³⁶ Неразличение познания *мин* и влияния на *мин* обусловило то, что даже такой выдающийся знаток китайской литературы, как В.М.Алексеев, допустил явную ошибку, утверждая, что Конфуций считал «судьбу (*мин*) не подлежащей человеческому разумению и воздействию» [3, с. 155].

Схема «природного единства»



Две другие столь же фундаментальные формулы из «Чжун юна» и «Чжоу и» описывают этот процесс посредством понятий «дао» и «добро»: «Одна *инь*, один *ян* — это называется Путем (*дао*). Продолжение этого есть добро (*шань*). Оформление этого есть [индивидуальная] природа (*син₂*)» («Си ци чжуань», I, 4/5; ср. [87, с. 374]); «Руководствование [индивидуальной] природой (*син₂*) называется Путем (*дао*)» («Чжун юн», § 1; ср. [67, т. 2, с. 119]). Эти формулы говорят о том, что отраженная на нашей схеме циркуляция есть не что иное, как Путь-*дао*, атрибутом которого является добро-*шань*, а конечным модусом — индивидуальная природа-*син₂*. Отсюда понятен тезис Чжу Си об онтологическом первенстве добра по отношению к природе. Соотношение между *шань* и *син₂* мыслится так же, как соотношение между *дао* и *дэ*. Путь-*дао* несет с собою добро-*шань*, которое, как было показано в предыдущей главе, сопричастно благодати-*дэ*, в свою очередь являющейся «завершением» (*дуань*) индивидуальной природы-*син₂* («Ли цзи», гл. 17/19 [331, т. 6/24], с. 1633]; ср. [207, с. 300]).

Выходит, что, хотя в качестве эквивалента иероглифа «мин» в практике перевода и утвердилось слово «судьба», гораздо точнее ему соответствует термин «предопределение». В конфуцианстве понятие «мин» представляет идею рациональной и нефатальной, а потому доступной познанию и пониманию детерминированности, которая как благо даруется человеку свыше. Согласно итоговой формулировке Чжу Си, «принцип — это телесная сущность неба, предопределение — это деятельное проявление принципа» («Чжунцзы юй лэй», цз. 5 [452, т. 1, с. 268]). Именно такое понимание *МИН* и стало одним из важнейших теоретических факторов, определивших доминирующее положение в конфуцианстве идеи сущностной доброты человеческой природы, поскольку последняя предопределяема благим «небом».

Глава VII

ПЕРСОНАЛИСТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

§ 1. Две организмические модели личности: *лицо* и *тело*

В данной главе мы предпринимаем попытку провести комплексный сравнительно-типологический анализ наиболее общих представлений, связанных с таким важнейшим мировоззренческим понятием, как «личность». Эти представления, развивавшиеся в традиционной китайской культуре, с одной стороны, и в традиционной европейской культуре — с другой стороны, мы рассчитываем проанализировать на трех уровнях: лингвистическом, т.е. на уровне семантики соответствующей естественной языковой терминологии; общемировоззренческом, т.е. на уровне взглядов, точек зрения, мнений самого широкого обыденного сознания; теоретическом, т.е. на уровне философской рефлексии. В нашу задачу входит также показ взаимоотношения всех трех уровней для каждой из рассматриваемых культур.

При такой степени обобщения приходится идти на определенные упрощения. В частности, в дальнейшем мы будем считать путь развития представлений о личности в Китае однонаправленным, а в Европе — изменившим свое направление (благодаря воздействию христианства); за условный исходный пункт этого развития возьмем «осевое время» — *Axenzeit* (в терминологии А.Вебера и К.Яспера [280, с. 39–50]), или эпоху зарождения основных мировых философий, в том числе древнегреческой и китайской.

И китайский термин «шэнь», и соответствующий ему русский термин «личность» («лицо»)¹, собственно говоря, двусмысленны. Слово «шэнь» имеет прямой смысл «тело», «туловище», составляя оппозицию с термином «синь» («сердце», «дух», «душа», «сознание»), но означает также и целостную, с духом и телом, личность, персону. Под словом же «личность» («лицо») понимается как цело-

¹ Хотя между словами «лицо» и «личность», даже если брать первое не в смысле «передняя часть головы», имеются некоторые семантические расхождения, мы здесь для простоты отвлекаемся от них.

стный духовно-телесный индивид, так и одно духовное существо без всяких телесных атрибутов². Недаром «лицом» называется ипостась сугубо бестелесного бога.

Основываясь именно на втором понимании личности, Фейербах мог писать, что «бог есть чистая, абсолютная, свободная от природных границ личность» [240, т. 2, с. 219]. Даже полностью очищенный от всех антропоморфных черт и предельно абстрактный бог у ревизирующих христианскую доктрину современных теологов тем не менее остается личностью. Такова, например, «точка Омега» П.Тейяра де Шардена [230, с. 252–266].

Основополагающим для христианства является соединение двух идей — бога как личности и как носителя человеческого лица³. С определенной ясностью это выразил Экхарт: «Тут должны мы уяснить себе, что такое „Лицо Божие“. То, в чем человек более всего выявляет самого себя, то зовем мы его лицом. Также и то, где Бог Сам Себе открывается в безмолвной тишине Своей Собственной сущности, это самооткровение называется Лицом Его: Божеством» [274, с. 93–94]. Точное поэтическое определение бога как бестелесного лиценосца принадлежит М.Цветаевой: «Лицо без обличия» («Бог» [257, с. 45]), в свою очередь исходившей из диалектически более заостренной строки в одноименном знаменитом стихотворении Г.Р.Державина: «Без лиц, в трех лицах божества!» («Бог», 1 [64а, с. 114]).

В Китае же, напротив, не только самостоятельно так и не возникла идея личностного бога, но даже после основательного знакомства с христианством не была вполне осознана идея бога как носителя человеческого лица.

Убедительным свидетельством этому служит отсутствие единообразия в передаче термина «лицо» в китайском переводе Библии [371]. Эквивалентами его здесь выступают слова «мянь (мао)» и «лянь (мянь)», изредка используется сочетание «ци сэ». Причем в

² «Понятие „личность“, — определяет „Философская энциклопедия“, — обозначает целостного человека в единстве его индивидуальных способностей и выполняемых им социальных функций (ролей)» [243, т. 3, с. 196]. «Личность же, — утверждал Н.А.Бердяев, — есть категория духовная и этическая, она не рождается от отца и матери, она духовно творится, осуществляя божью идею о человеке. Личность есть не природа, а свобода, она есть дух» [8, с. 125]. «Другие синонимы или почти синонимы для слова „личность“, — пишет современный американский философ К.Ламонт, — это „сознание“, „разум“, „я“, „дух“ и „эго“. Во избежание споров и путаницы я буду обычно употреблять слово „личность“ в качестве определенного термина, обозначающего характерную духовную и эмоциональную деятельность человека... Но какие бы слова мы ни употребляли, необходимо допустить различие между телом и личностью» [140, с. 34–35].

³ Важные для данной темы соображения о «человеческом лице Христа» см. [2, с. 201–202]. Ср. также рассуждение В.В.Розанова о «прекрасном плачущем лице» как «центре» христианства и его гиперболическое заявление о том, что «Востоку (т.е. православию. — А.К.) одному дано уловить лицо Христа» [206, с. X].

употреблении этих иероглифов наблюдается определенная регулярность: лицо бога, как правило, обозначает иероглиф «мянь», а лицо человека — «лянь» (встречаются и противоположные случаи, чаще — обозначение человеческого лица через «мянь»). Однако, поскольку иероглиф «мянь» имеет более широкое, чем «лянь», значение — «лицевая сторона, наружный вид», для передачи идеи бога именно как носителя человеческого лица уместнее было бы применить иероглиф «лянь», а не «мянь».

Оборотной стороной «дематериализации» понятия «личность» в Европе предстала идея создания субъекта с произвольно конструируемым телом (ведь в такой ситуации форма тела безразлична для личности). Так, средневековые каббалисты и алхимики увлекались фантазиями о големах и гомункулах⁴, а образ Франкенштейна вызывал ужас не у одного поколения европейских читателей. Развитие науки и техники не только не развеяло подобные мечтания, но еще больше стимулировало их. Основоположник русского космизма Н.Ф.Федоров предполагал, что в перспективе человек «будет воссоздавать себя из самых первоначальных веществ, атомов, молекул... будет способен жить во всех средах, принимать всякие формы» [238, с. 421]. Аналогичные мысли высказывал его последователь К.Э.Циолковский, предрекавший грядущее господство «наиболее совершенного типа организма, живущего в эфире и питающегося непосредственно солнечной энергией (как растение)» [209, с. 271]. А ныне, в разгар космической эры, эта идея формулируется уже как научная, даже научно-техническая проблема (см., например, [267, с. 319-320]).

Образы неантропoidных личностей в наши дни служат «закваской» популярных дискуссий об искусственном интеллекте и внеземных цивилизациях. В то же время Тейяр де Шарден, сомневавшийся в возможности контактов с иными цивилизациями и предполагающий, что «нашей ноосфере предназначено обособленно замкнуться в себе», также мыслил будущее человечество дематериализованным, преодолевшим свои индивидуализированные формы в предельно персонализированной богочеловеческой «точке Омега» — «автономном и верховном личном очаге для объединения элементарных личностей без искажения и в атмосфере активной симпатии» [230, с. 281].

Разумеется, характеризуя в целом «европейское» представление о бестелесной сущности личности, мы несколько огрубели реальное положение дел. Для дохристианской поры, имевшей на вооружении девиз «в здоровом теле — здоровый дух», в большой степени свойственны телесные интуиции личности (об этом мы специально ска-

⁴ Ироническое описание создания гомункула см. в «Фаусте» Гёте [49, с. 257-266].

жем далее, обратясь к греческому термину «*sōma*»; см. также [154а, с. 511–523; 229]), но в нашу задачу входило выявить основную тенденцию формирования данного представления. И взятый не в деталях, а в виде доминирующей тенденции, этот процесс в общих чертах совпадает с процессом формирования понятия «личность» в индийской философии, но расходится с ним в китайской.

Для анализа проблемы личности в китайской философии рассмотрение взглядов Ван Янмина имеет исключительно важное значение, ибо в учении именно этого мыслителя, который, по мнению многих специалистов, занимает в истории китайской философии то же место, что и Беркли — в истории западноевропейской, а Шанкара — в истории индийской философии, должна была бы, по логике вещей, достигнуть своего предельного выражения идея личности как абсолютно дематериализованного субъекта, если бы, конечно, таковая существовала в китайской философской традиции.

Итак, термины «шэнь» и «личность», совпадая по одному ряду значений, расходятся до антагонизма по другому. Такое несоответствие отчетливо выражается в различии символических объектов, избранных китайцами и европейцами для передачи понятия «личность». Как было сказано, первоначальное значение иероглифа «шэнь» — «тело». Вот несколько суждений по поводу этого тела.

«В древности желавшие высветлить светлую благодать в Поднебесной предварительно упорядочивали свое государство, желавшие упорядочить свое государство предварительно выравнивали свою семью, желавшие выровнять свою семью предварительно усовершенствовали свое **тело** (*шэнь*), желавшие усовершенствовать свое **тело** предварительно выправляли свое сердце, желавшие выправить свое сердце предварительно делали искренними свои помыслы, желавшие сделать искренними свои помыслы предварительно доводили до конца свое знание» («Да сюэ», I, 4 [116, с. 234]). «Недопущение сомнений из-за ранних смертей и долголетия, совершенствование своего **тела** (*шэнь*) в ожидании того, что будет, составляет то, чем устанавливается предопределение» («Мэн-цзы», VII A, 1; ср. [196, с. 228]). «Цель учения для благородного мужа — в том, чтобы сделать прекрасным свое **тело** (*шэнь*)» («Сюнь-цзы», гл. 1 [381, с. 8]; ср. [67, т. 2, с. 146]). Наконец, Ван Янмин определял *шэнь* следующим образом: «Что называется **телом** (*шэнь*)? Телесно оформленная сущность (*син ти*) и подвижное деятельное проявление (*юнь юн*) сердца. Что называется сердцем? Духовный светоч (*лин мин*) и суверенный властелин (*чжу цзай*) **тела**. Что называется совершенствованием **тела**? Свершение добра и устранение зла» [293, цз. 26, с. 472].

Приведенные контексты обнаруживают явную неудовлетворительность понимания «шэнь» просто как «тела». Очевидно, что в нем заложено нечто большее. И в самом деле, «шэнь» — это еще и

«я, лично, сам, персональный»⁵, т.е. обозначение лица, или личности, как субъекта. Замена слова «тело» словом «личность» в помещенных выше цитатах значительно уменьшает вызываемое ими недоумение. Хотя самый буквальный смысл «личности-*шэнь*» — «тело», это такое тело, которое представляет собой конкретного индивида, взятого в совокупности всех его физических и психических характеристик.

Знаменательно, что такая же, как в русском языке, связь понятий «лицо», «личность» и «личина» («второе лицо»⁶) имеет место и в лексике классических языков европейской античности — греческом («*prosōpon*») и латинском («*persona*» — этимологически, возможно, восходит к «*prosōpon*» через этрусское «*phersu*») и соответственно дает о себе знать (по крайней мере этимологически, но это генетическое соотношение постоянно превращалось в сущностное благодаря особой роли латыни, которую она утратила не так уж давно) в основных новоевропейских языках, унаследовавших латинскую основу (что, конечно, не случайность, а одна из специфических черт европейской духовной культуры).

Как в греческом, так и в латинском языке, разумеется, существовали и другие термины, передававшие понятие «личность». Но в данном случае важно зарегистрировать факт проявления уже в эпоху античности той тенденции, которая была затем абсолютизирована христианством. Подтверждение нашего тезиса об этой роли христианства в европейской культуре мы находим в замечании А.А.Тахо-Годи о том, что наиболее полноценным образом термин «*prosōpon*» стал выражать понятие «личность» именно в евангельских текстах [229, с. 275]. Итак, китайскому осознанию личности

⁵ Например, фраза «Сань цзы цзина» («Троесловного канона»), буквально переводящаяся словами «отец и тело, тело и сын», означает: «от отца до меня, от меня до сына» [305, с. 103; 17, с. 8–9]. Сопряжение понятия личности как субъекта с понятием тела наблюдается также в семантике иероглифов «ти», «цой», «гун». Ср. санскр. *ātman*, означающее «я, сам» и «тело», но также и «ум, дух».

⁶ Вторичность «второго лица» достаточно условна (между лицом и «вторым лицом» — связь типа *ego* — *alter ego*), так как именно благодаря маске наши предки осознали специфику лица. Характерно, что первоначальное значение «лика» — не «лицо», а «изображение лица». Осознание лица опосредовалось осознанием его изображения, маски точно так же, как осознание своего *я* опосредовалось осознанием его отражения в другом (см.: Платон. «Алкивиад I», 133а, 132с–133с, Федр, 255d; Аристотель. «Большая этика», II, 15, 1213а 16–26 [189а, с. 217; 190, т. 2, с. 192; 5а, т. 4, с. 373]; ср. [171, т. 23, с. 62, примеч. 18]). Причем уже в архаическом западном мировоззрении маска выступала носителем духовного начала, ибо, по словам Вяч.И.Иванова, «личина покойника, надетая на живого, делает его одержимым душой покойника» [76, с. 140]. Что же касается возникшего потом восприятия маски как личины, как антилица, то логика этого превращения тоже понятна: аналогичным образом набедренные повязки, фиговые листки и тому подобные атрибуты, согласно данным современной этнографии, в своей первоначальной функции должны были подчеркивать и выделять (украшать) то, что затем стало расцениваться как скрываемое ими.

через посредство понятия «тело» противостоит европейское ее осознание через посредство понятия «лицо».

Лицо способно быть отличным символом человека прежде всего как существа разумного⁷: на лице расположены глаза — зеркало души, лоб — показатель ума (симптоматична близость «чело» — «человек», названная Ю.М.Лотманом «столкновением сущности и исторической реальности» [157, с. 515]), наконец, дух, связь которого с дыханием не нуждается в разъяснениях, самым тесным образом связан со ртом⁸, поэтому же лицо почиталось воплощением и святости, и индивидуальности⁹. На Западе человек традиционно (во всяком случае, с утверждением христианской традиции) осмыслялся как homo sapiens, чья serientia написана на лице. Библейские тексты гласят: «Мудрость человека просветляет лицо его» (Еккл., VIII, 1); «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт., II, 7).

Заслуживает внимания перевод последнего пассажа на китайский язык. Дословно он представляет собой следующее: «Бог Яхве из праха земного создал человека и вдунул дыхание жизни (*шэн ци*) в его ноздри (*би кун*), и стал тот имеющим душу живым человеком» [371, с. 2]. Этот перевод примечателен двумя моментами.

Во-первых, он свидетельствует об отсутствии понимания специфической роли не только лица бога, но и лица человека, замененного малозначительными, с нашей точки зрения, ноздрями. Впрочем, надо признать, что появление здесь ноздрей внутренне оправданно,

⁷ Не случайно и в наше время поэт-материалист отождествляет бессмертие своей личности с сохранением своего лица:

Я отвечал, что в самом деле,
Хотя и впрямь я не велик,
Но я б хотел, чтоб разглядели
Потомки в темноте мой лик.
Хочу у гробового входа
Я, без особенных примет,
Чтоб в даль дошло хотя бы фото,

Где снялся я на документ (Е.Винокуров. «Лик» [36, с. 7]).

Подобное отождествление принимал и философ-идеалист, веривший, однако, что его лицо сохранится в иной дали, ибо, по словам Н.А.Бердяева, «„иной мир“ тоже телесен, в смысле вечной формы, вечных лиц, вечного выражения лиц» [8, с. 209].

⁸ В статье «Лице» «Толкового словаря» В.И.Даля говорится: «Лицо человека представитель высших духовных даров: лоб — небесная любовь; глаза — разуменье, разумное созерцанье; уши — пониманье и послушанье; нос — постиженье добра; щеки — постиженье духовных истин; рот — мысль и ученье; губы — духовная хвала; борода — внешность ученья и пр. ... Лицо образ Божий... За правду Бог лица набавляет».

⁹ «Истинная любовь, — писал Н.А.Бердяев, — всегда есть утверждение лика любимого, его неповторимой индивидуальности» [10, с. 79] (см. также [268, с. 247]).

поскольку «дыхание» — *ци* ассоциативно связано именно с носом — *би*₁ (см., например, [327, с. 80; 191, с. 110; 261, с. 366]). Поэтому нос мог называться «вратами сердца» (*синь мэнь*), а его изображение стало исходной пиктограммой для иероглифа «цзы₁» [626, с. 451, № 1237 m-p], составляющего ключевую часть иероглифа «би₁» и в смысле «сам, свой, лично» синонимичного иероглифу «шэнь» (ср. рус. фразеологизмы: «с носа», «задирать нос», «не казать носа» и др.).

Во-вторых, «душа живая» превращается в «наделенного душою живого человека». Тут различие принципиальное. В одном случае душа это и есть личность (носительница оживотворенного лица), а в другом — она только принадлежность личности. Сопряжение в европейском сознании лица и души наглядно видно в том, что для личности как счетной единицы в равной степени используются термины с исходным значением «лицо» и «душа» (греч. *psychē*, лат. *animus*, *spiritus*, франц. *âme*, англ. *soul*, нем. *Seele* и др.), а также в синонимии «двуличия» и «двоедушия». Для сравнения скажем, что в Китае личности исчисляются «человеками» (*жэнь*), «ртами» (*коу*), «рангами-позициями» (*вэй₂*), «именами» (*мин₁*), а чаще всего просто «штуками» (*гэ₁*).

Представление о лице как материальном обнаружении души существовало не только в «подтексте» европейской культуры. Оно достаточно рано получило и теоретическое осмысление ее представителями. Вот что, например, писал по этому поводу Платон: «Найдя, что передняя сторона благороднее и важнее задней, они (боги. — *А.К.*) уделили ей у нас больше подвижности. Сообразно с этим нужно было, чтобы передняя сторона человеческого тела получила особое и необычное устройство; поэтому-то боги именно на этой стороне человеческой сферы поместили лицо, сопрягши с ним все орудия промыслительной способности души, и определили, чтобы именно лицо по своей природе было причастно руководительству» («Тимей», 45в; см. также «Федр», 251а [190, т. 3, ч. 1, с. 485; т. 2, с. 187]). В четкой формуле соотношение тела и лица, души и ума выразил Филон Александрийский: «Как лицо является руководящим началом (*hēgemonicon*) тела, точно так ум является руководящим началом души» (*Legum allegoriae*, I, 39).

Развитие платонизма как ведущего идеалистического учения закономерно привело к тому, что, по выражению А.Ф.Лосева, «максимально выразительная форма в эстетике Плотина могла быть только человеческим лицом» [154, с. 717], а отсюда уже лежит прямой путь к христианской метафизике и эстетике человеческого и божеского лица.

Противоположная платоновской тенденция к стиранию грани между имманентным (человеческим, природным) миром и миром трансцендентным (божественным, сверхприродным) закономерно

приводила к стиранию грани между лицом и телом: например, у Сенеки тезису о целостной, как единое тело, вселенной («Письма к Луцилию», ХСV, 52 [2106, с. 238]) соответствует причисление лица к телесным оковам духа («Утешение к Марции», ХХIV, 4 [4, т. 1, ч. 1, с. 508]). И точно так же на лексическом уровне, когда «физиогномия» превращается в «физиономию», т.е. искусство постижения духа через физику лица или даже всего тела редуцируется до одной физики, эта физика становится «физией» и «физиомордией» — уничижительный смысл «физиономия» приобретает именно потому, что духовное (лицо) начинает представляться как телесное (физичное).

Античная физиогномика, как известно, не ограничивалась рассмотрением одного лица, но учитывала и свойства всего тела, и характер телодвижений, походки и т.п. Но все-таки главным показателем считалось именно лицо (см.: Аристотель (Псевдо-Аристотель?). «Физиогномика», 814a; см. также [153, с. 329–352]). В этом аспекте роль лица европейские мыслители считали настолько важной, что в начале ХХ в. В.В.Розанов, доказывая необходимость научной физиогномики, утверждал даже, что местопребыванием человеческой души является не мозг, а лицо: «Изучение выражений человеческого лица, но настоящее — есть не только наука, но огромная наука! Я уверен, что душа *разлита по наружной форме человека и сосредоточена в лице его*: отчего и возможно действовать на нее через „пассы“ (гипнотизм), эти пластические движения рук *около поверхности тела и особенно около лица*, и можно лечить „душу“ через обтирания и обмывания тела. Здесь и там (ванны и гипнотизм) ни малейшего нет воздействия на *мозг*, предполагаемое седалище души, а действуют на поверхность тела, *кожу*, на пластику и *художественный вид* ее: и через них действуют на душу, воображение, сердце, ум, мысль! Оттого мы „морщим брови“, мысля; и вообще у нас „играет лицо“ в страстях, при волнении. А о мозге, „играет“ ли он при этом, — ничего не известно, да и трудно себе представить это и допустить это. „Играющий“ желудок, „играющая“ печень, „играющие“ почки, „играющий“ мозг — как-то это дико» [206, с. 194].

Сопряжение понятий «лицо» и «душа» (дух, ум, руководящее начало) породило в Европе целую метафизику лица, основную концептуальную структуру которой выражает триада понятий: «лик» — «лицо» — «личина». В качестве образца такого рода философствования можно назвать книгу Л.П.Карсавина «О личности». В ней, в частности, говорится: «Естественно, что наибольшего обожения и личного бытия человек достигает в своем *совершенстве*. Поэтому именно лик его наиболее близок к Богу, а личина наиболее от Бога удалена. Лик человека и есть „образ Божий“ в человеке. Но этим нисколько не исключается личность, которой лик преподносится

как ее истинное существо, идеал и задание. Ибо лика нет без личности, совершенство же не необходимо мыслить как отрицание несовершенства, а можно мыслить и как его предопределение и восполнение, как некоторым образом его в себе содержащее» [94, с. 10].

Стоит при этом заметить, что в своих рассуждениях Л.П.Карсавин исходил из идеи, что «язык наш глубокомысленнее и „метафизичнее“, чем кажется» [94, с. 1]. В подтверждение этой мысли надо сказать, что такое же, как у Л.П.Карсавина, соотношение лика, лица и личины прослеживается в русской художественной культуре независимо от каких-либо теоретических выкладок. Для большей убедительности мы намеренно сошлемся на произведения весьма отличных друг от друга поэтов, но объединяемых общей художественно-языковой традицией. Вот как описывала собственную смерть М.Цветаева:

И — двойника нащупавший двойник —
Сквозь легкое лицо проступит — лик.
О, наконец тебя я удостоюсь,
Благообразия прекрасный пояс [256, с. 20].

А так выглядит казнь Степана Разина в поэме Е.Евтушенко:

И сквозь рыла, ряшки, хари
целовальников, менял,
словно блики среди хмари,
Стенька ЛИЦА увидал...
прорастают ЛИЦА грозно
у безликих на лице [70, с. 101–102].

В общеприродном масштабе подобный процесс одухотворяющего самопреобразования описал Б.Пастернак:

Что в том, что на вселенной — маска?

...

Но вещи рвут с себя личину [1826, с. 180].

Процитированные строки, поставленные рядом, обнаруживают единую систему представлений о человеке как средоточии между божеским (духовным) и скотским (бездуховным) и соответственно — лице как арене борьбы лика и личины¹⁰.

По наблюдению Ю.М.Лотмана, в изобразительном искусстве эту борьбу представляет «антитетическая связь между иконой и карикатурой: икона высвечивает божественные черты лица, карикатура — уродливые и животные» [157, с. 515].

О связи скотского начала с личиной свидетельствует в русском языке синонимия «хари» и «морды». В китайском же языке нет ни

¹⁰ А.Белый, процитировав выражение из письма А.Блока: «боров с умным и спокойным выражением лица», с энтузиазмом ученого-классификатора восклицал: «Как? Лица? У людей — что же „лики“ иль — „морды“?» [6, с. 334].

иероглифа, выражающего понятие «лик», ни иероглифа, выражающего понятие «морда». Последнее также говорит об отсутствии в китайской культуре резкого противопоставления человека и животных (об этом — ниже). Кроме того, обозначение маски в китайском языке производно от обозначения лица, а не наоборот, как в вышеуказанных европейских языках: это «[цзя] мянь-цзюй» (досл.: «[искусственный] лицевой прибор») и «гуй-лянь» (досл. «навье лицо»).

В рамках рассматриваемой проблемы важнейшим и общезстетическим, и общекультурным критерием может служить отношение к портрету. Весьма показательно, что Гегель, который понимал личность как объективный дух [48, с. 34] и для которого всякий прогресс был эквивалентен нарастанию выявленности духа, считал, что прогресс живописи «заключается в том, чтобы добраться до портрета», а в нем надо, чтобы «духовный характер стал преобладающим и выделился на первый план», в чем «большую роль играют все части лица» [46, с. 74]. О.Шпенглер вообще объявил портрет «самым подлинным и единственным, вполне исчерпывающим изображением трансцендентного, фаустовского существования» [283, с. 258, см. также с. 256–292], т.е. расценивал его как наивысшее выражение «души» западноевропейской культуры, рождение которой он относил к X в. (что, кстати, синхронно возникновению неоконфуцианства). Уже в конце XX в., в эпоху «заката Запада», в специальной статье «Портрет» эту позицию подтвердил Ю.М.Лотман: «Портрет в своей современной функции — порождение европейской культуры нового времени с ее представлением о ценности индивидуального в человеке, о том, что идеальное не противостоит индивидуальному, а реализуется через него и в нем» [157, с. 502]. В привлеченной аргументации, учтя такие современные формы искусства, как кино и фотография, он в итоге повторил шпенглеровский вывод: «Портрет — самый простой и, следовательно, самый утонченный жанр искусства... Человеческое лицо оказалось самым существенным, той квинтэссенцией, в которой человек остается человеком или перестает быть им. И то, что соперник живописи — кинематограф — тоже в конечном счете оказался прибит к этому берегу, далеко не случайно» [157, с. 518].

Особое место в европейской культуре отводилось не только портрету, как таковому, но и вообще изображению лица. Наиболее яркий пример этого — строгое разграничение личного и доличного письма, открытых ликов и скрытых окладами тел в иконописи. «Анфасное изображение лица Христа», согласно Ю.М.Лотману, «являет собой высшее выражение идеи портрета, одновременно человеческого и божественного» [157, с. 510]. Ничего подобного китайская живопись не знала. Но зато в ней держалась традиция выполнения «безликих» (сбоку и сзади) портретов (см., например,

[203, с. 41]), что свидетельствует об отсутствии представления о лице как о наивысшем физическом выражении личностного начала. В христианизированной европейской живописи, отмечал Ю.М.Лотман, даже профильное изображение, в отличие от анфасного, «заслуживает специального рассмотрения», поскольку «портрет — художественное воплощение идеи „я“, личности в первом лице» [157, с. 514]. В этом культурном контексте «безликое» изображение в качестве портрета — нонсенс, «безликими» могут быть лишь бездушная природа, голая натура, т.е. в крайнем случае натурщик или натурщица¹¹. «Скелет — раз нет лица» (М.Цветаева. «Читатели газет» [256, с. 316]).

Таким образом, «лицо» в Европе составляет оппозицию с «телом» (греч. *sōma*, *deōmas*, лат. *corpus*, итал. *corpo*, франц. *corps*, англ. *body* и т.д.), которое в пределе означает попросту обездушенный труп (поэтому у трупа и закрывают лицо — ср.: 4 Цар., VIII, 15). Понимание тела как трупа, в свою очередь, тесно связано с образом тела как темницы или могилы души. В грекоязычной литературе этот образ передавался игрой слов, основанной на фонетическом сходстве «*sōma*» («тело») и «*sēma*» («могила») (см., например, «Горгий» (493а) Платона [190, т. 1, с. 319, 566–567, примеч. 46а])¹².

Для китайского воззрения на человека, фиксирующего в нем монолитность телесного и духовного, адекватным объектом явилось тело — целостный живущий и мыслящий организм. Именно жизненность в качестве начала, интегрирующего телесные и духовные функции человека, есть та конститутивная характеристика, которая запечатлевается понятием «шэнь»¹³.

Осознание жизни как целостного духовно-телесного процесса имело в китайской философии статус теоретического положения. В «Мо-цзы», например, дается дефиниция: «Жизнь (*шэнь*) — это совмещенность тела (*син*) и [со]знания (*чжи*)» ([360, с. 193]; ср. [67, т. 2, с. 69]).

Девизом западного соматизма, коренящегося в дохристианской античности, стала приводившаяся выше максима Ювенала: «В здо-

¹¹ См., например, «Натурщицу» В.Е.Татлина, где лицо модели анфас представляет собой недифференцированную часть тела [251, с. 29].

¹² Аналогичной игрой слов на армянском языке пользовался Давид Анахт, писавший: «Тело — это то, что связывает и удерживает душу, из-за чего Гомер и называет тело темницей [души]. Поэтому-то оно и называется телом, т.е. гробницей, ибо оно оцепеняет душу и коченеет в могиле» [63, с. 62, 242–243, примеч. 47].

¹³ Значение «жизнь», присущее иероглифу «шэнь», выступает на первый план в выражении «чжун шэнь» — « всю жизнь », буквально означающем «до конца тела». Интересный пример употребления этого выражения содержится в «Сюнь-цзы» (гл. 4): «Забывая... предавшись минутному гневу, губит всю свою жизнь (*сан чжун шэнь чжи цюй* — досл. „умерщвляет тело всего тела“)» [381, с. 34].

ровом теле — здоровый дух»¹⁴. Однако, во-первых, она уже допускала вполне идеализированное представление о духе, а во-вторых, с ней конкурировал противоположный платонистический тезис, сформулированный уже Эпихармом (В 26): «Если у тебя чист помысел, то все твоё тело чисто» [248, с. 264], — и естественно нашедший продолжение в христианстве и связанной с ним философии, например в утверждении Н.А.Бердяева: «Дух-душа творит своё тело» [8, с. 209]. В китайской литературе можно подыскать немало подобий максиме Ювенала. Таково, скажем, положение, содержащееся в «Чжуан-цзы»: «Если целостно (цзоань₁) тело (син₁), то целостен и дух (шэнь)» (гл. 12 [444, с. 75]; ср. [191, с. 193; 261, с. 132]). Есть здесь, казалось бы, и аналоги афоризму Эпихарма, к примеру, в «Гуань-цзы» (гл. 49): «Когда сердце целостно внутри (чжун), тело (син₁) целостно снаружи» ([308, с. 271]; ср. [67, т. 2, с. 54]). Подобен этому протодаосскому и конфуцианский взгляд на вещи, выраженный, например, в «Да сюэ»: «Богатство украшает (букв.: пропитывает. — А.К.) дом, благодать украшает личность (шэнь). Когда сердце широко, тело (ти) — дородно» (II, 6.4 [116, с. 236]). Однако в этой обусловленности внешнего внутренним принципиально то, что исходная определяющая инстанция не идеальный дух, а вполне материальный интеллектуальный элемент тела — сердце (о соответствующем понятии специально см. ниже).

Поэтому же внутренняя, сердечная деятельность, с точки зрения китайских мыслителей, проявляется во всей внешности человека, а не только в лице: «Когда внутри сердце целостно, — продолжается вышеприведенное рассуждение из «Гуань-цзы», — [это] нельзя спрятать (би₂) и скрыть. [Это] отражается на телесном облике и выказывается в цвете (сэ) телесного покрова» ([308, с. 271]; ср. [67, т. 2, с. 55] — в переводе ошибочно говорится и о лице).

Пиктограмма, прародительница иероглифа «шэнь», изображала женщину с подчеркнуто выпяченным животом и даже выделяющимся в животе плодом [626, с. 222–223, № 386а–с], отсюда сохраняемое им доселе исходное значение «беременность» (это тело поистине антитруп). Для носителей русского языка самоочевидна сущностная связь жизни и живота («живот»), а для носителей немецкого языка — тела и живота («Leib»).

Понимание человека как субстантивированной и индивидуализированной жизни логически связано с китайским способом отсчитывать его возраст не с момента выхода из утробы матери, а с момен-

¹⁴ Подобные высказывания греческих и римских авторов своими корнями восходят к типологически схожим с китайскими представлениям европейской архаики, согласно которым, как писал А.Ф.Лосев, «душа человека была... и сердцем, и печенью, и глазом, и диафрагмой, и почками, и волосами, и кровью, и слюной, и вообще всякими органами и функциями человеческого тела, равно как и самим телом» [151, с. 282].

та зачатия, ибо действительно в этот момент возникает новый комок жизни (еще без лица). Следовательно, «я-шэнь» в эксплицированном виде — это «я, рожденный такой-то женщиной» или «я, живущий благодаря такой-то женщине» (ср. с определением личности Н.А.Бердяевым как не рождаемой ни отцом, ни матерью, см. примеч. 2). О нераздельности для китайского сознания идей жизни и рожденности свидетельствует их соединение в семантике иероглифа «шэн», который, так же как и «шэнь», несет с собой представление об индивидуализации, — «(сянь) шэн» имеет значение «господин *имярек*». Таким пониманием человека обусловлено и китайское представление (кстати сказать, достаточно пронизательное) о том, что его обучение начинается «во чреве матернем еще до рождения» [17, с. 29; 74, с. 159]. Находящееся в материнском лоне существо может быть «обучаемо» хотя бы потому, что уже в самом его семени — *цзин*₂ с телесностью слита воедино и духовность.

§ 2. Онтологические предпосылки и компоненты личности-тела (*шэнь*)

2.1. Понятие «семя-дух» (*цзин*₂)

«Цзин» — специфический и весьма трудно переводимый термин китайской философии. Его исходное значение — «отборный, очищенный рис» (см. «Лунь юй», X, 8 [184, с. 370]), расширившись, обрело два семантических полюса: «семя» (физическая эссенция) и «дух» (психическая эссенция). Таким образом, понятие «цзин»₂ выражает идею непосредственного тождества сексуальной и психической энергий. Закрепленная понятием «либидо», аналогичная фрейдистская идея после многовекового, санкционированного христианством противопоставления сексуального и духовного как двух антагонистических явлений стала для Европы откровением, хотя для ее «языческих» философов она была достаточно очевидной. Именно на этой основе зиждились китайские, в особенности даосские, теории продления жизни посредством накопления анимосексуальной энергии (подробно см. [104]).

Следует, однако, отметить, что стандартный перевод иероглифа «цзин»₂ на английский язык словом *seem* не точен, поскольку этот китайский термин обозначал семя вообще, а не специально мужское семя. Семя-*цзин*₂ — это рафинированная пневма-*ци*, которая может быть как мужской (*ян ци*, *нань ци*), так и женской (*инь ци*, *нюй ци*). В «Си цы чжуани», например, говорится: «Мужское и женское [начала] связывают семя (*гоу цзин*), и тьма вещей видоизменяясь (*хуа*) рождается» (II, 4/5; ср. [87, с. 391]). В целом же роль «семени» в этом важнейшем тексте определяется так: «Осеменная

(цзин₂) пневма (ци) образует [все] вещи» (I, 4; ср. [187, с. 373]). В «Си цы чжуани» ровно столько же пассажей с иероглифом «цзин₂», обозначающим дух, душу, разум, а именно: «Так благородный муж... знает, какая вещь произойдет. Разве может кто-либо, не обладающий высшей разумностью (цзин₂) в Поднебесной, быть причастен (юй₃) этому?» (I, 9/10); «Разумная (цзин₂) должная справедливость (и) проникает в дух (шэнь₁)» (II, 3/5); ср. [87, с. 379–380, 388–389]).

Согласно даосским концепциям, отраженным в «Хуайнань-цзы», семя-цзин₂ и в космологической, и в антропологической иерархии занимает срединное положение между духом-шэнь₁ и пневмой-ци, в космосе оно формирует солнце, луну, звезды, небесные ориентиры (чэнь), гром, молнию, ветер и дождь, а в человеке — «пять внутренних органов» (у цзан), которые, в свою очередь, находятся в координации с внешними органами чувств [403, с. 100, 120–121; 194, с. 53]. Поскольку семя-цзин₂ — это квинтэссенция ци (на графическом уровне такую связь выражает наличие у знаков «цзин₂» и «ци» общего элемента ми — «рис»), его можно рассматривать как особый вид пневмы-ци. Положение «Хуайнань-цзы»: «Когда цзин₂ наполняет глаза, они ясно видят» [403, с. 121], — совпадает с мнением стоиков: «Зрение — это пневма, распространяющаяся от управляющей части (души. — А.К.) до глаз», а воспроизводящая часть души — это «пневма, распространяющаяся от управляющей части до детородных органов» [4, т. 1, ч. I, с. 491–492], и в особенности с мнением Хрисиппа: «Сперма есть пневма», или «Семя есть дыхание» (Диоген Лаэртский, VII, 159 [65а, с. 293]), — а также с утверждением Аристотеля: «Половое возбуждение вызывается воздухом (pneumatōdēs)» («Проблемы», I, 30; цит. по [159, с. 343, фрагм. № 528]).

Древнегреческий термин «сперма», как и китайский цзин₂, обозначал не только мужское, но и женское семя, в отличие, например, от термина «thoros» («thore»), относившегося только к мужскому семени. Согласно определению Аристотеля, «изливающее семя в себя называется самкой, а в нее — самцом» («История животных», I, III (20) [56, с. 77]). В качестве женского семени древнегреческие философы, подобно китайским ученым, рассматривали и месячные выделения (см. например: Аристотель. «О возникновении животных», II, 8 [159, с. 342, фрагм. № 519]; Гиппократ. «О семени», 2 [50а, с. 226]).

Разумеется, обсуждался ими и вопрос о локализации спермы в человеческом организме. Как на места ее зарождения они указывали на матку и рeгiпеос (мужской аналог матки), на головной, спинной и костный мозг, кровяную систему и даже на все тело [159, с. 343, фрагм. № 523–525; 248, с. 270–271, фрагм. № 13, с. 422, фрагм. № 12, с. 545, фрагм. № 24, с. 553, фрагм. № 6; 65а, с. 293; 50а, с. 224–226].

Отец западной медицины Гиппократ (ок. 460–371 до н.э.) признавал существование как мужского, так и женского семени, которое «отделяется от всего тела» и «исходит от всей той влаги, которая содержится в человеке». Оно движется от головы через спинной мозг, почки и тестикулы к детородным органам. Его возбуждение представляет собой согревание и вспенивание [50а, с. 224–229]. О распространенности такого взгляда в древности свидетельствует последовавшее более чем через полутысячелетие сообщение одного из отцов церкви Климента Александрийского (ок. 150 — ок. 215) в «Педагоге» (I, 6, 48): «Некоторые полагают, что и сперма животных по своей сущности есть пена крови (α'φρός); сбиваемая во время соитий под воздействием врожденного пыла самца, она вспенивается и откладывается в семенных железах; отсюда, по мнению Диогена Аполлонийского, происходит название любовного соития (α'φρόδισια)» [248, с. 545, фрагм. № 24].

Подобные представления о семени пережили не только греко-римскую античность, но и христианское средневековье, будучи унаследованными европейской философией и наукой нового времени. К примеру, один из основоположников современной западной культуры Декарт в трактате 1648 г. «Описание человеческого тела. Об образовании животного» (IV, 27) отмечал, что зародыш (semence) животных «обычно имеет своим началом соединение двух полов и представляет собой простую мутную смесь двух жидкостей. Одна жидкость является бродилом для другой, благодаря чему они нагреваются так, что некоторые частицы приобретают движение, подобное тому, какое присуще огню. Они расширяются, оказывают давление на другие частицы и таким образом приводят последние в состояние, необходимое для образования частей тела.

Нет нужды, чтобы обе эти жидкости слишком отличались одна от другой. Известно, что от старого теста может подняться новое, а пена пива может служить дрожжами для нового пива. Таким образом, допустимо предположение, что семена обоего пола, смешавшись, служат дрожжами друг для друга» [63а, т. 1, с. 440].

Гиппократ выдвинул оригинальную теорию половой дифференциации, которую выдающийся знаток античной науки и профессор медицины В.П.Карпов (1870–1943) назвал «принадлежащей к числу самых значительных прозрений древности» [50а, с. 257, примеч. 5]: «Семя, выпущенное женщиною, бывает иногда сильнее, иногда слабее; так же точно и выпущенное мужчиною. Есть также и у мужчины женское и мужское семя и так же точно у женщины; мужское же бывает сильнее женского, поэтому рождение необходимо происходит от более сильного» [50а, с. 227–228].

В примечании к изложению данной теории В.П.Карпов писал: «Философам она совершенно чужда и у врачей после Гиппократа не встречается. Она предвосхищает *mutatis mutandis* учение совре-

менной цитологической генетики о возникновении пола в зависимости от попадания в яйцевую клетку того или иного количества половых хромосом. По формулировке Вильсона один пол есть плюс-пол, другой — минус-пол; разница только в том, что плюс-пол считается теперь женским, а не мужским, как во времена Гиппократов [50а, с. 257, примеч. 5].

Эта теория, «совершенно чуждая», по определению В.П.Карпова, западной античности, поразительным образом совпадает с классическим китайским учением о взаимопроникновении женского и мужского начал. Как сказано в главном трактате китайской медицины «Хуан-ди нэй цзин» («Канон Желтого императора о внутреннем», III–I вв. до н.э.), «внутри *инь* имеется *ян*, внутри *ян* имеется *инь*» («Су вэнь» — «Основные вопросы», цз. 1, гл. 4 [405, с. 879]; ср. пер. [233а, с. 38]).

Второй после Гиппократов корифей западной медицины, латинизировавший греческую традицию Гален (126–199), полагал доказанным, что «менструальная кровь не является первоначальной и подходящей субстанцией для рождения живого существа», «сперма» же, как мужская, так и женская, состоит из «влаги и пневмы» («О назначении частей человеческого тела», XIV, 3 [45, с. 464]).

Опиравшийся на фундамент античности и сформулировавший основы христианской антропологии Немезий Эмесский (V–VI вв.) резюмировал: «Итак, вены и артерии переваривают кровь в семенную жидкость, чтобы питаться ею; то же, что остается от пищи, становится семенем. Оно возносится, прежде всего, большой окружностью в голову; затем из головы опять ниспадает через пару вен и пару артерий» («О природе человека», гл. 25, 244 [181а, с. 94]).

Эту результирующую для античной греко-римской медицины точку зрения изложил М.Фуко (1926–1984): «Гален не разделяет гиппократическое представление автора De generatione о том, что сперма образуется в результате волнения крови, и не считает вслед за Аристотелем, что она представляет собой итог процесса пищеварения. Он видит в ней содержание двух элементов: с одной стороны, это продукт определенного „проваривания“ крови в семенных канальцах (именно такая медленная выработка постепенно придает ей цвет и консистенцию), с другой стороны, в ней отмечается наличие пневмы, из-за которой и набухают половые органы: стремясь покинуть тело, она в момент эякуляции сливается с семенем. Однако возникает эта рпеута в сложном лабиринте мозга» [249а, с. 121].

Китайские же ученые, прежде всего даосской ориентации, «в сложном лабиринте мозга» выделяли находящуюся то ли на уровне глаз, то ли в области макушки точку *ни-вань* (*ни-юань*), соответст-

вующую нирвана-чакре и являющую собой средоточие жизненной силы в верхнем «киноварном поле» (*дань тянь*), куда следует через позвоночный столб и «море костного мозга» (*суй хай*), т.е. заднюю часть мозга, направлять «возвращаемую к первоначалу» (*хуань юань*) сперму, дабы «возвращением семени восполнить мозг» (*хуань цзин бу нао*) (см., например, [58, с. 214, 217–219, 381–382; 260, с. 60–63]).

Стояла перед древнегреческими философами также проблема соотношения спермы и души, но это была именно теоретическая проблема, а не факт языковой семантики. Пифагор (VI–V вв. до н.э.) представлял сперму струей мозга, а душу — присущим ей горячим паром (Диоген Лаэртский, VIII, 28 [65а, с. 314]); Левкипп и Зенон Китийский (IV–III вв. до н.э.) утверждали, что «сперма — клочок души» [159, с. 343, фрагм. № 522] (ср.: Диоген Лаэртский, VII, 158 [65а, с. 293]), а Гиппон (V в. до н.э.) прямо отождествлял душу со спермой (Аристотель. «О душе», кн. I, гл. 2, 405в 1–6 [5а, т. 1, с. 378; 248, с. 421–422, № 3, 10]). С точки зрения Аристотеля, сперма потенциально предполагает душу («О душе», кн. II, гл. 1, 412в 26–30 [52, т. 1, с. 396]), тогда как *цзин₂*, наоборот, потенциально предполагает тело: «Семя (*цзин₂*) — это корень тела (*шэнь*)» («Хуан-ди нэй цзин», «Су вэнь», цз. 1, гл. 4 [405, с. 879]; ср. [233а, с. 38]).

Наконец, термин «сперма» в древнегреческих текстах имел и самое общее значение, сопоставимое со значением *цзин₂* в афоризмах «Си цы чжуани» (I, 4): «Осеменная пневма образует [все] вещи» (ср. [87, с. 391]) или «Гуань-цзы» («[Трактат] Учителя Гуаня», IV–III вв. до н.э.), гл. 49: «Наличие семени (*цзин₂*) означает рождение всякой вещи. Внизу рождаются пять злаков. Вверху образуются ряды звезд. Если [семя] распространяется между небом и землей, это будут нави и духи. Если же [оно] сокрыто в груди, это будет совершенномудрый человек» [308, с. 268]. Но если в самом общем значении — «семя всех вещей» — китайский термин *цзин₂* сближался с понятием воздуха или чего-то воздухоподобного (*ци*), то его греческий аналог «сперма» в сходном значении скорее сближался с понятием воды или влаги (Фалес, А 12; Гераклит, В 31; Эмпедокл, А 33, Гиппон, Гиппократ [248, с. 109, 220, 356, 421–422; 50а, с. 224, 226]), хотя в более узком, сексуальном, смысле, как мы видели, мог связываться и с воздухоподобной пневмой, благодаря чему у Галена стал знаменовать соединение «влаги и пневмы» [45, с. 464, XIV, 3].

Итак, в Китае пониманию мира как тела соответствовало понимание личности как тела, а в Европе пониманию бога как внемировой сверхъестественной сущности — понимание его «образа и подобия» — личности как духа, трансцендентного пространственно-временным атрибутам телесности.

Это различие отчетливо сказывается в отношении к телесным наказаниям. В Европе, в сущности, всегда осознавалась их воспитательно-исправительная неэффективность (поскольку они непосредственно не «касаются» души), тогда как в Китае их эффективность никогда не вызывала сомнений (поскольку они самым непосредственным образом воздействуют на личность-тело). Отсюда становится понятным, что корни палочного характера традиционной китайской юриспруденции не в ее «варварстве», как это кажется на первый взгляд, а гораздо глубже — в ее общемировоззренческом фундаменте.

Будучи телом, *шэнь* неминуемо мыслится локализованным в пространстве. Но этого мало — оно мыслится локализованным и во времени, о чем свидетельствуют такие значения иероглифа «шэнь», как «поколение» (синоним — «шиз») и «возраст» (синоним — «нянь»). Напротив, личность как чисто духовное образование мыслится выключенной из пространственно-временной структуры мира. Временной смысл *шэнь* лишний раз свидетельствует о закрепленной в самих философских терминах идее гомоморфности микрокосма и макрокосма, поскольку макрокосм в видении китайских мыслителей — целостный пространственно-временной континуум.

2.2. Понятия «вселенная» (юй чжоу), «космос» (тянь ди) и их аналоги

Лапидарно излагая обширные историософские конструкции О.Шпенглера, С.С.Аверинцев следующим образом противопоставляет древнегреческое мировоззрение ближневосточному мироощущению в отношении к пространству и времени: «Внутри „космоса“ даже время дано в модусе пространственности... Внутри „олама“ даже пространство дано в модусе временной динамики» [2, с. 88]. Генетически, вероятно, овременение пространства было свойственно кочевникам¹⁵, а опространствление времени — оседлым земледельцам. Во всей западной культуре до духовной революции начала XX в., ознаменовавшейся переосмыслением времени в философии А.Бергсона и физике А.Эйнштейна, господствовало представление о его вторичности в сравнении с пространством. Можно, однако, теоретически выделить и третий вариант понимания связи между пространством и временем, исторически впервые реализованный в Китае, где они искони рассматривались в неразрывном единстве, как два атрибута единой вселенной (космоса). Этот взгляд на вещи, поразительно близкий современной науке, с древности был закреплен соответствующей терминологией.

Понятие «природа» как универсальное целое в лексиконе традиционной китайской философии выражал термин «тянь» — «небо».

¹⁵ Спенсер замечал, что нецивилизованные народы выражают пространство через время, имея, вероятно, в виду обозначение расстояний через время их преодоления.

По определению Го Сяна, «небо — собирательное имя (*цзун мин*) тьмы вещей» (комментарий-*чжу*₂ к гл. 2 «Чжуан-цзы» [445, с. 24]). Уже «тянь» понималось в пространственном смысле — «простор над головой» — и временном — «день, сезон, время года» (подобно французскому слову *temps*, «тянь» — «время» и «погода»).

Пространственное значение «неба» самоочевидно и не нуждается в особых разъяснениях, временное же специально определялось китайскими философами. В «Шу цзине» (гл. 3) сказано, что «времена (*ши*₁₀) — это небесный Путь-*дао*» [466, т. 1/3, с. 139]; в «Ли цзи» (гл. 7/9) — что «небо рождает времена» ([331, т. 4/22, с. 1029]; ср. [67, т. 2, с. 105]), а в «Сунь-цзы» (I, 3) дана прямая дефиниция: «небо — это... распорядок (*чжи*₇) времен» ([377, с. 4]; ср. [67, т. 1, с. 202]; см. также [130, с. 119]).

Единый пространственно-временной смысл «неба» отражен в высказывании Ян Сюна: «Объединение неба называется пространством (*юй*), разделение пространства называется временем (*чжоу*)» («Тай сюань цзин», цз. 7, ч. 5 «Сюань ли» [450, т. 1, с. 179]).

Использованные Ян Сюном обозначения пространства («юй») и времени («чжоу») вместе образуют китайский эквивалент термина «вселенная» — «юй чжоу». Соответствующие их определения содержатся, например, в «Чжуан-цзы» (гл. 23) и «Хуайнань-цзы» (цз. 11): «Имеющее реальность, но не имеющее местоположения — это пространство (*юй*); имеющее длительность, но не имеющее ни начала, ни конца (досл.: ни корня, ни верхушки. — *А.К.*) — это время (*чжоу*)» ([444, с. 151]; ср. [191, с. 258; 261, с. 209]); «Уходящее и древнее, наступающее и нынешнее называются временем (*чжоу*). Четыре стороны и верх и низ называются пространством (*юй*)» [403, с. 178]. Синоним «юй чжоу» — «тянь ди», который адекватно передается словом «космос», буквально переводится как «небо-земля».

Синонимичность терминов «юй чжоу» и «тянь ди» не только в их употреблении, но и в исходной семантике: «земля» соответствует «пространству», а «небо» — «времени»¹⁶. Последнее соответствие вполне проясняет вышеуказанный временной смысл иероглифа «тянь», а также то, что традиционным символом неба в Китае считался круг, который как раз не имеет ни начала, ни конца¹⁷. И тот же смысл «пространство-время» (досл. «век-пределы») у наиболее распространенного в современном китайском языке синонима двух указанных терминов — «ши цзе», обычно переводимого словом «мир».

Наконец, в качестве обозначения пространственно-временной сущности мыслилась китайскими философами и наиболее общая

¹⁶ Поэтому, например, в «Сюнь-цзы» (гл. 17) говорится: «Небо обладает своими временами (*ши*₁₀), земля обладает своими материалами (*цай*₂)» [381, с. 206].

¹⁷ Не случайно в «Дао дэ цзине» (§ 7) небу приписывается объединяющий его со временем атрибут длительности — *чан* (ср. [67, т. 1, с. 116]).

мироописательная категория — «дао», приобретающая в таком понимании значение «универсум». Чтобы убедиться в этом, достаточно сравнить вышеприведенное определение пространства и времени из «Чжуан-цзы» (гл. 23) с данным там же определением *дао* как «имеющего реальность, но не имеющего местоположения, имеющего длительность, но не имеющего ни начала, ни конца (букв.: ни корня, ни верхушки. — А.К.)» ([444, с. 150–151]; ср. [191, с. 257–258; 261, с. 209]). В «Хуайнань-цзы» (цз. 1) уже прямо говорится о том, что «*дао*... связует пространство и время» ([403, с. 1]; ср. [194, с. 109]). И в целом это вполне логично, поскольку Путь-*дао* есть универсальный символ движения, естественный синтез пространства и времени.

Временной смысл обнаруживается и в производных от «тянь» понятиях «предопределение» («судьба») — «тянь мин» и «Поднебесная» — «тянь ся» (напомним — это занимающий определенную территорию и живущий во времени социальный организм). Временная характеристика — существенный признак понятия «Поднебесная» именно потому, что оно распространяется на живущих во времени людей, а не на безличные географические пространства, для которых и миг и вечность безразличны.

Фундаментален также факт обозначения иероглифом «тянь» природы отдельного человека (см., например, «Чжуан-цзы», гл. 19, 23 [444, с. 125, 153; 191, с. 226, 259; 261, с. 175, 211]). С этимологической точки зрения это легко объяснимо: «тянь» произведен от иероглифа «жэнь» («человек») [626, с. 217, № 361; 471, с. 32; 669, с. 173–174; 283, с. 282–283]. Теоретическим осмыслением данного лингвистического явления стал принцип единства (*и₃*) неба и человека, которое в китайской философии трактовалось как взаимное «совпадение» («согласование» — *хэ₁*) («Чжоу и», гексаграмма №1, «Вэнь янь чжуань» [87, с. 36]), «проникновение» (*тун*) («Хуайнань-цзы», гл. 20 [403, с. 348]), «участие» (*юй₃*), «дополнение» (*фу₃*), «подобие» (*ю₃*), «родство» (*лэй*), «восприятие» (*гань*) и «реагирование» (*ин*) («Чунь цю фань лу», цз. 10, гл. 35, цз. 11, гл. 41, цз. 12, гл. 49, цз. 13, гл. 57 [317а, с. 791 низ, 793, 796, 798]). В раннем конфуцианстве этот принцип с наибольшей последовательностью развил Дун Чжуншу, а у истоков неоконфуцианства его зафиксировал Чжан Цзай в тезисе о «совпадающем единстве неба и человека» (*тянь жэнь хэ и*) («Чжэн мэн», гл. 17, ч.2 [452, т. 1, с. 123]), что было еще больше усилено корректирующей репликой братьев Чэн: «Небо и человек в корне не двойственны, и нет необходимости говорить о совпадении [в их единстве]» («И шу», цз. 6 [460, с. 39 верх]).

Но слово «тянь» используется китайцами и там, где мы употребляем слова «бог», «божество», о чем особенно ярко свидетельствуют тексты Мо-цзы и Дун Чжуншу. Таким образом, глобальные антиномии западной культуры: «человек — бог», «человек — при-

рода», «бог (трансцендентное) — природа (имманентное)», «пространство — время»¹⁸ снимаются в синтезирующем их понятии «тянь». В рамках китайской культуры интегральному состоянию природного и сверхприродного «в небе» соответствует интегральное состояние души и тела на земле. Европейская теологическая проблематика, основанная на различении духовного (идеального) и телесного (материального), с одной стороны, божественного (свободного) и природного (необходимого) — с другой (что в перекрест дает четыре парных сочетания), практически непереводима на *вэньянь*.

2.3. Понятие «пневма» (ци)

Такой же интегральный духовно-материальный характер присущ субстанции *ци*. «Ци» как философская категория трактуется и переводится весьма многообразно: «материя», «воздух», «газ», «пар», «дух», «духовные токи», «эфир», «дыхание», «жизненная сила», «(жизненная) энергия», «флюиды»; англ.: vapour, steam, material force, subtle matter, physical energy, primordial energy, passion-vitality, passion-effort, passion nature, vigor, (vital) breath, ether, vital force, matter-energy; франц.: matière subtile, souffle, poussée, force, énergie, air (primordial), gaz; нем.: Fluid, Kraft (см. [28, с. 147–148; 172, с. 68–70; 195, с. 47; 144, с. 32–41; 261, с. 410–411, примеч. 1; 686, с. 201; 648, с. 472–485; 565, с. 268; 535, с. 784; 616]). Есть даже мнение, что термин «ци» вообще однозначно неопределим, являясь аналогом обозначения переменной величины в математике [636, с. 70]. В отечественной литературе наиболее приняты и распространены его переводы: «материя», «воздух», «эфир».

Между тем отождествление понятий «ци» и «материя» неправомерно. Дж.Нидэм отмечал, что утонченность *ци* можно передать с помощью понятий «эфирные волны» или «радиоактивные излучения» [648, с. 472]. В определенном смысле *ци* даже противоположно материи — в глоссе к этому термину П.С.Попов справедливо указал, что «под ним можно также разуметь жизненную энергию, силу в противоположность материи» [196, с. 47].

Перевод словом «воздух», так же как словом «материя», затушевывает духовно-психологический смысл *ци*: «сосредоточение *ци* подобно духу (*шэнь*)», «умное (*лин*) *ци* находится в сердце» («Гуаньцзы», гл. 49 [308, с. 271, 272]; ср. [67, т. 2, с. 55, 57]), а кроме того, не дает представления о *ци* как общемировой субстанции¹⁹. В таком

¹⁸ Поэтической иллюстрацией последней из них может служить строка Н.Гумилева: «Есть Бог, есть мир, они живут вовек» [59, с. 18]. Блестящий пример поэтической попытки преодолеть все эти оппозиции, конечно на европейский лад, является собой стихотворение Г.Р.Державина «Бог».

¹⁹ Разумеется, мы не хотим сказать, что иероглиф «ци» не имеет конкретного значения «воздух», которое, впрочем, часто сложно отделить от значения «общемировая воздухоподобная субстанция». Например, в «Чжуан-цзы» (гл. 2) говорится: «Великий ком (т.е. космос. — А.К.) испускает *ци* — это называется ветром» ([444, с. 6; ср. [191, с. 139; 67, т. 1, с. 251; 261, с. 64]).

случае становится нелепым, например, известное положение Сюнь-цзы: «Вода и огонь обладают воздухом (*ци*)» («Сюнь-цзы», гл. 9 [381, с. 104]; ср. [67, т. 2, с. 157]).

Поскольку воздух в европейской философии обычно трактовался как одна из четырех «первостихий» (наряду с водой, огнем и землей), а *ци* в китайской философии считалось общей субстанцией всей «тьмы вещей», укладывающейся в классификационную схему пяти элементов, т.е. воды, огня, дерева, металла и почвы (отсюда синонимичность «у син» и «у ци», например, в «Тай ци ту шо» Чжоу Дуньши [452, т. 1, с. 60–62, примеч. 4]), постольку устанавливать аналогию между *ци* и воздухом можно, только подразумевая под последним аёг Анаксимена, отождествленный им и с душой (*psychē*), и с дыханием (*пнеума*). «„Как душа наша, — говорит он, — сущая воздухом, скрепляет нас воедино, так дыхание и воздух объемлют весь космос“ („воздух“ и „дыхание“ [здесь] употребляются синонимически)» (В 2) [248, с. 134].

Кажущийся в этой ситуации наиболее подходящим термин «эфир» также ни в одном из своих смыслов не соответствует *ци*. Эфир (*aithēr*) в древнегреческой мифологии понимался как самый верхний и тонкий (горный) слой атмосферы — Гомер называл его «бесплодным» («Илиада», XVII, 425). Таким образом, он отличался от аэра — нижнего слоя или воздуха вообще («Илиада», XIV, 288). Анаксагор приписывал аэру разреженность, тонкость и холодность, а эфиру — плотность, пустоту и теплоту, склоняясь даже к его отождествлению с огнем (А 70,73 [248, с. 522,523]), что откликнулось в «горящих эфирах» Г.Р.Державина («Бог», 5 [64а, с. 115]). Платон различал много видов воздуха, из которых эфир — прозрачайший («Тимей», 58d [190, т. 3, ч. 1, с. 501]). *Ци* же отнюдь не самое тонкое воздухоподобное образование и отнюдь не бесплодно, его эссенциальная форма — летучее семя, *цзин₂* («*цзин₂* есть эссенция (*цзин₂*) *ци*» — «Гуань-цзы», гл. 49 [308, с. 270; 67, т. 2, с. 53]), которое, в свою очередь, может быть утончено до состояния духа — *шэнь₁* (см. также [188, с. 46–62]).

Со времени Платона (или его ученика Филиппа Опунтского — «Послезаконие», 981c [190, т. 3, ч. 2, с. 491) и особенно Аристотеля эфир в древнегреческой философии начинает представляться в качестве пятой стихии («квинтэссенции»), отличной от четырех остальных. А от Гесиода («Теогония», 123–125) и орфиков (Ферекид, А 9; Акусилаи, В 1 [248, с. 87, 90]) до стоиков (Диоген Лаэртский, VII, 139 [65а, с. 287]) проходит линия трактовки его как одного из высших или даже наивысшего божества. Эти истолкования также не соответствуют *ци*, которое является, как мы уже отметили, единой общемировой субстанцией, естественным субстратом всех «стихий» — пяти элементов.

Не подходит и исторически более позднее понимание эфира как абсолютной среды, ибо *ци* призвано объяснять свойства самих тел, а не заключающего их пространства или действующих в этом пространстве сил. Гегель, например, отмечал возможность «вместо пресловутой **силы притяжения**» говорить о «тонком **эфире**, связывающем все» [47, т. 2, с. 159]. В китайской философии силовой аспект внутримировых связей заключен в понятиях «инь» и «ян».

Перевод иероглифа «ци» и как «материи», и как «эфира» подвергался в западноевропейской синологии справедливой критике (см., например, [535, с. 784]), и уже достаточно давно было предложено передавать смысл «ци» столь же фундаментальным для Запада термином «пневма» (*pneuma*) (см., например, [648, с. 228, 472; 520, с. 445; 523, с. 97]), обозначающим субстанцию и тела (см., например, [159, с. 382, фрагм. № 322]), и духа, в том числе самого христианского Бога (см., например: Иоан. IV, 24; 2 Кор. III, 17). Возможно, это, связано с исходным влиянием Египта (как полагал В.П.Карпов [50а, с. 46]), где, подобно Китаю, господствовало представление о сущностном единстве тела и духа и откуда, видимо, Фалес вынес идею панпсихизма, основанного на единстве универсальной субстанции — воды с пневмой, «целиком проникнутой психическим теплом» (А 22 [248, с. 114]). Мы считаем такое отождествление совершенно правильным, поскольку и тот и другой термины заключают в себе понятие динамической духовно-материальной жизненно-энергетической субстанции (подробно см. [98, с. 431–432; 154а, с. 298–302]).

Оба термина объединяют также значения: «дыхание» (и как физиологический акт, и как жизненное начало), «ветер (дуновение)», «звучание (придыхание)», «запах» и «душевный настрой». Исходный смысл «ци» — «испарения» (ср.: *atmos* — «испарения» и «ци» как форманты термина «атмосфера», а также перевод «*ци*» Дж.Леггом — *atmospheric conditions* [631, т. 5, ч. 2, с. 708]). «Жизненным» или «животным духам» (*spiritus vitales, spiritus animales, spiritus* — лат. эквивалент греч. *pneuma*) европейской философии, которые, как мыслилось, разносимы кровью, прямо соответствует китайский термин «сюэ ци» (букв. «кровь и *ци*» [«кровообращение и пневмообращение»], или «кровяное *ци*»). Не случайно и то, что китайские переводы европейских слов с основой «пневмо» обычно содержат «ци». Этот же иероглиф применяется в словах с основой «аэро», а «эфиру» соответствует фонетическая транскрипция «и-тай» (ею, в частности, пользовались развившие специальную теорию эфира Кан Ювэй и Тань Сытун) или напоминающий о «бесплодности» «великий/небесный вакуум» (*тай кун, тянь кун*).

Неверное отождествление *ци* с материей влечет за собой еще одну ошибку: распространение на *ци* признака инертности и, как следствие, признание трансцендентности принципа движения по

отношению к *ци*. Такую ошибку допустил в свое время французский синолог С.Легаль, подвергшийся за это справедливой и компетентной критике [526, с. 110; 600, с. 33–35]. Движение имманентно присуще *ци*, более того, *ци* само движущее начало²⁰. Пневма-*ци* неотделима от движения еще и потому, что, будучи субстанцией пространства-времени, она и есть та «вода», которая образует течение времени. Например, в «Хуайнань-цзы» (цз. 3) говорится о «движении (*син*) пневмы (*ци*) двенадцати времен [суток]» [403, с. 44].

Столь же серьезной ошибкой следует признать весьма частое в отечественной литературе описание *ци* с помощью эпитета «частицы» (см., например, [67, т. 1, с. 15, 312]), что совершенно противоречит его континуальной природе. И эта ошибка своими корнями восходит к деятельности первых европейских сиологов, для которых отождествление *ци* с материей было равнозначно отождествлению его с дискретными атомами. Причем дело доходило даже до абсурдных ситуаций, когда, например, тот же С.Легаль [629, с. 30] трактовал как концентрирование и рассеивание атомов сгущение и разрежение *ци* в Великой пустоте, сравниваемое Чжан Цзаем с застыванием и таянием льда в воде (повторим: это популярное сравнение метаморфоз *ци* с метаморфозами воды проводил уже Ван Чун — см. [188, с. 46]). По справедливому замечанию А.Ч.Грэма, С.Легаль это делал «вопреки тому факту, что сравнение с водой ясно показывает, что эфир (т.е. *ци*. — А.К.) представляет собой континуум, а не скопление атомов» [600, с. 34]. Было бы поистине странно, если бы китайцы идею элементарных частиц непосредственно связывали с образом воздуха (*ци*), который даже в атомистике (Левкиппа и Демокрита) рассматривался скорее как нечто противоположное атомам, т.е. как континуальная пустота [159, с. 251, № 176, с. 253–254, № 200–203]. Столь же странно было бы связывать идею дискретности с такими естественными, с точки зрения Сюнь-цзы, носителями *ци*, как огонь и опять же вода («Сюнь-цзы», гл. 9 [381, с. 104]). Наконец, в одном из даосских трактатов прямо указывается на существование *ци* до того, как произошло какое-либо разделение внутри мировой первосубстанции: «Великий предел, еще не обладающий ни образами, ни числами, — это только единая пневма (*и ци*)» [436, цз. 1, л. 1].

Отделяя от *ци* принцип движения, активности, С.Легаль, естественно, обнаруживал таковой в понятии «ли»: «Вселенная и каждая из ее частей состоит из двух принципов, совечных, бесконечных, различных, но нераздельных. Они называются *Ли* и *Ци*. *Ли* —

²⁰ Динамический аспект *ци* ярко проявляется в сочетании «ци ли» (согласно «Большому китайско-русскому словарю»: 1) [физическая] сила, усилие; 2) быстрота, скорость; 3) пневматический), у Чжу Си и Ван Янмина имеющем значение «движущая сила» [440, с. 34; 293, цз. 2, с. 48, цз. 34, с. 666; 318, с. 161].

это принцип активности, движения, порядка в природе; то, что наши современные эволюционисты Г. Спенсер, Дарвин, Геккель называют силой развития, присущей материи, которая без нее была бы инертной и при своем возвращении к хаосу осталась бы в неоправимом беспорядке» [629, с. 29]. В этом рассуждении абсолютно верно выражена коррелятивность понятий «ци» и «ли» и подчеркнута структурообразующая функция *ли*, но необоснованно отторгнуто от *ци* и отождествлено с *ли* активное начало. Видимо, к этому заблуждению привел все тот же ход мысли: если *ци* — аналог материи, то *ли* — аналог идеи или формы как универсального, организующего, движущего и развивающего принципа. Степень достоверности этой аналогии была уже оценена выше.

Итак, *ци*, с одной стороны, заполняет небо в качестве воздуха, сгущающегося в облака (см., например, у Ван Янмина [293, цз. 3, с. 72; 318, с. 242]), а с другой — душу человека в качестве его настроения, характера, нрава, темперамента (см., например, у Ван Янмина [293, цз. 1, с. 21, цз. 3, с. 74; 318, с. 82, 248–249]; ср. лат. варог — «пар, любовный жар», франц. vareur — «пар, истерия», англ. varour — «пар, сплин, меланхолия»). «Под воздухом *Ци*, — писал Н.Я. Бичурин, — разумеется душа мира, не подлежащая чувствам, хотя и материальная. Души живущих существ суть излияния или частицы сей души мира. Из сгущения сего же воздуха и вещество образовалось» [14, с. 408]. Иначе говоря, *ци* — явление столь же психофизически и материально-идеально амбивалентное, как *тянь*, *цзин*₂, *шэнь*₁. В такой трактовке *ци* солидарны не только единомышленники, скажем Ван Янмин и Мэн-цзы, который «рассматривал „телесное (*ти*) *ци*“ и „духовное (*чжи*) *ци*“ как нечто единое» [475, т. 1, с. 70, примеч. 22], но и идейные противники, вроде Ван Янмина и Чжу Си, для которого «*ци* — это дух, так же как и материя» [526, с. 103]. А это значит, что такое понимание *ци* является общепринятым для всей традиционной китайской философии.

Естественно, что взаимосвязь общекосмического и внутрочеловеческого *ци* оказывается самой непосредственной. Ван Янмин трансформировал проблему воздействия музыки на человека в проблему функционирования *ци*. Связь с *ци* духовных инструментов, о которых в первую очередь он ведет речь, не нуждается в комментариях, для прочих же инструментов первостепенная значимость *ци* определялась, видимо, тем, что оно играло роль универсального звукового субстрата²¹. Ван Янмин указывал: «Наши уравновешенность (срединность) и гармоничность изначально взаимодействуют с пневмой (*ци*) неба и земли. Ориентация на пневму (*ци*) неба и земли, согла-

²¹ Этому контексту созвучны мысли «Чжуан-цзы» (гл. 4): «Слышать сердцем, а не ушами. Слышать пневмой (*ци*), а не сердцем» ([444, с. 22]; ср. [191, с. 150; 261, с. 80]) и «Хуайнань-цзы» (цз. 3): «Соединяясь, пневмы (*ци*) образуют звук» [403, с. 42].

сование со звуками феникса-самца и феникса-самки не идут далее установления того, действительно ли гармонична наша собственная пневма (*ци*)» [293, цз. 3, с. 74; 318, с. 248]. Вполне понятно поэтому обозначение одним и тем же термином «ци сянь» — «пневменные образы» и метеорологических явлений [293, цз. 3, с. 75; 318, с. 253], и духовных образов совершенномудрых [293, цз. 2, с. 39; 318, с. 138] — в переводе Ван Чанчжи: *physionomie des Parfaits* — [695, с. 68, примеч. 2], в переводе Чэнь Юнцзе: *feelings and dispositions (expressions) of the sage* [534, с. 127, § 146].

Показательно в настоящем аспекте различие роли «ровного воздуха» у Демокрита и у Мэн-цзы. Для первого «ровный (равномерный) воздух» — это лишь средство или условие наилучшего восприятия образов (идолов), в нем движущихся [159, с. 325, фрагм. № 476], а для второго «ровный утренний воздух» (*пин дань чжи ци*) — само наилучшее движение души («Мэн-цзы», VI А, 8 [196, с. 200]). *Ци* — это не субстанция только духа или только тела, но единая духовно-телесная субстанция, единая сущность человека как целостного психофизического существа. Согласно Мэн-цзы, «пневма (*ци*) — это то, что наполняет тело (*ти*)» («Мэн-цзы», II А, 2, [67, т. 1, с. 232]). Аналогичная дефиниция дана в гл. 32 «Гуань-цзы»: «Пневма (*ци*) — это то, что наполняет тело (*шэнь*)» [308, с. 222; 67, т. 2, с. 31]. Там же в гл. 49 говорится, что пневма (*ци*) должна поступать во все четыре конечности (*мо*) [308, с. 272; 67, т. 2, с. 57]. «Рождение человека — это скопление пневмы (*ци*)», — утверждает в гл. 22 «Чжуан-цзы» и далее обобщается: «Пронизывающая Поднебесную — единая пневма (*и ци*)!» [444, с. 138; 191, с. 246]. «Вся тьма вещей несет в себе *инь* и объемлет *ян*, проникнута пневмой (*ци*) и благодаря этому гармонична», — гласит «Дао дэ цзин» (§ 42; ср. [67, т. 1, с. 128]).

Следовательно, *ци* существует на трех онтологических уровнях, будучи наполнителем тела космоса, тела человека и сердца человека. В качестве духовно-психического явления *ци* занимает промежуточное положение между волей (*чжи*₁) и чувствами (*цин*). *Ци* определяет, или «порождает», чувства: «Присущие людям (*минь*) любовь и ненависть, веселье и гнев, печаль и радость рождаются от шести [видов] пневмы (*ци*)»; «Пневма (*ци*) производит (*вэй*) пять вкусов (*вэй*₁)» («Цзо чжуань», Чжао-гун 25 г. [458, с. 471; 631, т. 5, ч. 2, с. 704, 708; 67, т. 2, с. 13, 12]), — но сама определяема волей: «Во вкусах осуществляется пневма (*ци*), в пневме (*ци*) воплощается воля» («Цзо чжуань», Чжао-гун 9 г. [458, с. 434]). «Воля есть руководитель *ци*... Если воля едина, то движимой [становится] пневма (*ци*); если пневма (*ци*) едина, то движимой [становится] воля. Вот споткнувшийся (*цзюэ*₁) или устремившийся (*цюй*₁) — это [все] пневма (*ци*), однако ж [она] приводит в движение его сердце» («Мэн-цзы», II А, 2; ср. [67, т. 1, с. 232–233; 196, с. 46–47]).

Загадочный пример Мэн-цзы, должным образом не разъясняемый ни комментаторами, ни переводчиками, делается понятным лишь с учетом фигуральных смыслов иероглифов «цзюэ₁» и «цюй₁» (кстати сказать, имеющих и у подобранных нами русских эквивалентов). «Цзюэ₁» означает: упасть, оступиться, сорваться, т.е. потерпеть крах, не реализовать свое намерение, а «цюй₁» — бежать, стремиться, т.е. активно направлять свою волю. Именно волевое начало *ци* объединяет оступившегося и устремившегося. С другой стороны, в этом же примере проступает наружу натуралистическая подоплека: у споткнувшегося или бегущего человека сердце действительно движется — усиленно бьется.

Волюнтаристский смысл *ци* выглядит еще более контрастным у Ван Янмина, который корректирует положение Мэн-цзы о главенстве воли-чжи₁ над *ци*, выдвигая тезис об их гармоническом единстве [293, цз. 1, с. 15; 318, с. 58–59].

Переход от антропологического к космологическому содержанию «ци», связанный с аналогичным смысловым единством в семантике «тянь», хорошо виден в следующем высказывании Чэн Хао («И шу», цз. 2, ч. 1), цитирующего известное изречение Мэн-цзы («Мэн-цзы», II А, 2) о «безбрежной пневме» (*хао жань чжи ци*) или «беспредельном (необъятном) духе», согласно переводам П.С.Попова и В.С.Колоколова [196, с. 47–48; 1786, с. 48], «чувстве справедливости», согласно Л.И.Думану [67, т. 1, с. 233], «vast, flowing passion-nature», согласно Дж.Леггу [631, т. 2, с. 189]: «Небо и человек едины, вовсе не разделимы и не обособляемы. Безбрежная пневма — это моя пневма (*ци*). „Вскармливая, не губить [ее] — тогда [она] наполнит и небо и землю“» [452, т. 1, с. 194].

Ван Янмин довел до логического конца подобные взгляды своих предшественников, с одной стороны, подчеркнув роль *ци* как общемировой субстанции: «пневма (*ци*) есть эта природа (*син₂*), а природа есть эта пневма (*ци*)» [293, цз. 2, с. 40; 318, с. 142], с другой — нейтрализовав чжусианский дуализм (правда, непоследовательный) *ци* и *ли* формулой их сущностного единства: «принцип — это принципообразный строй (*тяо ли*) пневмы, пневма — это подвижное деятельное проявление (*юнь юн*) принципа» [293, цз. 2, с. 41; 318, с. 143]. Поэтому нельзя не согласиться с Ван Чанчжи, который предлагает как один из возможных переводов «ци» словосочетание «активность материализованного духа» и утверждает: «Ван Янмин не признает двух принципов, физически разделенных в нас. Но он признает использование двух различных терминов: слова „ли“ для обозначения, в моральном смысле, рационального элемента в нас и слова „ци“ для обозначения элемента иррационального. Эти слова обозначают также проявления, соответствующие каждому элементу» [686, с. 201].

Сходную в общих чертах трактовку «ци» и «ли» у Ван Янмина дает Цинь Цзяи: «Для Ван Янмина *ли* и *ци* представляют собой не

различные принципы, но рациональное и моральное versus иррациональное и витальное проявления как человеческой природы, так и природы вообще» [565, с. 268].

«Духовный» смысл понятия «ци» стал у Ван Янмина основой для синтеза с понятием «благосмыслие» («иррациональность» *ци* равносильна интуитивной спонтанности благосмыслия), а «материальный» — для его традиционной интерпретации в качестве общемировой динамической субстанции. Такое концептуальное сочетание своим неизбежным результатом имело панпсихизирующие космологические выводы, в подоснове которых явно проглядывает известное, видимо, всем народам архаико-мифологическое представление о симпатическом взаимодействии подобного с подобным.

Развернутой иллюстрацией к сказанному может служить следующее поучение Ван Янмина: «Благосмыслие человека — это и благосмыслие трав и деревьев, черепицы и камня. Если бы травы и деревья, черепица и камень не обладали человеческим благосмыслием, [они] не могли бы считаться травами и деревьями, черепицей и камнем. Но разве таковы только травы и деревья, черепица и камень? Если бы небо и земля не обладали человеческим благосмыслием, [они] также не могли бы быть небом и землей. Ведь небо, земля и тьма вещей, в сущности, составляют с человеком единое тело (*и ти*). Квинтэссенция (*цзуй цзин чу*) его проявления — это капля духовного света в человеческом сердце. Ветер и дождь, роса и гром, солнце и луна, звезды и небесные ориентиры, птицы и звери, травы и деревья, горы и реки, почва и камень, в сущности, составляют с человеком единое тело. Поэтому пять злаков, птицы, звери и все тому подобное могут вскармливать человека, а снадобья, минералы и все тому подобное могут исцелять болезни. Объединяет все это только единая пневма (*и ци*), поэтому и возможны [такие] взаимопроникновения» [293, цз. 3, с. 70; 318, с. 234].

В этих рассуждениях Ван Янмина нетрудно увидеть и принцип «подобное соединяется с подобным», и принцип «подобное познается подобным», яркими выразителями которых в древнегреческой философии были Эмпедокл (см. «О природе», 109 [248, с. 386, фрагм. № 522]) и Демокрит. Знаменательно, что именно Демокрит особенно настойчиво проводил мысль об аналогичности строения макрокосма и микрокосма [159, с. 210, фрагм. № 9–12а, с. 280–282, фрагм. № 315–319]. Предложенное Ван Янмином доказательство единства человека и вселенной через ссылку на то, что в противном случае человек не мог бы питаться пищей и лечиться лекарствами, предельно материалистично и очень напоминает рассуждения Демокрита. Что же касается «неба и земли, обладающих человеческим благосмыслием», то и это — выражение принципа подобия: иначе небо и земля просто не могли бы быть восприняты человеком, благосмыслие которого взаимодействует только с благосмыс-

лимим. В данном случае, ни на шаг не отступая ни от мыслей Ван Янмина, ни от грамматики китайского языка, допустимо было бы перевести соответствующее место вышеприведенной цитаты так: «Если бы небо и земля не обладали человеческим **благосмыслимым**, [они] также не могли бы быть небом и землей».

Подчеркнем, что именно синтетический материально-духовный смысл *ци* позволял Ван Янмину формулировать те выводы, благодаря которым его обычно аттестуют как субъективного идеалиста. Например, он утверждал: «Если небо, земля, нави, духи и тьма вещей отделены от моего духовного света (*лин мин*), то они отсутствуют. Если мой духовный свет отделен от неба, земли, навей, духов и тьмы вещей, то и он отсутствует. Все это распространяющиеся проникновения единой пневмы (*и ци*). Как их отделить друг от друга?» [293, цз. 3, с. 81; 318, с. 273].

Истолкование этого высказывания упирается прежде всего в понимание иероглифа «ци». Чэнь Юнцзе здесь его переводит словосочетанием «материальная сила» (*material force*) [534, с. 258, § 377], а В.Г.Буров, настаивающий на субъективно-идеалистическом характере этих мыслей, — словом «душа» ([25, с. 59] — перевод неточен, отсылка к оригиналу неверна). Стоит, однако, задаться вопросом: что это за субъективный идеализм, в рамках которого душа «отсутствует», будучи отделенной от неба, земли и тьмы вещей?

Кроме того, Ван Янмин тут же заявлял, что душа после смерти рассеивается (*цзин лин ю сань*), а это самым решительным образом противоречит тому, что Беркли называл «естественным бессмертием души» и считал «необходимым следствием» своего учения. Представления о душе, подобные тем, которые разделял Ван Янмин, Беркли оценивал весьма критически: «Те же, которые признают, что душа человека есть лишь некоторое тонкое жизненное пламя или система животных духов (*animal spiritus*), считают ее преходящей и разрушимой подобно телу, так как ничто не может развеяться легче такой вещи, для которой естественно невозможно пережить смерть заключающей ее в себе оболочки. И это представление с жадностью принято и стало излюбленным у худшей части человечества как наиболее действительное средство против воздействия добродетели и религии» [12, с. 239].

2.4. Понятия «дух-божество» (*шэнь₁*) и «духи-нави» (*гуй*)

У Ван Янмина это представление рождало если не антирелигиозные (проблема «китайских религий» вообще довольно сложна, см. [103]), то во всяком случае направленные против суеверий выводы. Один из учеников спросил его: «Некоторые люди ночью страшатся навей (*гуй* — души умерших, или *manes*, обычно в переводах обозначаются как „духи“, „черты“, „демоны“. — А.К.). Как

тут быть?» Ван Янмин ответил: «Только тогда, когда днем не способен „накапливать должную справедливость“, в сердце появляется неудовлетворенность, следствие которой — страх. Если же будничные поступки соответствуют духовному свету (*шэнь мин*), то какой еще может быть страх?» Тогда спросил другой ученик: «Порядочных навей не стоит страшиться, но боюсь, что лукавые нави не разбирают, кто хороший, а кто плохой человек, поэтому от страха не избавиться». Ван Янмин ответил: «Неужели существуют такие лукавые нави, которые способны ввести в заблуждение добропорядочного человека (*чжэн жэнь*)? Единственное, что страшно, так это лукавство сердца, ибо не нави, а оно само вводит в заблуждение. Если человек пристрастен к женской красе (*сэ*), это будет наваждение навей любострастия; если [он] пристрастен к богатству, это будет наваждение навей стяжательства; если [он] гневлив на то, что не достойно гнева, это будет наваждение навей гневливости; если [он] боится (*цзюй*) того, что не достойно боязни, это будет наваждение навей боязливости» [293, цз. 1, с. 11; 318, с. 41–42]. Такой подход к суевериям имеет свои корни как в конфуцианстве (см., например: «Сюнь-цзы», гл. 17 [381, с. 209–211; 67, т. 2, с. 171–172]), так и в даосизме — например, «Дао дэ цзин» (§ 60) гласит: «Если *дао* царит в Поднебесной, то нави в ней не одухотворены (*бу шэнь*). И даже не то что не одухотворены, а не вредоносны для человека» (ср. [67, т. 1, с. 132; 174а, с. 365–366, коммент. № 301–304]).

Как субъекту телу-*шэнь* в китайской философии соответствует объект вещь-*у*. Понятие «*у*», с одной стороны, фиксирует идеализированный образ действительности (объект), с другой — вполне материальное телесно-чувственное явление (вещь). Интересен в этом отношении фрагмент из «Чжуан-цзы» (гл. 19), на который мы уже ссылались, говоря о понятии «*тянь*». Там сказано: «У такого [человека] природа (*тянь*) сохраняет целостность, а дух (*шэнь*₁) не имеет разрывов (*цюэ*). Через что вещи проникнут в него?» [444, с. 115] (ср. [191, с. 226; 261, с. 175]). Во-первых, отсюда видно, что и дух-божество-*шэнь*₁ представляется весьма материализованно, коль скоро он может иметь «разрывы»²². Во-вторых, в воспроизведенном контексте отчетливо выступает и материализованность «проникающей в разрыв» «вещи». Дух-божество-*шэнь*₁ Ван Янмин материализует, синтезируя с пневмой-*ци* через посредство благосмыс-

²² Стоящий здесь знак «*цюэ*» тождествен знаку «*си*₁» («щель», «отверстие», «пустота»). Это вполне подтверждается контекстом, ведь дальше говорится о проникновении (*жу*) вещей в разрыв. Поэтому трудно согласиться с переводом этого места Л.Д.Позднеевой: «В жизненной энергии (*шэнь*₁ — А.К.) нет недостатка», равно как и с переводом термина «*у*» словом «печали»: «Разве проникнут в его сердце печали!» [191, с. 226] вместо: «Через что вещи проникнут в него?». К сожалению, не отражает специфики оригинала и новый перевод В.В.Малявина [261, с. 175].

лия: «Благосмыслие едино. Говоря о его чудесном применении (*мяо юн*), называют это духом. Говоря о его распространяющейся активности (*лю син*), называют это пневмой» [293, цз. 2, с. 41; 318, с. 143].

2.5. Понятие «сердце-психика» (*синь*)

Сказанное, как нам кажется, достаточно ясно показывает, на чем зиждется принадлежащее Чэн Хао и Ван Янмину определение мира как тела (*ти*): этот гилозоистический и даже панпсихизирующий перенос симметричен пониманию человеческой природы как «неба» в процитированном фрагменте «Чжуан цзы». Прозрачными становятся и такие сентенции, как содержащаяся в «Записях высказываний (*юй лу*)» Лу Цзююаня («Сяншань сянь шэн цюань цзи», цз. 35): «Тело (*ти*) сердца очень велико; если [я] способен исчерпывающе [раскрыть] мое сердце, то войду в единение (*тун*) с небом» [452, т. 1, с. 289], ведь любые психические отправления не могут не иметь материальной (в данном случае — телесной-*ти*) стороны; или утверждения Ван Янмина, что сердце-*синь* и тело-*шэнь* суть единое [293, цз. 3, с. 59; 318, с. 193], что «тело (*ти*) — природа, а первоисток природы — небо» [293, цз. 2, с. 29; 318, с. 110], ведь сколь телесно сердце, столь психично тело.

Отмеченные смыслы перечисленных терминов позволили Ван Янмину использовать их все в синтетической формуле панпсихизирующего персонализма: «Природа едина, и всё. Как телесно оформленную сущность (*син ти*) ее называют небом, как суверенного властелина (*чжу цзай*) ее называют владыкой (*ди*), как дарованное человеку ее называют природой, как распространяющиеся действия ее называют предопределением, как господствующее в теле (*шэнь*) ее называют сердцем» [293, цз. 1, с. 10; 318, с. 39–40]. Объясняя своему собеседнику возможность такого универсального и всеохватывающего единства («только одна природа, и всё тут»), Ван Янмин прибегает к сравнению: «Подобным образом человек един, и всё тут. По отношению к отцу он называется сыном, по отношению к сыну он называется отцом — и так далее, до бесконечности. [А ведь это] только один человек, и всё тут» [293, цз. 1, с. 10; 318, с. 40].

Данное сравнение природы с человеком ясно обнаруживает универсальную антропологическую модель, стоящую за всеми теоретическими построениями Ван Янмина. Эта модель поддерживалась прочной традицией понимания вселенной не только как тела-*ти*, но и как тела-*шэнь* (ср. с пониманием космоса как живого тела у Платона — «Тимей», 30в [190, т. 3, ч. 1, с. 471]). Например, в «Хуайнань-цзы» (цз. 8) говорится: «Небо и земля, пространство и время — это [как бы] тело (*шэнь*) одного человека» [403, с. 115]. И в конце XIX в., т.е. более чем через две тысячи лет, Тань Сытун в «Жэнь сюэ» предлагал считать «небо, землю, тьму вещей, других

людей и себя единым телом (*шэнь*)» ([454, т. 1, с. 300]; ср. [78, с. 250]). Здесь мы получили тот же результат, что при описании процесса взаимных преобразований природы (*синь*) в конце предыдущей главы.

В янминистской модели мира как единого тела человеческое «сердце» оказывается и количественно и качественно единотелесным с миром: «Человеческое сердце составляет одно тело (*и ти*) с небом и землей» [293, цз. 3, с. 69; 318, с. 230]; «Человеческое сердце тождественно телом с [другими] вещами» [293, цз. 3, с. 91; 318, с. 272]. Телесность же «сердца» подразумевает, в частности, то, что оно есть субъект не только мыслей, но и чувств и воли. Уже цитировавшееся нами доказательство тезиса «весь мир — единое тело» из «Вопросов к „Великому учению“» целиком строится на том, что «при виде ребенка, падающего в колодец, обязательно имеется испуганное, страшщееся, соболезнающее и сострадающее сердце», т.е. чувство испуга и страха, соболезнования и сострадания [293, цз. 26, с. 470]. Термин «синь» лучше всего переводить буквально — словом «сердце» — как раз потому, что это слово сочетает в себе указанные смыслы.

В этой связи бесполезно указать на часто встречающееся заблуждение, вытекающее из неправильного перевода иероглифа «синь». Например, известный индийский философ К.С.Мурти, излагая распространенную точку зрения, приписывает Мэн-цзы, развитие идей которого Ван Янмином мы только что воспроизвели, мысль, что «тот, кто следует разуму (*mind*), а не чувствам (*senses*), становится великим» [647, с. 76]²³. Но этот тезис ложен. Если же совершить обратный перевод на китайский язык приписываемого Мэн-цзы положения, заменив слова *mind* и *senses* иероглифами «синь» и «юй», то тезис К.С.Мурти станет истинным. Все дело именно в том, что понятие, вкладываемое в иероглиф «синь», шире понятия *mind*, охватывая собой помимо разума и рассудка еще и чувства и волю²⁴. В иных контекстах «синь» может переводиться только как «чувство», синонимизируясь с «цин» (например, «Мэн-цзы», VI А, 6). Понятие же «юй» по объему уже, чем *sense*, и распространяет свою власть только на утрированные и деформированные волей чувства (страсти). Собственно говоря, из тезиса о врожденном интуитивном чувстве справедливости вытекают и концепция доброты человеческой природы, и прочие важнейшие идеи Мэн-цзы. Поэтому вышеприведенное высказывание К.С.Мурти, автоматически получаемое из 1) призыва Мэн-цзы следовать велениям

²³ Ту же ошибку, переведя «синь» словом «разум», совершил и Л.И.Думан. «Мэн-цзы, — писал он — отдает преимущество разуму (*синь*), умаляя значение чувственных восприятий человека» [67, т. 1, с. 329–330].

²⁴ См., например, [195, с. 47], где переводчик вполне обоснованно переводит знак «синь» словом «воля».

синь и 2) общепринятого перевода знака «синь» словом *mind*, существенно деформирует мысль китайского философа.

§ 3. Границы лицевого и телесного, личного и человеческого с точки зрения китайской и европейской культур

3.1. Человек и животное

И «шэнь» и «лицо» могут обозначать не единственный объект, а целое собрание или комплекс объектов, но для «шэнь» принципом объединения всегда будет их материальная целостность (например, «шэнь» как счетное слово для комплектов одежды), для «лица» же — целостность нематериального порядка (например, «юридическое лицо»).

На Западе личность, носительница лица и сознания (разума, мышления), резко отмежевывалась от животных, не имеющих ни того ни другого. «Мыслящий разум, — писал Гегель, — вот определение человека; мышление вообще есть его простая определенность, ею человек отличается от животного... сам человек есть мышление» [47, т. 1, с. 185]. Соответственно животные, при самом последовательном проведении этой точки зрения, представляются полностью обездушенными (лишенными сознания, разума, мышления). Яркий, даже гиперболический тому пример — Декартовы животные-автоматы, знаменующие собой полный отказ человека от всякой родственности с «меньшими братьями».

В Китае же, во-первых, люди и животные рассматривались в виде некоего иерархического целого, средним звеном внутри которого считались «варвары», приближавшиеся к животным и даже приравнивавшиеся к ним в качестве «диких зверей с человеческим лицом», говорящих на «птичьем языке». Лицо, таким образом, не признавалось определяющим признаком человека. «Варвары», с нашей точки зрения несомненные люди, могли оцениваться как животные (несмотря на обладание лицом), и наоборот, животные — очеловечиваться, допустим, горилла могла называться «диким человеком» — «е жэнь» (несмотря на отсутствие лица). С предельной ясностью этот взгляд выражен в эссе основоположника китайского гуманизма (по определению Н.И.Конрада) Хань Юя «Юань жэнь» («Обращение к началу человеческого»): предопределение существовать между небесным и земным называется человеческим (букв.: человеком), «восточные и северные варвары, птицы и звери — все суть человеческое... Если человеческий путь нарушается, восточные и северные варвары, птицы и звери не могут обрести своих свойств

(цин)... Человек является хозяином восточных и северных варваров, птиц и зверей» ([397, цз. 11, с. 67]; ср. [60, с. 210]).

Во-вторых, основанием различения человека и животных в Китае полагалось не сознание²⁵. Поэтому Ван Янмин свое понимание общности человека и животных выражает так: «Гуманность образует единое целое (досл.: тело-ти. — А.К.) с птицами и зверями, ведь они обладают сознанием (чжи цзюэ)» [293, цз. 26, с. 470]. Мэн-цзы высказался еще сильнее: «Различие человека с птицами и зверями совсем незначительно, простонародье утрачивает его, а благородный муж сохраняет», поясняя далее, что все дело в гуманности и должной справедливости («Мэн-цзы», IV Б, 19; ср. [196, с. 144–145; 202, с. 13]). Оппонент Мэн-цзы — Сюнь-цзы также видел специфику человека не в его познавательных способностях, а в должной справедливости и благопристойности («Сюнь-цзы», гл. 9, 1 [381, с. 104, 7; 67, т. 2, с. 157–158, 145–146]. И даже в «Ле-цзы», (гл. 7), где, казалось бы, на первый план выдвигается разум, поскольку говорится, что «разумность и рассудительность (люй) составляют то, благодаря чему человек ценнее птиц и зверей»²⁶ (попутно обращаем внимание на аксиологический подход к делу, при котором, как и в гл. 9 «Сюнь-цзы» [381, с. 104, 7; 67, т. 2, с. 158], речь идет о большей «ценности» (гуй) человека), тут же оказывается, что руководящими началами разума являются благопристойность и справедливость ([327, с. 80–81]; ср. [191, с. 110; 261, с. 367]).

Тезис Сюнь-цзы о превращении в скота того, кто не следует должной справедливости и бросает учение, нашел развитие у Ян Сюна («Фа янь», цз. 1): «Если человек не учится, то, даже не имея скорби, разве не подобен птице?» ([477, с. 2]; ср. [68, с. 201–202]), — и далее в сунском неоконфуцианстве, в частности, в таком фундаментальном мировоззренчески-пропедевтическом трактате, как «Сань цзы цзин» («Троесловный канон»), где неучащийся исключается из категории людей и в иерархии живых существ ставится ниже не только домашних животных (собаки и петуха), но даже полезных насекомых (шелкопряда и пчелы) [305, с. 54], или в переводе Н.Я.Бичурина: «Если человек не учится, то становится хуже бездушной твари (досл. „вещи“, которая подразумевает вышеуказанных насекомых. — А.К.)» [17, с. 26–27]. Следует заметить, что под «учением» здесь скорее всего имеются в виду социально-нравст-

²⁵ Некоторые исследователи отмечают этот факт, не давая ему, правда, никаких объяснений: например, К.С.Мурти, заметив только, «что в то время как греческие мыслители полагали „разум“ выделяющим человеческое существо, китайские полагали таковым „справедливость“», далее удивления по поводу этого различия не идет [647, с. 80].

²⁶ Поскольку аутентичность «Ле-цзы» стоит под вопросом, можно предположить здесь и инородное влияние, скажем буддийскую интерполяцию (из новейшей литературы по этой проблеме см., например, [232а, с. 117–121; 461]).

венное воспитание, социализация и окультуривание потенциального человека, а не только его интеллектуальное развитие и образование. С этой точки зрения данный тезис выглядит вполне рационально и даже современно.

Гуманность, должная справедливость, благопристойность и т.п. суть качества поведения, жизнедеятельности человека, другими словами, они одновременно воплощаются и в его духовных, и в его материальных проявлениях. Отождествляя их с истинной человечностью, китайские философы теоретически кодифицировали традиционно-обыденное представление о целостном духовно-телесном индивиде, коррелятивное с семантикой соответствующих слов. Вполне телесный характер названных качеств ясно показывает следующее определение из «Ли цзи»: «То, что делает любого человека человеком, — это благопристойность и должная справедливость. Благопристойность и должная справедливость имеют начало (*ши*) в правильном облике тела, ровном выражении лица, тактичном ведении разговора»²⁷ (гл. 40/43 [331, т. 8/26, с. 2379]).

3.2. Голова и сердце

Особый статус лица как образа души на Западе связан с его приближенностью к мозгу. Уже философ и врач Алкмеон, живший в VI–V вв. до н.э. и одним из первых начавший анатомические исследования, пришел к выводу, что «первенствующая часть [души] находится в мозге» (А 8, 10), т.е. признал за этой частью тела главенствующую роль [248, с. 269]. Он же противопоставил мыслящего человека ощущающим, но не мыслящим животным (А 5 [248, с. 268]). И ранее, например у Гесиода (VIII в. до н.э.), человек решительно противопоставлялся животным как «ведающий правду», но в этом понимании правды сливались воедино истина и справедливость («Труды и дни», 275–286). Двумя указанными положениями Алкмеона был открыт прямой путь к отчетливому осознанию лице-головной специфики человека. Почти до абсурда оно доведено у Ламетри, который утверждал, что в первобытном состоянии человек отличался от обезьяны и других животных только «выражением лица, в котором проявляется больше ума» [138, с. 193] или, согласно последнему изданию, «физиономией, свидетельствующей о большей понятливости» [139, с. 207].

В классической китайской философии осталось непоколебленным убеждение, что все психические способности сосредоточены в сердце. Но сердце довольно далеко от головы и в человеке бьется точно так же, как в птицах и зверях, а поэтому не наводит ни на мысль об одухотворенности лица, ни на мысль о принципиальной неличности животных. Сердце — неотъемлемая часть тела, тело

²⁷ На том, что речь также рассматривалась в Китае как телесная функция, мы остановимся ниже.

органично включает в себя сердце (лицо не включает в себя мозг). Эта организмическая модель служила китайским мыслителям основанием для выводов, подобных тому, который сделал Ван Янмин: «Если нет сердца, то нет и тела (*шэнь*), а если нет тела (*шэнь*), то нет и сердца» [293, цз. 3, с. 59; 318, с. 192], — но таким образом отрицалось существование души как бестелесной нематериальной субстанции. Здесь мы наблюдаем гомоморфизм физиологической и психологической модели: подобно тому как соматический орган — сердце составляет интегральную часть тела, дух (душа) составляет интегральную часть целостной личности²⁸.

Структура, лежащая в основе этого гомоморфизма, в свою очередь, коррелирует с другими фундаментальными общемировоззренческими структурами. Не подвергавшаяся китайскими мыслителями сомнению локализация высших человеческих способностей в сердце явно соответствовала их представлению об аксиологическом превосходстве центра над крайностями, в данном случае — верхом (голова) и низом (ноги). Простое сопоставление двух традиционных для китайской философии идей: 1) человек — это средний, центральный член в триаде: земля (низ) — человек (центр) — небо (верх); 2) человек — это душа мира, т.е. системы, экстремумами которой являются небо и земля, — обнаруживает связь между идеями души и центра, которые передаются единым иероглифом «сердце», что отражено, например, в «Ли цзи»: «Человек — это сердце неба и земли» (гл. 7/9 [331, т. 4/22, с. 1040]; ср. [67, т. 2, с. 106]).

И в древнегреческой, и в традиционной китайской культурах присутствовали две различные аксиологические модели: в одной наиболее ценным считался центральный (средний) член (достаточно вспомнить учение Аристотеля о «золотой середине»), в другой — наивысший крайний член. Как отмечал А.Ф.Лосев, для классической античной эстетики «то, что высоко, то всегда прекрасно, и чем оно выше, тем оно прекраснее» [152, с. 26].

В Китае органы человеческого тела оценивались по первой модели, тогда как в Европе (видимо, в первую очередь благодаря христианству) возобладал подход к ним, основывающийся на второй модели, т.е. самая верхняя часть тела — голова (а вместе с ней и лицо) считалась местом, наиболее приличествующим для пребывания духа (души), устремленного ввысь, в божественные сферы. Кроме того, превосходство головы по сравнению с другими частями тела определялось, с точки зрения европейских мыслителей, еще и тем, что своей шарообразностью она подобна всему космосу, тради-

²⁸ Это представление содержит в себе определенное рациональное зерно: с точки зрения современной психологии, психика — функция всего организма как целостной гомеостатической системы, а не только мозга. (Ср. это с цитируемым ниже в примеч. 35 тезисом Фейербаха о том, что мыслит не разум, а целостное человеческое существо.)

ционно представлявшемуся в виде сфероида и наделявшемуся душой и умом (см.: Платон. «Тимей», 33в, [190, т. 3, ч. 1, с. 473]). Так, например, стоики утверждали, что управляющая часть души «помещается, словно в мироздании, в нашей шарообразной голове» [4, т. 1, ч. 1, с. 492].

Ван Янмин писал: «Человек (люди) — это сердце неба, земли и тьмы вещей. Сердце — это хозяин неба, земли и тьмы вещей» [293, цз. 6, с. 41]. Следуя традиции, он считал человека центральным членом мироздания. Но центр — это главная, руководящая инстанция. Поэтому и сердце Ван Янмин неизменно аттестовал «суверенным властелином тела»²⁹. Именно в силу своего центрального положения в человеке, который сам является центром вселенной, сердце по принципу транзитивности становится «хозяином неба, земли и тьмы вещей», хотя вся его «хозяйская власть» состоит только в способности наделять их смыслом (извлекать из них смысл) по своей воле. Здесь подтверждается субъективно-волюнтаристское («чжу» — «хозяин») содержание понятия «сердце». Кроме того, поскольку иероглиф «синь» имеет лексическое значение «центр», процитированное высказывание Ван Янмина может быть понятно прямо и натуралистически: «Человек — центр неба, земли и тьмы вещей. Центр — это хозяин неба, земли и тьмы вещей». Такая «хозяйская власть» равносильна главенству ступицы над спицами в колесе («Дао дэ цзин», § 11 [67, т. 1, с. 118]), Полярной звезды — над окружающими ее звездами («Лунь юй», II, 1 [184, с. 306]), центрального поля — над остальными восьмью в системе «колодезных полей» («Мэн-цзы», III А, 3 [196, с. 87; 1786, с. 79]), Срединного государства — над другими государствами (подробно см. [118, с. 178–209]).

О степени важности, придаваемой китайскими мыслителями центральному положению, или «срединности», можно судить по следующему рассуждению Чжу Си, который именно в этом свойстве, а не в обладании разумом усматривал превосходство человека над животным и органическим миром: «Между небом и землей не только человек является предельно одушевленным. Наше собственное сердце — то же, что и сердца птиц и зверей, трав и деревьев. Но зато человек рождается наделенным срединным положением относительно неба и земли» [437, цз. 42, л. 276]³⁰.

²⁹ В древней Греции после Алкмеона сердце не могло сохранить позиции «суверенного властелина». Уже Демокрит считал, что в человеке разум только управляет, а сердце и управляет, и повинует [4, т. 1, ч. 1, с. 337, фрагм. № 62].

³⁰ Ср.:

Частица целой я вселенной,
Поставлен, мнится мне, в почтенной
Средине естества... (Г.Р.Державин. «Бог» [64а, с. 116]).

3.3. Лицо и тело

В силу того что лицо — это только часть тела, соответствующие ему китайские термины «янь₁», «лянь» и «мянь» в фигуральном смысле означают лишь «часть» (одну сторону) личности — ее честь (репутацию, престиж, реноме). Китайский лексикон свидетельствует о неразделяемом в понятиях единстве лица и тела еще и тем, что применяемые для этого термины изначально не выделяли лица в его обособленной целостности. Одни из них вовлекали его в свою семантику посредством расширения исходной области обозначения: таковой для «янь₁» было межбровье или лоб, для «лянь» — часть лица между глазами и щеками, для «мянь» — часть лица ниже лба; другие же — посредством сужения начального значения общего вида, внешности, наружности: «мао», «жун». Напротив, и «гросброп», и «persona», и «лик» благодаря первичному смыслу — «маска» или «копия лица» — сразу выделяли лицо во всей его целостности и обособленности. Из-за отсутствия такого, как на Западе, противопоставления лица и тела Ван Янмин мог утверждать, что «уши, глаза, рот, нос... суть тело (*шэнь*)» [293, цз. 3, с. 59; 318, с. 192].

Выше мы показали, что иероглифу «у» как философскому термину соответствует понятие «объект». При этом он образует оппозицию с иероглифом «шэнь» (см., например: «Си цы чжуань», II, 2 [87, с. 385]). Следовательно, иероглифу «шэнь» соответствует понятие «субъект».

Иероглиф «шэнь» делает практически непереводаемым то, что он подразумевает тело-субъект, в то время как для нормального европоязычного субъекта тело — всегда объект, даже если это тело самого субъекта. «Если душа, — рассуждал Плотин, — обладает сознанием процессов, происходящих внутри тела, даже в этом случае [данное сознание] является восприятием внешних [по отношению к ней] объектов» (V, 3, 2 — пер. М.А.Гарнцева; ср. [190а, с. 31]). «Мы, — делал вывод основатель неоплатонизма, — не есм тело» (IV, 4, 18; ср. [190б, с. 122]). Сходным образом Декарт считал легко допустимым, что «сами мы не имеем ни рук, ни ног, ни какого бы то ни было тела» («Первоначала философии», I, 7 [63а, с. 316]). И наш современник Ж.-Л.Нанси в специальной работе «Corpus» характеризует «доведение до конца» этой мысли на Западе как то, что «„тело“ со всей непреложностью стало названием Чужого» [180а, с. 30]. Подобное отчуждение собственного тела совершенно немыслимо для китайца, с точки зрения которого, говоря словами Тань Сыгуна, «нет ничего ближе человеку, чем его тело (*шэнь*)» («Жэнь сюэ» [454, т. 1, с. 297; 78, с. 243]).

Фундаментальное для европейского рационализма нового времени Декартово определение личности через *cogito*, как известно, своими корнями восходит к Августину. Но и у главного оппонента Августина в христианской теологии, Фомы Аквинского, мы

находим инвертированную форму картезианского сведения личности к cogito — деперсонализацию тела: рассуждая о четырех началах, составляющих человека, Аквинат утверждал, что в одном из них, в теле, человек «подобен неодушевленным предметам» («Сумма теологии», I, вопр. 96).

И даже сердце, имя которого для китайца — синоним самого субъекта, как заключенное в теле, как телесный орган представляется европейцу частью объекта, т.е. не-я. Герой повести И.И. Катаева «Сердце» думает о себе: «Длинное тело отдыхает, плотно прилегло к простыне; усталость просачивается из него книзу, как дождь в землю... А ведь я все-таки ощущаю себя вон тут, в голове. Холодные ноги, это не я, живот — не я, сердце — совсем не я, оно — чужое, постороннее, а я только здесь в голове съежился» [128, с. 51]. Нечто прямо противоположное сообщил о себе в эссе «Солнце и сталь» самый яркий последователь Ван Янмина в XX в., выдающийся японский писатель Мисима Юкио: «Я долго размышлял, что же оно собой представляет, это самое „я“, и был вынужден прийти к следующему выводу: оно как раз соответствует месту в пространстве, занимаемому моим телом» [177, с. 290].

Свидетельством глубокого проникновения не только в идеологию, но и в психологию западного человека, противопоставления лица безличностному телу, выливающегося в тезис Н.А. Бердяева: «Пол безлик, не видит лица» [9, с. 81], может также служить следующий пассаж из романа М. Фриша «Назову себя Гантенбайн»: «Я размышляю, почему подручному он выстрелил именно в бедро, почему жене, напротив, изувечил не тело, а лицо: тело не виновато, тело — это пол, лицо — это человек» [249, с. 291]. В «Повести временных лет» появление детища со срамными удами на лице — ужасное знамение, равнозначное таким нарушениям природных законов, как солнечное затмение или возникновение превеликой звезды с кровавыми лучами (лето 6572). И наоборот, с точки зрения Тань Сытуна, в расположении половых органов на лице не было бы ничего противоземного («Жэнь сюэ» [454, т. 1, с. 305]; ср. [78, с. 258]).

§ 4. Основные этапы эволюции понимания личности в Китае и в Европе

Теперь остается обобщенно ответить на вопрос, что же нового внес Ван Янмин в понимание личности. Прежде чем сделать это, процитируем для контраста (и тем самым для большей ясности) западных «коллег» Ван Янмина — Беркли и Шанкару (Индия для Китая тоже Запад).

«Это познающее деятельное существо, — писал Беркли, — есть то, что я называю **умом, духом, душою** или **мною самим**» [12, с. 171]. Иначе это познающее деятельное существо Беркли определял как «бестелесную деятельную субстанцию» [12, с. 183]. «Решивший „Я — это тело“ живет, увы, в заблужденье, — заявлял Шанкара и продолжал: „Я — сам Брахман: успокоенность свойств Суты, Ума, Блага. Я — не тело, дхарма несуги“ — вот что знаем мудрых зовут» [263, с. 110].

Процитированных философов роднит абсолютизация **духовной** самодостаточности личности, в то время как уже в приведенных высказываниях Ван Янмина отчетливо видна абсолютизация ее целостной **духовно-телесной** самодостаточности. Для большей убедительности процитируем еще раз Ван Янмина: «Ведь личность-тело, сердце, помыслы, знание, вещь составляют принципообразный строй, к которому применяется (*юн*) этот труд (высветления светлой благодати, породнения с народом и остановки на совершенном добре. — *А.К.*), и хотя у каждого [из названных явлений] имеется собственное место, в действительности они представляют собой единую вещь» [293, цз. 26, с. 472].

Следовательно, Ван Янмин не только не абсолютизировал, но даже не отделял понятие «личность-дух» от понятия «личность-тело», что совершенно необходимо для создания какой бы то ни было формы субъективного идеализма. Напротив, он довел до логических пределов исконное понимание личности как целостного психофизического субъекта, подведя под него оригинальную теоретическую базу. Тем самым Ван Янмин на новом теоретическом уровне ратифицировал основополагающую для традиционной китайской философии идею гомоморфизма макрокосма и микрокосма, согласно которой гилозоистическому и панпсихизирующему представлению о мире соответствует организмическое представление о личности.

Оборотной стороной такого понимания личности явилось то, что, по словам Дж.Нидэма, «великая традиция китайской философии не оставляла места для душ» [648, с. 475]. Говоря об этом же за сто лет до Дж.Нидэма, русский китаевед Н.Зоммер не без оснований заключал: «Не имея определенных воззрений на душу, китайская философия не могла создать ни логики, ни психологии» [74, с. 146].

Отсутствие в традиционной китайской философии какой-либо развитой концепции идеального влекло за собой непонимание специфики отношений между идеальными образованиями — понятиями, т.е. непонимание специфики логических отношений (отсюда невыработанность формальной логики), а это, в свою очередь, оборачивалось отсутствием представления о душе как сугубо индивидуальной идеальной сущности (отсюда невыработанность психологии).

Хотя идеи по отношению к материи играют роль общего, роль универсалий, сами по себе они принципиально индивидуальны. Умножение тождественных или схожих идей воистину абсурдно, на что указывал уже Аристотель в своей критике теории идей Платона аргументом «третий человек». Напротив, для индивидуальных материальных объектов умножение тождественного или подобного отнюдь не абсурдно, а в иных случаях даже весьма полезно и желательно (например, в материальном производстве). Этим объясняется, с одной стороны, связь признаков идеальности и индивидуальности в европейском понятии души и соответственно в представлении о лице как ее отражении, с другой стороны, связь признаков материальности и типичности в китайском понятии тела и соответственно в представлении о лице как его части (тут главная модель типичности — родственная схожесть).

Поэтому «лица необщему выраженью» как принципу западного идеалистического индивидуализма (разнообразии душ) в Китае противостоит принцип материалистического коллективизма (единство тел), дух которого выражает суждение Чэн И: «Общее (общественное — *гун*. — А.К.) — значит единое. Частное (эгоистическое — *сы*. — А.К.) — значит многообразное... Если сердца людей не одинаковы, как [их] лица, это означает только то, что они эгоистичны» («И шу», цз. 15 [460, с. 69 верх]). Согласно Чэн И, «души» («сердца») людей и, очевидно, их лица в идеале должны быть единообразны, если не одинаковы, что в корне противоречит европейскому пониманию и души и лица, характерным примером которого может служить фрагмент из рассказа Х.Л.Борхеса «Богословы». Его герой, христианский богослов Иоанн Паннонский, в своем сочинении привел «то место из седьмой книги Плиния, где говорится, что во всей Вселенной не найти двух одинаковых лиц. Точно так же, заявлял Иоанн Паннонский, не найти и двух одинаковых душ» [23, с. 183].

Заканчивая разбор идеи личности, передаваемой иероглифом «шэнь», отметим существование важной историко-культурной параллели: в древней Греции понятие «личность» тоже терминологически закреплялось словом с буквальным значением «тело» (*sōma*). В уже упомянутой статье «О древнегреческом понимании личности на материале термина *sōma*» [229], написанной с позиции комплексного исследования «философско-языковой специфики» феноменов древнегреческой культуры и легшей в основу одного из резюмирующих разделов капитального восьмитомника А.Ф.Лосева «История античной эстетики» [154а, с. 511–523], ее автор А.А.Тахо-Годи обнаруживает в разбираемом материале мотивы, которые, с нашей точки зрения, поразительно созвучны тому, что имело место в Китае. Не вдаваясь в подробности, отметим лишь, что, как и тело-личность-*шэнь*, тело-личность-*sōma* — «это сама жизнь» [229,

с. 282]³¹, и добавим, что осмысление личности через ее тело не обязательно есть самый первый и примитивный способ передачи этой идеи. А.А.Тахо-Годи показывает, что сращивание термина «*sōma*» с понятием «личность» произошло уже на известном этапе развития последнего, когда оно достигло определенной зрелости. Зрелым и сложившимся, а стало быть, мировоззренчески значимым надо расценивать понимание личности как тела и в Китае.

Понятие «личность-тело» имеет еще одну важную импликацию, самым непосредственным образом связанную с учением Ван Янмина. С.С.Аверинцев, выводя из представления о личности как *sōma* греческое предпочтение устного слова книге, противопоставляемое им ближневосточному предпочтению книги устному слову, справедливо отмечает: «Устное слово — это все еще телесная „самость“ человека, написанное слово — нет. Присутствие автора в книге лишь заочно, лишь бестелесно» [2, с. 195]. В персонализме Ван Янмина, берущем в качестве точки отсчета личность-*шэнь*, приоритет совершенно закономерно оказывается отданным устному слову. Причем личностно-телесный характер говорения в рамках китайского языка самоочевиден, поскольку возможны высказывания: «Слова исходят из тела» (*янь чу ху шэнь*) («Си цы чжуань», I, 8; ср. [87, с. 376]); «В древности слова не выпускали [просто так] (*янь чжи бу чу*), опасаясь, что тело (*гун*) не будет им соответствовать» («Лунь юй», IV, 22; ср. [184, с. 333])³².

Видимо, у многих народов на том или ином историческом этапе понятие «личность» выражалось словом со значением «тело». Так, и латинский термин «*corpus*», буквально означая «тело», передает также понятие «личность». Ослабленный вариант: «неопределенная личность» — англ. «*somebody*». Примеры подобного рода можно было бы умножить. Со сменой исторических эпох эта семантическая функция в одних случаях сохранялась и даже еще сильнее закреплялась за старым термином (Китай), в других — переходила к новым терминам (Европа). Но самое важное при этом, на наш взгляд, состоит в том, что процессы на лингвистическом уровне находились в закономерной связи с процессами, протекавшими на уровнях обыденного сознания и философской рефлексии.

В заключение скажем несколько слов об общих тенденциях развития описанных духовных процессов. Европейское дематериали-

³¹ С синонимом «шэнь» — «ти» слово *sōma* сближают значения «физическое тело» и «анатомический орган» (ср. «сы ти» — «четыре конечности»). Можно также предположить, что, подобно греческому *soma* (см. [77, с. 113–114]), китайское «ти» скрывает за собой архаическое представление о человеческом теле как о совокупности различных частей (членов-тел). Значение «член тела» иероглиф «ти» имеет в древнейших текстах (например, в «Ши цзине»).

³² Ср.: «Исходящее из уст — из сердца исходит» (Мат., XV, 18); «Излилось из сердца моего слово благое» (Пс., XLIV, 2).

зующее понимание личности было доведено до апогея Дж. Беркли, реакцией на что явились критическая переработка и рационализация полученного им парадоксального результата в классической немецкой философии. Однако никакая хитроумная рационализация не только не препятствовала, но скорее даже содействовала появлению еще более парадоксальных форм крайней абсолютизации понимания личности как *cogito* (например, у М. Штирнера³³). Все доведенное до крайности, как известно, склонно превращаться в свою противоположность. Поэтому итогом очерченного идейного процесса стало коренное преодоление, по крайней мере в области философской теории, традиционного представления в целом: его деидеализация в марксизме и фрейдизме, в различных вариантах «философии жизни»³⁴, в интуитивизме А. Бергсона, а в дальнейшем — в экзистенциализме и персонализме. Переходной ступенью в этом идейном сдвиге послужил антропологизм Л. Фейербаха³⁵.

Один из социальных эффектов этой идеологической трансформации — бурное развитие спорта в Европе в конце XIX — начале XX в. Возрождение Олимпийских игр можно непосредственно связать с реанимацией соматических представлений о личности. Знаменательно, что античные спортсмены выступали нагими, превращаясь в чистые тела, становясь своего рода натурщиками или натурастами. Спортсмен действительно в высшей степени соматичен, порой настолько, что его лицо кажется не более чем обыкновенной частью тела, даже наименее значимой. Внимательный художник способен воочию увидеть и запечатлеть это, как, например, К. С. Малевич на картине «Супрематизм в контуре. Спортсмены» (1929 г., Государственный Русский музей), где спортсмены предстают телесно-безликими. Как фундаментальную «тему нашего времени» распространение соматических интуиций личности воспринял Х. Ортега-и-Гасет, еще в начале XX в. пронизательно увидевший в спорте, точнее — спортивности вообще, одну из важнейших черт современного жизнеощущения и связавший ее с утверждением новой — витальной ценности [224, с. 162–163].

³³ «Я развиваю себя, — писал М. Штирнер, — не как человек и развиваю в себе не человека, но себя, мое Я» [271, с. 241].

³⁴ Характерно в этом смысле высказывание Ф. Ницше: «Я — целиком тело и ничего более, „душа“ же есть только слово для обозначения чего-то внутри тела» [649, с. 462]. Не менее характерна отмеченная выше трактовка личности как субъективированной жизни в противовес ее картезианской редукции к *cogito*, принадлежащая более близкому к нам по времени «философу жизни» — А. Швейцеру.

³⁵ «Познавательным принципом, субъектом новой философии, — писал Л. Фейербах, — является не Я, не абсолютный, то есть абстрактный, дух, — словом, не разум, взятый в абстрактном смысле, но действительное и цельное человеческое существо. Реальностью, субъектом разума является только человек. Мыслит человек, а не Я, не разум» [240, т. 1, с. 198].

В Китае же, как мы уже отмечали, янминизм был побежден в конце концов «не оружием критики, а критикой оружием», т.е. идеологическим «обновлением», вызванным вторжением иноземцев. Упадок философской мысли после маньчжурской оккупации выразился, в частности, в том, что в рамках традиционной китайской философии так и не была выдвинута трактовка личности, которая радикально преодолевала бы янминистскую трактовку или, во всяком случае, те принципиальные идеи, на которых она зиждется. «Отвлекающим» фактором явилось также активное проникновение западных идей, которые поначалу стали, как это всегда бывает в подобных случаях, стимулом отхода от традиционных представлений, а не их развития с помощью новых средств. Такое развитие они получили уже в нашем столетии прежде всего в рамках постконфуцианства.

Впрочем, подоснову даже явно ориентированных на западную науку антропологических рассуждений китайских мыслителей часто составляют традиционные концепции. Так, например, Сунь Ятсен предлагал заменить понятие «клетка» понятием «биоэлемент», психосоматическим «квантом жизни» — «шэн юань», непостижимость которого как утонченно-духовного образования обуславливает чудесную духовность и непостижимость человеческого тела (*шэнь*), именно тела, а не души, ибо оно понималось им в вышеописанном психосоматическом смысле [376, т. 1, с. 110; 225, с. 170–171].

И в Европе даже у самых последовательных персоналистов совершенно явственно дают о себе знать следы традиционных представлений, особенно если это христианский персонализм. Н.А.Бердяев, признававший, что к личности относится и форма тела (но не ее материя — «плоть и кровь»): «Мое тело входит в целостный состав моего образа, моей личности, я не бестелесный дух» [8, с. 66], — в то же время писал: «Лицо человеческое есть самое изумительное в мировой жизни, через него просвечивает иной мир. Это есть вступление личности в мировой процесс с ее единственностью, однократностью, неповторимостью. Через лицо мы воспринимаем не телесную, а душевную жизнь человека» [11, с. 28]. Даже беря собственное тело в модусе субъективности (дезобъективированности), Г.Марсель вынужден признать, хотя и связанную с «тяжким умственным усилием», возможность абстрагирования от него своего я. [637, с. 46–47].

Столь подробный разбор в данной и предыдущей главах проблемы личности и природы человека оправдан не только тем, что решение Ван Янмином явилось своего рода итогом для конфуцианства, но и тем, что специфическое понимание природы человека лежало в основании главной концепции философии Ван Янмина — концепции благосмыслия: «[Индивидуальная] природа лишена недоброго, поэтому знание лишено неблагоприятного» (*син у бу шань гу чжи*

у бу лян) [293, цз. 2, с. 41; 318, с. 144]. Кроме того, для всей традиционной китайской философии был характерен функциональный, а не субстанциональный подход к гносеологическим проблемам. Иначе говоря, знание никогда не бралось в абстракции — как самостоятельная сущность, но всегда — как функция либо определенного телесного органа (глаза, уха, сердца и др.), либо определенного вида субъекта (совершенномудрого, высокодостояного, глупца и др.). В «Чжуан-цзы», например, этот подход выражен так: «Если имеется истинный человек (*чжэнь жэнь*), то потом имеется и истинное знание (*чжэнь чжи*)» (гл. 6 [444, с. 37]; ср. [191, с. 161]). С такой точки зрения гносеология представляется «служанкой» антропологии и должна рассматриваться после нее.

Глава VIII

АКСИОЛОГИЧЕСКАЯ ГНОСЕОЛОГИЯ

§ 1. Гносеологизация онтологического и этизация гносеологического в учении Ван Янмина

Гносеология обычно получает развитие вслед за онтологией (или нерасчлененной натурфилософией, «физиологией»). Такова общая историко-философская закономерность. Поэтому преобладание гносеологической проблематики позволяет предполагать существование предшествующей «онтологической» стадии.

Именно такой двухфазовый цикл образует неоконфуцианство эпох Сун и Мин. Первое, как известно, характеризуется широкой постановкой онтологических проблем, что было обусловлено, во-первых, его собственной «сверхзадачей», состоявшей в подведении онтологического базиса под этико-социально-политическую доктрину конфуцианства, и, во-вторых, реакцией на широкое распространение онтологических концепций даосизма и буддизма. Минское неоконфуцианство поставило в центр своего внимания гносеологические и связанные с ними антропологические вопросы (см. [582]), что, безусловно, свидетельствует о прогрессировании философской мысли от эпохи Сун к эпохе Мин. В этом отношении показательно, что все три фундаментальные концепции Ван Янмина имеют прежде всего гносеологический смысл. В гл. IV «Субъективизированная онтология» мы постарались показать, что специфическую особенность философии Ван Янмина составляет погружение онтологии в аксиологическую гносеологию.

С учетом сказанного переходим к анализу концепций единства знания и действия и доведения благосмыслия до конца. Но прежде следует заметить, что, согласно Ван Янмину, ни объект ни субъект познания не может быть этически нейтральным. В этом он полностью солидарен с первыми конфуцианцами — Конфуцием, Мэн-цзы, Сюнь-цзы; но то, что у них было дорефлексивной установкой (см. [101]), становится у него сознательно развиваемой концепцией.

Человек даже в роли гносеологического субъекта не представлялся Ван Янмином этически нейтрально. Вообще говоря, у него отсутствует само понятие этической нейтральности: все мыслится в рамках строгой альтернативы «добро или зло», третьего не дано.

Зло у Ван Янмина, как в теодицее Августина или Фомы Аквинского, не имеет собственного реального существования; оно — «лишение добра» (см. [638, с. 219]) и так же, как, например, у Иоанна Дамаскина [81, с. 331–332], уподобляется мраку, т.е. не-свету. «Уход злой мысли, — утверждал китайский философ, — означает приход доброй мысли, а также — восстановление перво-сущности сердца. Образно говоря, это так, как будто солнечные лучи перехвачены и скрыты облаками; но облака уплывают, и свет сияет вновь. Стремление сохранять добрую мысль, когда злая мысль уже ушла, подобно зажиганию лампы при свете солнца» [293, цз. 3, с. 64; 318, с. 213]. Зло, по Ван Янмину, — это сокрытие добра, обусловленное страстями, поэтому одно с другим неразрывно связано: «Отъятие одной доли от человеческих страстей есть возвращение равной доли небесному принципу» [293, цз. 1, с. 19; 318, с. 74]. «Сердце злого человека утрачивает свою перво-сущность» (досл.: коренное тело-ти) [293, цз. 1, с. 10; 318, с. 38], и, следовательно, такой человек является не только бессовестным, но и бессознательным (ср. рус. «несознательный» и франц. *sans conscience*).

Поэтому для познания годится лишь этический субъект, «добрый человек». На вопрос: «Что такое небесный принцип?» Ван Янмин отвечал своему собеседнику: «Как только прогоняются человеческие страсти, сразу становится понятным (*ши₆*) небесный принцип» [293, цз. 1, с. 15; 318, с. 61]. Органон познания — сердце, тело-сущность (*ти*) которого — совершенное добро [293, цз. 1, с. 1; 318, с. 5] и этизированный небесный принцип [293, цз. 2, с. 38; 318, с. 137]. Благой принцип сердца контактирует только с подобными ему принципами, присущими всем явлениям, поскольку они суть явления для сердца. Следовательно, сущности, вообще лишённые благодати, непознаваемы, ибо они аксиологически небытийны.

Развивая идею акцидентальности зла, Ван Янмин следовал Чэн Хао, который разъяснял: «И добро и зло в Поднебесной — это все небесный принцип. То, что называется злом, не есть сущностное (досл.: коренное. — А.К.) зло. Однако некоторые перескакивают (*го₁*), а некоторые не доходят (*бу цзи*) (ср. «Лунь юй», XI, 15/16; «Чжун юн», § 4 [67, т. 2, с. 120]) — тогда так и получается; например, таковы Ян [Чжу], Мо [Ди] и им подобные» («И шу», цз. 2, ч. 1 [452, т. 1, с. 193]). Эту идейную линию продолжил Тань Сытун: «Между небом и землей [существует] только гуманность и нет так называемого зла. Злом именуется то, что идет вразрез принципосообразным строем (*тяо ли*) добра, это перескакивание (*го₁*) в

деятельном проявлении добра. Разве есть какое-то зло вне добра?!» («Жэнь сюэ» [454, т. 1, с. 304]; ср. [78, с. 257]).

§ 2. Проблема «знания и действия» в традиционной китайской философии. Концепция их «совпадающего единства» у Ван Янмина

Обычно считается, что иероглиф «чжи», один из основных терминов традиционного лексикона китайской философии, выражает понятие «знание». Однако то «знание», которое он подразумевает, серьезно отличается от знания в обычном понимании, принятом в европейской философии. Особенности этого «знания» лучше всего передаются словом «ведение» и однокоренными с ним словами, в амплитуде значений которых, с одной стороны, чистые формы познания, с другой — целесообразные, сознательные действия, практический опыт (ср. «ведать чем-либо», «отведать», «изведать»). Таким образом, китайский философский термин «чжи» в полной мере обладает теми значениями, которые европейский термин «знание» утратил в стандартном философском употреблении, но сохранил в обыденной речи («знает свое дело», «только и знает, что...», «всяк сверчок знай свой шесток»). Эти «обыденные» значения сознательно и активно использовались китайскими философами. Развивая идею единства знания и действия, Ван Янмин писал: «У человека должно быть желающее еды сердце, чтобы потом он отведал (*чжи*) еду. Желающее еды сердце — это помысел (*и₂*), т.е. начало действия. Еде необходимо попасть в рот, чтобы потом стало ведомо (*чжи*), прекрасен (*мэй*) или безобразен (*э*) ее вкус. Разве возможно, не отправив еду в рот, заранее знать (*чжи*), прекрасен или безобразен ее вкус?» [293, цз. 2, с. 27–28; 318, с. 107].

Этот пример среди приводимых Ван Янмином доказательств может стоять на первом месте потому, что и вкусовые ощущения китайцы обозначали иероглифом «чжи»: «Смотреть и не видеть, слушать и не слышать, есть и не ведать (*чжи*) вкуса» («Да сюэ», II, 7 [116, с. 236]).

Значение «чжи» — «ведать чем-либо», «управлять» — также играло важную роль в теоретических построениях Ван Янмина: «Ведь „знание“ (*чжи*) из [выражения] „знать небо“ подобно „ведению“ (*чжи*) из [выражений] „ведать округом“ и „ведать уездом“. Если ведаешь округом, то дела всего округа становятся твоими собственными делами. Если ведаешь уездом, то дела (*ши*) всего (*и₃*) уезда становятся твоими собственными делами. Таково единство (*и₃*) с небом. Служение (*ши*) же небу подобно служению сына отцу, подданно-

го — правителю и являет собой раздвоенность с небом» [293, цз. 2, с. 29; 318, с. 110].

Праксиологическое истолкование знания вообще характерно для конфуцианства. В этом отношении показательны определения «знания-чжи», имеющиеся в «Лунь юе». «Учитель сказал: „Служить должной справедливости, которая присуща людям (народу); почитая (*цзинь*) навей и духов, держаться подальше от них — [это] можно назвать знанием“» (VI, 22; ср. [184, с. 345]). «Знающий действительно-подвижен (*дун*)» (VI, 23; ср. [184, с. 345]). Конфуций на вопрос о том, что такое знание, ответил: «Знание людей», а затем расшифровал: «Поднимать прямых и ставить их на место кривых — тогда можно будет сделать кривых прямыми» (XII, 22; ср. [184, с. 386]). В другом диалоге те же слова «поднимать прямых и ставить их на место кривых» Конфуций отнес к способности приводить людей (народ) в повиновение («Лунь юй», II, 19 [184, с. 313]), из чего видно, что знание в его понимании сводится к умению управлять людьми. Наконец, полноценное знание, точнее — овладение предметом, необходимо включает в себя: 1) собственно знание, 2) его сохранение в рамках гуманности, 3) достойное представление (народу), 4) продвижение (*дун*), т.е. проведение в жизнь посредством благопристойности (XV, 33 [184, с. 417]). Это небольшое перечисление недвусмысленно демонстрирует действительную природу «знания-чжи», которое сводится то к служению и почитанию, то к возвышению одних и смещению других, а то и просто к деятельной активности в сфере благопристойного.

Именно семантика знака «чжи» позволила Ван Янмину в подтверждение своей концепции единства знания и действия, согласно которой «знать и не действовать — это значит еще не обладать знанием», привлекать следующего рода аргументы: «Для того чтобы назвать какого-то человека знающим (*чжи*) сыновнюю почтительность, а какого-то — знающим братскую любовь, необходимо, чтобы один уже осуществлял в действии (*син*) сыновнюю почтительность, а другой — братскую любовь. Только тогда можно будет назвать их знающим сыновнюю почтительность и знающим братскую любовь» [293, цз. 1, с. 3; 318, с. 10]. Эта аргументация подобна такому умозаключению «с помощью» русского языка: «Знать свое дело — значит уметь его делать, следовательно, знание есть действие».

Исследование семантики знака «чжи» имеет прямой выход к осмыслению гносеологических воззрений китайских философов. В частности, на его основании автор настоящей работы пришел к заключению, что структура гносеологического отношения у первых китайских философов мыслилась бинарной — состоящей из дескриптивного и прескриптивного элементов. Другими словами, знание любого предмета, с их точки зрения, включает в себя его описание и предписание соответствующего действия (см. [101]).

Для адекватного воспроизведения гносеологических воззрений китайских философов необходимо не только точное определение понятий, их составляющих, но и выявление понятийных координат, поскольку понятия активно взаимодействуют, а не пребывают в изолированности, подобно монадам, «без окон, без дверей». Так, правильное понимание проблемы соотношения «знания и действия», которая, по мнению Чэнь Юнцзе, «всегда являлась центральным тезисом конфуцианской традиции» [544, с. 65], а по оценке «Философской энциклопедии», была «одной из центральных проблем китайской философии» [243, т. 5, с. 163], невозможно без учета не только семантики знака «чжи», но и семантики знака «син», образующего с первым в китайских философских текстах оппозицию «знание — действие». Иначе говоря, историк философии обязан отдавать себе отчет в том, что «знание» в контексте китайской философии противостоит не просто «действию», но «действию-син».

Специфика «действия-син» отчетливо проступает, например, тогда, когда у Ван Янмина под него оказываются подведенными и «любовь (*хао*) к прелестной красе (*сэ*)», и «ненависть (y_2) к гадкой (*э*) вони» [293, цз. 1, с. 3; 318, с. 10]¹. Но любовь и ненависть суть, во-первых, состояния, и к ним не приложимо русское слово «действие», которое означает процесс. Во-вторых, они суть эмоции или чувства, т.е. субъективны, тогда как действие, необходимо предполагая контакт субъекта с объектом и их взаимоизменение, субъект-объектно². В-третьих, в западной философской традиции, начиная с античности и по крайней мере до времен Тетенса и Канта, когда чувства были выделены в самостоятельную сферу психических явлений, доминировала их интеллектуалистическая трактовка — в чувствах и эмоциях видели то или иное проявление разумности или неразумности (например, как смутное представление или неясное знание их трактовал Лейбниц). Таким образом, категорическую дилемму отнесения любви и ненависти либо к знанию, либо к действию западный философ, впрочем как и любой носитель обычного сознания, несомненно решит в пользу первого³. Поскольку

¹ «Ненависть к гадкой вони» и «любовь к прелестной красе» — образы из «Да сюэ» (II, 6 [116, с. 235]), символизирующие предельную непосредственность чувственной реакции; они выражают идею необходимости «делания помыслов искренними», как эти чувства. См. также «Лунь юй», (IX, 18, XV, 13 [184, с. 366, 413]), где даже продублировано высказывание о безусловно присущей всем людям «любви к прелестной красе».

² Поэтому любовь, с точки зрения китайских философов, самым непосредственным образом отражается не только на субъекте, но и на объекте: «Если любить великое и не действовать (*вэй*) [соответственно], — писал Ян Сюн, — то великое не будет великим» («Фа янь», цз. 3 [477, с. 7]; ср. [68, с. 204]).

³ Примечательно, что даже в своем самом деятельном проявлении любовь на Западе осмыслялась как знание, о чем недвусмысленно свидетельствует эвфемизм

понятие, которое передает знак «син», допускает противоположный выбор, стало быть, оно, мягко говоря, несколько отлично от нашего понимания действия.

Для уточнения содержания понятия «син» следует охарактеризовать его связи с понятиями «и» — «должная справедливость», «ши» — «дело, служение» и «вэй» — «деяние, дело, действие». Для «син», как и для «ши», понятие «вэй» является родовым, т.е. «действие (*син*) есть деяние (*вэй*)» — такую формулу можно найти в «Мо-цзы» (гл. 40, опр. 10/18 [360, с. 191]; ср. [67, т. 2, с. 68, опр. 10]).

Рассмотрение «действия-*син*» и «дела-*ши*» как продуктов конкретизации «деяния-*вэй*» ставит вопрос об их видовых отличиях от нейтрально-общего «деяния-*вэй*». О том, насколько важным для древнекитайских мыслителей было различие между «син» и «ши», свидетельствует использование этих терминов в качестве лапидарных характеристик канонов. Совершенно одинаково и в даосском памятнике «Чжуан-цзы» (гл. 33 [444, с. 216; 191, с. 315; 67, т. 1, с. 284; 261, с. 276]), и в конфуцианском памятнике «Сюнь-цзы» (гл. 8 [381, с. 84]) «[Канон] писаний» («Шу [цзин]»), предназначенный сообщать о реальных событиях, характеризуется как говорящий о *ши*, а «[Записки о] благопристойности» («Ли [цзи]»), предназначенные сообщать о нормах и долженствующем быть, характеризуются как говорящие о *син* (см. также [90, с. 53–55]). В самом же последнем памятнике («Ли цзи», гл. 17/19 «Юэ цзи») установлена такая иерархия: «Свершение действия-*син* — предшествующее, свершение дела-*ши* — последующее» [331, т. 6/24, с. 1640]; или в интерпретирующем переводе В.А.Рубина: «Нравственное поведение идет впереди правильного выполнения обязанностей» [207, с. 301].

Четкое определение обоих терминов было дано Сюнь-цзы в гл. 22 «Чжэн мин» («Исправление имен»): «Действовать, сверяясь с пользой-выгодой (*ли*₂), это называется делом (*ши*); действовать, сверяясь с должной справедливостью (*и*), это называется действием (*син*)» ([381, с. 275]; ср. [67, т. 2, с. 190–191] — здесь иероглиф «син» передан словом «добродельность»; [220, с. 104–105] — здесь он передан словом «свершение»). Следовательно, видовое отличие «действия-*син*» состоит в сверенности с долгом, а «дела-*ши*» — в сверенности с пользой-выгодой (*ли*₂). Дополнительным лингвистическим подтверждением неслучайности «встречи» иероглифов «ши»

«познать женщину». Характерно в этом смысле рассуждение А.Камю о Дон Жуане, в котором любовь представляется своеобразным знанием: «Любить и обладать, завоевывать и исчерпывать; вот его (Дон Жуана. — А.К.) способ познания. (Есть смысл в этом слове, излюбленном в Писании, где „познанием“ называется любовный акт.)» [530, с. 103]. В подобном смысле о «познании» говорится как в Ветхом (например, Быт. XIX, 8), так и в Новом Завете (например, Лук. I, 34).

и «ли₂» является то, что первый из них означает «вонзить [нож]»⁴, а второй — «острый», имея ключ «нож». Причем значения «польза, выгода, успех» и «отточенный, острый, острота» соединены в семантике иероглифа «ли₂» столь тесно, что порой просто неразличимы. В «Си цы чжуани» (I, 6/8) сказано: «Когда два человека единокорны (досл.: равносердны. — А.К.), их успех (ли₂) будет прочен, как сталь (досл.: их острота разрубит [даже] металл. — А.К.)» (ср. [87, с. 376]). Примером контекстуальной координации «ши» и «ли₂» может служить высказывание из «Люй-ши чунь цю» (XVIII, 4): «Всякое дело (ши) для [другого] человека (вариант перевода: служения людям. — А.К.) делается ради выгоды (ли₂)» [350, с. 225].

Взаимосвязь понятий «син» и «и» можно подтвердить многими фрагментами из китайской философской (да и не только философской) литературы. В частности, в «Цзо чжуани» они образуют пару: «Правитель должно-справедлив (и), подданный — действен (син)» (Инь-гун 3 г. [458, с. 45; 631, т. 5, ч. 1, с. 12, 14]). Согласно «Лунь юю», Конфуцию принадлежат слова: «Благородный муж полагает основой (чжи₃) должную справедливость (и) и, дабы воплощать ее в действиях (син), придерживается благопристойности» (XV, 18); а его ученику Цзы-Лу — афоризм: «Служба благородного мужа есть осуществление в действии (син) его должной справедливости (и)» (XVIII, 7) (ср. [184, с. 414, 436]). Афоризм Цзы-Лу может стать ключом к туманному на первый взгляд высказыванию Мэн-цзы: «Конфуций служил, когда было видно, что действие (син), возможно» («Мэн-цзы», V Б, 4; ср. [196, с. 185; 1786, с. 150]). Сопоставление этих двух фраз устраняет неопределенность загадочного «действия-син», показывая, что оно подразумевает реализацию должной справедливости. Наконец, в «Гуань-цзы» (гл. 37), как и в «Сюнь-цзы» (гл. 22), содержится прямая расшифровка: «Действие (син) — это правильное [осуществление] должной справедливости (и)» ([308, с. 222]; ср. [67, т. 2, с. 31]).

Взаимосвязь «син» и «и» есть в то же время их взаимоопределяемость. Это значит, что не только «син» определяется через «и», но и, наоборот, «и» — через «син». Последнее можно наблюдать в начале эссе Хань Юя «Юань дао» («Обращение к началу Пути-дао»): «Расширение приязни (бо ай) называется гуманностью; действуя (син), соответствовать (и₄) этому — такое называется должной справедливостью (и)» ([397, цэ 3, цз. 11, с. 60; 451, т. 3, с. 895]; ср. [60, с. 203; 124, с. 105]). А в конце «Юань дао» есть фраза, раскрывающая смысл «син» и показывающая разницу между ним и «ши»:

⁴ Видимо, благодаря грозной семантике иероглифа «ши» в основополагающих трактатах военно-философской школы *бин цзя* «Сунь-цзы» (I, 1 [377, с. 1; 125, с. 26]) и «У-цзы» (I, 2 [388а, с. 1; 125, с. 318]) война (*бин*) определяется как «великое дело (ши)».

«Предшествовавшие Чжоу-гуну⁵, будучи высокопоставленными, являлись правителями, поэтому их дела (*ши*) действительны (*син*). Последовавшие за Чжоу-гуном, будучи низкопоставленными, являлись подданными, поэтому их изъяснения длительны» ([397, цэ 3, цз. 11, с. 63; 451, т. 3, с. 897]; ср. [60, с. 206; 124, с. 110]). Параллельность конструкций этих предложений показывает, во-первых, что «син» может служить определением⁶ к «ши» и, во-вторых, что «син» относится к «ши», как «чан» («длительный») к «шо» («изъяснение»). Иероглиф «чан» в функции предиката к «изъяснениям-шо» сообщает об их долговечности, но еще и об их высокодостоинстве, поскольку именно такой фигуральный смысл имеет этот иероглиф (оппозиция «чан-дуань» — «длинное-короткое» фигурально означает «достоинство и недостаток», «хорошее и плохое»). Отсюда следует, что термин «син» выражает наилучшую (достождолжную) форму реализации «дела-ши» и его отношение к последнему, видимо, симметрично отношению должной справедливости (*и*) к нему самому.

Попутно заметим, что в указанных русских переводах «Юань дао» никак не отмечена игра значениями иероглифов «шан» («верх») и «ся» («низ»), в которую оказывается вовлеченным иероглиф «чан». Хань Юй в одном случае употребляет знаки «шан» и «ся» в смысле «раньше» («предшествовавшие») и «позже» («последовавшие»), а в другом — в смысле «высокопоставленные» («верхи») и «низкопоставленные» («низы»). Мы обращаем внимание на это обстоятельство не ради демонстрации стилистических приемов прославленного китайского литератора, а для того, чтобы лишний раз конкретизировать суть проблем, поставленных в настоящей работе.

Ценностная характеристика прошлого, содержащаяся в знаке «шан», интересна с философской точки зрения: то, что было раньше, представляется как то, что выше (ценнее). «Высокая древность» (*шан гу*) — это и глубокая древность (знаменательна антонимичность китайского и русского эпитетов), и высокочтимая старина (здесь срабатывает вторая из двух аксиологических моделей, указанных нами в предыдущей главе). Иероглиф «чан», будучи по своим значениям («длинный, рослый» и «старший») семантически близким иероглифу «шан», вовлекает определяемые им «изъяснения» (*шо*) в сферу высоких ценностей и указывает на их созвучность деяниям героев «высокой древности». Таким образом, с помощью лингвистических средств на уровне подтекста проводится

⁵ Чжоу-гун, младший брат У-вана, официального основателя династии Чжоу (1027?–247), считался конфуцианцами ее «идейным вдохновителем» (см. «Мэн-цы», III Б, 9; V А, 6; ср. [196, с. 113, 169–170]).

⁶ Логическим, а не грамматическим, так как с грамматической точки зрения «син» здесь качественное сказуемое.

мысль о высокодостойности «изъяснений-шо», хотя они и созданы «низкопоставленными» лицами и в «низкое» время.

Возвратимся, однако, к иероглифу «син». Подтверждение достоинства обозначаемых им действий, которые аксиологически превосходят дела-ши, можно найти в известном высказывании Конфуция: «Когда имена неправильны, высказывания несоответственны; когда высказывания несоответственны, дела (ши) не исполняются (чэн)... Поэтому употребляемые благородным мужем имена обязательно могут образовывать высказывания, а высказывания обязательно могут быть воплощены в действия (син)» («Лунь юй», XIII, 3; ср. [184, с. 388]). Это высказывание построено так, что сначала описана цепная реакция негативных эффектов, исходным моментом которой является «неправильность имен», а потом дается описание позитивной линии поведения благородного мужа, которая в симметричной последовательности (правда, усеченной наполовину) приводит к диаметрально противоположным результатам. Термины «мин₁» («имена») и «янь» («высказывания») повторяются в обеих его частях, тогда как термин «ши» в негативной части сменяется на «син» в позитивной, откуда вытекает, что действия-син составляют прерогативу благородного мужа. Тут опять нетрудно увидеть связь син с и, ибо и есть важнейший атрибут благородного мужа (см. «Лунь юй», IV, 10, 16; XV, 18; XVII, 23; XVIII, 7), и по линии оппозиции и-ли₂ («должная справедливость» — «польза-выгода») благородный муж противопоставляется своему антагонисту — ничтожному человеку («Лунь юй», IV, 16) (ср. [184, с. 330, 332, 414, 431, 436]).

Определяемость через должную справедливость свидетельствует о внутренней императивности действия-син: это не слепое исполнение, а именно поступок, или свершение, детерминированность которого исходит от самого субъекта, а не навязывается ему извне. Конфуций говорил: «Если сам (шэнь) правилен, без приказа действуешь (син); если сам неправилен, хотя и даются приказы, [им] не следуешь» («Лунь юй», XIII, 6; ср. [67, т. 1, с. 162]). Одинаковость знаменательных слов в двух антиномичных частях этого высказывания нарушена заменой иероглифа «син» иероглифом «цун». Это изменение, надо думать, не случайно. Оно показывает, что термин «цун» здесь выражает действия, исполняющие данный извне (спущенный сверху) приказ, в то время как син — это действия, следующие велению внутреннего императива (долга-и), когда приказа нет и он не нужен.

Достоинство и справедливость действия-син дают о себе знать и в том, что иероглиф «син», будучи употреблен без каких-либо определений, означает нечто положительное. В «Лунь юе» сказано, что Конфуций «учил, основываясь на четырех [вещах]: культурности (знаках — вэнь. — А.К.), действии (син), преданности и благонадежности (синь₂)» (VII, 24/25). Однопорядковость действия-син с культурностью (знаковостью), преданностью и благо-

надежностью подтверждает, что им подразумевается сознание своего долга и справедливость, из-за чего переводчики вынуждены здесь использовать такие разъяснительные словосочетания, как «поступки [нравственности]», «моральное поведение», «[справедливость] в поступках» [12а, с. 244; 184, с. 351].

В «Чжун юне» (§ 20) написано: «Любящий учение — близок к знанию (мудрости), отдающий силы действию (*ли син*) — близок к гуманности, знающий стыд — близок к мужеству» (ср. [67, т. 2, с. 126]). Очевидно, что здесь под «действием, [требующим] отдачи сил» мыслится нечто в высшей степени достойное и связанное с категорией «и», поскольку таковая входит в подробно рассмотренную выше (гл. V) стандартную терминологическую пару с категорией «жэнь₁» — «гуманность». Взятый из этого контекста бином «ли син» стал обозначением собственного учения Чан Кайши — «философии отдачи сил действию» (*ли син чжэсюэ*), изложенного в специальном одноименном труде «Философия отдачи сил действию» («Ли син чжэсюэ», 1939) и построенного на отождествлении «син» с «ли» («принципом»), «син₂» («природой»), «чэн» («подлинностью») и другими весьма почтенными понятиями. Показательно, наконец, что в подобных случаях, как в процитированном высказывании Конфуция («Лунь юй», VII, 24/25), не имеющий определений и дополнений иероглиф «син» требует при переводе позитивных эпитетов или соответствующих конструкций, например «правильное поведение» [184, с. 412], «то, как себя правильно вести» [67, т. 1, с. 166] («Лунь юй», XV, 5/6), «нравственное поведение» [207, с. 301] («Ли цзи», гл. 17/19 [331, т. 6/24, с. 1640]) и «нормы поведения» [194, с. 126] («Хуайнань-цзы», цз. 1 [403, с. 16]).

Итак, иероглиф «син» благодаря своей семантической связи с «и» в свободном (без определений и дополнений) состоянии означает нечто должно-положительное⁷. Точно так же иероглиф «ши» благодаря своей семантической связи с «ли₂» в свободном состоянии означает нечто частное, что может ассоциироваться с утилитарным и неблагоприятным. В «Лунь юе» присутствует такая запись: «Жань-цзы⁸ вернулся из дворца. Учитель спросил: „Почему так поздно?“ — [Тот] ответил: „Были государственные дела (*чжэнь*)“.

⁷ В свою очередь, связь «син» с «и» можно пояснить с помощью семантики русского аналога «син» — глагола «идти» («подходить»). В форме «идет» («подходит») он означает: «годится», «соответствует требуемому (норме)». Сходное значение иероглифа «син» наиболее отчетливо проявляется в его сочетании с отрицанием: «бу син» — «не подходит, не годится».

⁸ Жань-цзы (Ю, Цю) — ученик Конфуция (младше его на 29 лет), считавшийся знатоком в политике (см. «Лунь юй», VI, 8; XI, 3, 24; XVI, 1 [184, с. 342, 375, 379, 419–420]). В «Древнекитайской философии» он перепутан с другим учеником Конфуция — Цзы-Ю (Янь Янем) [67, т. 1, с. 143, 314, примеч. 23, с. 333, примеч. 75, с. 357].

Учитель сказал: „Это были [частные] дела (*ши*). Если бы это были государственные дела (*чжэн*), то, хотя я и не использую [на службе], я был бы о них наслышан“» (XIII, 14; ср. [184, с. 390]).

У иероглифа «ши» без детерминативов может быть и более конкретное негативное значение: «военный инцидент», «бунт». Например, в том же «Лунь юе» сказано: «Цзи-ши собирается иметь дело (*ши*) в Чжуаньюе» (XVI, 1; ср. [184, с. 419]). При этом подразумевается, что Цзи-ши намерен воевать с владением Чжуаньюй (ср. примеч. 4).

Подход к знаку «ши» как специальному термину, обозначающему особого рода дела, способствует более полному и более верному пониманию включающих его контекстов. В одном из диалогов на вопрос циского Сюань-вана о делах-*ши* определенных правителей Мэн-цзы отвечает отказом их обсуждать, ссылаясь на то, что конфуцианское предание о них умалчивает («Мэн-цзы», I А, 7 [196, с. 10]). Эта дипломатичная фигура осуждения при должной интерпретации иероглифа «ши» перестает выглядеть простым укором в адрес конкретных исторических лиц и приобретает теоретическое звучание. В нем дает о себе знать конфуцианская концепция деятельности правителя, согласно которой им должны совершаться именно действия-*син*, а не дела-*ши*.

Из сказанного, разумеется, не следует, будто иероглиф «син» везде и всюду означает действия, скоординированные с долгом, — нет, таково только одно из его значений, круг которых достаточно широк. Впрочем, учет этого бесполезен и для понимания иероглифа «син» при употреблении в других значениях, так как разные значения одного слова всегда взаимозависимы. Кроме того, в сочетании со знаком, говорящим о чем-нибудь совсем недолжном, «син» не обязательно предполагает нейтральность описываемого им действия (которое пассивно воспринимает негативный признак), это образование может быть чем-то вроде оксюморона (но, конечно, может и не быть).

Что же касается когерентности разноплановой семантики одного и того же слова, то иероглиф «син» может служить образцом и в этом плане. Его исходное значение — «идти». Но существуют контексты, где это и вышеописанное значения сливаются в абсолютно нерасчленимое единство. Таким, например, является часто встречающееся сочетание «син дао» — «идти путем», «осуществлять *дао* (учение)» и т.д. Осуществлять *дао*-путь естественнее всего, идя (*син*) по нему, а поскольку должная справедливость (*и*) есть перво-степенный атрибут *дао*, она также автоматически становится объектом «прохождения» (*син*). (Кстати, именно русское «пройти», в смысле «изучить, завершить какую-то сознательную деятельность», довольно близко китайскому «син».) В свете вышесказанного вполне логичным предстает повторяющийся мотив Мэн-цзы: «Должная

справедливость — это человеческая дорога (лу)» («Мэн-цзы», VI А, 11); «Должная справедливость — это правильная дорога человека» («Мэн-цзы», IV А, 10/11); «Где находится дорога? Она есть должная справедливость» («Мэн-цзы», VII А, 33) (ср. [196, с. 205, 129, 241]). Таким образом, связь «син» и «и» оборачивается совершенно органичной связью хождения и дороги, и мы опять сталкиваемся с физической моделью, стоящей за философскими рассуждениями.

Должная справедливость есть путь, но и, наоборот, путь есть должная справедливость. Это соображение позволило Чжу Си трактовать «великий путь» (*да дао*) из выражения «идти (*син*) по великому Пути Поднебесной» («Мэн-цзы», III Б, 2; ср. [196, с. 102; 1786, с. 90]) как должную справедливость («Мэн-цзы цзи чжу», цз. 6 [439, с. 266]), а современным китайским ученым — согласиться с ним [475, т. 1, с. 142]. Из сказанного становится также ясно, почему, к примеру, в «Хуайнань-цзы» *дао* противопоставляется делу-*ши* (цз. 21 [403, с. 369]; ср. [194, с. 194]).

Частое использование терминов в конкретных смыслах вообще характерно для китайских философов. Доказывая тесную взаимосвязь знания и действия, Чжу Си в «Чжу-цзы юй лэй» приводил следующий аргумент: «Знание и действие (*син*) постоянно нуждаются друг в друге. Так, глаза без ног не идут (*син*), а ноги без глаз не видят» [440, с. 49]. Обосновывая свою концепцию «совпадающего единства и совместного продвижения знания и действия», Ван Янмин писал: «Необходимо наличие желающего идти (*син*) сердца, чтобы потом была познана дорога. Желающее идти сердце — это помысел (*и₂*), т.е. начало действия (*син*)» [293, цз. 2, с. 28; 318, с. 107].

Обнаружение связи между знаками «син» и «и» позволяет выявить философский смысл так называемых практических рассуждений китайских мудрецов, где он как будто отсутствует, или увидеть более глубокие философские идеи там, где они до сих пор не были замечены.

Скажем, в «Шан цзюнь шу» имеется сентенция: «Если, действуя (*син*), [люди] не обогащаются (*фу*), то рождаются смуты» (гл. 8 [465, с. 18]; ср. [100, с. 181]). На первый взгляд она не выходит за рамки незамысловатой премудрости, порождаемой социально-политической практикой. Единственное, что в ней вызывает некоторое недоумение, — это то, почему действия, в тексте никакими дополнительными признаками не уточняемые, должны приводить именно к обогащению. Если же мы учтем коррелятивность «син» и «и», отмеченную нами в конфуцианских памятниках, то разбираемое утверждение предстанет в гораздо более интересном свете. В нем проявится критический пафос, направленный против конфуцианцев мэнцзыанского толка. Последние, решительно противопоставляя

должную справедливость пользе-выгоде, в качестве неизбежного следствия получали вывод о том, что действие-син антиутилитарно, поскольку его атрибутом считалась реализация должной справедливости. Легисты, напротив, настаивая на приоритете пользы-выгоды как социального регулятора, проводили мысль, что любые действия люди совершают лишь ради собственного интереса («люди (минь) стремятся к пользе-выгоде, как вода — к низу»: «Шан цзюнь шу», гл. 23) [465, с. 38]; ср. [100, с. 228]), даже те, которые объективно воплощают собой должную справедливость. К последней категории принадлежат действия-син. Подход к ним как к требующим выгоды (обогащения) растворяет должное в полезном и наносит удар по конфуцианской этико-социальной доктрине. Такая достаточно сложная смысловая (даже полемическая) подоплека, как нам кажется, скрыта в утилитаристской трактовке легистским автором знака «син».

Конфуций утверждал, что благородный муж, сам не будучи «орудием» (ци₂) («Лунь юй», II, 12), к другим людям (жэнь) относится как к орудиям («Лунь юй», XIII, 25), но атрибутом орудия, как вытекает из этого же памятника («Лунь юй», XV, 10), является именно полезность: гун юй шань ци ши би сянь ли ци ци (ср. [184, с. 309, 399, 413]). Хотя текст последнего фрагмента допускает в первую очередь конкретное (натуралистическое) истолкование: «Мастер, желая совершенства (шань) в своем деле (ши), обязательно сначала оттачивает свое орудие», — полный смысл его опять-таки гораздо более философичен. В оригинале фраза демонстрирует строгую взаимообусловленность понятий «ши», «ли₂» и «ци₂»⁹. В одном ряду с ними, естественно, оказывается и понятие «гун₂» («мастерской, ремесленник»), более общее выражение которого — «жэнь» («человек», «люди», «другие»). Сопоставление этой структуры понятий с оппозиционной ей структурой — «цзюнь цзы», «син», «и», «бу ци» («неорудие») — отчетливо обнаруживает еще одно, социально-политическое, содержание разбираемых терминов: первый ряд — характеристика низов, второй — верхов.

Рассмотренные связи терминов, имеющие, как явствует из вышеизложенного, цепной характер, чрезвычайно важны для точного определения несомых ими понятий. Взаимозависимость иероглифов «син» и «и» при учете того, что последний помимо «долга» и «справедливости» еще означает и «смысл», «значение», приводит к пониманию действия-син как осмысленного и значимого поступка (такого, о котором говорят: «Да, это поступок!»)¹⁰.

⁹ Об органической связи ци₂ и ли₂ свидетельствует, например, «Си цы чжуань» (I, 11): «Устанавливаются (ли₄) и формируются орудия, дабы принести пользу Поднебесной» (ср. [87, с. 382]).

¹⁰ В конце концов таким образом просто уточняется смысл иероглифа «син», на частую неопределенность которого сетуют и китайские ученые (см., например, [474, с. 74, 246]).

Свидетельства о разумности, осмысленности действий-син в изобилии содержатся в китайских философских памятниках. Для иллюстрации вновь возьмем текст «Лунь юя». В одном месте в нем дискутируется вопрос: три или два раза надо подумать (*сы₁*), чтобы после этого получилось действие-син (V, 20); в другом — о знаменитых отшельниках сказано, что «[их] действия (*син*) согласовались с рассуждением» (*син чжун люй*) (XVIII, 8)¹¹; в третьем — Конфуций заявляет, что для осуществления действий-син с войсками он привлек бы человека, который, «любя планировать, добивается исполнения» (*хао моу эр чэн*) (VII, 11) (ср. [184, с. 338, 440, 348]), т.е. действия-син отличают плановая разумность (сознательность) и завершенность. Признак сознательности, присутствующий в семантике знака «син» и позволивший переводить им буддийский психологический термин *saṃskāra*, проявлялся в процитированном ранее определении Ван Янмином любви и ненависти как действий-син, а признак завершенности позволил знаку «син» выполнить функцию показателя совершенства *ши* у Хань Юя.

Синтетический характер действия-син, связующего звена между чистым действием и знанием, хорошо виден в определении Мэн-цзы истинной (великой) мудрости (*да чжи*) как способности «воплощать в действии (*син*) невоплощенное в деле (*ши*)» или «совершать неделаемое» (*син ци со у ши*) («Мэн-цзы», IV Б, 26; ср. [196, с. 150; 1786, с. 123]). Здесь «син» еще не дематериализовано, но в то же время уже отделено от своего материального субстрата *ши*. Наконец, Сюнь-цзы прямо определял действие-син как «выявленность, просвещенность, мудрость» (*мин₂*), возникающую в результате учения (*сюэ*) («Сюнь-цзы», гл. 8 [381, с. 90]). Телесная материальность дела (*ши*) отчетливо проступает в противопоставлении духовной бестелесности сна в следующей сентенции из «Ле-цзы» (гл. 3): «Восприятия духа (*шэнь₁*) образуют сны, контакты тела (*син₁*) образуют дела (*ши*)» ([327, с. 34]; ср. [191, с. 70; 261, с. 319], где иероглиф «ши» переведен словами «явь» и «наяву»).

Анализ другой пары терминов, «чжи» и «син», позволяет сделать вывод, что в ней сопоставляются не просто знание и действие, а действенное знание и сознательное действие. Этот вывод, в свою очередь, избавляет принадлежащую Ван Янмину концепцию «совпадающего единства знания и действия» от возможной при таком упрощенном переводе субъективно-идеалистической интерпретации: если всякое действие едино со знанием, значит, есть только идеальные действия, поскольку знание нематериально (см., например, [83, с. 379]). Единство же действенного знания с сознательным действием уже не подлежит подобной интерпретации.

¹¹ Кстати, поэтому рассуждение (*люй*) может иметь определение «далекое» (*юань*) — это метонимия «хождения-син» («Лунь юя», XV, 12; ср. [184, с. 413]).

В демистифицированном виде эта концепция обнаруживает в себе ту мысль, что сознательным (*conscient*) в полном смысле слова (т.е. и основанным на знании, и согласным с совестью) человеческое поведение может быть лишь тогда, когда оно исходит из самых первичных, непосредственных и интуитивных реакций сознания на внешнюю среду, ибо первосущность последнего признается Ван Янмином вслед за Мэн-цзы абсолютно благой (и справедливой, а следовательно, действительной-*син*). Отсюда явствует, что эта концепция представляет собой не что иное, как первоначальную форму концепции «доведения благосмыслия до конца». Ван Чанчжи называет «синтез знания и действия» менее удачной формулой «реализации *лян чжи*» [686, с. 78–85].

Даже при небольшом числе рассмотренных терминов хорошо видна их цепная связанность. В методологическом аспекте это означает, что при изучении китайской философии познавательный процесс идет от понимания структурно-иерархических отношений между понятиями к пониманию подлинного и точного смысла выражающих эти понятия терминов, тогда как западной философии свойственно скорее обратное. Аналогичным образом в традиционном китайском обучении знание смысла иероглифа достигалось в итоге понимания комплекса включающих его контекстов.

Универсальной основой концепции единства знания и действия служит общечеловеческое представление о сущностной связи одушевленности и движения. Фалес (А 22) признавал магнит одушевленным только потому, что он может приводить в движение железо; Анаксагор (А 55) полагал, что вселенском первоначалу, Уму, присущи две способности — познания и движения; Алкмеон (А 12) считал душу бессмертной «самодвижущейся» субстанцией [248, с. 114, 520, 270], а Эмпедокл поэтически утверждал:

Дух лишь один существует святой, несказанный, от века
Мыслями быстрыми вокруг обегаящий все мирозданье
(«Очищения», 134 [276а, с. 84]).

Демокрит, исходя из того, что «душа приводит в движение, а приводящее в движение должно само более всего двигаться», заключал, что душа, как и огонь, состоит из наиболее подвижных шарообразных атомов [159, с. 314, фрагм. № 443а и сл.]. Вслед за Алкмеоном, основываясь на этом же принципе самодвижения, Платон доказывал бессмертие души: «Ведь каждое тело, движимое извне, — не одушевлено, а движимое изнутри, из самого себя, — одушевлено, потому что такова природа души. Если это так, и то, что движет само себя, есть не что иное, как душа, из этого необходимо следует, что душа непорождаема и бессмертна» («Федр», 245е–246а [190, т. 3, с. 181]).

И китайскими философами знание (*чжи*) мыслилось не просто действительным, но и непосредственно связанным с движением. Кон-

фуций, как уже было отмечено, прямо отождествлял знание и движение («Лунь юй», VI, 23 [184, с. 345]); в «Хуайнань-цзы» же говорится: «Вещи (объекты. — А.К.) доходят до конца [во взаимодействии с субъектом], и дух откликается. Это — движение знания» (цз. 1 [403, с. 4]; ср. [194, с. 112]). С этой точки зрения вполне понятно, что животные, которых причисляли к обладателям знания, получили терминологическое обозначение «дун-у» (досл.: «движущиеся вещи»). Их специфическая способность двигаться подразумевает и их специфическую способность «знать» — в силу взаимосвязи того и другого. Термин же зафиксировал первую, а не вторую способность потому, что у нее был более высокий аксиологический статус (традиционно действие ставилось выше знания).

Представление о самодвижущейся душе, в общем, вполне естественно для древнего человека, поскольку душу он отождествлял то с дыханием, то с кровью, то с сердцем, т.е. с тем, что наглядно проявляет себя в движении. Напротив, представление о мозге или какой-то его части — например, шишковидной железе — как седалище души внутренне никак не связано с идеей движения, поскольку в черепной коробке никакие биения, дыхания или течения не ощутимы. В китайской философии натуралистическая модель бьющегося сердца была постоянно действующим идеологическим фактором. Сюнь-цзы утверждал: «Сердце никогда не бывает без движения», — и приписывал ему «обладание знанием (чжи) от рождения» и «самодеятельность» (цзы син) («Сюнь-цзы», гл. 21 [381, с. 264]; ср. [67, т. 2, с. 185]). Единство знания (чжи) и действия (син) мыслилось им как непосредственная психологическая реальность.

Янминистская концепция единства знания и действия, таким образом, предполагает понимание познавательных функций как действий, или движений: «Благосмыслие, воспринимая и реагируя, движется — это называется помыслами (i_2)» [293, цз. 2, с. 31; 318, с. 116–117]; «Наличие добра и зла — это движение помыслов» [293, цз. 3, с. 77, цз. 34, с. 666; 318, с. 258], — и истолкование поведения как прямой функции знания.

Доказательную силу аргументам Ван Янмина придает их всецело этическая интерпретация, основанная на том, что моральный аспект может быть присущ любым проявлениям человеческой жизнедеятельности, чего нельзя сказать ни об одной из других форм общественного сознания. «Вещью» у него называется «служение родителям», «знанием» — «осуществление в действии сыновней почтительности», «действием» — «любовь к прелестной красе», а «постижением» — «совершение добра и устранение зла» [293, цз. 3, с. 77, цз. 34, с. 666; 318, с. 258].

Такое сужение гносеологической сферы опиралось на общеконфуцианскую традицию. Мы уже цитировали сообщение «Лунь юя»

(V, 13): «Нельзя было услышать рассуждений Учителя (Конфуция. — А.К.) об [индивидуальной] природе (*син₂*) и небесном Пути» (ср. [184, с. 337]). И наоборот, следуя положению «Шу цзина» (гл. 4): «Знание людей означает мудрость (*чжэ*)»¹² [466, т. 1/3, с. 144], — Конфуций определял знание как «знание людей» («Лунью», XII, 22 [184, с. 386]). Но так называемое «знание людей», или «знание человеческого», было прежде всего ценностно-нормативным, т.е. знанием установленного набора социально-этических предписаний. Естественно, этот набор принципиально не может быть безграничным. Поэтому в конфуцианстве красной нитью проходит мысль о конечности знания вообще и необходимости его ограничения: «Для знающего (мудрого. — А.К.) нет незнаемого, однако [он] занимается только тем, что не терпит отлагательства» («Мэн-цзы», VII А, 46; ср. [196, с. 246]).

Следствием такого гносеологического подхода, в рамках которого достижение истины понималось как научение ей¹³, а не ее открытие, стало представление о том, что «знание — легко, а действие — трудно» и что именно действие есть высшая форма знания. Уже в «Шу цзине» (гл. 17/22 «Юэ мин» — «Предписание Юэ», ч. 2) содержится положение: «Знание не является трудным (*цзянь₂*), именно действие трудно» [466, т. 1/3, с. 339], — повторенное далее в «Цзо чжуани» (Чжао-гун, 10 г.): «Неверно, что реальная трудность (*нань₁*) — в знании, таковая заключена в действии» [631, т. 5, ч. 2, с. 628, 630]. Ван Чуаньшань в XVII в. в труде, посвященном «Шу цзину» («Шан шу инь и» — «Введение в „Достоचितные писания“», цз. 3, «Юэ мин», ч. 2), назвал это положение «неизменными словами вновь возникавших тысяч совершенномудрых» [453, с. 138], а Сунь Ятсен в XX в. в авторском предисловии к первой части «Программы строительства страны» («Цзянь го фан люэ») свидетельствовал: это «изъяснение (*шо*)... за прошедшие несколько тысячелетий глубоко проникло (*чжун*) в сердца обитателей Срединного государства и уже стало совершенно несокрушимым» ([376, т. 1, с. 105]; ср. [225, с. 163]).

Формула «знание — легко, действие — трудно», с точки зрения китайских философов, означала также то, что знание предшествует действию, которое есть не что иное, как высшее и наиболее ценное выражение единого гносео-праксиологического процесса. Сюнь-цзы писал: «Не слышать о чем-то — хуже, чем слышать; слышать о чем-то — хуже, чем видеть это; видеть что-то — хуже, чем знать (*чжи*) это; знать что-то — хуже, чем воплотить это в действии (*син*). Учение доходит до конца (*чжи₉*) и останавливается (*чжи₅*) в дейст-

¹² Производным от «мудрости-чжэ» является современный термин «чжэ-сюэ» — «философия».

¹³ Ср. положение Ян Сюна: «Заниматься изучением — хуже, чем заниматься поиском наставника» («Фа янь», цз. 1 [477, с. 2]; ср. [68, с. 201]).

вии. Действие есть выявленность (*мин₂*) («Сюнь-цзы», гл. 8 [381, с. 90])¹⁴. Мысль о том, что знание хуже действия, имплицитно содержится в афоризме Конфуция: «Знать нечто — хуже, чем любить (*хао*) это» («Лунь юй», VI, 20; ср. [184, 344]), поскольку любовь (*хао*) относится к категории действия (*син*).

Нормативную формулу соотношения знания и действия дал Чжу Си в «Чжу-цзы юй лэй»: «Если говорить о предшествующем и последующем, то знание — это предшествующее. Если говорить о мало-значительном и важном, то действие — это важное» [440, с. 49]¹⁵.

Такая трактовка соотношения знания и действия вытекала из ценностно-нормативного восприятия самого знания, что, в свою очередь, усиливало ограничительные требования к нему: объем предназначенных для практической реализации знаний с необходимостью должен быть ограничен физическими возможностями человека (человечества). Ван Янмин довел этот процесс до логического конца, истолковав любое знание как лично и морально значимое.

Современник Ван Янмина Ван Тинсян (1476–1544, см. о нем ниже, гл. X, § 3) выступил с резкой критикой обоих главных направлений неоконфуцианства Чэн — Чжу и Лу — Вана, обвинив первое в пустословии и схоластике, а второе в квиетизме и бездеятельном самопогружении. Противопоставив тому и другому «порокам» (*би₃*) установку на «реальную практику» (*ши цзянь*) и «личный опыт» (*ти янь*), он предложил свой вариант гносеопрактиологического синтеза в понятии «истинного знания» (*чжэнь чжи*): «Объяснение (*цзян*), достигшее (*дэ₁*) одного [конкретного] дела (*ши*), есть осуществление в действии (*син*) этого дела; действие, достигшее одного [конкретного] дела, есть знание этого дела — то, что называется истинным знанием» («Ван-ши цзя цзин цзи» — «Собрание [сочинений] из домашнего книгохранилища господина Вана», цз. 27, «Юй Сюэ Цзюньцай» — «Послание Сюэ Цзюньцаю» [452, т. 2, с. 522]).

Ван Чуаньшань усилил эту позицию, направив критические стрелы, с одной стороны, в постулат Чжу Си «знание — предшествующее (*сянь*), действие — последующее (*хоу*)», а с другой стороны — в «изъяснение» (*шо*) Лу Цзююаня, Ян Цзяня и Ван Янмина о «совпадающем единстве знания и действия» и о том, что «знание не является предшествующим, а действие — последующим», но

¹⁴ Ср. развитие этих идей Ян Сюном: «Высшее в учении — его воплощение в действии, уступающее этому — его воплощение в слове, уступающее и этому — научение (*цзяо*) других» («Фа янь», цз. 1 [477, с. 1]; ср. [68, с. 200]).

¹⁵ Даосский парадокс лишь подтверждает общепринятость его антитезы: «Совершенноумудрый человек, не действуя (*син*), знает» («Дао дэ цзин», § 47; ср. [67, т. 1, с. 129]). Отметим, что иероглиф «син» здесь заведомо двусмыслен, так как речь идет о «знании Поднебесной, не выходя со двора». О специфике неоконфуцианского подхода к проблеме соотношения знания и действия см. [675], а также [682, с. 83–101].

«знание выступает в качестве действия» («Шан шу инь и», цз. 3, «Юэ мин» [453, с. 138–139]). Хотя и признавая, что «знание и действие помогают (*цзы*) друг другу в применении (*юн*)» («Ли цзи чжан цзюй» — «„Записки о благопристойности“ с построчными и пофразовыми [разъяснениями]», 1677 г.), Ван Чуаньшань как выразитель эмпирико-прагматизирующей тенденции в неоконфуцианстве (подробно см. гл. X, § 4) отстаивал «первичность» (*сянь*) и «трудность» (*нань*₁) действия, в котором «имеется дополнительная сила стремления к знанию», благодаря чему «действием можно достичь (*дэ*₁) эффекта знания, а знанием нельзя достичь эффекта действия» и «действие может охватывать (*цзянь*₁) знание, а знание не может охватывать действие», т.е. практическое действие и обусловливает знание (познание), и воплощает его в себе («Шан шу инь и», цз. 3 «Юэ мин», ч. 2 [453, с. 140–141]).

Вдохновленный успехами западной науки, идеолог реформ Тань Сытун, напротив, сформулировал тезис о приоритетности знания: «Я ценю знание и не ценю действие; знание — это дело духовных (*лин*₁) горних душ-хунь, действие — это дело телесных (*ти*) дольных душ-ло», — повторив за Ван Тинсяном: «Истинное знание обязательно предполагает способность к действию» («Жэнь сюэ»). Еще более радикально настроенный Чжан Бинлинь (1869–1936) вновь вернулся к апологии действия: «разум (*чжи-хуй*) человеческого сердца рождается в результате соперничества», а для «раскрытия» народного разума требуется революция как воплощение необходимого действия («Бо Кан Ювэй лунь гэ мин шу» — «Опровержение суждений Кан Ювэя о революции», 1903; см. также [88а, с. 139–176]).

Сунь Ятсен, сначала приняв концепцию Ван Янмина, впоследствии постиг «истинный принцип (*чжэнь ли*) вселенной (*юй чжоу*)»: «действие — легко, знание — трудно» (*син и чжи нань*) («Цзянь го фан люэ», I, 1 [376, т. 1, с. 106]; ср. [225, с. 166]). Этот результат вытекал из его знакомства с западной культурой, в которой важную роль играл платонический взгляд на деятельность как слабую «тьму созерцания и смысла» (Плотин, III, 8, IV [4, т. 1, ч. 1, с. 546 и сл.]), что сам он подтверждал, ссылаясь, в частности, на высказывание Дьюи: «Мы, европейцы и американцы, знаем только, что „знание является трудным“, и еще не слышали, что „действие является трудным“» («Цзянь го фан люэ», I, 4 [376, т. 1, с. 142]; ср. [225, с. 219]). «Если [мы] сможем руководствоваться научными принципами в достижении истинного знания, — утверждал Сунь Ятсен, — то быстрое претворение [его] в жизнь будет нетрудным делом», тем не менее «действие — предшествующее, знание — последующее», поскольку «действие определяет стремление к знанию, которое, в свою очередь, определяет осуществление действия». Он выделил три формы соотношения знания и действия, реализовав-

шиеся на трех этапах развития человечества: «не знать и действовать» — период движения к цивилизации; «действовать и затем знать» — период зарождения цивилизации и ее первоначального развития; «знать и затем действовать» — период, начавшийся после научных открытий («Цзянь го фан люэ», I, 5 [376, т. 1, с. 145]; ср. [225, с. 223]).

Тезис о единстве знания и действия вполне оправдан, когда речь идет о моральной сфере, где сознание и поступок естественно слиты в едином акте. Эта логика отчетливо видна в следующем умозаключении из «Си цы чжуани» (II, 5): «Еще не случилось, чтобы наличие недоброго не было осознано (*чжи*). А если осознано, то никогда не повторится в действии (*син*)» (ср. [87, с. 391]). Поэтому можно считать справедливым утверждение Ши Цзюня и Сунь Чанцзяна, что «Ван Янмин под знанием понимает знание морали» и проблема познания преобразуется у него в проблему проверки сознания моральными нормами [243, т. 1, с. 227]. Надо при этом сказать, что в своем выводе ученые из КНР отнюдь не оригинальны. Еще в 1915 г. Се Улян писал: «Что касается области определения [принципа] совпадающего единства знания и действия, то она ограничена только сферой человеческих дел и не простирается на природный мир» [370а, с. 54]. Примерно тогда же, в 1918 г., Сунь Ятсен характеризовал это учение Ван Янмина как «побуждающее людей делать добро», но не соответствующее «прикладным (*ши цзянь*) наукам (*кэ сюэ*)» («Цзянь го фан люэ», I, 5 [376, т. 1, с. 143–144]; ср. [225, с. 220–221]).

Этическая направленность, видимо, — общее свойство теорий, проповедующих единство знания и действия. Так, Н.Ф.Федоров, представитель совершенно иной культуры и иного времени, полагавший, что отделять действие от знания «невозможно и не должно» [238, с. 27] и что «только созерцание, переходящее в дело, могло бы создать рай» [238, с. 421], исходил из сугубо моральных оснований: «Знание без дела не разрешает вопроса о братстве, не ведет к спасению; только дело, основанное на знании, только знание, неразрывно связанное с делом и в нем выражающееся, спасительно» [238, с. 2].

Попытки причислить Ван Янмина к субъективным идеалистам часто основываются на непонимании, а возможно, и сознательном игнорировании того, что смысл его формулы «совпадающего единства знания и действия» — в демонстрации действительного характера знания, стремлении доказать, что знание есть действие, а не наоборот, о чем, как явствует из приведенной выше цитаты, прямо свидетельствовал Ван Чуаньшань¹⁶. Яснее всего это проявляется в

¹⁶ Приводя в «Гуанмин жибао» цитату из Ван Янмина, выражающую именно эту мысль, современный китайский автор рассудку вопреки «подтверждает» его тезис, что Ван Янмин «рассматривал практику как духовные действия» [421].

аксиологическом аспекте. Ван Янмин вполне правомерно повышал значение знания до уровня действия. Обратное, т.е. понижение значения действия до уровня знания, для него, как и для всего конфуцианства, недопустимо. Отсюда понятна традиционная оценка Ван Янмина как философа, возвеличившего роль сознательного начала в человеке. (Понятно также, почему до выработки собственной теории примата знания над действием Сунь Ятсен исповедовал именно янминизм — в нем статус знания поднят на предельную для конфуцианства высоту.)

Такая трактовка Ван Янмином знания высвечивает еще один важный момент, а именно осмысление его как созидающего действия, как творчества. Этот момент янминистской гносеологии подробно проанализирован в работах Ду Вэймина, который рассматривает единство знания и действия у Ван Янмина в качестве «определяющей характеристики *лян чжи*». В свою очередь, он характеризует *лян чжи* как дискурсивно невыразимый «творческий акт в себе», как «субстанциальную сущность и трансформирующую активность одновременно» [588, с. 166]. С последним нельзя не согласиться, ибо, с позиции самого Ван Янмина, *лян чжи* — это «эссенциальный (семенной) дух созидательных изменений» (*цзао хуа чжи цзин лин*) [293, цз. 3, с. 68; 318, с. 227]. Но здесь мы уже вплотную подошли к следующей его фундаментальной концепции.

§ 3. «Благосмыслие», «благомочие» и концепция «доведения благосмыслия до конца» у Ван Янмина. Понятия «пустота разума», «рассуждение», «предвидение» и «память»

Итак, выдвиганием в 1521 г. концепции доведения благосмыслия до конца Ван Янмин в рамках своей доктрины более широко обобщил многие прежние свои идеи, в том числе идею единства знания и действия. С генетической точки зрения формула «доведение благосмыслия до конца» (*чжи лян чжи*) — это синтез понятий «доведение знания до конца» (*чжи чжи*) из «Да сюэ» (I, 4 [116, с. 234]) и «благосмыслие» из «Мэн-цзы» (VII A, 15; ср. [196, с. 233; 1786, с. 189]). Термин «лян чжи» у Мэн-цзы встречается единожды, но зато в дистинкции с «лян нэн» («благомочие»): «То, на что человек способен (*нэн*) без научения (*сюэ*), это его благомочие; то, что [он]

Чтобы удостовериться в том, что подобные построения все ставят с ног на голову, достаточно, например, обратиться к исчерпывающему и компактному (в 10 пунктов) определению единства знания и действия у Ван Янмина, содержащемуся в книге Се Уляна [370, с. 53–54].

знает (*чжи*) без рассуждения (*люй*), это его благосмыслие». (Ср. с дефиницией *eubyolia* — «благоговение, благоразумие, благомыслие» — в «Определениях» Платона: «врожденная сила суждения» [189а, с. 430].) По мнению Чжао Ци (ок. 108 — ок. 201), составителя первых комментариев (*чжу*₂) к «Мэн-цзы», «лян» здесь имеет значение «очень» (*шэнь*₄), выступая показателем превосходной степени способности (*нэн*), исходно (*цзы*₁) присущей человеческой природе (*син*₂) [467а, т. 40, с. 556], и, следовательно, «лян нэн» и «лян чжи» могут быть поняты как высшая способность и высшее знание. Согласно же Чжу Си, *лян* — это сущностная (прирожденная) доброта (*бэнь жань чжи шань*) («Мэн-цзы цзи чжу», цз. 13 [439, с. 253]) и, следовательно, «лян нэн» можно трактовать как инстинкт (*бэнь нэн*). Учитывая такие интерпретационные расхождения, современные комментаторы признают труднопереводимость этих терминов [475, т. 2, с. 307, примеч. 1]. Данное Мэн-цзы определение благочия совпадает с приведенным в гл. VI определением эмоций в «Ли цзи» (гл. 17/19 [331, т. 4/22, с. 1032; 67, т. 2, с. 105]), из чего можно заключить, что понятие «благочие» распространяется и на эмоциональную сферу человеческого существования.

В неоконфуцианстве еще до Чжу Си природенный, инстинктивный, естественный характер благочия подчеркивал Чжан Цзай: «Дух и преобразование — это небесное (естественное. — А.К.) благочие» («Чжэн мэн», гл. 4 «Шэнь хуа» — «Дух и преобразование» [452, т. 1, с. 102]). Он же выдвинул на философскую авансцену и парный термин «лян чжи», призванный выражать вневещественное, интуитивное постижение. Примечательно, что присущий «лян чжи» признак благодатности, отраженный в нашем переводе первым корнем слова «благосмыслие», Чжан Цзай прямо зафиксировал посредством категории «благодать» (*дэ*): «Подлинное (*чэн*) и ясное (*мин*₂) знание — это небесно-благодатное (*тянь дэ*) благосмыслие, а не ничтожные знания (*сяо чжи*) от услышанного и увиденного» («Чжэн мэн», гл. 6 «Чэн мин» — «Подлинность и ясность» [452, т. 1, с. 108]).

В противоположность Чжао Ци, сведшему (*лю*₃) «знание» (*чжи*) к «способности» (*нэн*) [467а, т. 40, с. 556], Ван Янмин, не отказываясь от употребления термина «лян нэн», синтезировал его содержание с понятием «благосмыслие»: «Благосмыслие — это то, что Мэн-цзы называл утверждающим и отрицающим сердцем. Все люди обладают им. Утверждающее и отрицающее сердце знает вне зависимости от рассуждения и может вне зависимости от научения. Поэтому и называется благосмыслием» [293, цз. 26, с. 472].

У Мэн-цзы обладание утверждающим и отрицающим сердцем всеобщее и конститутивно для человеческого рода, без него человек — не человек («Мэн-цзы», II А, 6; [196, с. 57]). Утверждающее

и отрицающее сердце, по Мэн-цзы, — это сама разумность, т.е. одно из четырех основных имманентно присущих человеку качеств: гуманность, должная справедливость, благопристойность и разумность («Мэн-цзы», VI А, 6 [196, с. 197]). Поскольку у Ван Янмина благосмыслие является источником всех четырех качеств, его более точным эквивалентом в системе Мэн-цзы надо признать не *лян чжи*, а *лян синь* — «благосердие» или *бэнь синь* — «исконносердие» («совесть»?) («Мэн-цзы», VI А, 8, 10; ср. [196, с. 201, 205]). Таким образом, понятийное сопряжение Ван Янмином благосмыслия и благочестия посредством единого термина «лян чжи» несет в себе идею единства знания, оценки, чувства и действия.

В проведении этой идеи играло роль не только праксиологическое «способен» (*нэн*), но и «знает» (*чжи*) вне зависимости от рассуждения (*люй*). О деятельностном (а также ценностном и сенсуальном) смысле «знания-чжи» мы уже достаточно сказали выше, что же касается «рассуждения-люй», то и оно его не лишено. Точный смысл термина «люй» — «мыслительная операция по оценке и выбору соответствующего практического действия». Именно так он определяется в протологической главе 22 («Чжэн мин» — «Выправление имен») «Сюнь-цзы»: «Чувства таковы, и сердце для этого выбирает — такое называется рассуждением. Сердце рассуждает, и способности (*нэн*) для этого действуют (*дун*) — такое называется нарочитым действованием» ([381, с. 274]; ср. [220, с. 105; 67, т. 2, с. 190]). Идея выбора семантически связана в «люй» с предпочтением и деятельным стремлением. В «Мо-цзы» сказано: «Рассуждение — это домогательство» (гл. 40, опр. 4/7 [64, т. 2, с. 68, опр. 4]), в «Шу цзин» — «без рассуждения — как обрести?» (гл. 14/16 [466, т. 3, с. 284]), «рассуждение хорошо для действия (*дун*)» (гл. 17/21 [466, т. 1/3, с. 338]), в «Мэн-цзы» — люди «взвешивают в рассуждении и затем делают (*цзо*)» (VI Б, 15; ср. [196, с. 226]), в «Да сюэ» — «после рассуждения [появляется способность] достичь» (I, 2 [116, с. 234]). Ван Янмин, естественно, вполне ощущал этот смысл «люй», о чем свидетельствует, например, такое его положение: «Способность (*нэн*) рассуждения обуславливает отсутствие в выборе неуточенного» [293, цз. 26, с. 471].

Термин «лян чжи» действительно трудно переводим, и поэтому варианты здесь многообразны: «врожденное знание», «естественное знание», «природное знание», «интуитивное знание», «доопытное нравственное знание», «прекрасное знание», «интуиция», «совесть»; англ.: knowing the good (existential innate), knowledge (of the good), original (good-) consciousness, (original) good-knowing, original awareness, intuition; франц.: connaissance native (naturelement bonne), science innée du bien, bon savoir natif (naturel, inné, intime), sens du bien inné. Посредством «лян чжи» Лян Цичао переносил кантовское понятие «чистый практический разум».

Калькирующий оригинал перевод «лян чжи» словом «благосмыслие» представляется нам удачным не только с формальной точки зрения, но и потому, что он показывает *лян чжи* как благое, аксиологически максимально высоко стоящее знание и одновременно как знание, конгениальный объект которого — благо. Поскольку в «Да сюэ», одном из главных источников концепции «доведения благосмыслия до конца», содержится положение: «Доведение знания до конца состоит в выверении вещей» (I, 4 [116, с. 234]), то нетрудно увидеть связь этой концепции с идеей единства знания и действия и общей аксио-деонтологической окрашенностью философии Ван Янмина, трактующей «вещь» как дело, человеческое деяние, моральный акт.

Понятие «благосмыслие» у Ван Янмина явилось своеобразным заместителем понятия «сердце» (*синь*). Его преимущество — в выявлении сущностной благодности человеческой души. Вместе с тем оно имело у Ван Янмина столь же широкий смысловой диапазон: благосмыслие — это и душа, и дух, и познание, и знание, и чувства, и воля, и сознание, и даже подсознание. Благосмыслие стало для Ван Янмина той точкой, опираясь на которую он надеялся не только познать, но и «перевернуть» всю Поднебесную, переделать человеческий мир. Постараемся, однако, разобрать это понятие более детально.

1. Благосмыслие самородно и беспредпосылочно, светоносно, подобно Солнцу [293, цз. 2, с. 42, 55–56, цз. 3, с. 64, 72, цз. 6, с. 45, цз. 26, с. 471; 318, с. 146–147, 182–183, 213, 242]. Как Солнце, будучи воплощенным светом, делает понятным, и что такое свет, и что такое тьма, благосмыслие, будучи воплощенной истиной, открывает, и что такое истина, и что такое ложь. «Благосмыслие всеполюсно и самодостаточно. Утверждаемое — это им утверждаемое, отрицаемое — это им отрицаемое. Если в утверждении и отрицании опираться только на него, то не будет не утверждаемого. Это благосмыслие и есть ваш светлый наставник» [293, цз. 3, с. 69; 318, с. 229].

«Ши₂» («утверждаемое») и «фэй» («отрицаемое») — нечто большее, чем истина и ложь, хотя у этих терминов есть и такие значения. Во-первых, их семантика выходит из сферы гносеологии и проникает в сферу «праксиологии», они обладают определенным деятельным смыслом — отсюда и переводы «утверждение» и «отрицание». Во-вторых, эти термины выражают не только утверждение и отрицание истинности и ложности тех или иных положений, но и вообще акт их осмысления, придания объекту того или иного смысла. Поэтому вслед за Мэн-цзы Ван Янмин называл сознание «утверждающим и отрицающим сердцем». Самая абстрактная смыслонадеждающая функция отчетливо проступает у иероглифа «ши₂», который в *вэньяне* стандартно употребляется как указатель-

ное местоимение «это», «этот», «эта» и т.д. Элементарный номинативный акт, схваченный этим значением иероглифа «ши₂», как раз представляет собой первичную и всеобщую смыслонаделяющую операцию — элементарного умственного выделения объекта из фона недифференцированной и потому бессмысленной объективной данности.

2. В силу своей универсальности благосмыслие отождествляется с небом. «Небо это и есть благосмыслие... благосмыслие это и есть небо» [293, цз. 3, с. 72; 318, с. 241]. Как мы уже отмечали, «небо» у Ван Янмина имеет по крайней мере три значения: 1) природно-космическое явление, соотносимое с землей; 2) природа, взятая в абстрактной целостности; 3) главное природное начало человека. Отождествляя благосмыслие с небом, Ван Янмин использовал прежде всего, конечно, третье значение и тем самым проводил мысль, что благосмыслие и есть главное природное начало человека. Но, поскольку небо едино во всех своих трех ипостасях, отождествление с благосмыслием распространяется и на природу вообще, и на воздушный простор над головой. В этом смысловом переносе помимо главного — аксио-гносеологического — был и другой аспект. Философ видел прямую натуралистическую связь между ночной тьмой и затишьем, дневной освещенностью и оживленностью в природе, с одной стороны, и ночным сном и дневным бодрствованием благосмыслия в человеке — с другой. Эта натуралистическая связь благосмыслия не только с природой вообще, но даже с темнеющим и светлеющим небосводом, т.е. со сменой дня и ночи («днем благосмыслие беспрепятственно реагирует, а ночью сжимается и концентрируется»), служила для Ван Янмина аргументом в пользу тезиса, что «человеческое сердце составляет единое тело (*и ти*) с небом и землей» [293, цз. 3, с. 69; 318, с. 230–231].

3. Отождествленное с небом–природой, благосмыслие, естественно, оказывается средоточием «небесных принципов» — *тянь ли* и «небесных законов» — *тянь цзэ* (см., например, [293, цз. 2, с. 47, цз. 3, с. 80; 318, с. 160, 268–269]). Иначе говоря, универсальные аксиологические категории, обуславливающие ценностно-поведенческую ориентацию человека в мире, априорно присутствуют в его сознании.

4. Всеобъемлющую полноту благосмыслия философ выражает также через отождествление его с Великой пустотой (*тай сюй*). «Пустота благосмыслия это есть небесная Великая пустота. Отсутствующее (y_1) благосмыслия это есть бесформенное (y син₁) Великой пустоты¹⁷. Солнце и луна, ветер и гром, горы и реки, люди и вещи, все, что имеет вид, фигуру, форму и цвет, проявляет

¹⁷ Это определение подтверждает сказанное ранее: « y_1 » вовсе не есть небытие, а есть отсутствующее, не имеющее проявления, формы (y син₁).

деятельность (*фа юн*) и распространяет действия (*лю син*) в бесформенности Великой пустоты, никогда не создавая препятствий и преград небу. Совершенномудрые люди только следуют проявляющейся деятельности своего благосмыслия. Небо, земля и тьма вещей — все вместе заключены в проявляющейся деятельности и распространяющихся действиях моего благосмыслия. Когда это было, чтобы хоть одна вещь выходила за пределы благосмыслия и могла быть [для него] препятствием и преградой?» [293, цз. 3, с. 69; 318, с. 231]; см. также [293, цз. 34, с. 666].

Этот пассаж кажется поначалу весьма загадочным. С одной стороны, благосмыслие в высшей степени пустотно, с другой — всеобъемлюще. Выяснению смысла столь противоречивого на первый взгляд сочетания помогает анализ самого понятия «Великая пустота».

Термин «пустота» (*сюй*) часто использовался древнекитайскими философами для характеристики важнейшего психологического свойства, отличающего правильное мышление. Например, у Сюнь-цзы «пустота» — один из трех атрибутов сердца, делающих возможным познание *дао*. Он разъяснял: «Сердце никогда не бывает не наполненным, и, однако, [оно] обладает тем, что называется пустотой». А затем следующим образом определял последнюю: «Когда то, что уже наполнило [сердце], не вредит тому, что [им] будет воспринято, это называется пустотой» («Сюнь-цзы», гл. 21 [381, с. 264]; ср. [67, т. 2, с. 185]). Здесь прежде всего обращает на себя внимание гносеологическое осмысление «пустоты» при ее реальной непустотности. Аналогично о «пустом сердце» говорится и в «Гуань-цзы» (гл. 36 [308, с. 220]), «Чжуан-цзы» (гл. 4, 7, 13, 31 [444, с. 23, 51, 81, 206; 191, с. 150, 172, 197, 305]), «Хуайнань-цзы» (цз. 1, 2, 9 [403, с. 8, 12, 29, 30, 133; 194, с. 117, 121, 140–142, 167]). Удачным представляется перевод термина «сюй» словосочетанием «пустота–вместимость» В.С.Спириным, который характеризует это как «своеобразную психологическую установку, назначение которой заключается в обеспечении того, чтобы уже имеющиеся знания не препятствовали получению новых знаний» [220, с. 136].

Достоин внимания то, что тождественным с Великой пустотой считал разум и такой критик Ван Янмина, как Ван Чуаньшань. Его критический пафос сводился к утверждению: в разуме — Великой пустоте отсутствуют объекты (вещи) (см. [25, с. 103]). Но то же самое утверждал и виднейший ученик Ван Янмина — Ван Цзи: в благосмыслии «не имеется ни одной вещи» [408, цз. 3, цз. 12, с. 16].

Великая пустота представляет собой универсальноеместилище разума, которое в онтологическом плане пустотно, а в плане гносеологическом — всеохватно. Ван Янмин, описывая благосмыслие как Великую пустоту, хотел сказать, что индивидуальное человеческое сознание неисчерпаемо. Оно обладает такой вместимостью,

которая способна воспринять решительно все, что может увидеть и услышать, представить и помыслить человек, или, говоря словами Лу Цзююаня, столько, сколько не запишешь на всей бумаге, сделанной из бамбука, растущего в Южных горах.

5. «Благосмыслие, — наставлял Ван Янмин, — это только утверждающее и отрицающее сердце. Утверждение и отрицание — это только любовь и ненависть, именно только любовью и ненавистью исчерпываются утверждение и отрицание» [293, цз. 3, с. 72; 318, с. 241]. Следовательно, благосмыслие открывает субъекту не гносеологически стерильную, а эмоционально окрашенную картину мира. Более того, благосмыслие подает объект помимо эмоционального еще и в волевом и даже в действенном модусе, ведь, по мысли Ван Янмина, любовь и ненависть суть действия (*син*). Здесь вновь знание сливается с действием. Таким образом, благосмыслие «всеполю и самодостаточно», поскольку охватывает как объективную, так и субъективную действительность.

6. «Всеполю и самодостаточность» благосмыслия «с двух концов», т.е. в отношении к объекту и к субъекту, синтезирует его отождествление с *дао*. Благосмыслие, как и *дао*, одновременно и объект и субъект познания; в своей активности оно столь же неиссякаемо динамично, «не знает передышек и остановок» [293, цз. 2, с. 45, цз. 7, с. 73; 318, с. 155]. Эти свойства сближают благосмыслие с логосом Гераклита.

7. Единое благосмыслие существует от века. Однако в те или иные периоды истории оно может в той или иной степени затемняться [293, цз. 6, с. 45], так же как, в принципе единое, оно может затемняться в тех или иных людях или в то или иное время суток. Здесь мы опять наблюдаем социо-антропо-натуралистический гомоморфизм.

8. Благосмыслие надындивидуально. Ван Янмин сравнивал его со всеобщим разумом Будды, лежащим в основе «взаимоподобия сердечных печатей» [293, цз. 3, с. 60; 318, с. 199]. «Духовные образы (*ци сянь*) совершенномудрых людей» содержатся «в моем собственном благосмыслии» [293, цз. 2, с. 39; 318, с. 138]. Вслед за Мэн-цзы, провозглашавшим, что «совершенномудрый человек и я (мы) — однородны» (VI A, 7; ср. [67, т. 1, с. 245; 196, с. 199]), Ван Янмин проводил мысль об абсолютной единственности благосмыслия. «Благосмыслие и благочиние у глупого мужика или глупой бабы те же, что и у совершенномудрого человека» [293, цз. 2, с. 33; 318, с. 121], или: «Мое собственное благосмыслие по сути то же, что и у совершенномудрых людей» [293, цз. 2, с. 39; 318, с. 138]. Эту надындивидуальную единственную психическую способность, в которой нет разделения на *ты* и *я* — *бу фэнь эр во* [293, цз. 26, с. 470], *он и я* — *юань у би во* [293, цз. 1, с. 21; 318, с. 82], другого и себя — *у жэнь ци* [293, цз. 7, с. 67], Ван Янмин

иногда называет «истинным я» — «чжэнь у» и противопоставляет «эгоистическому я» — «сы у» [293, цз. 6, с. 63].

«Истинное я» безьяйно, или незгоистично, — у во₁ [293, цз. 3, с. 82; 318, с. 275], о его общественно-надындивидуальной природе может свидетельствовать также то, что противопоставляемое ему «неистинное я» именуется «сы у», а ведь стандартный антоним «сы» — «гун₁» («общее, общественное»). «Глашатай индивидуализма», Ван Янмин, переходя к социально-политической проблематике, мог, не противореча себе, утверждать: «Даже совершенно глупый, неся ответственность за других, просветляется; даже умный и просветленный (*цун мин*), неся ответственность только за себя, помрачается» [293, цз. 17, с. 276]¹⁸.

Приведенного материала достаточно, чтобы доказать, что надындивидуальность благосмыслия не означает вхождения индивидуальных сознаний в состав какого-то общечеловеческого сознания. Как персоналист Ван Янмин не может это признавать. Об общечеловеческом сознании тут можно говорить только как об общей парадигме индивидуальных форм сознания. Именно то, что сознание (благосмыслие), существующее лишь в персонализированной, индивидуализированной форме, по сути своей общечеловечно, подтверждается возможностью стирания в нем грани между *я*, *ты* и *он*.

9. Благосмыслие присуще всем людям без исключения, начиная от совершенномудрых и кончая глупцами [293, цз. 2, с. 33, цз. 8, с. 80–81; 318, с. 121], ничтожными людьми [293, цз. 26, с. 472], «злодеями, дошедшими до пределов безрассудства и смутьянства» [293, цз. 27, с. 497]. Доказывается это психологическими аргументами: даже самый отъявленный разбойник «все равно сам знает, что не должно творить разбой, и, когда его кличут бандитом, чувствует смущение» [293, цз. 3, с. 60; 318, с. 199]; «хотя „ничтожный человек в недобрых делах способен дойти до крайности“, „сталкиваясь с благородным мужем“, он обязательно „томится, скрывает свою порочность и прикидывается добродетельным“» [293, цз. 26, с. 472]¹⁹. В отношении благосмыслия люди различаются лишь тем, в какой степени оно у них свободно или не свободно от дурмана страстей: «Знание совершенномудрых людей подобно солнцу в [чистом] синем небе, знание высокодостойных — солнцу в небе, по которому плывут облака, знание глупых — солнцу в небе, затянутом ненастной мглой» [293, цз. 3, с. 72; 318, с. 242]. Кроме того, они по-разному способны к «доведению благосмыслия до конца», т.е. к его реализации на практике [293, цз. 2, с. 33, цз. 8, с. 80; 318, с. 121].

¹⁸ Ср. с положением «Да сюэ» (II, 6; ср. [116, с. 236]) и «Чжун юна» (§ 1; ср. [67, т. 2, с. 119]) о том, что благородный муж должен быть «бдительным наедине с собой» (*шэнь ду*).

¹⁹ Цитируется «Да сюэ» (II, 6 [116, с. 236]).

Сходные мысли о том, что всякий человек в душе «совершенно-мудрый» или святой, но не знает этого или не может (не хочет) выявить, неоднократно высказывались в разных культурах (см., например: *Достоевский Ф.М. Дневник писателя, 1876, январь, гл. 1, IV [66а, с. 12–13]*).

10. Благосмыслие саморефлективно, обладает «естественной светлой духовностью и ясным сознанием» (*тянь ли чжи чжао мин лин цзюэ, цзы жань лин чжао мин цзюэ*) [293, цз. 2, с. 47, цз. 26, с. 472; 318, с. 160] (ср. с «*lumen naturale*») и непосредственно самоочевидно: «Благосмыслие по сути своей ясно и понятно, нужно только серьезно браться за дело и прилагать старания» [293, цз. 3, с. 71; 318, с. 237]. В этом смысле можно говорить, что оно врожденно и интуитивно.

Однако самосознание благосмыслия в конечном счете устанавливает лишь то, что оно есть, а каково оно и каким образом оно есть — остается тайной. Для каждого акта морального сознания, каждой познавательной операции и каждой поведенческой ситуации оказывается достаточно одних его «да» или «нет», далее не анализируемых. Хотя собственные свойства благосмыслия неуловимы, оно не только дает о себе знать, но и обуславливает очевидность всякого истинного знания и правильного поведения. В этом, втором, смысле также можно говорить об интуитивности благосмыслия. Итак, самообнаруживаясь, благосмыслие обнаруживает вместе с тем истинность истины и ложность лжи, но не выдает о себе никакой другой информации. Подобно интуитивной ясности (очевидности), которая сама по себе интуитивно ясна (самоочевидна), благосмыслие благосмыслимо, отсюда его первичность, ведь неблагосмыслие тоже благосмыслимо (аналогичным образом ясность дискурсивного вывода сама по себе ясна интуитивно, а не через дискурсивный вывод).

11. Благосмыслие совершенно интимно и лично, оно не передается другим [293, цз. 26, с. 472], но может быть раскрыто и выявлено в них. Непередаваемость благосмыслия есть следствие его врожденности. Эта мысль, несомненно, представляет собой развитие-обобщение тезиса Мэн-цзы о непередаваемости врожденного таланта («Мэн-цзы», VII Б, 5; ср. [196, с. 249]).

12. Благосмыслие обуславливает чувственное познание: «Благосмыслие имеется не благодаря видению и слышанию, а видения и слышания нет без применения (*юн*) благосмыслия» [293, цз. 2, с. 47; 318, с. 159].

13. Благосмыслие обуславливает рациональное познание: «То, что способно знать, истинна или ложна мысль, называется благосмыслием» [293, цз. 6, с. 43].

14. Благосмыслие обуславливает вообще всякое знание, познание, сознание, подсознание, самосознание и мудрость, являясь

«циркулем, угольником (*цзюй₂*) и линейкой» для выверения «частных деталей и конкретных обстоятельств» [293, цз. 2, с. 33; 318, с. 121], «собственноличным мерилom» сознания [293, цз. 3, с. 60; 318, с. 197], наконец, самым совершенномудрием [293, цз. 8, с. 80]. Нет ни одной мысли, ни одного стремления, о которых бы оно не располагало «самоестественной осведомленностью» [293, цз. 26, с. 472]. «Вне благосмыслия вовсе нет знания» [293, цз. 2, с. 47, цз. 6, с. 44; 318, с. 159]. Поэтому оно «постоянно знает» — *чан чжи* и «постоянно осознает» — *чан цзюэ* [293, цз. 2, с. 49; 318, с. 164] (ср. с пооупен аеі Плотина, *semper posse* Августина и *semper cogitare* Декарта, а также положением Беркли: «душа мыслит постоянно» [12, с. 216]). Утверждение одного из своих собеседников: «Когда человек спит, [его] благосмыслие ведь не сознает (*чжи*)», — Ван Янмин парировал риторическим вопросом: «Если бы не сознавало, то как могло при первом же призыве откликаться?» [293, цз. 3, с. 69; 318, с. 230]. И наличие снов, и их предвестнический характер объясняются Ван Янмином тем, что они суть проявления благосмыслия [293, цз. 3, с. 69; 318, с. 230].

В предшествующей философской традиции сновидения считались продуктом духа-*шэнь*₁ или светлой (янской) души-*хунь*, как, например, об этом говорится в даосском трактате «Чжуан-цзы» (гл. 2 [444, с. 7; 67, т. 1, с. 252; 191, с. 140; 261, с. 319]), где вообще уделено много внимания проблеме соотношения сна и яви (достаточно вспомнить знаменитую притчу Чжуан-цзы о бабочке [444, с. 18; 67, т. 1, с. 261; 191, с. 146; 261, с. 73]). Отсюда следует, что Ван Янмин наделял благосмыслие функциями духа и души.

15. Несмотря на способность «постоянно знать» и «предвещать» (*сянь чжао*) в снах, благосмыслие сугубо ситуативно, т.е. само по себе не располагает ни функцией памяти, ни функцией предвидения (предусмотрения, заблаговременного знания). Отвечая на вопрос о предвидении (*цянь чжи*), Ван Янмин говорил: «Совершенномудрый человек не ценит предвидение. Когда приходит бедствие или счастье, даже совершенномудрый человек не может кое-чего избежать. Но зато ему ведомы тончайшие признаки (*цзи₅*), и, сталкиваясь с изменениями, он проникает [в них]. Для благосмыслия не существует ни *до*, ни *после* (т.е. ни предвидение, ни память. — *А.К.*), ему ведомы только тончайшие признаки того, что наличествует в данный момент, и в этом одном — ключ ко всему остальному. Если же кто-то обладает предвидящим сердцем, это значит, что у него эгоистическое сердце и [корыстные] помыслы о том, как добиться пользы-выгоды и избежать вреда» [293, цз. 3, с. 71; 318, с. 238].

Это несколько загадочное высказывание прежде всего интересно тем, что оно выглядит откровенной ревизией положения «Чжун юна», послужившего поводом для вопроса о предвидении. В § 24 этого памятника проводится мысль о том, что обладатель высшей

подлинности (*чжи чэн*) по результатам гадания на тысячелистнике и панцирях черепах, а также по другим вещим признакам может заранее узнать о грядущем бедствии или успехе, и поэтому он подобен духу (*шэнь₁*)²⁰. Согласно же Ван Янмину, совершенному-мудрому человеку, обладателю высшей подлинности, не к лицу заниматься предвидением, поскольку это — дело эгоистических сердец.

Такое отношение к предвидению имеет под собой серьезное общепhilosophическое основание. Для европейской традиции, начиная с первых древнегреческих философов, характерно признание в качестве объекта подлинного (научного) знания явлений общих и необходимых. В универсальной форме эту мысль выразил уже Гераклит, отождествив логос с необходимостью и всеобщностью (А 8, В 2 [161, т. 1, с. 142, 148]). Аналогичным образом Парменид и Демокрит, разграничив знание и мнение, доказывали, что именно истинное бытие (у первого — единое, или бог, у второго — атомы), всеобщее и необходимое, — объект знания. Итоговым стало положение Аристотеля о том, что общее и необходимое представляет собой предмет знания в отличие от частного и не необходимого, представляющего собой предмет мнения («Вторая аналитика», I, 33: 88 в 30–89 а 10 [5а, т. 2, с. 312]). Неотделимые атрибуты общности и необходимости — постоянство и повторяемость (в терминологии Гераклита — «вечное круговращение») — издревле рассматривались как естественные основания научного предвидения, реализуемость которого ныне считается патентом на научность. Вполне закономерно поэтому, что с именем первого европейского философа, Фалеса, в древности связывался образ мудреца, впервые начавшего давать научно обоснованные предсказания (а не пророческие предвидения), скажем, солнечных затмений и равноденствий или богатого урожая оливок (А 1, 2, 10 [248, с. 100, 104, 107]).

У китайских же философов часто встречается противоположная мысль о том, что мудрец не стремится познать общие и необходимые процессы в природе. Например, в «Сюнь-цзы» говорится: «Действия (*син*) неба обладают постоянством (*чан₁*)... Ясно создающий (*мин₂*) различие между небесным и человеческим может быть назван совершенным человеком (*чжи жэнь*). Совершающее (*чэн₁*) помимо [человеческих] деяний (*вэй*) и достигающее (*дэ₁*) помимо [человеческих] устремлений называется деятельностью (*чжи₆*) неба. А если так, то совершенный человек, обладая глубоким рассудком, большими способностями и тончайшей наблюдательностью, не станет применять их здесь. Это называется не оспа-

²⁰ Ср. [67, т. 2, с. 130]. Перевод неточен. В частности, вместо «О приходе бедствия или счастья непременно знает хороший [человек] и непременно знает [плохой] человек» следует читать: «До того как придет бедствие или счастье, непременно заранее известно (*сянь чжи*), доброе или недоброе [грядет]». Очевидно, что плохой человек уж никак не может быть подобен духу-*шэнь₁*.

ривать деятельность неба... Именно совершенномудрый человек не стремится познать небесное» (гл. 17 [381, с. 205–206]; ср. [67, т. 2, с. 167–168].

Сходные мысли проводятся в «Хуайнань-цзы», памятнике, представляющем противоположную общемировоззренческую позицию: «Дела Поднебесной не могут (не должны-кэ? — А.К.) быть вершимы. [Надо] их продвигать, следуя их естественности (цзы жань). Изменения тьмы вещей не могут (не должны? — А.К.) быть постигнуты. [Нужно] держаться того направления, к которому они обращены (луй₁)» (цз. 1 [403, с. 3]; ср. [194, с. 112]).

Такая ограничительная установка, как мы уже отметили, порождена ценностно-прагматическим и праксиологическим пониманием знания, рассматриваемого в качестве «недоразвитого действия». С этой точки зрения, действительно, познание неба (как целого, а не как собственной природы) будет означать подмену своими действиями его всеобщей и необходимой деятельности, что, конечно, и неразумно, и нецелесообразно. Противоположное отношение к знанию всеобщего и необходимого у древнегреческих философов закономерным образом вылилось в решительное предпочтение знания (как созерцания) действию. Демокритово предпочтение персидскому престолу одного причинного объяснения [159, с. 214, фрагм. № 29] с точки зрения китайской философской традиции противоестественно.

У Ван Янмина синтез знания и действия в соединении с упором на «знание человека (человеческого)» необходимым следствием имел нигилистическое отношение к предвидению как прямому вмешательству в сферу «небесного». Человеку положено вмешиваться только в сферу «человеческого», а в ней предвидение мгновенно превращается в предписание или руководство к действию.

Сюнь-цзы также отрицал за совершенномудрым способность «заранее рассуждать», или «заранее предпочитать» (сянь луй), предоставляя ее более низкому классу служилых (ши₄) и благородных мужей («Сюнь-цзы», гл. 5 [381, с. 56]). А Ван Чун последовательно развил этот тезис: «Совершенномудрый человек не способен заранее знать (сянь чжи)», — выдвинув в его обоснование шестнадцать аргументов («Лунь хэн», гл. 79 [292, с. 257–259], см. также гл. 78 [292, с. 252–256; 68, с. 307–319]).

Согласно Ван Янмину, благородный муж «никогда не стремится заранее осознать (сянь цзюэ) людскую ложь и неблагонадежность» [293, цз. 2, с. 49; 318, с. 164], ибо это подобно презумпции виновности, противоречащей вере в исконную благосмысленность человека. Тут Ван Янмин видоизменил положение Конфуция, гласящее: «Не предугадывающий (ни — букв. „обращаться вспять“) ложь и не высчитывающий неблагонадежность, но при этом заранее осознающий является высокодостойным» («Лунь юй», XIV, 31; ср. [184, с. 407]). Впрочем, высокодостойность (сянь₁) — не высшая

степень мудрости, и, быть может, Конфуция надо понимать с помощью тезиса Сюнь-цзы. Так или иначе, из сказанного видно, что теоретическое самоограничение проблемами человеческого бытия есть альфа и омега янминизма. Кроме того, по Ван Янмину, «заранее знать» (*сянь чжи*) — это знать до соответствующего практического действия [293, цз. 2, с. 28; 318, с. 107], что противоречит его концепции единства знания и действия, которая противостоит чжусианскому истолкованию их как предшествующего (*сянь*) и последующего (*хоу*).

На том же фундаменте, что и отношение к предвидению, зиждется отношение Ван Янмина к запоминанию. В традиционной китайской культуре, которая глубоко исторична и вся в целом представляется воплощенной памятью, самостоятельное понятие памяти как индивидуальной психологической способности, дающей возможность хранить и воспроизводить в уме впечатления прошлого опыта, тем не менее отсутствовало. Его функциональным аналогом выступало понятие, фиксируемое иероглифом «цзи3», собственное значение которого — «запись». Поскольку всегда высоко ценимые записи трактовались как летописи, хроники, анналы, исторические свидетельства, знак «цзи3» приобрел более широкий смысл — «зафиксированное», «учтенное», «памятное», «мемориальное».

Этот процесс смыслообразования прямо противоположен тому, который имел место на Западе, а именно превращению *тетогиа* как памяти в *тетогиа* как мемориальную запись, хронику, летопись; «памяти» — в «память» как книжечку для записей (также — «памятка»), деловое отношение, предписание²¹. Аналогичная эволюция от «памяти» к «записи» наблюдается в семантике индийского термина *smṛiti*. При этом следует подчеркнуть, что оппозиция «запомненное — записанное» связана с оппозицией «индивидуальное — социальное (надындивидуальное)», ибо если письменность есть наиболее эффективная разновидность социальной (надындивидуальной) памяти, то память — это сугубо индивидуальная форма «записи»²².

Даже Платон, резко противопоставивший письмо и память и утверждавший, что использование письмен «вселяет в души забывчивость» («Федр», 275а-в и далее [190, т. 2, с. 216–217]), все же рассматривал память по аналогии с письмом, о чем свидетельствует

²¹ Ср. франц. *souvenir* (от лат. *subvenire* — «приходить на помощь») — 1) воспоминание, память; 2) сувенир, напоминание; 3) запись, дощечка для записи.

²² Ср. рассуждение Ю.М.Лотмана: «Как только человеку потребовалось искусственно создавать помнящее устройство, перед ним встал знакомый ему образ хранения (библиотеки, книги — любого типа надындивидуальной памяти, возникшей в эпоху графики) — ячеек, заполненных текстами. Книга — старая и исключительно примитивная машина памяти — стала моделью для новой памяти машин» [155, с. 69].

его сравнение души с книгой, а памяти — с записью в ней («Филеб», 38 e–39 a [190, т. 3, ч. 1, с. 49]) и известная модель «восковой дощечки» — дара Мнемосины («Теэтет», 191 c–d и далее [190, т. 2, с. 292])²³. В проведении данной аналогии Платон следовал традиционным взглядам. Их, например, выражает Прометей в трагедии Эсхила «Прометей Прикованный» (эпизодий 2: 493–495):

«Я для людей измыслил и сложенье букв,
Мать всех искусств, основу всякой памяти» [36, с. 94].

Интересна и контроверза, связанная с образом души как восковой дощечки. Эта модель создателя теории врожденных идей (впрочем, различавшего память и воспоминание: «Филеб», 34 в–с [190, т. 1, с. 588, примеч. 23]) стала важным аргументом в руках противников данной теории: такова «управляющая часть души, подобная листу папируса, готовому воспринять надписи» у стоиков [4, т. 1, ч. 1, с. 492], такова и знаменитая *tabula rasa* Альберта Великого («О душе», III, 2, 17) и Локка («Опыт о человеческом разуме», II, 1, 2 [146а, с. 154]), и менее известная *tabula abrasa* Ф.Бэкона («Великое Восстановление Наук», «Роспись сочинения» [29, т. 1, с. 73]).

Платоновское противопоставление памяти и письма было невозможным для китайских философов, поскольку письмо для них являлось непосредственной действительностью памяти. Весьма показателен в этом плане контекст из «Шу цзина», привлеченный словарем «Цы хай» для объяснения того значения иероглифа «цзиз», благодаря которому он переводится на русский язык словами «помнить», «запоминать» и т.п. [422, с. 1238]. В «Шу цзине» (гл. 5) говорится: «Нацелиться — чтобы выявить (*минь*₂) это. Наказать — чтобы *цзиз* это. Делать записи — чтобы знать (или: делать записи в анналы. — А.К.)» [466, т. 1/3, с. 164]. Здесь для нас важно, во-первых, что запоминание не мыслится отдельно от письменной фиксации. Во-вторых, наиболее точный русский эквивалент знака «цзиз» в данном контексте — выражение «знать впредь», поскольку передаваемый им тут смысл — «внушить, чтоб неповадно было».

Предельно ясным значение «цзиз» делает следующее рассуждение из «Мо-цзы»: в древности совершенномудрые ваны опасались, что бамбуковые дощечки с их записями сгниют и исчезнут, в результате чего «дети и внуки последующих поколений не смогут

²³ Ср.:

Воспоминание безмолвно предо мной
Свой длинный развивает свиток...
Но строк печальных не смываю.

(А.С.Пушкин. «Воспоминание». 1828 г.)

знать [записанного] впредь (*цзи₃*), и посему вырезали это на блюдах и чашах, выгравировали на металле и камне, дабы имело быть повторение этого» (гл. 31 [360, с. 147]). Тут очевидно, что иероглиф «цзи₃» подразумевает не индивидуальную психическую способность восстановления прошлого, а социальную деятельность по формированию будущего, основанную на письменной фиксации «память впредь». С определенной точки зрения «знать впредь», или «знать вперед», противоположно тому, что называется «помнить» в собственном смысле слова, так как помнить — это «знать назад». Но зато функция «чтобы знать впредь» — основная для писания.

Именно здесь заключено объяснение того на первый взгляд странного факта, что противопоставленная у Ван Янмина «предвидению» как «предшествующему знанию» (*цян_ь чжи*) «память» как «последующее знание» (*хоу чжи*) предполагает «знание вперед», хотя буквальное значение иероглифа «хоу» — «сзади, после»; во временном смысле он указывает на будущее, грядущее, последующее (ср. рус. «затем»). На соответствующих значениях антонимичной пары «цян_ь» — «хоу» («прежде» — «после») основана и возможность прямо противоположного рассмотренному осмысления сочетаний «цян_ь чжи» и «хоу чжи». Например, в уже упоминавшемся тексте Ван Чуна («Лунь хэн», гл. 78 [292, с. 252; 68, с. 307]) первое из них — это «знание прежнего», т.е. прошлого, а второе — «знание последующего», т.е. будущего.

Еще один иероглиф, близкий к понятию «память», — «бэй₁» — «знание наизусть, на память», также имеет основное пространственное значение «зад, тыл, повернуться спиной». Своей семантикой он непосредственно обязан школьной процедуре ответа выученного наизусть, при которой отвечающий стоял спиной к учителю, книге или доске, однако подобная образная ассоциация вызвана, видимо, более общей причиной — общемировоззренческим восприятием памяти как фиксации знания для передачи «назад», т.е. для передачи в будущее.

Эта специфическая особенность понятия «память» в китайской культуре — как знания, обращенного в будущее, а не в прошлое, как «памяти для...», а не «памяти о...» неразрывно связана с ее истолкованием в качестве явления прежде всего социального, т.е. наказа грядущим поколениям. Оппозиция «памяти для...» и «памяти о...» аналогична бергсоновской оппозиции памяти-привычки (заучивания, или приспособительного действия) и памяти-представления (истинной, интуитивной памяти). Практически же, поскольку однокоренные со словом «память» русские слова охватывают столь широкий понятийный спектр, что в него попадает даже «забвение» как смысл глагола «запамятовать», в этом наборе нетрудно найти эквиваленты и для китайских терминов, например «напоминание» или «запоминание».

Китайский образ будущего, находящегося сзади, проясняет также описанный выше негативизм по отношению к предвидению, т.е. знанию будущего. Действительно, нелепо, не поворачиваясь, пытаться увидеть что-либо за спиной. Однако совершить такой поворот — значит отвернуться от священного прошлого, долженствующего пребывать перед лицом (впереди). Поэтому в «Чжоу и» сказано: «Исчисление прошедшего — это прямое следование, познание грядущего (*лай*) — это обращение вспять (*ни*)». Но в стоящей рядом фразе постулируется возможность проникновения в будущее: «Перемены суть исчисление, обращенное вспять» («Шо гуа чжуань», § 3; ср. [87, с. 398; 92, с. 62]). Под «переменами» тут имеется в виду гадательная практика, теоретическим осмыслением которой является сам текст «Чжоу и» — «Чжоуские перемены». Различение познавательного (*чжи*) сохранения прошедшего и духовно-божественного (*шэнь*₁) постижения грядущего в нем проведено вполне отчетливо («Си цы чжуань», I, 11 [87, с. 381]).

Стало быть, конфуцианской традицией канонически признается «затылочное», «попятное», «слепое» и в то же время духовно-божественное, пророческое провидение будущего, противоположное западному осмыслению прошлого как «пророчеству назад», которое, почерпнув из немецкой историософии, опозитизировал Б.Пастернак:

«Однажды Гегель ненароком
И, вероятно, наугад
Назвал историка пророком,
Предсказывающим назад» [182в, с. 561]²⁴.

Это подтверждается и отмеченным ранее фрагментом из «Чжун юна», и допущением возможности предвестнических снов у Ван Янмина²⁵. Общее у них — именно предугадывание, т.е. речь идет о таком роде познания, при котором его субъект остается слепым орудием высших сил. Поэтому здесь сохраняется принцип невмешательства в действия неба (как обожествляемой Природы): в гадательном акте оно само приоткрывает завесу над будущим. Таким образом, с конфуцианской точки зрения, тем более с точки зрения Ван Янмина, предугадывание не есть познание в строгом смысле слова.

Познание — зряче и активно (знания добываются), предугадывание — слепо и пассивно (предсказания получаются). Символична слепота прорицателя Тиресия и незрячесть самой Судьбы (ср. «Инстинкт пророчески-слепой» у Ф.И.Тютчева: «А.А.Фету», 1862 г.).

²⁴ По уточнению Н.Пустыгиной и Ю.М.Лотмана, поэту следовало бы упомянуть не Гегеля, а Ф.Шлегеля [156, с. 110–111].

²⁵ Иероглиф «чжао» из использованного Ван Янмином сочетания «сянь чжао» означает именно «вещее знамение», его исходная графема изображает трещины на гадательных костях, которые получали то или иное предсказующее истолкование.

В древнегреческой культуре проводилось вполне четкое различие между предвидением — прямым познанием будущего с помощью собственных сил, которое сначала понималось как божественное, а потом как научное, и опосредованным гадательной практикой или определенными экстатическими состояниями предугадыванием будущего с помощью высших сил, которое сначала понималось как «научное» (магическое), а потом как «божественное» (супернатурное).

В уже цитированной трагедии Эсхила Прометей, перечисляя свои заслуги перед людьми, говорит: «Еще у смертных отнял дар предвиденья» (на что Предводительница хора замечает: «Благодаря тебе это, и немалое») (эпизодий 1: 272, 275 [36, с. 87, 88]), — а далее добавляет:

«Я ввел разнообразные гадания
И первый распознал, какие сбудутся
Сны и какие — нет. И темных знамений,
И знаков придорожных объяснил я смысл.
Полет когтистых птиц я людям тщательно
Растолковал: какие предвещают зло,
Какие — благо...» (эпизодий 2: 518–524 [36, с. 95]).

Научное предвидение, одним из символов которого стали упомянутые деяния Фалеса, явилось как бы возвращением человеку утраченной по милости Прометея божественной способности.

Ван Янмин же, напротив, придерживался позиции невмешательства в прерогативы божественно-естественного неба, чьи будущие состояния могут предугадываться (с его же помощью), но не познаваться (т.е. подвергаться воздействию). В этом смысле он не противоречит «Чжун юну» и остается в русле исконных конфуцианских представлений.

Но вернемся к иероглифу «цзи₃». То, что он означает «сознательно фиксировать(ся на...)», а не «хранить и воспроизводить в сознании», подтверждается его антонимом — «ван₁». Разъясняя последний в качестве антонима «цзи₃», словарь «Цы хай» ссылается на два контекста — в «Чжоу и» и «Ле-цзы» [422, с. 523]. В «Чжоу и» сказано: «Когда удовольствие предшествует (*сянь*) народу, народ игнорирует (*ван₁*) свои занятия. Когда удовольствие сопряжено с трудностями (*нань₁*), народ игнорирует (*ван₁*) смерть» (гексаграмма № 58 — *Дуй*, «Туань чжуань»; ср. [87, с. 336]). В «Ле-цзы» содержится притча о человеке, «заболевшем отрешенностью (*ван₁*)» (гл. 3 [327, с. 37]; ср. [191, с. 72–73; 261, с. 322–323], где отражающий реакцию Конфуция омонимо-синонимичный «цзи₃» иероглиф «цзи₂» переведен Л.Д.Позднеевой как «запомнить, а В.В.Малявиным — как «записать»). Здесь смысл иероглифа «ван₁» — «отрешенность, бессознательность», поскольку большой, «находясь на дороге, не осознавал (*ван₁*), что идет», а после

выздоровления прямо определял свое прежнее состояние бессознательным (*бу цзюэ*).

Показательны также контексты из «Лунь юя», где «забыть себя (*шэнь*) и своих родных» значит именно «забыться» (нарушить благопристойность), «пренебречь», а «забыть то, в чем способен (*нэн*)» — «отрешиться» от своих занятий (XII, 21, XIX, 5; ср. [184, с. 386, 442]), из «Мэн-цзы», где иероглиф «ван₁» в понимании «устраняться» противопоставлен «чжу₁» — «помогать» (II А, 2; ср. [196, с. 49]), и из «Чжуан-цзы», где он входит в оппозиции: «ван₁ — чан» — «игнорируемое — акцентируемое» (гл. 5 [440, с. 36]; ср. [191, с. 160]), «ван₁ — ну» — «бесстрастность (апатия) — гневливость» (гл. 19 [440, с. 118]; ср. [191, с. 229]), «ван₁ — гоу» — «не вмешиваться — цеплять(ся)» (гл. 24 [440, с. 160]; ср. [191, с. 265]).

Приведенные примеры позволяют выделить у иероглифа «ван₁» два значения: 1) игнорирование, пренебрежение; 2) отрешенность, бессознательность. Ни одно из них не выражает идеи утраты способности к хранению и воспроизведению прошлых впечатлений (образов, мыслей и т.д.), характеризуя только настоящее отношение субъекта к объекту. Понятно также, что бессознательность равнозначна утрате не отдельной функции сознания — памяти, а всех сразу, т.е. «потере сердца» (это показано самой формой иероглифа «ван₁», состоящего из элементов «ван₂» — «потеря, гибель» и «синь» — «сердце»); с другой стороны, игнорирование и пренебрежение не исключают, а скорее даже предполагают память о предмете пренебрежения. В то же время антонимичным иероглифу «ван₁» вполне закономерно становится иероглиф, означающий сознательную фиксацию (фиксацию сознания) и акцентирование (в еще большей мере, чем к иероглифу «цзи₃», это относится к иероглифу «бэй₁»). Напротив, для европейского понятия «память» признак сознательной фиксированности не обязателен, припоминание может мыслиться как безотчетный, бессознательный акт (непроизвольная память).

Е.В.Завадская в статье «Воспоминание как философско-эстетическая категория» в результате анализа терминов «цзи₃» и «ван₁», трактуемых ею как «память» и «забвение», сформулировала вывод: «Можно говорить в какой-то степени об акцентации памяти в философии конфуцианской ориентации и забвения в даосско-буддийской традиции» [73, с. 297]. К сожалению, данные, послужившие автору основанием для этого вывода, неточны и его не подтверждают. Е.В.Завадская пишет, что «слова ряда памяти» встречаются в «Лунь юе» «несчетное число раз» [73, с. 297], но ни одного из указанных ею терминов этого ряда, в том числе и «цзи₃», там вообще нет. А вот термин «ван₁» употреблен в «Лунь юе» в два с половиной раза чаще, чем подсчитано автором.

По-видимому, неверна и данная в статье этимология «цзи₃»: «Иероглиф „цзи“ состоит из двух элементов: „слово“ и „я (мое)“,

буквально он означает „оставить свой след“, „запись“, „сказать свое слово“» [73, с. 296]. Вряд ли древнекитайской культуре первой половины I тыс. до н.э. было присуще такое развитие индивидуалистического начала, чтобы запись вообще считалась продуктом личного творчества. В те времена письменная фиксация, чрезвычайно ритуализированная, каноничная и искусственная, рассматривалась как явление надиндивидуальное: социальное по своей значимости и «богодухновенное» по своим истокам (см., например, [93]).

Кроме того, значение «я (мое)» знак «цзи₁» (элемент «цзи₃») приобрел, видимо, уже после того, как сформировался иероглиф «цзи₃». И следовательно, в состав последнего он вошел с иным содержанием. В древнейших, иньских текстах «цзи₁» выступает в своем первом значении — циклического знака (6-го в десятиричном цикле «небесных пней»). Существуют разные версии этимологии «цзи₁». Согласно словарю «Шо вэнь цзе цзы», он изображает живот человека [469, с. 741 верх]. Юэ Ци также усмотрел в его исходной графеме человека — коленопреклоненно изогнувшегося, и сделал вывод, что она символизировала всякого рода стесненность и связанность [471, с. 40–41]. Ло Чжэньюй признал в этимоне «цзи₁» рисунок нити, привязываемой к стреле, что также несет в себе идею связанности. Эта же идея просматривается и в более широком толковании Е Юйсэнем, Сюй Чжуншу и другими специалистами «цзи₁» как изображения веревки, бечевы [380, с. 1555–1556].

Итак, можно предположить три варианта этимологического смысла «цзи₃»: 1) запись слов, фиксирующая какие-то важные циклические явления (в паре с 5-м знаком своего цикла «цзи₁» символизирует центр, что прежде всего отмечено в «Шо вэнь цзе цзы» [468а, с. 741 верх]); 2) запись слов коленопреклоненным писцом; 3) связывание или привязывание слов. Последний кажется наиболее вероятным, да и в «Шо вэнь цзе цзы» иероглиф «цзи₃» определен как «истолкование» (*шу*₂), т.е. текст, **привязанный** к другому [468а, с. 95 верх].

Из сказанного следует, что негативизм Ван Янмина по отношению к памяти-*цзи*₃ есть выражение протеста против «сознательной», а в действительности — внушенной установки и выступление в защиту интуитивно-спонтанного, «подсознательного» импульса. Это достаточно отчетливо обнаруживается в таком диалоге: «Один из друзей спросил: „Если, читая книги, не запоминаешь, то как быть?“ Учитель [Ван Янмин] ответил: „Надо только понимать, зачем еще запоминать? Да и нужда в понимании тоже более чем второстепенна. Надо только выявлять (*мин*₂) собственную первосущность. Если только запоминать, то не поймешь; если только понимать, то не выявишь собственную первосущность“» [293, цз. 3, с. 67; 318, с. 222]. Любопытно, что сопоставляемые Ван Янмином «запоминание» (*цзи*₃) и «выявление» (*мин*₂) были сопоставлены и

в вышеприведенной цитате из «Шу цзина». Деятельностный характер выявления-*мин*₂ отчетливо проступает в завершающей фразе также уже цитировавшегося рассуждения Сюнь-цзы: «Действие (*син*) есть выявленность (*мин*₂)» («Сюнь-цзы», гл. 8 [381, с. 90]).

Таким образом, неприятие «запоминания» в конечном счете упирается у Ван Янмина в его деятельностную трактовку знания. Восприятие знания как способности к непосредственной адекватной реакции влечет за собой и нигилистическое отношение к книжной мудрости, к «писанию» и, следовательно, к запоминанию-*цзи*₃. В эстетическом плане эта позиция означала проповедь незамысловатой дидактики, рассчитанной на непосредственно-бессознательную реакцию: «Ныне надо обычай народа вернуть к чистоте и возвратить к простоте, из нынешних театральных постановок убрать все прельстительно-непристойные слова и мелодии и заменить их историями о преданных подданных и почтительных детях, чтобы самый простой, глупый и невежественный человек легко понимал и, не задумываясь (*и*₂), ощущал (*гань*) внутри воодушевление и подъем своего благосмыслия, тогда нравы улучшатся» [293, цз. 3, с. 74; 318, с. 247].

16. Благосмыслие обуславливает эмоции и аффекты: «Хотя благосмыслие и не замкнуто в веселье, гневе, скорби и страхе, веселье, гнев, скорбь и страх не внеположны благосмыслию» [293, цз. 2, с. 43; 318, с. 148–149].

17. Благосмыслие — основа врожденного нравственного чувства, такого, как произвольный испуг и жалость при виде ребенка, падающего в колодезь [293, цз. 1, с. 4; 318, с. 16]. Оно рассеивает дурман страстей [293, цз. 3, с. 72; 318, с. 242–243].

18. Благосмыслие — основа нравственного долга, «оселок и компас» [293, цз. 3, с. 60; 318, с. 199], «светлый наставник» [293, цз. 3, с. 69; 318, с. 229], «знающий добро и зло» [293, цз. 34, с. 665–666].

19. Благосмыслие — основа волевого импульса, волеизъявления и целеполагающей деятельности [293, цз. 6, с. 42].

Императив, требующий доведения благосмыслия до конца, является этическим завершением метафизики Ван Янмина. Практически он означает, что каждый должен вернуться к самому себе (*фань шэнь*), узреть свою прекрасную сущность и далее, опираясь на нее, активно действовать во всех областях жизни. «Совершенное добро и есть первосущность сердца. Недоброе возникает вслед за движением, но невозможно, чтобы первосущностное знание не было [об этом] осведомлено... Когда доводится до конца его [сердца] первосущностное знание, тогда и в движении исчезает недоброе. Но вот когда не обращаются с выверением к его делам, тогда также нечем довести до конца его знание. Поэтому доведение знания до конца — это корень обретения помыслами искренности, а выверение вещей — плод (*ши*₁) доведения знания до конца» [293, цз. 7, с. 58].

Различные психологические аспекты благосмыслия как фактора действия отражены в схеме, приводимой Се Уляном [370а, с. 96] и Сун Пэйвэем [374, с. 27]:

[Уровень]	До действия	После действия
Познавательный	Суждение	Критика
Чувственный	Ощущение (красивого или безобразного)	Возбуждение (радость, раскаяние, стыд)
Волевой	Приказ	Приказ (и впредь держать себя в руках)

§ 4. Антропо-гносео-праксиологическая классификация Ван Янмина

Китайским философам не было свойственно рассматривать виды знания в отрыве от его носителя — человека. Поэтому классификации знаний и умений неизбежно приобретали вид антропологических классификаций. В этом отношении следует традиции и Ван Янмин. В его произведениях присутствует несколько антропологических классификаций, в которых, по-разному соотносясь, фигурируют понятия: «совершенномудрый (человек)» — «шэнь₂», «шэнь жэнь», «высокодостойный (человек)» — «сянь₁», «сянь (жэнь)», «совершенный человек» — «чжи жэнь», «даровитый человек» — «ли гэнь чжи жэнь», «незаурядный человек» — «шан гэнь чжи жэнь», «благородный муж» — «цзюнь цзы», «великий человек» — «да жэнь», «добрый муж» — «лян ши», «добропорядочный человек» — «чжэн жэнь», «обычный человек» — «чан жэнь», «средний человек» — «чжун жэнь», «заурядный человек» — «чжун гэнь чжи жэнь», «ничтожный человек» — «сяо жэнь», «глупец» — «юй₄», «юй жэнь», «юй фу»; часто говорится о «людях выше среднего» и «людях ниже среднего».

Основную антропо-гносео-праксиологическую классификацию Ван Янмина можно реконструировать на основе целого ряда отдельных высказываний ([293, цз. 1, с. 19, цз. 2, с. 29, цз. 3, с. 72–73, цз. 8, с. 80; 318, с. 73, 109–110, 242–243]; см. также [374, с. 32–33]). В каждом из них называются только три категории людей как обладателей определенных знаний и способностей, но вместе они укладываются в четырехчленную схему, соответствующую четырем категориям людей и знаний, выделенным в «Лунь юе» (XVI, 9 [184, с. 423]).

Таблица 5

Антропо-гносео-праксиологическая классификация Ван Янмина

Совершенномудрые	Высокодостойные	Учащиеся (простые люди)	Глупые и никчемные
Исчерпывают сердце Познают природу (синь) Познают небо	Сохраняют сердце Пестуют природу Служат небу	Не вводят себя в сомнение из-за ранних смертей и долголетия и, самосовершенствуясь, ожидают того, что будет	
Знают от рождения Действуют в умиротворении Лишь опираются на свое благосмыслие	Знают по научению Действуют для пользы Постоянно контролируют свое сознание и деятельность и опираются на благосмыслие	Знают через нужду Действуют через силу Плотно окутаны пеленой дурмана и, хотя желают опираться на свое благосмыслие, оказываются неспособными на это из-за того, что встречают препятствие со стороны своих эгоистических желаний; им необходимо приложить десятикратно большие, чем другим людям, усилия, чтобы найти опору в благосмыслии	
Естественным образом доводят благосмыслие до конца	Через силу доводят благосмыслие до конца		Сами себя одурманивая и ослепляя, не хотят доводить благосмыслие до конца; хотя их одурманенность и ослепленность достигают предела, благосмыслие в них никогда не пропадает, а если они смогут довести его до конца, то не будут отличаться от совершенномудрых
Их знание подобно солнцу в синем небе	Их знание подобно солнцу в небе, по которому плывут облака		Их знание подобно солнцу в небе, покрытом ненастной мглой

Быть может, триадичность каждого отдельного перечисления у Ван Янмина копирует триадичность представленного выше пассажа из «Чжун юна» (§ 20), в котором развита (расширена за счет рассмотрения не только знаний, но и способностей и укорочена за счет исключения категории неспособных к научению) классификация «Лунь юя». Более вероятно, впрочем, что и триадичность высказываний Ван Янмина, и триадичность пассажа из «Чжун юна» суть проявления одной и той же текстологической парадигмы, не лишенной и идеологического смысла — скорее всего, не случайно у Ван Янмина пропускаются третья или четвертая, но не первая или вторая категории (см. табл. 5).

Из таблицы видно, что, хотя Ван Янмин и признает существование низшей категории людей, он в большем согласии с «Чжун юном» и «Мэн-цзы», чем с «Лунь юем», говорит не о неспособности этих людей к научению, а лишь о нежелании, подчеркивая их сущностную общность с совершенномудрыми. Перевод проблемы в морально-практическую сферу действительно усиливает доказательность тезисов Ван Янмина: не всякий способен быть гением, но всякому под силу стать абсолютно порядочным человеком.

Формула «доведения благосмыслия до конца», как уже говорилось, генетически восходит к тезису о «доведении знания до конца» из «Да сюэ», который в господствовавшей чжусианской традиции осмыслялся как призыв к максимальному расширению познаний. Из вышесказанного ясно, что истолкование этого тезиса Ван Янмином, закрепленное в конце концов собственным термином, — принципиально иное. «Доведение знания до конца» в интерпретации Ван Янмина — это не накапливание знаний до предела, до «истощения принципов» (*цюн ли*), а максимально полное воплощение в жизнь высших нравственных идеалов. С логической точки зрения это необходимый компонент его системы, ибо подлинное знание в ней — воплощенное, реализованное знание.

Таким образом, чжусианская и янминистская школы дихотомировали положение «Чжоу и»: «До истощения [исследуются] принципы (*цюн ли*), до исчерпания [раскрывается] природа (*цзинь син*) — для того, чтобы дойти до конца в том, что предопределено» («Шо гуа чжуань», § 1; ср. [87, с. 397; 92, с. 62]), причем каждая выдвинула вперед одну из его половин: чжусианцы — «истощение принципов», янминисты — «исчерпание природы».

Деятельность по реализации благосмыслия Ван Янмин считал уникальной и универсальной работой, «трудом для всех, начиная от ребенка и кончая совершенномудрым человеком» [293, цз. 3, с. 78; 318, с. 263]. «Даже продавец хвороста годится для этого дела. Влиятельные вельможи, министры, сановники и даже сам сын неба (т.е. император. — А.К.) — все делают то же самое» [293, цз. 3, с. 78–79; 318, с. 264].

§ 5. Четыре постулата, высказанные Ван Янмином на мосту Небесного источника, и их различные интерпретации

Гносеологические воззрения Ван Янмина нашли свое законченное и конденсированное выражение в так называемых четырех постулатах (*сы цзюй цзун чжи*), сформулированных им в беседе с Цянь Дэхуном и Ван Цзи на мосту Небесного источника (*Тянь цюань цяо*) [293, цз. 3, с. 76–77, цз. 34, с. 665–666; 318, с. 257–258; 408, цэ 2, цз. 10, с. 82, цэ 3, цз. 12, с. 1; 365, с. 95–97]. «Мало высказываний, — отмечает Чэнь Юнцзе, — рождало такое количество различных точек зрения и вызывало такую резкую критику, как знаменитая „доктрина в четырех аксиомах“» [534, с. 241]. Многосмысленная лапидарность четырех постулатов создала возможность для их противоположных истолкований двумя фракциями учеников Ван Янмина.

Первая, во главе с Ван Цзи, сделала явный крен в сторону чань-буддизма и проповедовала ничем не ограниченную свободу самопроявлений изначально благого и оттого заведомо непогрешимого сердца.

Вторая, во главе с Цянь Дэхуном, сводила все к неустанной и кропотливой работе по нравственному самосовершенствованию. Высказывания самого Ван Янмина, бесспорно, давали основание для уклона как в ту, так и в другую сторону.

Четыре постулата были сформулированы Ван Янмином незадолго до кончины — 2 октября 1527 г., перед отъездом в Гуанси. Это зрелый плод его философского развития, имеющий, разумеется, не только гносеологический, но и самый общий метафизический смысл (см. также [511; 503]). Постулаты гласят: «Отсутствие и добра и зла — такова сущность (тело-ти. — А.К.) сердца. Наличие и добра и зла — таково движение помыслов. Знание и добра и зла — таково благосмыслие. Совершение добра и устранение зла — таково выверение вещей» [293, цз. 3, с. 77, цз. 34, с. 666; 318, с. 258]. Эти постулаты, по замыслу их автора, не отвлеченные дескрипции, они должны активно использоваться «как в самосовершенствовании, так и в отношениях с людьми».

Очевидно, что наиболее оригинален первый постулат. Его многосмысленность коренится прежде всего в многозначности иероглифа «ти» и соответственно всего сочетания «синь чжи ти» («сущность сердца»), которое Ван Чанчжи переводит как «l'en-soi du cœur» [685, с. 163], Чэнь Юнцзе — как «the original substance of the mind» [534, с. 244], а Моу Цзунсань — как «mind-in-itself», решительно отвергая при этом перевод Чэнь Юнцзе [644, с. 104, примеч. 1]. Однако понятие «в-себе» (an-sich, en-soi, in-itself) в европейской философии обычно связывается с идеей объективности,

не-я, иероглиф же «ти», наоборот, выражает идею субъективности, я («мое тело»). Не подходит тут и специфическое гегелевское понимание «в себе» как «того, что нечто есть в своем понятии», как «непосредственного тождества [самого] нечто с собой» [47, т. 1, с. 183, 184–185], поскольку «мышление в себе», по Гегелю, это мышление как таковое, мышление как определение человека [47, т. 1, с. 185], а «синь чжи ти» у Ван Янмина — только сущностная предпосылка мышления.

В полемике с Цянь Дэхунем Ван Цзи умозаключал: «Раз уж сущность (тело-ти. — А.К.) сердца не имеет ни добра, ни зла, значит, помыслы также не имеют ни добра, ни зла, значит, и знание также не имеет ни добра, ни зла, значит, и вещи также не имеют ни добра, ни зла. Если говорить, что помыслы обладают и добром, и злом, то, в конце концов, сердце еще не является тем, что не имеет ни добра, ни зла» [293, цз. 34, с. 665]. Столь же логично используя тезис учителя: «Сердце, помысел, знание, вещь суть только единое дело» (см. [408, цз 3, цз. 12, с. 1]), Ван Цзи пришел к утверждению четырех «негативных» постулатов, согласно которым добро и зло отсутствуют на всех четырех уровнях [408, цз 3, цз. 12, с. 1]; подробнее об этой концепции см. [644; 678; 682, с. 162–178]. Из его теории следовало, что специальная практика нравственного самосовершенствования (распознавания и совершения добра, распознавания и устранения зла) вовсе не обязательна, достаточно лишь полностью подчиниться первосущности собственного сердца. Интерпретация Ван Цзи получила название доктрины «четырех отсутствий» (сы у₁).

На это Цянь Дэхун возражал: «В сущности (теле-ти. — А.К.) сердца исходно отсутствуют и добро, и зло. Но после длительного усвоения привычек в сущности сердца ощущается (цзюэ) очевидное наличие добра и зла. Совершать добро и устранять зло — именно в этом состоит труд, возвращающий (фу₂) к первосущности. Если же рассматривать первосущность таким образом (т.е. как не имеющую ни добра, ни зла. — А.К.) и ограничиваться изъяснением, что [она] не требует никакого применения труда, то, боюсь, это окажется одной лишь видимостью» [293, цз. 34, с. 665]. Интерпретация Цянь Дэхуна получила название доктрины «четырех наличий» (сы ю).

В этой ситуации Ван Янмин был вынужден занять компромиссную позицию, т.е. признать два различных метода, которые соответствуют двум различным категориям людей. «Здесь в обращении с людьми, — отвечал он своим ученикам, — я с самого начала имел дело с двумя [их] категориями. Даровитые люди прямым путем с самого начала приходят к прозрению (у₃), что первосущность человеческого сердца исходно светла и прозрачна, ничем не замутнена, изначально представляет собой уравновешенность (срединность-

чжун. — А.К.) непроявленных (*вэй фа*) [чувств]²⁶. Даровитые люди одним только прозрением первосущности осуществляют [требуемый тут] труд, разом и всецело проникая людей и себя, внутреннее и внешнее. Уступающие им не могут избежать того, чтобы их сердцами не овладели привычки и на первосущность не нашло затмение. Поэтому приходится пока что обучать их тому, чтобы в помыслах и думах у них было совершение добра и устранение зла. После такого тщательно исполненного труда, когда бесследно удаляется мутный осадок, первосущность становится совершенно (*цзинь*) светлой. Точку зрения Жучжуна [Ван Цзи] я здесь воплощаю в обращении с даровитыми людьми. Устанавливая правила (*фа*) для уступающих им, я здесь применяю точку зрения [Цянь] Дэхуна» [293, цз. 3, с. 76–77; 318, с. 258]²⁷.

Полемику вокруг четырех постулатов продолжил Хуан Цзунси, упрекавший Ван Янмина в нелогичности и отступлении от конфуцианских принципов, а Ван Цзи — в приверженности чань-буддизму. Используя тот же аргумент, что и Ван Цзи, — высказывание Ван Янмина: «Сердце, помысел, знание, вещь суть только единое дело», но беря при этом за основание для дедукции не первый постулат, а тезис Ван Янмина о совершенном добре как первосущности сердца, он заключал: «Сердце — это обладающее добром и не имеющее зла сердце²⁸, поэтому и помысел — это обладающий добром и не имеющий зла помысел, и знание — это обладающее добром и не имеющее зла знание, и вещь — это обладающая добром и не имеющая зла вещь» ([408, цз 2, цз. 10, с. 82]; подробнее об этой концепции см. [560]).

Ду Вэймин объясняет расхождение между Ван Цзи и Цянь Дэхуном различием между априорным (*сянь тянь*) и апостериорным (*хоу тянь*) подходом соответственно [682, с. 173]. Априорный «негативный» метод Ван Цзи, по его мнению, основан на понимании ума (сердца) как трансцендентальной, а не эмпирической реальности. Присущее уму-в-себе (здесь в трактовке «синь чжи ти»

²⁶ Реминисценция § 1 «Чжун юна» (ср. [67, т. 2, с. 119]).

²⁷ См. также «Мин жу сюэ ань» [408, цз 2, цз. 10, с. 82, цз 3, цз. 12, с. 2], где Хуан Цзунси, ссылаясь на Ван Цзи, передает слова Ван Янмина так: «Мои правила обучения изначально были двух видов. Изъяснение о „четырёх отсутствиях“ устанавливает обучение для незаурядных людей. Изъяснение о „четырёх наличиях“ устанавливает обучение для заурядных людей и стоящих ниже среднего. Для незаурядных людей этот труд состоит именно в соединении с первосущностью. Таково учение для тех, кто [способен] на мгновенное прозрение. Для заурядных людей и стоящих ниже среднего необходимо выполнять (*юн*) труд по совершению добра и устранению зла, чтобы постепенно возвратиться (*туй*) к своей первосущности». Здесь уже вполне позитивно используется буддийский термин «дунь у» — «мгновенное прозрение», заменяющий просто «прозрение» (*уэ*) у Ван Янмина.

²⁸ В этом утверждении Хуан Цзунси повторял еще одного последователя Ван Янмина Цзоу Шоуи (см. [670, с. 126]).

Ду Вэймин следует за Моу Цзунсанем) состояние полной «бес-содержательности» не равнозначно онтологическому небытию [682, с. 164]. Ум-в-себе — это трансцендентальная духовная способность, свободная от всех признаков эмпирической умственной деятельности. Поэтому он тождествен абсолютному единству — совершенному добру. Его определение у Ван Цзи как ума без умственности сходно с буддийским определением праджни как праджни без праджни. В целом, с точки зрения Ду Вэймина, именно Ван Цзи довел до логического конца идеи Ван Янмина, во многом имеющие чань-буддийскую направленность [682, с. 174–175].

И все же позиция самого Ван Янмина была компромиссной и давала повод для отмеченных разночтений. Это обуславливалось не только и не столько тактическими соображениями, сколько общетеоретическими основаниями. Говоря о благосмыслии, мы уже отмечали, что за «массовым» его отождествлением с самыми различными понятиями скрывается апофатическая в своей сути установка.

В результате идентификации со всеми важнейшими философскими категориями благосмыслие не сделалось определеннее, напротив, приобрело протеческую неуловимость, обернувшись во всех этих отождествлениях не определяемым, а определяющим. Недаром оно приравнивалось к *дао*, которое также, обладая множеством атрибутов, сохраняет загадочную неопределенность. Благосмыслие — это высший определяющий принцип, метафизический и логический предел. Следовательно, его «апофатический» характер идентичен «апофатической» сущности сердца, как она представлена в первом постулате. Такой итог закономерен, поскольку сущность сердца, по Ван Янмину, есть не что иное, как благосмыслие.

§ 6. Гносеологизм и праксиологизм Ван Янмина как реакция на онтологизм сунских неоконфуцианцев

Сунские ученые, предшественники Ван Янмина, систематизировали синкретические понятия «Да сюэ», «Чжун юна», «Лунь юя», «Мэн-цзы», «Чжоу и» и других классических древнекитайских произведений, выделив понятийные оппозиции сущности-тела и деятельного проявления, или субстанции и функции (*ти — юн*), а также движения и покоя (*дун — цзин*₁), непроявленности (духовного состояния) и проявленности (*вэй фа — и фа*), которые с этого времени были поставлены в центр дискуссий о сущности сердца и его деятельности. Основная философская тенденция состояла в акцентации внимания на покоящейся, непроявленной сущности

сердца, что очень укрепило позиции всех школ, проповедовавших медитацию, абсентеизм, уход в себя.

Мощную атаку против них, как ни странно, предпринял именно Ван Янмин. Он обосновывал единство субстанции и функции, внутреннего и внешнего, движения и покоя, непроявленности и проявленности, досуга и труда, безмятежности и реагентности [293, цз. 2, с. 42; 318, с. 145–146] и делал вывод о необходимости активной практической деятельности и вреде ухода от жизни [293, цз. 5, с. 22]. Этот результат по-своему закономерен, хотя, казалось бы, радикальный субъективизм должен влечь за собой отрешение от всеобщих и объективных задач. Интерпретация мышления как деятельности, практифицировав интеллект, интеллектуализировала практику. Синтез знания, оценки, волевого импульса и поступка, оборачивающийся гносеологической равносильностью индивидуально-субъективной и социально-объективной активности, своим прототипом, повторяем, имел акт морального сознания-поведения (сознательного поведения, или поведенческого сознания), естественным образом сочетающий в себе все названные моменты. Из сказанного, между прочим, следует, что «единство знания и действия» правомерно было бы переводить и как «единство сознания и поступка» (признак сознательности присутствует в понятии «поступок» уже хотя бы потому, что субъектом поступка может быть только сознательное существо — человек; кроме того, удобно совпадают этимологически исходные смыслы «поступка» и «син», связанные с движением—ходьбой).

Обобщая проделанный анализ, можно сказать следующее. В китайском языке, как и во многих других, слово «знание» имеет значение «сознательная деятельность». В той или иной степени это дает о себе знать в произведениях всех классиков китайской философии, поскольку они пользовались автохтонной философской терминологией. Для сравнения укажем, что в западных философиях, начиная с римской, языковые заимствования и прямое использование чужого языка (прежде всего латыни) достаточно рано превратили соответствующие слова в термины в узком смысле этого слова. (И даже если, например, в отечественном философском лексиконе как термин используется исконно русское слово «знание», его однозначность в философском контексте определяется однозначностью термина «гносис», незримо стоящего за ним, а иногда и с успехом его заменяющего, о чем свидетельствует производная лексика — «гносеология», «агностицизм», «гностицизм», «прогностика» и т.д.)

Нетрудно показать, что знание мыслилось действенным представителем всех школ «золотого века» китайской философии, а не только конфуцианцами. Однако в этот период формирования китайской философской традиции представление о единстве знания и действия, будучи самоочевидным на уровне естественно-языковой

семантики, еще не сделалось объектом специального философского рассмотрения. Именно в эпоху Мин, когда характерной чертой идейной атмосферы стал преобладающий интерес к гносеологической проблематике, что явилось ответной и прогрессивной реакцией на онтологизм сунских мыслителей, это представление нашло наиболее адекватную философско-теоретическую форму в выработанных Ван Янмином концепциях «совпадающего единства знания и действия» и «доведения благосмыслия до конца»²⁹.

²⁹ Рассмотренная в настоящей главе проблематика обсуждается также в следующих работах [367; 352; 413; 352; 289; 390; 309; 363; 361; 329; 385; 355; 482; 508; 686; 528; 651; 549; 553; 554, с. 75–94; 622; 632; 670; 558].

Глава IX

ЯНМИНИЗМ ПРИ ЗАКАТЕ ПОСЛЕДНЕЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ ДИНАСТИИ МИН (XVI–XVII вв.)

§ 1. Полемика среди последователей Ван Янмина: Ван Цзи, Ван Гэнь и другие ближайшие ученики

Актуализация субъективно-индивидуалистического потенциала в персонализме Ван Янмина привела к возникновению мощного «левого крыла» в среде его последователей, представители которого зачастую были выходцами из низов, отвергали официальную карьеру и выражали вольнодумные, нонконформистские, критические по отношению к обществу и государству мысли (в отличие от самого Ван Янмина — аристократа, сановника и охранителя власти). Показательно, что ведущие проповедники подобных «безумных» (*куан*) идей — «проклятые философы» Хэ Синьинь (1517–1579) и Ли Чжи (1527–1602) погибли в тюрьме. Многие мыслители, последователи Ван Янмина, вели бескомпромиссную борьбу с маньчжурскими завоевателями и установленным ими режимом. Но, с другой стороны, этот же режим в идее абсолютного коллективизма, выводимой из тезиса о единственности всех «истинных Я», сумел найти теоретическое обоснование абсолютизации государственного контроля над общественной и частной жизнью. Следует, впрочем, оговориться, что в империи Цин (1644–1911) янминизм как таковой был приглушен, поскольку, в частности, ассоциировался с эпохой своего расцвета — правлением свергнутой династии Мин (1368–1644), но описанные выводы из его философских построений тут явно пришлось ко двору.

Возможность двоякой — персонифицирующей или этатизирующей — интерпретации янминизма содержалась не только в его собственных положениях, но и в постулатах канонических трактатов, на которых он базировался, в особенности — «Великого учения». В зависимости от трактовки «одного человека» (*и жэнь*) и «одной семьи» (*и цзя*) как каждой отдельной личности и семьи или же как одной-единственной — личности и семьи государя логическая це-

почка от «усовершенствования личности» и «выравненности семьи» к «упорядоченности государства» и «уравновешенности Поднебесной» приобретает два совершенно различных смысла («Да сюэ», II, 9, I, 4–5 [116, с. 236–237, 234]). В первом случае импульс благоустройства должен исходить снизу, от периферии, из масс (что пытался практически осуществить «утопист» Хэ Синьинь внутри своей коммунизированной общины), во втором — сверху, из центра, от правителя (что осуществляли маньчжурские владыки).

Период конца XVI — начала XVII в. в Китае отмечен политическим, поведенческим и идейным плюрализмом, благодаря чему иногда даже называется вторым китайским ренессансом (первый — эпоха Сун, X–XIII вв.) [521, с. 46]. В соответствии с общим духом этого времени и внутренней возможностью различных интерпретаций учения Ван Янмина его последователи разделились на три больших лагеря.

Представители первого считали каждую отдельную личность «актуально совершенной» (*сянь чэн*), готовой к «мгновенному прозрению» (*дунь у*) и нуждающейся лишь в свободном и деятельном проявлении своего врожденного всеблагое естества (*цзы жань*) в обыденной жизни. Отождествлявшаяся с отсутствием-небытием (*у*) и пустотой-вместимостью (*сюй*) духовная первосущность, по их понятиям, образовывала непрерывное единство с повседневными нравственными усилиями, т.е. отсутствие-небытие порождало наличие-бытие (*ю*) и погружалось в быт. Источник истинных идей и чувств усматривался в полной свободе и возможности абсолютного отрицания, имманентно присущих субъекту.

Одним из главных представителей этого «левого крыла» в янминизме, сблизившегося с чань-буддизмом, стал виднейший ученик и соратник Ван Янмина Ван Цзи (Лунси, 1498–1583). Он происходил из семьи чиновника и после получения в 1532 г. высшей ученой степени *цзинь ши* занимал ряд ответственных постов в военном министерстве, однако в 1542 г. оставил службу и в последующие сорок с лишним лет, несмотря на неоднократные призывы, не возвращался к ней, вел философские исследования и читал лекции в различных частях страны. Бесплодие жены, в середине жизни ставшей ревностной буддисткой, побудило его обратиться к даосской сексуальной практике, основанной на учении о «пестовании жизни» (*ян шэн*), в чем он и преуспел, родив трех сыновей. Двое из них потом составили наиболее полное, в 20 цзюаней, собрание его сочинений [288].

Основное теоретическое достижение Ван Цзи — этико-гносеологическая доктрина «четырех отсутствий» (*сы у₁*), которая вместе с противоположной доктриной его близкого друга и сподвижника Цянь Дэхуна явилась реакцией на итоговые для Ван Янмина «четыре постулата» (см. гл. VIII, § 5). Исходя из первого постулата и тезиса Ван Янмина — «Сердце, помысел, знание, вещь суть

единое дело», Ван Цзи пришел к выводу, что идеальное нравственно-психологическое состояние должно характеризоваться «отсутствием добра и зла» на всех четырех этико-гносеологических уровнях, в том числе на уровне вещей-дел, а не только на первом, представляющем «сущность сердца». Под «отсутствием добра и зла» подразумевалось наличие высшего блага, которое не нуждается в преднамеренном различении добра и зла, поскольку означает естественное и спонтанное воплощение добра.

Эта концепция строилась с помощью антитетических понятий, таких, как «сердце без сердца», «помыслы без помыслов», «знание без знания», призванных запечатлеть априорную и «трансцендентальную» этико-гносеологическую реальность. Отличное от обычного сознания (*ши₆*) знание, или благосмыслие, составляющее сущность сердца, по Ван Цзи, не имеет ни начала, ни конца, не разделяет субъект и объект, превосходит жизнь и смерть, подобно поверхности зеркала, которая, сама по себе будучи пустой, обуславливает возможность любого отражения, т.е. функционирование сознания.

Восхождение от сознания к этому знанию доступно всем, так как в каждом человеке «благосмыслие актуально совершенно» (*лян чжи сянь чэн*). Оно нуждается не в развитии, а в полном высвобождении, для чего необходима «вера» (*синь₂*) в него и целенаправленное нравственное усилие. Результирующее «прозрение» (*у₅*) Ван Цзи разделял на три вида: основанное на словесных наставлениях — «разъясняющее» (*цзе₁*), на медитации — «свидетельствующее» (*чжэн₂*), на прямом экзистенциальном усмотрении — «проницательное» (*чэ*).

Гносеологически всеобъемлющая и одновременно пустотная благосмысленная первоусущность сердца в онтологическом плане отождествлена у Ван Цзи с отсутствием-небытием, порождающим наличие-бытие и выступающим с ним в единстве, что являлось неоконфуцианским переосмыслением положений «Дао дэ цзина»: «Наличие-бытие рождается из отсутствия-небытия»; «Наличие-бытие и отсутствие-небытие рожают (животворят) друг друга» (§ 40, 2; ср. [67, т. 1, с. 127, 115]). Творческий импульс этого диалектического единства у Ван Цзи выражало понятие «таинственной» (*сюань* — также термин «Дао дэ цзина») «жизненной пружины» (*шэн цзи*). Впервые разработанное даосами в «Чжуан-цзы» понятие «пружины» (*цзи₄*) как механико-органического импульса, первотолчка, он использовал для определения благосмыслия, создающего «совершенноумудрие» (*шэн₂*). В концепции отсутствия-небытия Ван Цзи сказалось влияние Ян Цзяня (1141–1225), в отличие от которого он, однако, трактовал отсутствие-небытие как активное и динамическое начало, т.е. в некотором смысле сверхбытие. Признание фундаментальной роли отсутствия-небытия и сопряженной с ним пустоты-вместимости, а также соответствующая

проблематика и терминология сближали учение Ван Цзи с буддизмом и даосизмом, что он открыто признавал, в частности прямо идентифицируя «доведение благосмыслия до конца» с буддийской самоподготовкой к внутреннему просветлению (подробно см. [288; 166, с. 128; 670; 655; 644; 559]).

Второй корифей рассматриваемого направления в янминизме, тоже ученик самого Ван Янмина и основоположник Тайчжоуской школы (*Тайчжу сюэ-пай*), — Ван Гэнь (*Синьчжай*, 1483–1541). Потомственный солевар и мелкий торговец, он не имел официального статуса ученого. В 28 лет после «озарения» (*дунь цзюэ*), вызванного вещим сном, в котором им было предотвращено падение небосвода, уроженец округа Тайчжоу (пров. Цзянсу) Ван Инь начал проповедовать собственное учение, основанное на свободной интерпретации конфуцианской классики. В 38 лет он стал учеником Ван Янмина, давшего ему новое имя — Гэнь («Прочность» — гексаграмма № 52 «Канона перемен»). Происхождение и жизненный опыт Ван Гэня обусловили эгалитаристский, популистский и оппозиционный характер его идеологии, что делало ее весьма популярной в низших слоях общества.

Учение Ван Гэня, концентрирующееся вокруг проблем «Великого учения», можно отнести к сфере этико-социальной антропологии. Взяв в качестве основополагающего понятия «выверение вещей» (*гэ у*), Ван Гэнь истолковал его как индивидуальную «остановку на совершенном добре», т.е. установление правильной, гармоничной связи между субъектом — личностью-телом (*шэнь*) и объектом — обществом, государством и миром. Трактовка этой связи зиждется у Ван Гэня на трех кардинальных идеях: 1) «единотелесности» организмической вселенной, единства личности и *дао*; 2) центральной роли человека в мироздании, а индивидуальной личности — в обществе; 3) «взаимности» (*шу₁*) как универсальной основе человеческих отношений.

Согласно Ван Гэню, каждый человек должен «сохранять» (*бао₁*) в естественном совершенстве не только свое сердце, исполненное благосмыслия, или «светлой мудрости» (*мин чжэ*), но и личность-тело, являющуюся мерой («наугольником» — *цзюй₂*) для всех уровней социальности — семьи, государства, Поднебесной. Любое воздействие на общество, государство и мир возможно лишь через воздействие на самого себя, которое, отразившись на объекте, эхом возвращается к субъекту.

Ван Гэнь проповедовал своеобразный «разумный эгоизм», исключавший и жертвенный альтруизм, и эгоцентричное себялюбие: подлинная любовь тут неотделима от любви к людям. В этой проповеди слышны моистские мотивы, но без их самоограничительного ригоризма. За придание слишком большого значения чувственным желаниям, свойственным личности как телу, Ван Гэнь был критикован другим янминистом — Лю Цзунчжоу (1578–1645).

Считая человеческую природу (*син₂*) способной спонтанно (*цзы жань*) и в «обыденных проявлениях простонародья» (*бай син жи юн*) «доводить благосмыслие до конца», Ван Гэнь с наибольшей радикальностью в конфуцианстве развил тезис о возможности для каждого человека стать совершенномудрым. Атрибутом настоящего учения он считал естественную радость (*лэ*), коренящуюся в сердце. «Путь совершенномудрых не выходит за обыденные проявления простонародья», поэтому, по мысли Ван Гэня, «когда вдоволь еды и одежды, расцветают благопристойность и должная справедливость». Философ выступал за уравнительное распределение (*цзюнь фэнь*) государственной и целинной (не находящейся в частном владении) земли (подробнее см. [166, с. 129; 579, с. 157–178]).

Основные произведения Ван Гэня включены в два сборника, различающихся не столько составом, сколько расположением входящих в них текстов. Первый — «Ван Синьчжай цюань цзи» («Полное собрание [сочинений] Ван Синьчжая», 6 цюаней) издал в середине XVI в. его сын Ван Би (Цзуншунь, 1511–1587), которого сам Ван Янмин определил в ученики к Ван Цзи и Цянь Дэхуну. Это собрание, пополненное внуком и правнуком Ван Гэня двумя цюанями материалов, а также предисловием Чжоу Жудэна (1547–1629?), переиздавалось в 1631 г. Второй сборник «Мин жу Ван Синьчжай сянь шэн и цзи» («Посмертное собрание [сочинений] конфуцианца [эпохи] Мин наставника Ван Синьчжая», 5 цюаней) был подготовлен в 1607 г. и переиздан в 1910-м.

Представители следующего поколения адептов Тайчжоуской школы — **Ло Жуфан** и **Ли Чжи** пришли к полной апологии спонтанно самопроявляющегося интуитивно мудрого «детского сердца» (*чи цзы чжи синь, тун синь*), в котором, согласно первому, «целостно присутствуют небесные принципы», благодаря чему «оно знает без необходимости рассуждать и может без необходимости научиться» (ср. «Мэн-цзы», VII A, 15 [196, с. 233]), и из которого, согласно второму, «не может не происходить культура в Поднебесной» («Тун синь шо» [452, т. 2, с. 581]). В целом это идейное направление, часто открыто смыкавшееся с чань-буддизмом и даосизмом (Ван Цзи, Чжао Чжэньцзи (1508–1576), Чжоу Жудэн, Ло Жуфан, Ли Чжи), обычно квалифицируется так — отдающее приоритет действию (*чжу дун*), «натуралистическое» и «экзистенциалистское», или «левое крыло» янминизма. Последнее определение указывает также на эгалитарно-популистский характер демократических устремлений идеологов этого «крыла», склонных к утопическому («безумному» в официальной терминологии) реформаторству (Хэ Синьинь, Ли Чжи).

Сторонники противоположного лагеря в янминизме строго разделяли духовную первосущность («коренное тело» — *бэнь ти*) и

нравственные усилия («труд» — *гун фу*), считая, что выявление совершенной природы личности требует постепенного самоуглубления в безмятежности и покое. Делая акцент на «доведении до конца» (*чжи₁₀*) из тезиса Ван Янмина о «доведении благосмыслия до конца» (*чжи лян чжи*), они видели в нем не одновременный акт, а особый процесс, основанный на отрешенном медитировании и приводящий к внутреннему просветлению. Это направление обычно квалифицируется так — отдающее приоритет покою (*чжу цзин₁*), «квиелистское» (*гуй цзи*), или «правое крыло» янминизма. Его родоначальники — **Не Бао** (1487–1563) и **Ло Хунсянь** (1504–1564).

Третий лагерь составляли приверженцы «ортодоксального», или «культивационного» (*сю*), янминизма, также отчетливо разделявшие духовную первосущность и нравственные 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 традиционной культурой способы личного самосовершенствования — возвращения к самому себе путем служения людям. Из наличия добра и зла на уровнях вещей-дел, знания и волевых помыслов в «четыре постулатах» ученик и земляк Ван Янмина — **Цянь Дэхун** выводил их наличие и на уровне сущности сердца (концепция «четыре наличий» — *сы ю*): «В сущности сердца исходно отсутствует добро и зло. Но после длительного усвоения привычек в сущности сердца ощущается очевидное наличие добра и зла. [293, цз. 34, с. 665]. У истоков этого направления стояли зять Ван Янмина **Сюй Ай** и **Цянь Дэхун**, а также **Цзоу Шоуи** (1491–1562) и **Оуян Дэ** (1496–1554) (подробно см. [555, т. 2, с. 98–148; 656, с. 139–149]).

В конце XVI — первой половине XVII в. в Китае помимо Тайчжоуской школы наибольшим влиянием пользовались три оппозиционных ей учения, в той или иной мере также находившихся в русле идей Ван Янмина: 1) учение «[о знании, на чем] остановиться, [и умении] совершенствоваться» (*чжи сю*)¹ **Ли Цая** (ок. 1520 — ок. 1606) — ученика Цзоу Шоуи; 2) учение Дунлиньской академии (Дунлинь шу юань), основатель которой **Гу Сяньчэн** (1550–1612) был учеником Сюэ Инци (1500–1573) — ученика Оуян Дэ — и к которой принадлежали Гао Паньлун (1562–1626) и Чэнь Лунчжэн (1585–1645); 3) Цишаньское учение (*Цишань сюэ-пай*), созданное **Лю Цзунчжоу** (1578–1645) и развитое его учениками Чэнь Цюэ (1604–1677) и Хуан Цзунси (1610–1695).

¹ Имеются в виду упомянутые выше тезисы «Великого учения».

§ 2. Утопическое «безумие» «прóклятых философов» Тайчжоуской школы: Хэ Синьинь и Ли Чжи

Глубинный парадоксализм учения Ван Янмина нашел свое экстремальное воплощение у таких экстравагантных представителей Тайчжоуской школы, как **Хэ Синьинь** и **Ли Чжи**, которые, с одной стороны, ратовали за свободу личности, а с другой — предлагали радикальные социальные проекты. Их интеллектуальная смелость и личное мужество вызывали значительный общественный резонанс, выразившийся, в частности, в усилении авторского начала в творчестве и всплеске интереса к индивидуальной и обыденной жизни в литературе, искусстве и всей культуре конца эпохи Мин, о чем, к примеру, свидетельствуют произведения выдающегося драматурга и поэта Тан Сяньцзу (1550–1616), воспитателем и наставником которого был Ло Жуфан (подробно см. [254; 167; 168; 213; 214]).

Ярким представителем этой идейной тенденции Тайчжоуской школы, отождествившей Путь-дао с «обыденными проявлениями простонародья», стал, известный под псевдонимом Хэ Синьинь и прозвищем Фушань, **Лян Жуюань** (1517–1579), развивший эгалитаристскую антропологию Ван Гэня в социально-космическую утопию и пытавшийся реализовать ее на практике.

В 1546 г. он блестяще сдал государственный экзамен на вторую ученую степень *цзюй жэнь*, но отказался из-за критического отношения к разлагавшейся власти от открывшегося пути к служебной карьере. Под влиянием янминиста-эгалитариста Янь Цзюня присоединившись к Тайчжоуской школе, Лян Жуюань вознамерился провести в жизнь ее идеи по модели «Великого учения» от семьи — к государству и в 1553 г. организовал в своем клане своеобразную коммуну «Зал единения в гармонии» (*Цуй хэ тан*), где решались вопросы, связанные с образованием, свадебными, похоронными и прочими ритуалами, выплатой налогов, общественными работами, вспомоществованием старым и бедным. Все молодые, не состоящие в браке члены клана жили, питались и учились вместе и одинаково. Такая клановая централизация выплаты налогов лишала коррупционных возможностей местную бюрократию и вызывала с ее стороны противодействие. В результате разгоревшегося конфликта с применением войск в 1559 г. социальный эксперимент был насильственно прекращен, а его руководитель взят под стражу. Позднее в тюрьме оказался и Янь Цзюнь, которого от смертного приговора спас другой его ученик — Ло Жуфан, имевший степень *цзинь ши* и занимавший ответственные посты, в том числе в министерстве юстиции.

Избежав репрессий также с помощью влиятельных друзей, Лян Жуюань перебрался в Пекин. В северной столице через близких

ему сторонников Тайчжоуской школы Ло Жифана, братьев Гэн Динли (1534–1584) и Гэн Динсяна (1524–1596), последний из которых был высокопоставленным чиновником, впоследствии — главным цензором и министром, он установил контакты с некоторыми важными официальными лицами, прежде всего с одним из руководителей (*сы е*) Государственной академии (*Го цзы цзянь*), будущим канцлером и знаменитым реформатором Чжан Цзюйчжэном (1525–1582). Одновременно там же он организовал «клуб» (*хуй гуань*), членами которого стали представители общественных низов и маргинальных профессий (маги, знахари и т.д.).

В 1561 г., замешанный в политической интриге, Лян Жуюань был вынужден изменить имя на Хэ Синьинь, и под этим именем он в дальнейшем получил известность. Ему пришлось покинуть Пекин и, начав жизнь странствующего лектора, «посетить половину Поднебесной». Тогда же он познакомился с самым последовательным теоретиком синтеза «трех учений» (*сань цзяо*) — конфуцианства, даосизма и буддизма — Линь Чжаоэнем (1517–1598).

В 1567 г. в Чунцине произошло восстание буддийской секты Учения Белого Лотоса (*Бай лян цзяо*), и Хэ Синьинь, гостивший у правителя округа, принял участие в его подавлении. Однако в 1576 г. генерал-губернатор Хугуана, охватывавшего провинции Хунань и Хубэй, самого Хэ Синьиня обвинил в бандитизме и приказал арестовать, но тот сумел вовремя уехать в Тайчжоу. Скрываясь от властей, в 1577 г. он отправился на родину, где в конце концов был схвачен в Цимэне (пров. Аньхой) в 1579 г. Широкая кампания в его защиту, проведенная друзьями и учениками, не возымела успеха. Находившийся еще у власти Чжан Цзюйчжэн поставил в вину Хэ Синьиню неблагодарную критику в свой адрес, а Гэн Динсян, в отличие от Ло Жифана, предпринявшего активные защитные действия, устранился от помощи, что впоследствии стало одним из поводов разрыва с ним наиболее оригинального последователя Ван Янмина и Хэ Синьиня — Ли Чжи. В итоге Хэ Синьинь был препровожден сначала в столицу провинции Цзянси — Наньчан, поскольку его арестовал военный чин из Цзянси, а затем в административный центр Хугуана — Учан, где при не вполне ясных обстоятельствах подвергся жестокой порке, приведшей к летальному исходу.

Эта трагическая гибель вызвала сочувствие даже у такого критика Тайчжоуской школы, как Гу Сяньчэн. А в 1585 г. Ли Чжи написал апологию «Хэ Синьинь лунь» («Суждения о Хэ Синьине») ([452, т. 2, с. 574–578]; перевод [521, с. 159–164]) и включил ее в опубликованную в 1590 г. «Книгу для сожжения» («Фэнь шу»). Во многом благодаря этому сочинению имя Хэ Синьиня избежало забвения. В нем Ли Чжи заявил, что «в современном мире (*шиз*) нет

истинных философов (букв. „истолкователей Пути-дао“ — *тань дао*. — А.К.), поэтому со смертью господина (*гун₁*) [Хэ Синьиня] канула и эта культура (*вань*), [идущая от Конфуция]. Разве его смерть не величественна? Разве она не величественнее даже Великой горы (*Тайшань*)?» [452, т. 2, с. 575]. Столь высокая оценка означала, что в самой гибели Хэ Синьиня Ли Чжи видел философский акт отрицания окружающей действительности, в свою очередь, подтверждавший, что «Путь-дао находится в человеческом сердце» [452, т. 2, с. 575].

Этот янминистский тезис лежал в основе идеологии Хэ Синьиня, считавшего, что «без человека нет ни неба, ни земли, а без гуманности (*жэнь*) нет человека». «Неимение» (*бу ю*) им тут понималось не как онтологическое небытие, а как функциональная неданность, поскольку его «мерило» (*цзюй₂*) — «отсутствие вещи» (*у ю₂*), тождественной «принципу» (*ли*) и «делу» (*ши*). В рамках такого прагматизированного и антропологизированного мировоззрения «человек — это сердце (*синь*) неба и земли, а гуманность — это сердце человека; сердце есть Великий предел (*тай цзи*), порождающий два образца (*лян и*) [*инь* и *ян*]». Исходя из этой общей теории, Хэ Синьинь в противоположность ортодоксальным неоконфуцианцам школы Чэн И — Чжу Си, утверждавшим возвышенность «небесных принципов» (*тянь ли*) и низменность «человеческих страстей» (*жэнь юй*), отстаивал мысль о естественности последних, поскольку «вкус (*вэй₁*) и цвет (*сэ*), звук (*шэн₁*) и умиротворенный покой (*ань и*) суть природа (*синь₂*)». Однако он подчеркивал также необходимость «сокращения страстей» (*гуа юй*) и их «воспитания» (*юй юй*) с помощью гуманности, а для нее «нет ничего неродственного». «Учение» (*сюэ*) и «преподавание» (*цзян*) при этом должны носить практический характер и быть неотделимы от «дела».

Из главных видов социальных отношений — их традиционно насчитывалось пять (*у чан*, *у дунь*): между правителем и подданным, отцом и сыном, мужем и женой, старшим и младшим братом, другом и товарищем — Хэ Синьинь выделял наиболее эгалитарный последний вид (*ю лэн*). Он приблизился к различению понятий «государство» и «общество», сформулировав концепцию взаимосвязанной двухуровневой реализации гуманности в Поднебесной — «сверху», в отношениях правления и подчинения, идеально запечатленных в образах Яо и Шуня, и «снизу», в отношениях дружбы и товарищества (коллегиальности), идеально запечатленных в образах Конфуция и его учеников (см. [587, с. 102–104; 213, с. 145]).

В противоположность традиционному конфуцианскому подходу родственные отношения между отцом и сыном, мужем и женой, старшим и младшим братом в этой конструкции более локальны и

менее значимы для человеческого универсума. При этом о базовом характере «горизонтальных» и симметричных (в отличие от остальных четырех — «вертикальных» и асимметричных) отношений дружбы и товарищества свидетельствует допущение их свободной конвертации в сфере правления и подчинения: «Если некий почтенный человек пожелает руководить [другими людьми], не располагая подобной возможностью, то следует позволить ему стать руководителем на день и ночь. Это соединит нас в гармонии и удовлетворит его желание руководить» (цит. по [587, с. 74], см. также [213, с. 144]).

Литературное наследие Хэ Синьиня весьма невелико, поскольку он был прежде всего практиком, а не кабинетным ученым. В 1625 г. Чжан Су выпустил в свет собрание его сочинений в 4 цзюанях «Цуань тун цзи» («Сборник, [подобный] цитре, изготовленной из обгоревшего тунгового полена»). На его основе с прибавлением неопубликованного «Посмертного собрания [сочинений] Лян Фушаня» («Лян Фушань и цзи») и сопутствующих материалов в 1960 г. в Пекине было напечатано составленное Жун Чжаоцзу «Собрание [сочинений] Хэ Синьиня» («Хэ Синьинь цзи») [320], в которое вошло его наиболее пространное философское эссе «Юань сюэ юань цзян» («Обращение к началу учения, обращение к началу преподавания»). В западной синологии творчество Хэ Синьиня специально исследовал Р.Димберг [587].

Эстафету духовного бунта от Хэ Синьиня принял **Ли Чжи** (Ли Чжоу) — один из наиболее оригинальных и противоречивых мыслителей китайского средневековья, философ и литератор, подвергавшийся из-за «отступничества от конфуцианских норм» официальному запрету и замалчиванию в Китае вплоть до начала XX в. Он родился в провинции Фуцзянь, игравшей роль главных морских ворот страны, через которые осуществлялась торговля со всей Азией и где были широко распространены антиконфуцианские настроения, приведшие, в частности, в конце эпохи Мин к массовому обращению жителей в христианство. Предки Ли Чжи занимались морской торговлей и уже в XIV в. стали исповедовать ислам. Один из них, крупнейший торговец Цюаньчжоу по имени Линь Ну, в 1384 г. добрался до Ормуза, женился на рабыне аборигенке (*сэму* — «цветноглазой») и принял ислам. Шесть поколений прямых предков Ли Чжи и, возможно, его жена были мусульманами. Исконно этот род носил фамилию Линь, однако с 1422 г. принадлежавший к нему Линь Гуанци после столкновения с высокопоставленным чиновником в целях безопасности был вынужден покинуть родные места и изменить фамилию на Ли, распространив ее также на своих предков. В объяснение такого поступка Линь Гуанци выставлял приверженность семьи Линь к исламу и чужеродным обы-

чаем. В итоге род разделился на две фамилии Линь и Ли, представители которых, с одной стороны, осознавали свою единокровность и допускали взаимный обмен фамилиями, а с другой стороны, могли заключать между собой браки, что категорически запрещалось конфуцианской моралью даже для простых однофамильцев.

Ли Чжи принадлежал к ветви Линь и первоначально именовался Линь Цзайчжи, но не позднее 1552 г. принял фамилию Ли, превратившись в Ли Цзайчжи. Причина этого не вполне ясна, но, согласно гипотезе его крупнейшего западного исследователя Ж.-Ф.Биллетера [521, с. 30], к переименованию Ли Чжи побудил отец. После запрета в 1523 г. частной морской торговли, направленного против традиционно считавшейся самой низкой, но в то время экономически доминировавшей социальной категории, семья потомственных морских торговцев оказалась в бедственном положении. Выход отец Ли Чжи увидел в том, чтобы дать своему первенцу конфуцианское образование, открывавшее дорогу к чиновничьей карьере и смене социального статуса, что и ознаменовалось отказом от фамилии, ассоциировавшейся с торговлей и инородной идеологией.

О сложном духовном состоянии внутреннего эмигранта ярко свидетельствует собственное признание Ли Чжи: «Я с детства был непреклонным и неподатливым, не верил (*синь*₂) в учение, не верил в Путь-*дао*, не верил ни в [даосских] бессмертных (*сянь*₂), ни в [будду] Шакьямуни, поэтому при встрече с даосом испытывал ненависть, при встрече с буддийским монахом испытывал ненависть, при встрече с конфуцианским (*дао сюэ*) наставником испытывал еще большую ненависть» (цит. по [449, т. 1, с. 462], см. также [213, с. 146]).

Встав на путь подавления внутреннего противоречия внешней ангажированностью и взяв себе другую фамилию перед сдачей государственного экзамена на вторую ученую степень *цзюй жэнь*, Ли Чжи первым в роду сумел преодолеть данный барьер и получить место чиновника. В обретенном статусе ему пришлось изменить уже имя, когда в 1567 г. на престол взошел император Му-цзун (1537–1572), в собственное имя которого Чжу Цзайхоу входил иероглиф *цзай*, ставший табуированным, что привело к превращению Ли Цзайчжи в Ли Чжи.

Ли Чжи имел возможность на следующий год после того, как добился степени *цзюй жэнь*, участвовать в экзаменах на высшую степень *цин*₂ *ши*, но предпочел этому стандартному для конфуцианца шагу поиск чиновничьей должности. В 1555 г. он — инспектор образования (*цзяо юй*) в уезде Гунчэн (совр. Хуйсянь) пров. Хэнань, в 1560 г. — доктор (*бо ши*) Государственной академии (*Го цзы цзянь*) в южной столице Нанкине, а в 1566 г. — заведующий канцелярией (*сы*₂) в министерстве ритуалов в северной столице Пекине. Подобное поведение знаменовало собой не только стремление

материально обеспечить родительскую семью, в которой он был старшим сыном, и собственную, поскольку в 18 лет он начал жить самостоятельно, а в 19 — женился, но и общее критическое отношение к институту государственных экзаменов, который он демистифицировал и в конце концов отверг как таковой. В 1580 г. свою идейную позицию Ли Чжи реализовал на практике, отказавшись от служебной карьеры и традиционных обязанностей, вменявшихся ему семьей, обществом и государством. Этот принципиальный разрыв с официозом был подтвержден в 1588 г. надписью на обнаруженной в 1975 г. мемориальной стеле его жены и такого же рода эпитафией, приготовленной им для собственной могилы: ни там ни тут, называя себя, он не указал своих титулов, что должен был сделать.

Неприятие официального конфуцианства, т.е. неоконфуцианства школы Чэн И — Чжу Си, поначалу было для Ли Чжи равносильным неприятию любого учения вообще. Но около 1566 г. он открыл для себя философию Ван Янмина и буддизм, что позволило ему перестать быть «псом, лающим вслед за другими псами» и обрести теоретическое обоснование для отрицания окружавшей его материальной и духовной действительности. С рождения потерявший мать, лишившийся к тому времени деда, отца, троих детей и претерпевший множество страданий, Ли Чжи пришел к осознанию того, что подлинная субъективность, которую он считал источником истинных идей и чувств, не содержит в себе ничего предустановленного и является чистой свободой, более того — абсолютной negацией, существуя как таковая только в акте свободного отрицания.

Философской основой этого мировоззрения стала концепция «детского сердца» (*тун синь*), выраженная в одноименном эссе «Изыяснение детского сердца» («Тун синь шо»). Ли Чжи радикально изменил смысл данного бинорма, с которым в классических конфуцианских текстах связано представление о глупой инфантильности, идентифицировав его с «истинным сердцем» (*чжэнь синь*), отличающимся «чудесной просветленностью» (*мяо мин*) и содержащим в себе все образы (*сянз*, буддийск. *lakṣaṇa*) вещей. За этим идейным поворотом стояла, с одной стороны, даосская традиция, а с другой стороны, традиция Мэн-цзы — Ван Янмина, предписывавшая «не утрачивать своего младенческого сердца (*чи цзы чжи синь*)» и «сохранять детское сердце» как кладезь «благосмыслия» (*лян чжи*), т.е. интуитивных представлений о добре и зле, заложенных в человеке от рождения. Опираясь на эти предпосылки, Ли Чжи усмотрел в «детском сердце» «источник самой первой мысли» и одновременно то, из чего «не может не происходить совершенная культура (*чжи вэнь*) Поднебесной».

Из универсальности «детского сердца» следовал сближавший с буддизмом тезис о присутствии в каждом человеке «мудрости [все

отражающего] зеркала великого [небесного] круга» (да юань цзин чжи), т.е. всеобъемлющей мудрости Будды, в свою очередь отождествлявшейся с конфуцианской «светлой благодатью» (мин дэ), одинаково принадлежащей идеальным «совершенномудрым» (шэн) и простым людям. Фундаментальную для своего мировоззрения идею сущностного равенства всех человеческих существ Ли Чжи обосновывал с позиции онтологического равенства всех вещей в мире, «не причиняющих друг другу вреда». Такой подход означал признание «естественности» (цзы жань) присущих людям индивидуальных «сердечных стремлений к власти и выгоде» (ши ли чжи синь), даже похоти и эгоизма (сы), что в корне противоречило проповеди официальным конфуцианством возвышенности общих «небесных принципов» (тянь ли) и низменности частных «человеческих страстей» (жэнь юй).

Важнейшим пунктом этого идейного противостояния стало отношение к женщине. В условиях маскулентричного полигамного общества Ли Чжи в теории и на практике занял радикальную профеминистическую позицию, изложив ее в специальных работах «Фу фу лунь» («Суждения о муже и жене») [452, т. 2, с. 579–580] и «Да и нюй жэнь сюэ дао вэй цзянь дуань шу» («Письмо в ответ на [утверждение, будто] недалекие взгляды женщин [несовместимы с] изучением Пути-дао») [452, т. 2, с. 571–574], где, в частности, задавал риторический вопрос: «Говорить о том, что среди людей есть мужчины и женщины, допустимо, но разве допустимо говорить, что среди взглядов есть мужские и женские?» [452, т. 2, с. 571]. Выступая за достойное включение женщин в интеллектуальную жизнь, он привлекал их на свои лекции, что впоследствии послужило поводом для обвинения его в разврате. Суждения Ли Чжи о равноправии женщин зиждились на абстрактной теории онтологического приоритета бинарности: «Вся тьма вещей в Поднебесной рождается от двоицы (лян) и не рождается от единого (и₃)». В рамках универсальной двоичности мировоззрения муж и жена аналогичны небу и земле, силам ян и инь, представляя собой «источник созидания» (цао дуань) [452, т. 2, с. 579]. Эта теория была направлена и против положения «Дао дэ цзина» о космогенезе, в ходе которого «единое рождает два», и против отождествления Чжу Си «единого» с Великим пределом, который в качестве «принципа рождает пневму (ци)», и против тезиса «Чжоу и» о том, что Великий предел «рождает двоицу образов [инь и ян]». Она утверждала исходную бинарность «единого и двух», «принципа и пневмы», «инь-ян и Великого предела», «Великого предела и Беспредельного (у цзи)».

Наиболее полным воплощением понимания субъективной свободы у Ли Чжи стало его литературное творчество, допускающее абсолютную противоречивость и абсолютный негативизм. Оно явилось для него той практической сферой, которая заменила спекулятивную активность конфуцианской метафизики, постепенно угасав-

шей в XVI–XVII вв. С этим же связан его особый исследовательский интерес к наиболее свободным жанрам литературы, прежде всего неоднократно запрещавшемуся авантюрно-утопическому роману Ши Найяня (1296–1370) «Шуй ху чжуань» («Речные заводы») и официально признававшейся «безнравственной» пьесе Ван Шифу (ум. ок. 1330) «Си сян цзи» («Западный флигель»), из которой он непосредственно почерпнул термин «детское сердце» («Тун синь шо» [452, т. 2, с. 580]). В 1794 г. Ван Тань выдвинул не очень достоверную, но показательную гипотезу, что Ли Чжи — автор самого оригинального и скандально известного, запретного и до сих пор открыто не публикуемого в КНР эротического романа XVI в. «Цзинь пин мэи» (см. [258, т. 3, с. 498–499]). Относясь к литературе не как к беллетристике, а как к практической деятельности, Ли Чжи стремился не к провозглашению абстрактных идей, а к демонстрации конкретной субъективной свободы. Поэтому выражением так понимаемой свободы он сделал собственную жизнь, взяв для примера и судьбу Хэ Синьиня, в смерти которого усмотрел достижение абсолютного предела отрицания окружающей действительности, на грани чего находился сам и до чего не доходила мысль ни Ван Янмина, ни его ближайших учеников.

Для формирования идеологии Ли Чжи как представителя «левого крыла» последователей Ван Янмина важнейшее значение имело его пребывание с 1570 по 1577 г. в Нанкине в качестве сверхштатного секретаря (*юань вай лан*) министерства юстиции. В XVI в. Нанкин был духовным центром Китая и отличался от Пекина большей интеллектуальной свободой и оппозиционными настроениями. Там Ли Чжи занялся изучением буддизма и сблизился с выдающимся учеником Ван Янмина — Ван Цзи, а также виднейшими представителями Тайчжоуской школы — Ван Би, сыном и главным духовным наследником основателя школы Ван Гэня, Ло Жуфаном, Цзяо Хуном (1541–1620) и др. В 1574 г. он стал учеником Ван Би и вместе с Цзяо Хуном опубликовал главный даосский канон «Дао дэ цзин» с комментариями конфуцианца Су Чжэ (1039–1112), предисловие к которому является его первым датированным произведением. Этот интерес к даосизму вылился в его собственный комментарий 1582 г. к «Дао дэ цзину» — «Цзе Лао» («Разъяснение Лао[цзы]») и в комментарий 1597 г. к главному канону основанной на даосизме школы военной философии (*бин цзя*) «Сунь-цзы» («[Трактат] Учителя Суня»). Последняя работа, видимо, была стимулирована его личным участием в обороне родного Цзиньцзяна от нападения японских пиратов в 1561 г. В 1598–1602 гг. Ли Чжи прокомментировал главный конфуцианский канон «Чжоу и».

В 1578 г. он был назначен главой уезда Яоань пров. Юньнань, где выступал за естественное самоуправление. В 1580 г. со скандалом ушел со службы и обосновался как компаньон и домашний учитель в посаде Хуанъань (пров. Хубэй) у своего друга Гэн Дин-

ли, старший брат которого Гэн Динсян был тоже сторонником «левого крыла» в янминизме и высокопоставленным чиновником, вице-министром. С ним Ли Чжи вступил в острую полемику, придя к отрицанию нормативной морали, признав нравственным разумное следование личному интересу в обыденной жизни. К тому же он обвинил Гэн Динсяна в неблагоприятном поведении, поскольку тот не противодействовал казни своего друга Хэ Синьиня.

В результате конфликта после смерти Гэн Динли Ли Чжи был вынужден покинуть Хуанъань и в 1585 г. переселился в «Буддийскую обитель грибов [долголетия]» (*Чжи-фо-юань*), расположенную на берегу небольшого озера Лунтань (Драконова заводь) близ г. Мачэна на северо-востоке пров. Хубэй, где в 1588 г. завершил свое первое оригинальное произведение «Чу тань цзи» («Первый сборник, [созданный у] заводи», современная публикация в двух томах — Пекин, 1974). Оттуда в 1587 г. он отослал на родину в Фуцзянь жену, дочь и зятя, а в 1588 г., узнав о смерти 55-летней супруги, по буддийскому обычаю обрил голову, что должно было символизировать его решение не возвращаться в семью, в которой он в конце концов лишился всех четырех сыновей и двух из трех дочерей. Активно участвуя в монастырской жизни, комментируя сутры, сочиняя пробуддийские тексты и, наконец, завещав похоронить себя в обители, подобно монаху, Ли Чжи вместе с тем формально не стал буддийским адептом, ибо не изменил имени, не принял обет и не выбрал себе наставника. Намеренную парадоксальность своей позиции он подчеркнул последовавшей за скандалом с «пострижением» самоаттестацией в качестве «подлинного конфуцианца» (*ши жу*). Сохранение «конфуцианского мозга» при буддийской обритости головы объяснялось им представлением о том, что конфуцианство, даосизм и буддизм суть три дороги, ведущие к одной и той же цели — обнаружению Пути-дао (*сань цзяо тун дао лунь*) и уходу от бренного мира. Отсюда вытекало, что практическая реализация настоящей философии, направленной на «исследование причин и следствий собственной жизни и смерти, изучение воплощений своей природы (*синь*) и своего предопределения (*мин*)», заключает в себе необходимость стать монахом.

Составив в 1600 г. «Антологию учения о Пути-дао наставника [Ван] Янмина» («Янмин сянь шэн дао сюэ чао») [332] и «Погодичную биографию наставника [Ван] Янмина» («Янмин сянь шэн нянь пу»), Ли Чжи признал его «достигшим Пути-дао истинным человеком (*чжэнь жэнь*), который подобен истинному будде и истинному [даосскому] бессмертному», но, в отличие от многих своих современников, не настаивал на абсолютном единстве трех главных учений (*сань цзяо*) традиционного Китая, отдавая среди них пальму первенства конфуцианству («Сань цзяо гуй жу шо» — «Изъяснение возврата трех учений к конфуцианству» [335, с. 77–78; 521, с. 207–

208]). Более того, он противопоставлял неизбежность конфуцианства «глупейшему» плану христианизации Китая, предложенному первым в Срединной империи миссионером-иезуитом Маттео Риччи (Ricci, Ли Мадоу, Ли Ситай 1552–1610, см. [69; 150а, с. 61–70]), с которым он встретился в Нанкине в 1598 г. и которому посвятил стихотворение «В дар западному человеку Ли Ситаю» («Цзэн си жэнь Ли Ситай») [586, т. 1, с. 816]. Позиция Ли Чжи расходилась с концепцией «совпадающего единства трех учений» (*сань цзяо хэ и*) его современника Линь Чжаоэня, так как их полный синтез черват лишь уменьшением полезности каждого из них в отдельности. Соответственно все они несут относительную истину, обусловленную историческими обстоятельствами. В частности, основополагающие для конфуцианства тексты «Пятиканония» и «Четверокнижия» Ли Чжи назвал «словесами, расхваленными и превознесенными чиновными историками», на самом деле они суть «изречения наставников, записанные по памяти бестолковыми учениками», а не «совершенные суждения (*чжи лунь*) для всей тьмы веков» («Тун синь шо» [452, т. 2, с. 582]). Поэтому и не все сказанное самим Конфуцием следует безоговорочно принимать. Тем более могут быть критикуемы Чэн И и Чжу Си, чьи отдельные суждения он позволял себе называть бессмыслицей. С другой стороны, проклятый официальной историографией, реализовавший на практике идеи злейших врагов конфуцианства — легистов, одиозный правитель Цинь Ши-хуан-ди был им провозглашен «величайшим императором всех веков».

В итоге начиная с 1590-х годов Ли Чжи стал подвергаться повсеместным преследованиям. Дошло до того, что в 1600 г. в уезде Мачэн толпа под водительством местных неоконфуцианских авторитетов устроила охоту за ним и разгромила его дом. Однако Ли Чжи сумел спастись, перебравшись в Хэнань, откуда был приглашен гостить в дом тунчжоуского (в 40 *ли*₁ от Пекина) цензора Ма Цзинлуня. Но в 1602 г. надзирающий цензор Чжан Вэньда (ум. в 1625 г.) предъявил ему обвинения в духовном и физическом разврате, впадении в ересь и обмане людей, направив императору доклад с рекомендацией «мятежника против Пути-дао» (*луань дао*) арестовать, а его сочинения уничтожить. Препровожденный в Пекин и заключенный в тюрьму, Ли Чжи воспользовался бритвой брадоброя и разрезал себе горло, после чего на вопрос о причине самоубийства обронил предсмертную фразу: «Чего еще искать семидесятилетнему старику?». За два месяца до смерти (16 марта 1602 г.) он сделал соответствующую запись и распорядился в своих похоронах не следовать ни конфуцианскому, ни буддийскому обряду.

Императорский эдикт о сожжении произведений Ли Чжи также исполнил предсказание, выраженное в названии его главного творения — «Книги для сожжения» («Фэнь шу», Мачэн, 1590 г.). Однако, несмотря на запрет, повторенный и следующим императором

в 1625 г., сочинения «величайшего нонконформистского мыслителя в китайской истории» [166а, с. 218] продолжали публиковаться и циркулировать в обществе, о чем, в частности, свидетельствовал Гу Яньу (1613–1686) в «Записях ежедневных познаний» («Жи чжи лу»). Они служили источником свободомыслия, оппозиционных настроений и даже революционной активности как в самом Китае, так и в сопредельных странах. В Японии один из провозвестников «революции Мэйдзи» и последователь Ван Янмина Ёсида Сёин (1830–1859), в тюрьме читавший и комментировавший «Фэнь шу» и «Сюй цан шу», оставил запись о том, что перед казнью его вдохновляет завершение жизни Ли Чжи [586, т. 1, с. 817]. В Китае «Фэнь шу» была переиздана в 1908 г., в период революционного брожения накануне крушения империи в 1911 г. Начало современного изучения творчества Ли Чжи, ознаменовавшееся одновременным выходом в 1949 г. в Шанхае и Токио посвященных ему монографий У Цзэ [389] и Симадэ Кэндзи [500], также совпало с историческим переломом в судьбе Китая.

Идейное наследие Ли Чжи главным образом представлено четырьмя произведениями: «Фэнь шу», «Сюй фэнь шу» («Продолжение Книги для сожжения», посмертная публикация, Синьань, 1618), «Цан шу» («Книга для сокрытия», Нанкин, 1599; заглавие в переводе В.С.Манухина — «Потаенная книга»), «Сюй цан шу» («Продолжение Книги для сокрытия», посмертная публикация, 1609 г.), которые увидели свет в современном издании в Пекине в 1959 и 1961 гг., а затем были переизданы тем же издательством «Чжунхуа шуцзюй» в 1974 и 1975 гг. Первая из этих книг — собрание писем, эссе, заметок, предисловий, стихов и других текстов, в том числе «Тун синь шо», «Фу фу лунь», «Да и нюй жэнь сюэ дао вэй цзянь дуань шу», «Хэ Синьинь лунь», написанных Ли Чжи за восемь или десять лет до ее опубликования; вторая состоит из столь же разнообразных сочинений и всех писем, написанных им после 1590 г.; третья включает в себя около 800 биографий исторических деятелей, получивших известность за почти двухтысячелетний период, от IV в. до н.э. до 1368 г., т.е. до свержения правившей в Китае с 1281 г. монгольской династии Юань; четвертая дополняет это собрание еще примерно 400 биографиями персонажей, действовавших при династии Мин, т.е. после 1368 г.

§ 3. Дунлиньская школа: Гу Сяньчэн и Гао Паньлун

Наибольшей известностью, во многом благодаря своей социально-политической направленности, в Китае конца XVI — начала XVII в. отличалась Дунлиньская школа (*Дунлинь сюэ-пай*) — одно из направлений неоконфуцианства, организованное в своеобразную

политическую партию (*Дунлинь дан*) и концентрировавшееся вокруг частной Дунлиньской академии (*Дунлинь шу юань* — букв. Книжная палата Восточного леса). Дунлиньская академия, располагавшаяся у восточного лесного предместья г. Уси (совр. пров. Цзянсу), была создана в начале XII в. Ян Ши (1053–1135), учеником братьев Чэн Хао и Чэн И, и восстановлена уроженцем Уси Гу Сяньчэном в 1604 г. После смерти Гу Сяньчэна Академию возглавил его ученик и земляк Гао Паньлун (подробно см. [673]).

Регулярно действовавшая до 1626 г. Дунлиньская академия объединяла более 300 членов и имела тысячи последователей, образовавших дочерние академии. Ее ядро составляли государственные деятели, репрессированные в начале 1590-х годов. В основе их оппозиционных настроений лежало стремление к восстановлению исконных норм и ценностей конфуцианской этики в качестве главных регуляторов общественной и частной жизни. Эту ригористическую тенденцию В.В.Малявин описал следующим образом: «Очевидным признаком возрождения аскетизма в конфуцианстве стала философская программа знаменитой академии Дунлинь, где главное внимание уделялось мотивам „трудностей учения“ и жертвенного служения моральному идеалу. В противоположность нарочитой раскованности „народных философов“ из школы Тайчжоу, вожди Дунлинь подчеркивали тяготы „духовного бдения“, которое они нередко воспроизводили в тяготах физических, например пускаясь в долгие и трудные странствия, отказываясь от бытового уюта, долгими часами практикуя „покойное сидение“» [166, с. 139–140].

В условиях затяжного кризиса и разложения власти сходящей с исторической сцены династии Мин эти настроения имели утопически-прогрессивный характер. В 1620 г. в результате восшествия на престол нового императора дунлиньцы пришли к власти, однако в середине 1620-х годов потерпели поражение при дворе, подвергшись гонениям и жестоким репрессиям. В 1625–1626 гг. Дунлиньская академия была запрещена и разрушена, но уже в 1628–1629 гг. восстановлена под началом ученика Гао Паньлуна — У Гуйсэня, после смерти которого в 1632 г. она бездействовала до 1643 г., когда ее возглавил племянник Гао Паньлуна — Гао Шитай. В 1680-е годы Академия стала государственным учреждением, а в XX в. — обычной школой.

В официально утвержденном к изданию в 1786 г. эдиктом императора Гао-цзуна (1711–1799) и впервые опубликованном его составителем Гу Интаем (умер после 1689 г.) самом раннем историософском труде о династии Мин — «Мин ши цзи ши бэнь мо» («История [династии] Мин в записях событий от их начала до конца») содержится написанный У Инцзи (1594–1645) раздел (цз. 66), который специально посвящен Дунлиньской группировке — «Дунлинь дан и» («Доклад о сообществе Дунлинь»). Там ей дана резюми-

рующая характеристика: «Если говорить честно, то Дунлинь являлась тем местом, где сосредоточились таланты Поднебесной. Те, которых они поддерживали, в основном были честные и прямые. Возможно, что они предъявляли к другим слишком высокие требования. Все они ставили перед собой высокие цели, но, возможно, мнение их трудно было понять. Их можно было бы назвать необычайными людьми, но нельзя назвать их нечестными...» (цит. по [255, с. 134]).

Среди представителей Дунлиньской школы основоположник китайской историко-философской науки Хуан Цзунси выделил 17 видных мыслителей, включая своего отца Хуан Цзунсу (1584–1626). Главными фигурами тут были Гу Сяньчэн и Гао Паньлун.

После получения в 1580 г. высшей ученой степени *цзинь ши* Гу Сяньчэн занимал ряд высоких постов. В 1594 г. он был уволен и разжалован, в 1602 г. восстановлен в званиях, но больше не служил. Принадлежа к третьему поколению учеников Ван Янмина, Гу Сяньчэн, однако, критиковал не только наиболее радикальных, склонявшихся к даосизму и буддизму и к прямой конфронтации с официальной идеологией янминистов из Тайчжоуской школы, но и самого Ван Янмина за признание «сущности сердца» лишенной добра и зла и за учение об индивидуальной самородности нравственного чувства. Согласно Гу Сяньчэну, из провозглашенного Мэн-цзы конфуцианского принципа доброты человеческой природы следует наличие добра в сущности человеческого сердца. Вслед за Чжу Си отстаивая воспитуемость (*сю*), а не спонтанность (y_3) нравственного чувства, Гу Сяньчэн вместе с тем, подобно Чжоу Дуньи и Ян Ши, главным в этом процессе считал квиетистско-медитативное состояние самоуглубленного спокойствия (*цзинь*₁).

Гао Паньлун стал *цзинь ши* в 1589 г. и находился на государственной службе до 1595 г. Будучи в 1593 г. понижен в должности и отправлен в далекую провинцию, он по пути туда в 1594 г. испытал просветление в виде ощущения стоической самоотдачи предопределению, основанной на органическом единстве с небом, землей и великим общекосмическим процессом преобразованный (да хуа). «Опутывавшие меня тревоги внезапно исчезли, и словно тяжкий груз свалился с моих плеч. Сквозь меня словно молния прошла; я почувствовал, что слился без остатка с Великим Превращением (да хуа. — А.К.), и для меня перестало существовать различие между небесным и человеческим, внутренним и внешним. Я увидел, что весь огромный мир — это мое сердце... Мне прежде неприятно было слушать тех, кто рассуждал о величии прозрения. Теперь же я вправду понял, что просветленность — дело обычное...» (цит. по [166, с. 140]). В 1621 г. Гао Паньлун был призван ко двору и затем получил ряд высоких постов, в том числе пост главного цензора. В 1625 г. он был уволен и разжалован, а в 1626 г. под угрозой ареста утопился. В 1629 г. его реабилитировали.

Во взглядах Гао Паньлуна наиболее ярко выразилась общая тенденция Дунлиньской школы к согласованию внутренней свободы личности с нормами социальной жизни и политического порядка путем отказа от признанного предшествующим неоконфуцианством дуализма «коренной» (метафизической) природы человека и ее «пневменной» — *ци* (физической) реализации. Критикуя и янминизм, и чжусианство, ратуя за восстановление изначального конфуцианства и преодоление даосско-буддийских влияний, Дунлиньская школа подготовила возникновение при следующей династии Цин «непосредственного» («эмпирического»), или «ханьского», учения (*лу сюэ, хань сюэ*) (подробнее о Дунлиньской школе см. [255, с. 123–134; 527; 617]).

Глава X

НЕОКОНФУЦИАНСТВО ПОД ВЛАСТЬЮ ИНОЗЕМЦЕВ В ЭПОХУ ЦИН (XVII–XVIII вв.)

§ 1. Смена династической власти и идейных ориентиров: Цишаньская школа — Лю Цзунчжоу и Хуан Цзунси

С 1618 г. Китай стал подвергаться нападениям опасного соседа — новообразовавшегося государства маньчжуров, обитавших на юге Ляодунского полуострова. Внутри самой страны обстановка тоже крайне обострилась. В 1622 г. вспыхнуло охватившее несколько провинций восстание секты Учения Белого Лотоса. В 1628 г. началась грандиозная крестьянская война, победоносное развитие которой побудило часть китайской правящей верхушки пойти на союз с маньчжурами для ее подавления. В результате в 1644 г. в Пекине воцарился представитель маньчжурской династии Цин, господствовавшей до 1911 г. Крестьянская война была подавлена в 1646 г., но вооруженное сопротивление иноземцам, сопровождавшееся провозглашениями альтернативных императоров, продолжалось еще десятилетия, и полный контроль над Китаем в границах империи Мин был установлен маньчжурами лишь в 1683 г.

Среди активных борцов с захватчиками, прибегавших и к слову, и к делу, были приверженцы Дунлиньской школы, а также крупнейшие китайские мыслители XVII в. — Чжу Чжюй (1600–1682), Хуан Цзунси (1610–1695), Фан Ичжи (1611–1671), Гу Яньбу (1613–1682), Ван Чуаньшань (1619–1692). Как теоретики они прежде всего пытались осмыслить причины социально-политического краха могущественной державы, по традиции оперируя в основном морально-историческими прецедентами. Аналогичными методами и новая политическая власть стремилась доказать свою легитимность. В итоге социально-политическая, политико-правовая и историческая проблематика стала особенно популярной в Китае XVII в.

Одно из наиболее ярких выражений эта тенденция нашла у представителей Цишаньской школы, основоположником которой

явился видный философ и государственный деятель **Лю Цзунчжоу** (1578–1645).

Будучи поздним ребенком, он воспитывался дедом по материнской линии и очень рано, в 23 года, получил высшую ученую степень *цзинь ши*. Однако из-за смерти матери тогда же, в 1601 г., должен был соблюсти традиционный трехлетний траур. В 1604 г. Лю Цзунчжоу начал с должности чиновника (*син жэнь*) в службе императорских посланий, в 1621 г. стал секретарем в министерстве ритуалов, в 1623 г. — одним из руководителей императорской конюшни и в итоге официальной карьеры в 1636 г. достиг поста первого заместителя министра общественных работ (*гун бу цзо ши лан*), а в 1642 г. — поста главы цензората (*цзо ду юй ши*). При этом он в общей сложности состоял на службе только шесть с половиной лет, из которых активно действовал четыре года, поскольку регулярно увольнялся вследствие своей непримиримости ко всякого рода нарушениям норм — от коррупции всемогущих евнухов до пропаганды христианства, оппонировав, в частности, влиятельному при дворе немцу-иезуиту Адаму Шаллю (Schall, 1592–1666, см. [69, с. 116–138]).

После взятия северной столицы Пекина маньчжурами в 1644 г. Лю Цзунчжоу, изъявив неизменную преданность обреченной династии Мин, вновь занял пост главного цензора в южной столице Нанкине. После падения Нанкина и через два дня после взятия Ханчжоу, когда гибель династии стала очевидной, он избрал наиболее благопристойный способ уйти из жизни, уморив себя голодом. Последние минские правители высоко оценили его самоотверженность посмертным присвоением почетных имен Чжундуань (Верный и Прямой) и Чжунчжэн (Верный и Правильный), что было подтверждено и при последующей, маньчжурской династии Цин присвоением ему в 1776 г. имени Чжунцзе (Верный и Несгибаемый) и установлением в 1822 г. таблички с его именем в храме Конфуция.

Лю Цзунчжоу был близок к дунлиньцам (*Дунлинь дан*) и читал лекции в Дунлиньской академии (*Дунлинь шу юань*), а также у себя на родине в местечке Цишань, название которого стало его прозвищем и наименованием школы (*Цишань сюэ пай*), объединившей его учеников и последователей, среди которых виднейшими были Чэнь Цюэ и Хуан Цзунси. Самые известные произведения Лю Цзунчжоу «Цзи го гэ» («Выверение фиксированных нарушений») и «Чжэн жэнь сяо пу» («Малый реестр освидетельствования людей», 1634 г.) посвящены соответственно классификации нравственных недостатков и людей по их моральным качествам. В 1822 г. «Полное [собрание] произведений Учителя Лю» («Лю-цзы цюань шу», 40 *цзюаней*) издал его ученик Дун Ян, а в 1840 г. Шэнь Фучань (1779–1850) дополнительно выпустил в свет «Сочинения,

упущенные в „Полном [собрании] произведений Учителя Лю“» («Лю-цзы цюань шу и бянь», 24 *цзюаня*).

В основу своей философии Лю Цзунчжоу положил требование «бдительности наедине с собой» (*шэнь ду*), сформулированное как атрибут благородного мужа (*цзюнь цзы*) в двух первых трактатах конфуцианского Четверокнижия — «Да сюэ» («Великое учение») и «Чжун юн» («Срединное и неизменное»). Оно истолковывалось Лю Цзунчжоу как благоговейное следование своему «коренному сердцу» (*бэнь синь*), которое является также «сердцем наедине с собой» (*ду синь*), представляющим абсолютное благо, стоящее над соотносительными добром и злом. Вместе с тем такая позиция совмещалась с отрицанием «знания от рождения» (*шэн чжи*) и апологией эмпирического познания, что обосновывалось отказом от деления человеческой природы на рациональную и чувственную: «[Индивидуальная] природа (*синь*₂) — это только [индивидуальная] природа на пневменной (*ци*) основе, а что касается [индивидуальной] природы, сообразной принципам (*ли*) и должной справедливости (*и*), то она также зиждется на пневменной основе (*ци чжи*)». В свою очередь, эта антропология опиралась на онтологическое представление о пневме как единой мирообразующей субстанции: «Находящееся между небом и землей — это единая пневма (*и ци*), и только», а «принцип — это принцип, присущий пневме, определенно не предшествующий пневме и не пребывающий вне ее».

Все это учение связывалось в «изъяснение (*шо*) бдительности наедине с собой» с помощью снимающего противопоставление между объектом и субъектом отождествления «[индивидуальной] природы» с «человеческим сердцем» (*жэнь синь*), которое оказывается единым с «сердцем Пути-дао» (*дао синь*), благодаря чему «человек обращается с небом, землей и [всей] тьмой вещей как с единым телом (*и ти*)»; соединяющие его с миром органы чувств неотделимы от его сердца как психо-морального центра личности, а «труд» (*гун фу*), подразумевающий динамичные нравственные усилия, един с «первосущностью» (*бэнь ти*), подразумевающей стабильную духовную основу. Согласно этой диалектике, «внутри движения имеется покой, а внутри покоя — движение, что обуславливает чудесно-утонченное (*мяо*) совпадение небесных принципов, между которыми отсутствуют промежутки».

Идейный импульс Лю Цзунчжоу сильнее всего проявился в творчестве Хуан Цзунси — выдающегося философа, общественно-политического деятеля и ученого-энциклопедиста, занимавшегося историей, текстологией, географией, математикой, астрономией, теорией музыки и календарных расчетов. Хуан Цзунси впервые вывел историю китайской философии на уровень самостоятельной научной дисциплины и основал Чжэцзянскую историческую школу. Он был сыном крупного политического деятеля, одного из лидеров

Дунлиньской группировки, цензора Хуан Цзуньсу (1584–1626), окончившего свои дни под пытками в тюрьме во время репрессий против дунлиньцев, но посмертно реабилитированного и удостоенного в 1644 г. такого же, как Лю Цзунчжоу, почетного имени Чжундуань (Верный и Прямой) (см. [162]). Сам Хуан Цзунси тоже был близок к Дунлиньской школе. Он вел политическую и вооруженную борьбу с маньчжурами и после их воцарения в Пекине в 1644 г. — вплоть до 1649 г., когда поселился у себя на родине в уезде Юйяо пров. Чжэцзян (откуда происходил и Ван Янмин) и предался исключительно научной и литературной работе. Огромный научный авторитет Хуан Цзунси побудил власти к попыткам наладить с ним сотрудничество, что он, однако, отклонил, до конца жизни оставаясь независимым ученым.

Славу Хуан Цзунси принесли прежде всего исторические сочинения, в особенности связанные с событиями недавнего прошлого — эпохи Мин (подробно см. [66; 163]). Он явился творцом историко-философской науки в Китае, создав классические труды по истории философии эпох Сун, Юань, Мин (X–XVII вв.): «Сун Юань сюэ ань» («Отчет об учениях [эпох] Сун и Юань»), «Мин жу сюэ ань» («Отчет об учениях конфуцианцев [эпохи] Мин»). Хуан Цзунси был энциклопедистом, его интересовали также точные, естественнонаучные и искусствоведческие дисциплины (см. 12-томное собрание его сочинений [410]). Но первый свой самостоятельный трактат «Мин и дай фан лу» («Записи для ожидаемого с визитом [правителя в период] Поражения Света» или в другом возможном понимании «Записи, просвещающие варваров в ожидании прихода [совершенномудрого правителя]»), написанный в 1662 г., он посвятил обществоведческой проблематике (см. текст, изданный в Пекине в 1955 г. [409], комментированные выдержки из него [453, с. 3–33] и литературу [150; 448, с. 289–290; 449, т. 1, с. 317–318; 555, т. 2, с. 236–263; 580; 590, т. 1, с. 351–354]).

В общетеоретическом плане Хуан Цзунси критиковал как буддийскую ересь отстаивавшийся школой Чэн И — Чжу Си и доминировавший в официальном неоконфуцианстве приоритет «принципа» (*ли*), всячески подчеркивая первичность коррелятивной ему «пневмы» (*ци*): «То, что пронизывает небо и землю, пронизывает древность и современность, не может не быть единой пневмой (*ли ци*), и только». Всенаполняющая, являющаяся «единым корнем» (*и бэнь*) пневма «рождает людей, рождает вещи», а принципы представляют собой упорядоченность ее «распространяющегося действия» (*лю син*), поэтому «без пневмы нет принципов» и «принцип — это принцип пневмы».

Поддерживая отстаивавшийся противоположным направлением в неоконфуцианстве, школой Лу Цзююаня — Ван Янмина, приоритет «сердца» (*синь*), Хуан Цзунси утверждал, что «все наполняющее

небо и землю есть сердце», и «поэтому исчерпывающее [исследование] принципов означает исчерпание тьмы особенностей в собственном сердце, а не исчерпание тьмы особенностей тьмы вещей». Совмещение этих двух установок привело Хуан Цзунси к «отождествлению сердца и пневмы» (*синь цзи цзи*): «Человек получает пневму от неба, чтобы жить, и обладает только одним сердцем, и всё», «В небе это пневма, в человеке это сердце, в небе это принцип, в человеке это [индивидуальная] природа». Динамичный характер пневмы как субстрата гносеопсихологического центра — сердца, в свою очередь, обусловил деятельностную трактовку познания, выразившуюся в интерпретации «доведения до конца» (*чжи₁₀*) из фундаментального тезиса Ван Янмина о «доведении знания до конца» (*чжи лян чжи*) с помощью категории «действие» (*син*). Согласно Хуан Цзунси, всеми людьми от рождения движут частные интересы и стремление к пользе-выгоде (*ли₂*). Но в жизни общества («Поднебесной») должна достигаться общая польза-выгода, за что ответствен прежде всего правитель.

В оценке роли последнего китайский мыслитель следовал положению Мэн-цзы о приоритете народа над правителем и допустимости свержения порочного государя («Мэн-цзы», VII Б, 14, I Б, 8 [67, т. 1, с. 231, 247; 196, с. 251, 32]¹). Отсюда Хуан Цзунси заключал, что следует «рассматривать Поднебесную в качестве субъекта (букв.: хозяина. — А.К.), а правителя — в качестве объекта (букв.: гостя. — А.К.)», но не наоборот. Подобное идеальное положение, по его мнению, существовало при древних совершенно мудрых государях, которые были способны по собственной воле отказываться от власти. В дальнейшем государи в силу общечеловеческого стремления к личной пользе-выгоде стали считать Поднебесную своей частной собственностью и рассматривать ее в качестве объекта, а себя — в качестве субъекта. Поскольку такое же стремление естественно возникало и у других претендентов на престол, в государстве образовывался неисчерпаемый источник борьбы и смуты. Кроме того, когда правитель подменяет общественные интересы своими личными, интересы его подданных оказываются неудовлетворенными. Поэтому такой правитель олицетворяет собой «великий вред Поднебесной».

В целом, ссылаясь на различные исторические и мифические прецеденты, Хуан Цзунси признавал легитимной как наследственную, так и ненаследственную монархию, полагая главным критерием ее легитимности ориентированность монарха на общественную пользу-выгоду, на соблюдение интересов всей Поднебесной, а не его

¹ Ознакомившись с этими суждениями Мэн-цзы, основатель династии Мин — Чжу Юаньчжан (правил в 1368–1398 гг.) приказал убрать табличку с именем философа из храма Конфуция, т.е. удалить его из сонма крупнейших конфуцианцев, и соответствующим образом отредактировать текст «Мэн-цзы».

самого или его семьи. Легитимной китайская монархия была с глубокой древности до конца III в. до н.э., т.е. при трех идеальных династиях Ся, Шан-Инь и Чжоу. Нарушение правильных устоев государственности произошло при последующих династиях, основатели которых расценивали Поднебесную как свое семейное достояние. Для гарантий легитимности правления Хуан Цзунси предлагал различные мероприятия, главным образом в трех областях — законодательной, административной и идеологической.

При распространенном тогда мнении, что порядок или смута в стране зависят прежде всего от конкретных людей, а не от законов, он утверждал обратное: сначала должны «иметься упорядоченные законы, после чего появятся упорядочивающие люди». Сами законы (*фа*) Хуан Цзунси разделял на «законы [в интересах всей] Поднебесной» (*тянь ся чжи фа*) и «законы [в интересах] одной семьи [правителя]» (*и цзя чжи фа*). Первые суть также «незаконнические законы» (*у фа чжи фа*), а вторые — «незаконные законы» (*фэй фа чжи фа*). Чем больше в первых простоты, или «толковости» (*шу₂*), тем меньше смуты в стране; чем больше во вторых изощренности, тем больше смуты порождается ими.

Хуан Цзунси отрицал неизменяемость законов — «каждая эпоха имеет законы данной эпохи» — и доказывал это с помощью исторических изысканий. Законодательные нововведения он обосновывал положением: «соответствие законов [своему] времени обуславливает порядок» в стране. Следуя традиционной вере в «золотой век» древности, в качестве нововведений в данной области Хуан Цзунси предлагал «идеальные» законы трех первых династий (Ся, Шан-Инь, Чжоу) и предшествовавшей им мифической старины. При действии этих законов «пользу-выгоду из гор и водоемов не нужно было извлекать до исчерпания; не возникало опасений утратить равновесие (*цюань*) наград и наказаний; благородные (*гуй₂*) пребывали не при дворе, худородные — не в захолустье; в последующие века односторонне оценивалась простота сих законов, но люди Поднебесной не видели [при них] ни возможной алчности (*юй*) верхов, ни возможной ненависти низов» («Мин и дай фан лу» [453, с. 11]).

В историческом процессе изменения, т.е. деградации, законов Хуан Цзунси выделил два завершённых периода: от изначальной древности до падения Чжоу и воцарения династии Цинь (221–206), от Цинь до падения Сун (960–1279) и воцарения династии Юань (1279–1367) — и один незавершённый, охватывающий современную ему эпоху. Должно быть, в завершении последнего периода он видел реализацию традиционной для китайской идеологии схемы триадического цикла, присутствующей, в частности, у Мэн-цзы, на которого ориентировался философ («Мэн-цзы», VII А, 30, III Б, 9, III А, 2, VII Б, 38, II Б, 13 [196, с. 240, 111–117, 81, 262, 78]), а затем у Дун Чжуншу (II в. до н.э.), в «текстологической школе

современных писем» (*цзинь вэнь цзин сюэ*), в традиции «Гунъян чжуань» (V–II вв. до н.э.) и у Хэ Сю (129–182).

В рассуждениях об административной сфере Хуан Цзунси также опирался на Мэн-цзы, у которого описана следующая система титулов и званий: император («сын неба»), герцог (*гун*₁), маркиз (*хоу*₁), граф (*бо*), виконт (*цзы*), барон (*нань*); правитель (*цзюнь*), канцлер (*цин*₂), сановник (*да фу*), служилый (*ши*₄) («Мэн-цзы», V Б, 2 [196, с. 177–180]). Хуан Цзунси истолковывал эту систему как свидетельство того, что в древности правитель государства или даже сам император не был принципиально отделен от административной иерархии, но включался в нее подобно всем нижестоящим инстанциям. Иными словами, отношение правителя к канцлеру аналогично отношению канцлера к сановнику и т.д., а отношение императора к герцогу аналогично отношению последнего к маркизу и т.д. «Изначально смысл (*и*₂) появления правителя состоял в том, чтобы упорядочивать Поднебесную. Поднебесная не может быть упорядочена одним человеком, поэтому учреждено чиновничество (*гуань*₁) для ее упорядочения. Так что чиновники суть телесные воплощения (*фэнь шэнь*) правителя» («Мин и дай фан лу» [453, с. 13]).

Эта единотелесность служит у философа основанием для распространения принципов формирования административной иерархии на самого правителя, что прежде всего касается порядка престолонаследования. «В древности, — писал Хуан Цзунси, — [власть] передавалась (*чуань*) не сыну, а достойному (*сянь*₁). На лишение сына неба [его] положения (*вэй*₂) или оставление в таком смотре-ли так же, как у первого министра. Впоследствии сын неба стал передавать [свою власть] сыну, а первый министр — нет. Не все сыновья сынов неба были достойными, но благодаря тому что это восполнялось передачей [поста] первого министра достойным, не утрачивался и смысл, [заложенный ранее в] передачу достойным [власти] сына неба. При упразднении же [поста] первого министра для недостойного наследника сына неба нет достойного исполнителя и смысл передачи [власти] сыну также утрачивается!» («Мин и дай фан лу» [453, с. 14]). Упразднение поста первого министра (*цзай сянь*) Хуан Цзунси рассматривал как вполне конкретную политическую акцию, осуществленную основателем династии Мин — Чжу Юаньчжаном в 1380 г. и повлекшую за собой, по мнению философа, нарушение порядка во всю эпоху правления этой династии («Мин и дай фан лу» [453, с. 13, 15, примеч. 1]).

Итак, согласно Хуан Цзунси, в государстве помимо наследственного или ненаследственного правителя необходим ненаследственный первый министр, т.е. глава правительства. Последнее же надо создавать по модели, предложенной знаменитым первым министром эпохи Тан (618–907) — Чжан Шо (667–730). Такое правительство, формируемое первым министром, должно состоять из кабинета

административных дел (*чжэн ши тан*) и подчиненных ему пяти палат: палаты чиновников (*ли фан*), палаты верховного управления (*шу цзи фан*), военной палаты (*бин фан*), палаты народонаселения (*ху фан*), палаты наказаний и ритуалов (*син ли фан*). С известной долей условности кабинет административных дел можно считать аналогом кабинета министров, а пять палат — соответственно аналогом министерства внутренних дел, государственного совета, военного министерства, министерства финансов, министерства юстиции и церемоний.

Ненаследственный характер должностей в структуре государственного аппарата, пропагандируемой Хуан Цзунси, подразумевает назначаемость сверху, а не избираемость снизу. Высшей, т.е. назначающей, инстанцией для правителя в ненаследственной монархии признавались либо его предшественник, добровольно передающий или завещавший ему престол, либо само небо, по древней теории «небесного предопределения» (*тянь мин*) объявляющее своим «сыном» (*цзы*) носителя наибольшей благодати (*дэ*) среди людей и заменяющее им автоматически утратившего это «сыновство» порочного правителя.

Описываемый Хуан Цзунси аппарат власти для правильного выполнения своих функций нуждается по крайней мере еще в двух инстанциях — выдвигающей или обсуждающей законы и контролирующей их выполнение. У Хуан Цзунси они совмещаются в одной инстанции, обладающей также учебно-воспитательной и научно-просветительской функциями. Этой инстанцией философ считал учебные заведения, школы всех ступеней, вводя тем самым свою программу в область идеологии.

Хуан Цзунси утверждал, что начиная с династии Цинь, т.е. прежде всего благодаря восторжествовавшему тогда легизму (см., например, [183, гл. 6, 7]), идеология в стране стала централизованно декретироваться: «Правда и ложь в Поднебесной устанавливались только двором». Независимые умы при разных династиях создавали неофициальные объединения, частные школы и академии, пытаясь с их помощью воздействовать на администрацию, но, как правило, подвергались различного рода репрессиям, что подрывало устои государственной жизни и даже приводило к политическому краху. Хуан Цзунси указывал и на обратные, положительные примеры. Так, при династии Восточной Хань (25–220) 13 тыс. человек, состоявших в высших школах (*тай сюэ*), активно и успешно воздействовали на правительственные органы.

Учебным заведениям в Китае всегда придавалась особая значимость. И дело здесь не только в повышенном почтении к труднодостижимой грамотности и учености, но и в социально-политической функции образования. Со II в. до н.э. в стране начала действовать экзаменационная система, обуславливавшая получение чиновничьих

должностей соответствием определенному образовательному цензу (см., например, [18]). Административная и учебная системы срачивались друг с другом. Поэтому Хуан Цзунси определял учебные заведения (*сюэ сяо*) как «места, где взращиваются служилые». Но тут же он добавлял, что их значение этим не ограничивается, а состоит и в том, чтобы «все средства (*цзюй³*) упорядочения Поднебесной исходили из учебных заведений» [453, с. 17].

В изображении Хуан Цзунси они становятся не только кузницей руководящих кадров, но и своеобразными представительными органами, выражающими общественное мнение и доносящими его до всей администрации, включая императора. Системе образования положено быть единой, общегосударственной, но при этом составляющие ее учебные заведения должны быть интеллектуально независимыми, допускающими свободное выражение взглядов.

В высшей школе, играющей роль столичного университета, старейшине-ректору (букв.: совершающему возлияние жертвенного вина — *цзи цзю*) предоставляется право выбирать в ее состав крупнейших ученых-конфуцианцев своего времени. По статусу он приравнивается к первому министру и в случае отставки последнего может занять его место. В первый день каждого лунного месяца императору в сопровождении высших чиновников и советников следует посещать лекции старейшины-ректора в столичной высшей школе. Хуан Цзунси описывает это так: «Старейшина-ректор, обратившись лицом к югу, произносит наставления; сын неба располагается среди учеников» («Мин и дай фан лу» [453, с. 19]). Весьма примечательно, что обращенность лицом к югу — каноническая поза императора, т.е. носителя наивысшей власти (см., например, «Лунь юй», VI, 1, XV, 4/5 [67, т. 1, с. 166; 184, с. 340, 411]). Следовательно, в данной ситуации таковым — естественно, на время — становится наставляющий сына неба старейшина-ректор. Здесь, как и в рассуждениях о роли достойного первого министра при недостойном правителе, явно выражено стремление Хуан Цзунси через функции высших должностных лиц как-то ограничить всевластие императора.

В классическом конфуцианстве с самого его возникновения присутствовало подобное стремление, служившее основой для возвеличивания и расширения прав советников-конфуцианцев. По определению Конфуция, идеальный государь, «бездействуя, упорядочивает» Поднебесную («Лунь юй», XV, 4/5 [67, т. 1, с. 166; 184, с. 411]). «Бездействие» (*у вэй*) тут подразумевало отсутствие прагматического вмешательства в заведенный порядок дел, гарантиями нормального хода которого должны были служить прямое духовно-нравственное влияние государя на народ и правильная деятельность выбранных им достойных министров. В отличие от этой классической конфуцианской теории Хуан Цзунси попытался ввести некоторые ограничители не в «бездействие», а в действия императора.

Поскольку основной вектор политической инициативы в программе Хуан Цзунси оставался направленным сверху вниз, нормальные формы воздействия на императора снизу сводились к идейно-воспитательной сфере, что, естественно, приводило к мысли об определенных педагогических мерах по отношению к наследнику престола. Хуан Цзунси предлагал обучать сына императора в столичной высшей школе по достижении им 15 лет вместе с детьми высших чиновников (чему параллелью может служить проект Царскосельского лицея в России начала XIX в.). Цель этого обучения — «знать настоящие и показные свойства (*цин*) людей» и «понемногу привыкать (*син*) к труду» [453, с. 19]. По замыслу Хуан Цзунси, руководители низлежащих уровней административной иерархии — чиновники окружного и уездного масштабов должны получать наставления в соответствующих учебных заведениях еще чаще, чем император и его приближенные, а именно два раза в месяц — 1-го и 15-го числа. При этом в случае крупных административных нарушений и упущений ученым наставникам следовало объявлять о них публично под барабанный бой.

Хуан Цзунси выступал за уравнительное перераспределение земель, восстановление древней системы «колодезных полей» (*цзин тянь*) (об этой системе см. [31; 117]), снижение налогов с крестьян и их (налогов) пятиступенную дифференциацию в зависимости от плодородности земли²; за то, чтобы не только земледелие, но также торговля и ремесло считались «основным занятием»; за унификацию денежной системы, эмиссию бумажных денег и учреждение банков; за такую систему воинской повинности, при которой каждые пятьдесят человек выставляют одного рекрута, а десять семей снабжают его продовольствием.

Социально-политические, экономические и правовые идеи Хуан Цзунси были подхвачены китайскими реформаторами конца XIX — начала XX в., в особенности Лян Цичао (1873–1929), использовавшими их в борьбе за демократические преобразования в стране.

§ 2. Попытка синтеза философии, науки и религии: Фан Ичжи

Фан Ичжи (1611–1671) — китайский философ ученый-энциклопедист, занимавшийся астрономией, филологией, лингвистикой, музыковедением, медициной и другими науками: он первым в Китае провел терминологическое различие «философии» и «науки»

² И тут Хуан Цзунси развивал идеи Мэн-цзы, который ратовал за систему «колодезных полей» и проводил пятеричную классификацию полей («Мэн-цзы», III А, 3, V Б, 2 [67, т. 1, с. 234–235; 196, с. 84–89, 177–180]).

и утверждал единство конфуцианства, даосизма и буддизма. В 1634 г. прибыв в южную столицу Нанкин, вместе с Хуан Цзунси стал одним из активистов Общества возрождения (*Фу шэ*), унаследовавшего социально-политические установки Дунлиньской группировки. В 1640 г. получил высшую ученую степень *цзинь ши* и должность историографа при академии Ханьлинь.

После утраты династией Мин власти в Пекине в результате нашествия маньчжуров он бежал на юг и, взяв новое имя У Шигун и прозвище Юй-даожэнь (Даос Простак), зарабатывал на жизнь торговлей лекарствами. Когда на юге, в городе Чжаоцине пров. Гуандун князь Гуй (Гуй-ван, Чжу Юлан) провозгласил себя продолжателем династии Мин, правящим под девизом Юнли (1647–1661), Фан Ичжи удостоился придворного чина в службе обеспечения императрицы и наследника, а также исполнял обязанности императорского толкователя классики. Однако под давлением всесильного старшего дворцового евнуха Ван Куня сложил с себя полномочия и скрылся на юге в горном районе Гуйлинь, где встречался с крупнейшим философом и ученым того времени Ван Чуаньшанем (1619–1692). После вторжения в 1650 г. маньчжурских войск в провинцию Гуандун Фан Ичжи, чтобы избежать ареста, приняв постриг в Учжоу (совр. Гуанси-Чжуанский автономный район), стал буддийским монахом и обрел новые имена и прозвища: Дачжи (Великая Мудрость, Махамати), Хунчжи (Распространяющий Мудрость), Укэ (Непозволяющий), Яоди (Земля Исцеления), Фушань-юйчжэ (Фушаньский Простак), Юйчжэ-даши (Наставник Простак), Цзивань-лаожэнь (Старец с Наилучшими Пилюлями) и др. После этого он отправился в родные края и сначала обосновался в монастыре Небесного мира (*Тяньцзе-сы*) в Нанкине, а затем перебрался в монастырь Чистого существования (*Цзинцзюй-сы*) в горах Цинъюаньшань уезда Цзинань (в совр. пров. Цзянси), где полностью отдался научным занятиям.

Фан Ичжи оставил богатое письменное наследие, исчисляемое сотнями тысяч иероглифов и представленное такими трудами, как «У ли сяо ши» («Предварительные сведения о принципах вещей»), «Тун я» («Проникновение в классику»), «Дун си цзюнь» («Равенство сторон»), «Яоди пао Чжуан» («Чжуан[цзы] под огнем Земли Исцеления»), «И юй» («Дополнения „Перемен“»), «Син гу» («Основа [индивидуальной] природы»), «И гуань вэнь да» («Вопросы и ответы о пронизывании единым»), «Юйчжэ-чжи-чаньши юй лу» («Записи высказываний Мудрого буддийского наставника Простака»), «Фушань вэнь цзи» («Фушаньское собрание прозы»), «Бо-и цзи» («Собрание притч»), «Вэй шэн мэн» («Сон нерожденного») и др. (см. [590, т. 1, с. 232–233; 449, т. 1, с. 205–206]).

Важнейшее теоретическое сочинение Фан Ичжи «У ли сяо ши» (см. [449, т. 2, с. 940–941]), по признанию самого автора в предис-

словии, продолжило труд его учителя Ван Сюаня «У ли со» («Основы принципов вещей»), который, в свою очередь, представлял традицию классификации научных знаний, восходящую к «Трактату обо всех вещах» («Бо у чжи») Чжан Хуа (232–300), развитому в эпоху Сун буддийским монахом Цзаньнином (919–1002) в «Трактате о взаимном восприятии родов вещей» («У лэй сянь гань чжи»), а в эпоху Мин — ученым и поэтом, связанным с Обществом возрождения Дун Сычжаном (1586–1628) в «Расширении „Трактата обо всех вещах“» («Гуан бо у чжи», 1607 г.). Фигурирующий в названиях сочинений Фан Ичжи и Ван Сюаня бином «у ли» («принципы вещей») в современном языке терминологизирован как «физика», а синонимичный ему в исконном более широком значении «естествознание» и использованный их предшественниками бином «бо у» («все вещи») сочетает в себе идеи предметов природоведения и экспонатов музея.

Книга «У ли сяо ши», состоящая из 12 цзюаней, впервые была опубликована в эпоху Канси (1662–1722), а затем, переиздаваясь, в частности в 1884 и 1937 гг., служила главным источником сведений о творчестве Фан Ичжи. В ней он не только изложил доступные ему научные сведения в предельно широком диапазоне, включавшем астрономию, метеорологию, географию, минералогию, ботанику, зоологию, летоисчисление, музыковедение, антропологию, медицину, кулинарию, историю одежды и утвари, оккультные науки, мантику и др., но и предложил классификацию знаний, в самом общем виде разделенных на три сферы: философскую, естественнонаучную и гуманитарно-обществоведную, в которых соответственно постигаются «предельные принципы» (*чжи ли*), т.е. «то, что делает вещи таковыми»; «принципы вещей», т.е. «*инь* и *ян*, твердость и мягкость»; «принципы управления» (*цзай ли*), т.е. «гуманность и должная справедливость».

Фан Ичжи был знаком с некоторыми научно-техническими достижениями Запада, принесенными в Китай в конце XVI в. миссионерами-иезуитами и самым известным из них Матео Риччи. Его сподвижник, переводчик и издатель Наклаас Триго (Trigault, Цзинь Нигэ, 1577–1628) выпустил в Ханчжоу в 1626 г. справочник для чтения китайских иероглифов с помощью латиницы «Си жу эр му цзы» («Пособие западных ученых для ушей и глаз»), который оказал влияние на Фан Ичжи, впервые в Средней империи осознавшего преимущества латинского алфавита для транскрибирования китайских слов. Вероятно, также благодаря знакомству через христианских миссионеров с элементами западной культуры Фан Ичжи первым в Китае выработал на основе категорий «Си цы чжуани» терминологическую пару «чжи цэ» («сопоставление изменений») — «тун цзи» («проникновение в исходные импульсы»), функционально аналогичную паре «наука» («физиометрия») —

«философия» («метафизика»). Термины Фан Ичжи не стали стандартными обозначениями науки и философии, которым в современном китайском языке соответствуют биномы «кэ-сюэ» и «чжэ-сюэ», видимо образованные в конце XIX в., но внесли в китайскую культуру новую проблематику. Эти две формы познания он не противопоставлял, а, напротив, тесно связывал как «не вредящие друг другу» и направленные на две стороны единой реальности — ее проявления в виде «тьмы вещей» (*вань у*) и скрытую сущность в виде «духовного света» (*шэнь мин*). Более того, «физиометрия включает в себя проникновение в исходные импульсы», поскольку первая постигает «принципы вещей» (*у ли*), а второе — «предельные принципы» (*чжи ли*), которые «делают вещи таковыми». Однако при различных подходах может быть нарушена внутренняя гармония этого единого целого. Так, для западных учений характерен дисбаланс в сторону «физиометрии», лишенной «духовного света», а для китайского «учения о принципе» (*ли сюэ*) — в сторону «проникновения в исходные импульсы», оторванного от вещей.

Кроме того, конфуцианцам свойственно замыкание в гуманитарно-обществоведной сфере «принципов управления» (*цзай ли*), т.е. административных установлений, юридических законов, педагогических правил и моральных норм, обобщаемых категориями «гуманности и должной справедливости». Эта сфера «учения о порядке» или «упорядочивающего учения» (*чжи цзяо*) подлежит «установлению догматов» (*шэ цзяо*), которое кардинально отличается от научного исследования природы — «изучения неба и земли» (*сюэ тянь ди*), предполагающего «поиск принципов в вещах». В качестве основания для различения того и другого Фан Ичжи привлек категорию «мао-дунь», имеющую буквальное значение «копье и щит», связанное с притчей из «Хань Фэй-цзы» (гл. 36, 40 [396, с. 265, 299–300; 75, с. 206, 231]) о торговце, одновременно продававшем всепробивающие копья и непробиваемые щиты, но поставленном в тупик вопросом об их применении друг против друга. В классической китайской философии этот бином выражал идею противоположности, а в современном языке стал логическим термином «противоречие» (см. [118, с. 143–178]). По определению Фан Ичжи, установление догматов страшится *мао-дунь*, а научное исследование природы не смущается им («И гуань вэнь да» — «Вопросы и ответы о пронизывании единым», см. [446, с. 747]).

Признание Фан Ичжи допустимости *мао-дунь* прямо вытекало из его общетеоретической позиции, предельно нумерологизированной. Он утверждал, что «совершенномудрые» находили гармонию философии и науки, «проникновения в духовный свет и классификации тьмы вещей» в «учении о символах и числах» (*сян шу чжи сюэ*), канонически изложенном в «Чжоу и». В терминах этого учения, которое разрабатывали его предки в трех предшествовавших

поколениях, он так описывал мироздание: «Великое единое (*да и*) разделяется и образует великую двойку (*да эр*), а троица и двоица (*сань лян*) благодаря этому применяются в центральной пятерке (*чжун у*). Поэтому тьмы (*вань*) и тысячи все троичны и пятеричны (*сань у*), все пронизаны единым. Три учения (*сань цзяо*) (конфуцианство, даосизм, буддизм. — А.К.) и сто [философских] школ (*бай цзя*), созидательные, преобразовательные (*цзяо хуа*) и человеческие дела преисполняются тут. Повсюду имеющие место планы *хэ* [*ту*] и *ло* [*шу*], повсюду имеющие место [символично-числовые формы] *О* ∴ ☰ повторяются в действиях (*син*), но не проявляются в сочинениях». Два центральных объекта нумерологии — символы и числа Фан Ичжи считал неизменной основой мировой гармонии: «Символы неба и земли совершенно упрочены (*дин*). [Если есть] неупроченность, [то это] пневма (*ци*) их помрачает. Числа неба и земли совершенно упрочены. [Если есть] неупроченность, [то это] неблагоприятные дела (*ши*) вносят в них смуту» («У ли сяо ши», цз. 1, цит. по: [446, с. 758], см. также [453, с. 83–85]).

Лежащая в основании мироздания «совершенная упроченность» (*чжи дин*), подчиняясь общеметодологическому принципу *мао-дунь*, диалектически «сочетает двойственность и единство» (*хэ эр эр и*): «небо и земля, древность и современность, все до исчерпания двойственно», «внутри двоицы (*лянь*) нет невзаимосвязанного, поэтому невозможно отсутствие единства двойственного», «единое словесно не выразимо, для этого требуется содействие двойственного, двойственное едино, единое двойственно». В целом это означает, что «все взаимно обусловленное, доходя до предела (*циг*), обращается в свою противоположность (*фань*)» и «все вещи посредством взаимопомощи и взаимной борьбы (*сян шэнь*) формируют (*чэнь*) друг друга» («Дун си цзюнь» — «Равенство сторон»).

В онтологическом плане свою диалектическую установку Фан Ичжи реализовал оригинальным выделением «огня» (*хо*) — центрального среди «пяти элементов» (*у син*) и тождественного пневме как мировой субстанции: «Огонь и пневма суть единое». Данная идентификация зиждилась на динамическом осмыслении бытия. «Все, что находится между небом и землей, это вещи», к числу которых принадлежат не только орудийные предметы (*ци₂*), но и дела (*ши*), сердца (*синь*) и само небо с землей (*тянь ди*). В свою очередь, «все вещи являются таковыми благодаря пневме, и весь [вмещающий их] простор (*кун₁*) наполнен пневмой», «пустота (*сюй*) безусловно есть пневма, и наполненные телесные формы (*ши син*) также образованы сгущением пневмы», которая, кроме того, обнаруживается в виде света и звука. Пневма же обладает динамической природой, поэтому ее тождество с огнем означает, что «всякое движение (*юнь-дун*) осуществляется огнем» («У ли сяо ши»).

В гносеологии сциентизм Фан Ичжи проявлялся в критике схоластических тенденций прошлого неоконфуцианства, акцентуации фактов и логических выводов: «Реальными (*ши₁*) делами подтверждаются реальные принципы, последующими принципами подтверждаются предшествующие принципы» («Дун си цзюнь»). В социальном аспекте подобный подход выливался в призыв «изучать старину, чтобы разбираться в современности, а не погрязать в ретроградстве, ибо люди древности уступают последующим поколениям» («Тун я»). В последние годы жизни у Фан Ичжи усилились религиозные настроения, стремление к объединению трех учений на основе признания сущности бытия как «великого единого» (*да и*) или «истинного единого» (*чжэнь и*).

После смерти Фан Ичжи, обстоятельства которой пока не вполне ясны, его творчество затаила пелена забвения вплоть до XX в., когда на него обратил внимание один из лидеров реформаторского движения Лян Цичао, усмотревший в нем «почтение к сомнению, почтение к доказательству, почтение к современности». В середине XX в. начало научному изучению наследия Фан Ичжи положил известный китайский историк философии Хоу Вайлу (1903–1987).

§ 3. Возникновение новой формы неоконфуцианства: от Ван Тинсяна к Гу Янью

Будучи и единомышленником, и оппонентом Хуан Цзунси, в такой же глубокой оппозиции к маньчжурскому режиму находился Гу Янью (Гу Тинлинь, 1613–1682) — один из крупнейших конфуцианских мыслителей XVII в., просветитель-патриот и ученый-энциклопедист (филолог, историк, географ, экономист, агроном), положивший начало научно-критическому направлению в идеологии эпохи Цин. Используя текстологически фундированную историко-филологическую и лингвистическую методологию «проверяющего (доказательного) исследования» (*као цзюй, као чжэнь*), это направление противопоставило себя «сунскому учению» (*Сун сюэ*) и самоидентифицировалось с научной традицией эпохи Хань, представленной прежде всего «учением о канонах в древних знаках» (*гу вэнь цзин сюэ*) и Чжэн Сюанем (127–200), благодаря чему стало именоваться «непосредственным» («эмпирическим», т.е. предпочитающим естественную простоту искусственной сложности, — *лу сюэ*) или «ханьским учением» (*Хань сюэ*), а также «учением Чжэн [Сюаня]» (*Чжэн сюэ*). Его развитие достигло своего апогея в «школе [эпох] Цянь[луна (1736–1795)] и Цзя[цина (1796–1820)]» (*Цянь Цзя сюэ пай*), состоявшей из двух главных «течений»: сучжоуского (*У пай*), возглавлявшегося Хуй Дуном (1697–1758), и

аньхуйского (*Вань пай*), возглавлявшегося Дай Чжэном (1723–1777).

Ближайшим идейным предшественником Гу Яньу был **Ван Тинсян** (Ван Цзыхэн, Ван Цзюньчуань, 1474–1544), который, оставаясь в рамках неоконфуцианства, выступал против обоих его главных направлений: чжусианского и янминистского. Ван Тинсян родился в семье мелкого землевладельца и снискал себе известность не только как философ, но и как государственный деятель, писатель и поэт, теоретик литературы и музыки, ученый, занимавшийся естественными науками, главным образом астрономией. В 1502 г. он получил высшую ученую степень *цзинь ши* и в статусе «многообещающего мужа» (*шу цзи ши*) был оставлен в штате академии Ханьлинь. Достигнув поста военного министра (1530–1533), затем главы цензората (1533–1541), в 1541 г. был отстранен от должности и лишен всех чинов, но в 1567 г. посмертно реабилитирован. Главные философские произведения Ван Тинсяна — «Шэнь янь» («Осмотрительные слова», 1533 г.) в 13 цзюанях, «Я шу» («Переложения классики», 1539 г.) в 2 цзюанях и др. — входят в состав двух собраний сочинений: «Ван-ши цзя цзан цзи» («Собрание [сочинений] из домашнего книгохранилища господина Вана», 1636–1637) и «Ван Цзюньчуань со чжу шу» («Произведения, созданные Ван Цзюньчуанем», ок. 1538 г.). В современном издании 1965 г. они появились под редакцией Хоу Вайлу [286] (см. также [449, т. 2, с. 899–900; 586, т. 2, с. 1431–1434]).

Универсальной мировой субстанцией он считал «изначальную пневму» (*юань ци*), существовавшую «до рождения неба и земли», являющуюся «наивысшей вещью», корнем и телесным субстратом (*ти*) «принципов» и *дао*, содержащую в себе «семена» (*чжун*) всех объектов. «Великий предел» (*тай цзи*), бывший у чжусианцев интегратором всех «принципов», Ван Тинсян определял как первозданное аморфное состояние материальной, «реально наличествующей» (*ши ю*) и чувственно воспринимаемой «пневмы». «Изначальная пневма» вечна и неизменна, ее происхождение неизвестно, поэтому она, по Ван Тинсяну, тождественна «Великому пределу» и в гносеологическом смысле — как пределу познания. Помимо «изначальной пневмы» Ван Тинсян выделял производную от нее «пневму порождения» (*шэн ци*), образующую мир преходящих и изменчивых явлений, в котором воплощаются «формы» (*син*) и «принципы» и полностью актуализируется *дао*.

В отличие от ортодоксальных конфуцианцев, отстаивавших вечность «принципов» в общественной жизни, Ван Тинсян признавал их изменчивость во времени. «[Индивидуальная] природа» человека неотделима от «пневмы» и формируется осознанным жизненным опытом. Доброта «[индивидуальной] природы» изначально присуща только «совершенному дрым» (*шэн*), простые же люди должны

ее в себе воспитывать. Тезис о благоприобретаемости и социальной обусловленности доброты противостоит ортодоксальным для конфуцианства положениям учения Мэн-цзы и близок к позиции Сюнь-цзы. Исходя из эмпирической обусловленности знания, Ван Тинсян критиковал возвеличивание его «априорных форм типа «благосмыслия»; с позиций реализма и практицизма выступал против теологических тенденций Дун Чжуншу, «нумерологии» (*сян шу чжи сюэ*) Шао Юна и квиетизма Чжоу Дуньни.

Продолжавший движение по этому пути **Гу Яньбу** по прозвищу Тинлинь (от названия озера или села у него на родине) происходил из знатного интеллигентного рода, в котором до него представители трех поколений были учеными — *цзинь ши*. Сам он уже в 13 лет обрел первую степень — *сю цай* и в 1643 г. был приглашен в Государственную академию, рано прославился как литератор и входил в Общество возрождения. В зрелые годы активно боролся с маньчжурскими завоевателями, а после их победы (1644 г.) в знак протеста вместо своего имени Цзян взял псевдоним Яньбу — Пламенный Воитель. Он занимал должности в администрации наследников минского престола на юге страны, затем дважды сидел в тюрьме (в 1655 и 1668 гг.) и, наконец, окончательно отказавшись от служебной карьеры при владычестве иноземцев, вел жизнь учено-диссидента. Так завещала его приемная мать, урожденная Ван (1586–1645), уморившая себя голодом 19 сентября 1645 г. после падения 26 августа их родного города Кунышаня (пров. Цзянси), в обороне которого Гу Яньбу принимал участие.

Смерть Гу Яньбу наступила во время поездки в Цюйво на юг пров. Шаньси. Его единственный сын умер в детстве, и племянник Гу Яньшэн, родившийся в 1646 г., стал ему приемным сыном. Сам он тоже считался приемным сыном двоюродного брата своего отца — Гу Тунцзи (1585–1602), который скончался семнадцатилетним и бездетным за одиннадцать лет до его рождения.

Канонизация Гу Яньбу ненавистными ему маньчжурами, установившими табличку с его именем в храме Конфуция в 1909 г., зловещим образом почти совпала с крахом их правления в Китае в 1911 г.

В многогранном творческом наследии Гу Яньбу центральное место принадлежит своеобразному научному дневнику, над которым он работал более 30 лет и назвал «Записями ежедневных познаний» («Жи чжи лу»), воспользовавшись словосочетанием из высказывания ученика Конфуция Цзы-Ся (507–420 гг. до н.э.): «Ежедневно познавать неведомое (*ван₂*) и [даже на] месяц не забывать (*ван₁*) то, в чем способен (*нэн*), — только это позволительно (*кэ₁*) назвать любовью к учению» («Лунь юй», XIX, 5; ср. [195, с. 118; 184, с. 442]). Впервые этот текст объемом в 8 цзюаней был опубликован автором в 1670 г. Но свой настоящий вид он обрел лишь в посмертном

фуцзяньском издании 1695 г. из 32 цзюаней, осуществленном учеником Гу Яньу Пань Лэем (1646–1708). Первые семь цзюаней посвящены канонической литературе, следующие пять (8–12-й) — управлению и экономике, 13-й — современным нравам, 14–15-й — этике и социальным отношениям, 16–17-й — экзаменационной системе, 18–21-й — эссеистике, 22–24-й — именованию, 25-й — достоверности исторических повествований, 26-й — законам истории, 27-й — комментированию книг, 28-й — разным темам, 29-й — армии и внешним сношениям, 30-й — астрономии и астрологии, 31-й — географии, 32-й — различным текстологическим исследованиям. В публикации 1795 г. появились 4 цзюаня с дополнительными заметками. Наилучшим в имперский период считается издание 1834 г., подготовленное Хуан Жучэном (1799–1837). В 1957 г. оно было воспроизведено в Пекине. Хуан Кань (1886–1936) сопоставил вариант Пань Лэя с одной из рукописей и выпустил в 1933 г. «Жи чжи лу цзю цзи» («„Записи ежедневных познаний“ с текстологической сверкой»). Еще одно современное издание было осуществлено в Тайбэе в 1974 г.

Спектр научных интересов Гу Яньу отличался чрезвычайной широтой. Он внес крупнейший вклад в формирование одного из высших достижений традиционной китайской науки — фонологии, обнародовав в 1667 г. в Шаньяне (пров. Цзянси) «Инь сюэ у шу» («Пять книг по изучению звучаний», 38 цз.). Его кисти принадлежат обширные географические описания, в частности «Тянь ся цзюнь го ли бин шу» («Книга о полезном и вредном в областях и княжествах Поднебесной», 120 цз.), вышедшая в Сычуани в 1811 и 1823 гг., а также факсимильно, частично по его собственному автографу, — в серии «Сы бу цунь кань» в 1936 г.

Около 1695 г. Пань Лэй выпустил сборник «Тинлинь ши чжун» («Десять работ [Гу] Тинлиня»). В 1888 г. в Шанхае было издано «Тинлинь сянь шэн и шу хуй цзи» («Посмертное собрание произведений наставника [Гу] Тинлиня»). Наиболее полно его философское и литературное творчество отражено в «Тинлинь ши вэнь цзи» («Собрание поэзии и прозы [Гу] Тинлиня», 11 цз.), увидевшем свет в Тайбэе в 1970 г. (см. также [555, т. 2, с. 216–235; 449, т. 1, с. 262–263; 448, с. 181; 590, т. 1, с. 421–426]).

Неспособность Китая противостоять захватчикам Гу Яньу объяснял порочностью господствовавшей идеологии — неоконфуцианства, в особенности субъективистского учения Ван Янмина, которое квалифицировалось им как закамуфлированный под конфуцианство асоциальный и аполитичный чань-буддизм. В противовес этому Гу Яньу ратовал за изучение и восстановление «подлинного» конфуцианства («учения совершенномудрых») в древнейшем ортодоксальном истолковании, выработанном в эпоху Хань. Это возрожденное Гу Яньу «ханьское учение» возникло во многом благодаря

практическому введению им новых, более высоких стандартов точности и полезности научных знаний.

Необходимость эмпирической обоснованности и практической применимости знания в самом общем онтологическом плане Гу Яньу выводил из того, что «для Пути-дао (интеллигибельного абсолюта. — А.К.) нет места вне орудийных предметов (*ци₂*)», т.е. вне конкретных явлений действительности. «Путь-учение (дао) совершенномудрых» он определял двумя формулами Конфуция: «расширение учености с помощью знаков» (вариант перевода: «расширение познаний в культуре») и «сохранение чувства стыда в своих поступках» («Лунь юй», VI, 25/27, XII, 15, XIII, 20 [67, т. 1, с. 153, 154; 184, с. 345, 385, 395]), объединяя таким образом гносеологию с этикой.

В противоположность Хуан Цзунси, считавшему, что сначала должны «иметься упорядочивающие законы, после чего появятся упорядочивающие люди», Гу Яньу в дилемме «законы или люди» на первое место ставил человеческий фактор. Он полагал, что «инциденты в Поднебесной искони не могут быть пресечены законами». Более того, «чем многосложнее законы, тем многочисленнее нарушения»; обилие юридических и административных норм пагубно для страны, поскольку сковывает таланты и заслоняет собой наиболее фундаментальный регулятор отношений между людьми — мораль, проявляющуюся прежде всего в чувстве стыда. Поэтому основной целью в управлении государством должно быть не умножение и усложнение законов, а «выправление людских сердец и улучшение распространенных нравов». Только на этом пути, предполагающем свободное выражение общественного мнения в виде «чистых обсуждений» (*цин и*), см. гл. XI, примеч. 4, можно избежать смут. По оценке Гу Яньу, начиная с середины эпохи Чжоу (с VIII—V вв. до н.э.) и до его времени наилучшее состояние нравов было в период правления династии Восточной Хань (25—220) и особенно в царствование ее основателя Гуань-ди (25—27).

Полностью признавая возможность изменения нравов — с легкостью в худшую и с большим трудом в лучшую сторону, Гу Яньу был уверен, что задачу «упорядочения Поднебесной» правителю не следует решать единолично, ибо это может отрицательно сказаться и в моральной, и в правовой сфере: «Правитель не способен единолично (*ду*) упорядочить Поднебесную. Если единолично упорядочивать ее, то наказания становятся многочисленными; если коллективно упорядочивать ее, то наказания становятся действенными» («Жи чжи лу», цз. 6, цит. по [448, с. 181]).

Гу Яньу согласился с тезисом Хуан Цзунси о включенности императора в единую правящую иерархию и даже подчеркивал эту мысль указанием на единство правителей не только с канцлерами, сановниками, служилыми, но и с чиновниками из простонародья. Основу же подобного единства он видел в совместном обладании

властью (*цюань*), отчуждаемой у народа: «Так называемый сын неба — это держатель великой власти в Поднебесной. Как же он становится держателем великой власти? Берется власть в Поднебесной, заимствуется у людей Поднебесной и передается сыну неба. Все до единого — от герцогов, канцлеров и сановников до мелких начальников и низших чиновников — разделяют с сыном неба его власть, поэтому каждый из них, наводя порядок в своем деле, увеличивает почтение к власти сына неба» («Жи чжи лу», цз. 7).

Таким образом, Гу Яньу проводил мысль не только о земном характере власти сына неба, ее исконной принадлежности самим подвластным людям, но и о ее определенной ограниченности за счет разделения со всем правящим аппаратом. Традиционное представление о последнем как о части тела императора, о чиновниках — как о его «руках и ногах», представление, позволяющее считать власть императора безграничной, поскольку она уподоблялась власти личности над своим телом, у Хуан Цзунси и Гу Яньу получило противоположную — ограничительную трактовку: была признана зависимость целого от частей, а не только частей от целого.

Это обращенное против крайностей абсолютизма признание роли частей в рамках социально-политического целого привело и Хуан Цзунси, и Гу Яньу к убеждению, что частные интересы надо не искоренять, а использовать для общего блага. В такой модели император — верховный координатор частных устремлений на всех уровнях административной пирамиды, направляющий их в общее русло пользы для всей Поднебесной. Одно из важнейших средств достижения подобной цели, по Хуан Цзунси, — административная реформа: замена системы округов и уездов (*цзюнь сянь*) системой феодалов (*фэн цзянь*), существовавшей до Цинь. Гу Яньу, также признавая преимущество системы феодалов, выступал, однако, не за ее механическое восстановление, а за придание присущего ей смысла системе округов и уездов.

Исходя из межличностных, и прежде всего кровнородственных, отношений (см. [164]) как основы всей социально-политической структуры, Гу Яньу приблизился к различению понятий «общество» и «государство». Свообразным аналогом у него служит оппозиция «Поднебесная — государство» (*тянь ся — го*): «Бывает гибель (*ван₂*) государства, а бывает гибель Поднебесной. Как же они различаются (*бянь*)? Отвечаю: смена (*и₁*) династии и перемена (*гай*) девиза [правления] называется гибелью государства; когда же „положены преграды гуманности и должной справедливости“ и доходит до того, что „ведут зверей пожирать людей и люди готовы пожирать друг друга“³, это называется гибелью Поднебесной» («Жи чжи лу», цз. 13 [453, с. 106]). Поднебесная первичнее госу-

³ Цитируется «Мэн-цзы» (III Б, 9 [196, с. 115]).

дарства, поэтому, ревизуя принцип «Великого учения» — «за упорядоченностью государства следует уравновешенность Поднебесной» (I, 5) [116, с. 234], — он выводил прямо противоположную последовательность: «За знанием (умением-чжи. — А.К.), как сохранить (бао) Поднебесную, следует знание (умение. — А.К.), как сохранить свое государство» («Жи чжи лу», цз. 13 [453, с. 106]). Однако Гу Яньбу замечал, что сохранением государства озабочены верхи, а ответственность за сохранение Поднебесной возлагается на низы.

Политические проблемы Гу Яньбу рассматривал не только с правовой и нравственной, но и с экономической точки зрения. В целом, сообразуясь с тезисом «Великого учения» — «Для государства полезна-выгодна не польза-выгода, а должная справедливость» (II, 10, 22–23) [116, с. 239], — он отстаивал традиционный конфуцианский антимеркантилизм и утверждал, что обогащение людей вызывает в них стремление к разделению власти с правителем. По мнению Гу Яньбу, для процветания государства полезна концентрация власти в руках правителя, а не концентрация богатств в руках его подданных. Гу Яньбу выступал за активное вмешательство государства в торгово-экономическую сферу, в частности, в противоположность Хуан Цзунси, пропагандировал отказ от великого изобретения китайской цивилизации — бумажных денег, именуемых «мнимыми». Последнее должно привести к повышению стоимости «подлинных» денег, т.е. медных монет и серебряных слитков, а «когда деньги дороги, тогда власть императора прочна» (см. [37; 38]).

Хотя Гу Яньбу связывал повышение стоимости денег с увеличением их оборота, снижением колебаний рыночных цен и другими благотворными явлениями торгово-финансовой сферы, главную цель всего этого он видел не в росте экономического благосостояния, а в укреплении социально-политической стабильности, гарант которой — прочная и самообеспеченная семья. По его мысли, каждая семья должна представлять собой микросоциум, своим составом отражать традиционную модель общества, разделяемого на четыре класса: один служилый (чиновник, ученый, воин), один ремесленник, один торговец, три крестьянина, а структурой властных отношений (между отцом и сыном, мужем и женой и т.д.) поддерживать всю политико-административную иерархию.

§ 4. Эмпирико-прагматизирующая тенденция: Ван Чуаньшань и школа Янь—Ли

Еще одним крупнейшим китайским мыслителем XVII в. был **Ван Чуаньшань** (Ван Фучжи, 1619–1692). Он родился в интеллигентной семье, с детства отличался недюжинными способностями и в 1642 г. получил среднюю ученую степень *цзюй жэнь*. Дальнейше-

му развитию его ученой карьеры помешали исторические события, связанные с падением империи Мин. Подобно Хуан Цзунси и Гу Янью, Ван Чуаньшань всеми доступными средствами оказывал сопротивление иноземцам. В 1648–1650 гг. он участвовал в деятельности на юге страны антицинского правительства во главе с минским принцем Чжу Юланом (Гуй-ваном). В 1651 г. вернулся на родину, в пров. Хунань, и оставался там до кончины, ведя уединенный, отрешенный от официальных дел образ жизни.

В это время были созданы главные произведения Ван Чуаньшаня. Спектр его интересов необычайно широк, это и философия (помимо конфуцианской даосская и буддийская), и история, и литература, и естественные науки, в том числе начинавшие проникать с Запада. Столь же велика его плодовитость, близкая к рекордной в истории китайской философии: им написано более ста произведений, из которых до сих пор обнаружено и опубликовано около семидесяти. При жизни мыслитель вообще не публиковался. Антиманьчжурская ориентация мешала обнародованию трудов Ван Чуаньшаня и в течение полутора веков после его смерти. Впервые 18 его сочинений под названием «Чуаньшань и шу» («Посмертное [собрание] произведений [Ван] Чуаньшаня», 150 цз.) были напечатаны в 1840–1842 гг. Расширенное до 58 сочинений в 288 цзюанях, это собрание увидело свет в Нанкине в 1866 г. под эгидой известного государственного деятеля и мыслителя Цзэн Гофаня (1811–1872). Наконец, наиболее полный вид (70 сочинений в 358 цз.) оно обрело в шанхайском издании 1933 г.

Важнейшие философско-теоретические сочинения Ван Чуаньшаня — «Чжоу и вай чжуань» («Внешний комментарий к „Чжоуским переменам“», 1656 г.), «Чжоу и нэй чжуань» («Внутренний комментарий к „Чжоуским переменам“», 1686 г.), «Шан шу инь и» («Введение в „Достоचितимые писания“», после 1656 г.), «Ши гуан чжуань» («Общий комментарий к „[Канону] стихов“», после 1656 г.), «Ду Сы шу да цюань шо» («Пояснения к прочтению „Четверокнижия“ в великой полноте [изъяснений]», 1666 г.), «Чжан-цзы Чжэн мэн чжу» («Комментарии к „Исправлению невежественной незрелости“ учителя Чжан [Цзая]», около 1680 г.), «Сы вэнь лу» («Записи размышлений и вопросов», до 1680 г.), «Лао-цзы янь» («Раскрытие „[Трактата] Учителя Лао“», 1656–1673), «Чжуан-цзы тун» («Проникновение в „[Трактат] Учителя Чжуана“», 1680 г.), «Сян цзун ло со» («Основы [вероучения буддийской] школы [фа]сян», 1682 г.); обществоведно-исторические труды — «Хуан шу» («Желтая книга», 1656 г.), «Э мэн» («Зловещий сон», 1683 г.), «Ду Тун цзянь лунь» («Суждения к прочтению „Всеобщего зеркала [истории]“», 1688 г.), «Сун лунь» («Суждения [об эпохе] Сун», около 1688 г.) (см. [25, гл. 4; 415, с. 96–125; 449, т. 2, с. 893–895; 448, с. 612–613]).

Живя анахоретом, в отрыве от ученой среды, Ван Чуаньшань тем не менее следовал традиционной для китайской философии установке на самый широкий синтез идей своих предшественников (из которых помимо классиков он особо выделял сунского неоконфуцианца Чжан Цзая) и современников.

Вслед за Чжан Цзаем Ван Чуаньшань выдвинул тезис «Великая пустота — единая реальность» (*тай сюй и ши чжэ е*), означающий, что первооснову мироздания составляет всеобъемлющее вместилище «Великая пустота» (*тай сюй*), наполненное единой и неуничтожимой субстанцией — пневмой, которая динамически преобразуясь, сгущаясь и разрежаясь, образует все многообразие «тьмы вещей». В противоположность доминировавшей школе Чэн И — Чжу Си, подчеркивая первоосновной характер пневмы, Ван Чуаньшань утверждал, что без нее ни «принципы», ни «небо», ни «сердце», ни «[индивидуальная] природа» не существуют. А из имманентно присутствующей пневме динамичности и «коренящегося» в «Великой пустоте» движения вытекала критика сформулированного в неоконфуцианстве Чжоу Дуньи принципа, восходящего через Ван Би (Фусы) к даосизму и упрочившегося благодаря буддизму, — принципа главенства покоя над движением. Ван Чуаньшань признал покой производным от движения: «и движение, и покой — оба суть движение», раскрыв механизм их взаимодействия в соотношении с универсальными мироустроительными силами *инь* и *ян*: «В движении рождается *ян* — это движение движения. В покое рождается *инь* — это покой движения».

Обосновывая единство и на субстанциональном уровне «пневма — принцип», и на функциональном уровне «движение — покой», Ван Чуаньшань развил методологический принцип единства противоположностей: «*инь* и *ян* не действуют (*син*) поодиночке между небом и землей», они «постоянно (*хэн₁*) проникают (*тун*)» друг в друга, и в целом «сочетание (*хэ₁*) двух [противоположностей] в едином является основой разделения единого на две [противоположности]». Воплощением единства *инь* и *ян* как универсальной пары противоположностей выступало *дао*. В свою очередь, подобно Гу Янью, он отстаивал неразрывное единство конкретных вещей — «орудийных предметов» (*ци₂*) и *дао* как упорядочивающего их начала: «без орудийных предметов нет и их *дао*» (ср. «Мэн-цзы», VI Б, 11 [196, с. 223–224]). Результат этого упорядочения (*чжи₈*) — благодать-добродетель (*дэ*). Как и его современник Фан Ичжи, Ван Чуаньшань считал, что, будучи «надформенным»⁴, Путь-*дао* не лишен телесной формы (*син₁*) или символического образа (*сян*), но лишь доминирует над телесными формами, которыми наделено все в мире

⁴ Напомним, что оппозиция «надформенное» (*син эр шан*) *дао* — «подформенные» (*син эр ся*) орудийные предметы восходит к «Чжоу и» («Си цы чжуань», I, 12 [87, с. 383]).

«орудийных предметов» («Чжоу и вай чжуань», цз. 5–6) [453, с. 123–127]. Это единство «надформенного» (метафизического) и «подформенного» (физического) стало у Ван Чуаньшаня отправной точкой для снятия (хотя и непоследовательного) коренной неоконфуцианской оппозиции «небесные принципы — человеческие желания» (*тянь ли — жэнь юй*) в тезисе о «присутствии небесных принципов в человеческих желаниях».

Чувственные желания и стремление к пользе-выгоде (*ли₂*) философ определял как начало *инь* в человеческой психике («сердце»), которое, находясь в неразрывном единстве с началом *ян*, должно быть ему подчинено. Началом же *ян* в человеческом «сердце» являются небесные принципы и стремление к должной справедливости (*и*). Считая последнюю сущностью (*дао*) человека, Ван Чуаньшань все же признавал пользу-выгоду «функцией» (*юн*) человеческого существования («Шан шу инь и», цз. 2).

Таким образом, солидаризуясь с Хуан Цзунси и Гу Яньбу в признании «законного» характера частных интересов, желаний и стремлений к пользе-выгоде, Ван Чуаньшань видел в государственной власти централизующую и руководящую силу, осуществляющую «генерализацию» (*гун₁*) всего индивидуального и эгоистического до уровня всеобщих и альтруистических небесных принципов.

Однако в противоположность указанным мыслителям он акцентировал особый статус верховного носителя этой власти — императора: «правитель — хозяин духов и людей» («Сы шу сюнь и» — «Истолкование смысла „Четверокнижия“», цз. 38), «сын неба предопределяется небом» («Ду Тун цзянь лунь», цз. 26), «упорядочение Поднебесной — прерогатива сына неба» (там же, цз. 16; цит. по [415, с. 96–97]). Отсюда следует неприкосновенность высочайшей особы, не подлежащей никакой критике со стороны «простого люда» (*шу жэнь*). Соответственно крайне отрицательным было отношение Ван Чуаньшаня к народным восстаниям, поскольку «нет в Поднебесной большего зла, чем убийство подданными своего правителя» (там же, цз. 15). Сам он в 1644 г. отказался вступить в ряды крестьянских повстанцев [25, с. 37]. Примечательно, что убийство правителя и его изгнание Ван Чуаньшань оценивал как равные преступления («Чунь цю цзя шо» — «Семейные пояснения к „Веснам и осеням“», 1647–1669, цз. 1).

При таком подходе Ван Чуаньшаню пришлось ревизовать положение Мэн-цзы о высшей ценности народа и низшей — государя в триаде: народ, священные алтари отечества, правитель. Он истолковывал это положение не как общий принцип, а как описание конкретно-исторической ситуации IV–III вв. до н.э., когда возобладала децентрализация, династия Чжоу утратила реальную имперскую власть и «правители не были правителями, а священные алтари отечества не были священными алтарями отечества, почему и счи-

тались малоценными» («Шан шу инь и», цз. 27, цит. по [415, с. 99]). Пропорционально увеличению значимости правителя Ван Чуаньшань умаял значимость народа: «простой народ — это поток предрассудков, а поток предрассудков — это птицы и звери» («Сы цзе» — «Ожидаемые разъяснения», 1625 г.). Отнести простонародье к животному царству Ван Чуаньшаню позволяла китайская духовная традиция, в рамках которой антропоидность определялась культурными, а не биологическими признаками (см. выше, гл. VII). Даже народолюбивый Мэн-цзы утверждал, что «то, благодаря чему человек отличается от птиц и зверей, совсем незначительно, простой народ утрачивает это, а благородный муж сохраняет». Далее он пояснял, что все дело в гуманности и должной справедливости («Мэн-цзы», IV Б, 19; ср. [196, с. 144–145]).

Подразумевая данное высказывание Мэн-цзы и стандартную оппозицию «благородный муж — ничтожный человек» (*цзюнь цзы — сяо жэнь*), Ван Чуаньшань писал: «Если отличающее человека от птиц и зверей сохраняет благородный муж, то утрачивает это ничтожный человек. [Однако у Мэн-цзы] не говорится о ничтожном человеке, а говорится о простом народе; порок заключен не в ничтожном человеке, а в простом народе. Когда ничтожный человек находится в состоянии птиц и зверей, люди могут покарать его. Когда же простой народ находится в состоянии птиц и зверей, тогда не только нельзя полностью покарать [его], но и нет способных понять, что он делает зло. [Тогда] не только не понимают, что он делает зло, но и радостно превозносят его, предаются взаимным восхвалениям и не смеют переступить [через это]» («Сы цзе», цит. по [415, с. 113]). На социально-антропологической шкале Ван Чуаньшаня простой народ оказывается ниже ничтожного человека — традиционно отрицательного персонажа китайской идеологии. Что же касается последнего, то, по Ван Чуаньшаню, «благородный муж относится к ничтожному человеку так, как Срединное государство — к варварам; их различие небесно (т.е. естественно и органично. — А.К.)» («Ду Тун цзянь лунь», цз. 15). В основе этого «небесного» различия лежит соотношение позиций правителя и подданного.

Хотя на общефилософском уровне Ван Чуаньшань причислял ничтожных людей, женщин и варваров к категории *инь* внутри человеческого рода («Чжоу и нэй чжуань», цз. 3), в обществоведческом аспекте он склонялся к отождествлению и варваров с птицами и зверями. Подчеркнем, что проблема проведения демаркационной линии между человеческим и животным миром тут имела отнюдь не естественнонаучный, а и моральный политико-правовой смысл. Ван Чуаньшань утверждал: «Правление Поднебесной — это ее гуманизация, а в гуманизации Поднебесной нет ничего значительнее (*да*) отмежевания (*бе*) людей от птиц и зверей» («Сун лунь», цз. 6). Причисление варваров к животному миру, т.е. «иному роду» (*и лэй*)

существ, служило теоретическим основанием для такой трактовки гуманности, должной справедливости и благонадежности, при которой они вполне сочетались с оправданием обмана и уничтожения иноземцев, захвата их земель и имущества. По мысли Ван Чуаньшаня, «благонадежность и должная справедливость — это путь (*дао*) взаимоотношений между человеком и человеком, неверно распространять их на [существа] иного рода» («Ду Тун цзянь лунь», цз. 4, цит. по [415, с. 118–119]). «Инородность» же варваров философ выводил из стандартного для конфуцианства определения человека, предложенного Мэн-цзы: человек «действует согласно гуманности и должной справедливости». Ван Чуаньшань указывал, что варвары не знают гуманности и должной справедливости, а признают исключительно силу и, следовательно, не являются людьми.

Развитие Ван Чуаньшанем этой древней теории (см. о ней, например, [131], а также выше, гл. VII) вполне объяснимо конкретными историческими обстоятельствами, понятным стремлением обосновать необходимость бескомпромиссной, не ограниченной обычными морально-правовыми нормами борьбы с иноземными захватчиками. Однако в общефилософском плане данная позиция была отступлением от ранее выработанной в неоконфуцианстве концепции универсальной гуманности, распространяющейся не только на все живое, но и на весь неорганический мир (подробно см. выше, гл. V).

Видимо, историческими обстоятельствами был вызван и подчеркнутый антифеминизм Ван Чуаньшаня. Как уже отмечалось в гл. II, за всю историю Китая именно в эпоху Мин наибольшее влияние на государственную власть имели евнухи, составлявшие своеобразную «правящую партию» (см. [235; 569]). В значительной мере они и стоявшие за ними «женское начало» повинны во внутреннем разложении государственной власти и конечном крахе могучей державы. Бывший очевидцем трагических результатов преувеличенного воздействия женских чар на политику, Ван Чуаньшань решительно выступал за подчинение силы *инь* силе *ян*, за подавление и политической, и правовой активности женщин, которые, по его мнению, как носители животного начала дают первотолчок разрушению общественных устоев. С точки зрения Ван Чуаньшаня, «знание матери и незнание отца — это [состояние] птиц и зверей», т.е. скотство («Чунь цю цзя шо», цз. 2). Примечательно, что даже крайне одиозную династию Цинь он счел превзошедшей идеальную древность в законе о семье, запрещавшем женщине вторично выходить замуж (там же, см. [415, с. 110]). При правлении Цинь идеологически восторжествовал легизм; в его основополагающем трактате первобытное варварство как раз и описано с помощью формулы, использованной Ван Чуаньшанем: «После возникновения неба и

земли стали рождаться люди. В те времена люди знали своих матерей, но не знали своих отцов» («Шан цюань шу», гл. 7 [465, с. 15], ср. [67, т. 2, с. 219; 100, с. 175]). Стоит заметить, что если автор «Шан цюнь шу» считал подобный матриархат источником «смуты среди людей» (*минь луань*), то его младший современник, написавший гл. 29 «Чжуан-цзы», напротив, оценивал данное состояние как «верх совершенной благодати» (*чжи дэ чжи лун*) [444, с. 197] (ср. [191, с. 296; 261, с. 253–254]).

Тут выпукло выделяется и более общая особенность идеологии Ван Чуаньшаня — эволюционизм, признание исторической изменчивости состояний общества и государства и соответственно правомерности внесения изменений в политические и юридические установления. Ван Чуаньшань убеждал, что «не бывает раз и навсегда установленных законов» (*у и чэн чжи фа*), «в Поднебесной есть упроченные принципы (*дин ли*), но нет упроченных законов». Доведя свой эволюционизм до логического конца, Ван Чуаньшань пришел к оригинальной мысли о том, что само человеческое тело, в традиционном китайском понимании интегрирующее личность, в течение жизни постоянно умирает и возрождается. Исходя из этой общей предпосылки и последовательного монархизма, он полагал и полезной, и благой более современную систему централизованных округов и уездов (*цзюнь сянь*), нежели децентрализованных феодалов (*фэн цзянь*), т.е. выступал как прямой антагонист Хуан Цзунси.

В другом кардинальном пункте теоретической полемики той эпохи — вопросе о приоритете людей или законов — Ван Чуаньшань, напротив, занимал компромиссную позицию, отстаивая одинаковую важность тех и других и примиряя таким образом Хуан Цзунси с Гу Янью. Впрочем, он отмечал и естественное первенство человеческого фактора, что вполне согласовывалось с его пониманием роли главного человека — императора как обладателя высшей законодательной, исполнительной и судебной власти. Ван Чуаньшань настаивал на том, что законы должны соответствовать чувствам людей и быть по возможности проще, а наказания — мягче. В частности, он возражал против таких изощренных видов казни, как отсечение головы с ее выставлением на шесте для обозрения, расчленение на куски, разрывание колесницами, мотивируя тем, что к смерти казнимого это ничего не добавляет, но зато может повредить нравственным чувствам его потомков.

В целом, следуя конфуцианским принципам, Ван Чуаньшань ставил нравственный закон выше юридического и призывал к их гармонизации, предполагающей, в частности, взаимодополнение благопристойности (*лиэ*), т.е. этико-ритуальных норм, и наказаний (*синэ*), т.е. юридических санкций. При этом указание на необходимость соблюдать законы и в верхах (*фа гуй цзэ шан*) он сочетал с положением, что «благопристойность не спускается до простых

людей», а «наказания не поднимаются до сановников» («Ду Тун цзянь лунь», цз. 4, 22).

Исходя также из примата этики над правом, Ван Чуаньшань обобщил Конфуциеву идею «сокрытия» (*инь₂*) — недоносительства или отказа от показаний по моральным соображениям. Конфуций осудил человека, который изобличил своего отца, укравшего барана, и высказался за то, чтобы отец и сын покрывали (*инь₂*) друг друга («Лунь юй», XIII, 18 [67, т. 1, с. 163; 184, с. 391]), что противоречит как западной идее верховенства закона, коренящейся в античной мифологии⁵, так и принципам китайского легизма. Ван Чуаньшань оценивал подобное «сокрытие» как справедливое умолчание, принципиально отличное от лжи и дезинформации, возведя его в ранг универсальной возможности человеческого поведения («Сы цзе», см. [415, с. 125]).

Пребывавший в забвении до второй половины XIX в. Ван Чуаньшань как самый последовательный апологет тотального эволюционизма («в преобразованиях неба и земли ежедневны обновления [*синь*]») был поднят на щит идеологами китайского реформаторства Кан Ювэем, Лян Цичао и Тань Сытуном, который даже объявил его наиболее выдающейся личностью в истории Китая за последние 500 лет. В 1914–1915 гг. в г. Чанша было образовано «Научное общество [Ван] Чуаньшаня» (*Чуаньшань сюэ хуй*), издававшее «Вестник изучения [Ван] Чуаньшаня» («Чуаньшань сюэ бао») [590, т. 2, с. 818].

Намеченное Ван Чуаньшанем сочетание предельного натурализма с нацеленностью на актуальную проблематику и освоение эмпирических знаний, в чем он был солидарен с Гу Яньбу и Хуан Цзунси и что китайскими учеными определяется как традиция «практического упорядочения мира по канонам» (*цзин ши чжи юн*), идущая от Люй Цзюцзяня, Е Ши и Чэнь Ляна к Кан Ювэю [449, т. 1, с. 370], в конце XVII — начале XVIII в. нашло свое развитие в «школе Янь — Ли» (*Янь Ли сюэ пай*), основателем которой стал **Янь Юань** по прозвищу Сичжай (1635–1704), а вторым виднейшим представителем — его ученик **Ли Гун** по прозвищу Шигу (1659–1733).

Отец Янь Юаня Янь Чан (1617–1672), став приемным сыном мелкого чиновника Чжу Цзюцзо, принял фамилию Чжу, которую унаследовал и сын, именовавшийся Чжу Банляном до 1673 г., когда умер Чжу Цзюцзо. Сам Янь Юань воспитывался приемным дедом, поскольку его отец в 1638 г. был насильно уведен маньчжурскими войсками в Маньчжурию, откуда уже не возвратился на родину. В 1649 г. в четырнадцать лет Янь Юань женился на пятнадцати-

⁵ Ср. древнегреческий миф о сыне Авгия, свидетельствовавшем на суде против отца в пользу Геракла, которого тот хотел обмануть (*Аполлодор*. Библиотека, II, V, 5 [5, с. 35])

летней девушке из рода Чжан, но первоначально воздерживался от брачных отношений, поскольку годом раньше увлекся даосским учением о продлении жизни, основу которого составляет требование беречь сексуальную энергию. В 1653 г. ему пришлось сесть в тюрьму вместо скрывшегося от судебного преследования приемного деда. В этот период он отказался от увлечения даосизмом и перенес внимание на конфуцианство, прежде всего в интерпретации школы Лу Цзююаня — Ван Янмина.

Но уже тогда его не удовлетворяла чрезмерная абстрактность традиционного образования. И в 1656 г. Янь Юань начал изучать медицину, а через два года занялся соответствующей практикой. В 1658 г. он открыл частную школу и написал трактат «Ван дао лунь» («Суждения о пути государя», 1 цз.), который затем был переименован в «Цунь чжи бянь» («Сочинение о сохранении порядка») и издан в 1705 г. Определивший тему данного произведения, восходящий к «Шу цзину» (гл. «Хун фань» — «Величественный образец») термин «ван дао» («путь государя») в истолковании Мэн-цзы стал означать «гуманное» (*жэнь*₁) правление, основанное на «благодати» (*дэ*). Эту заинтересованность принципами древнего конфуцианства Янь Юань подтвердил еще и тем, что принял псевдоним Сыгужэнь (Человек, Размышляющий о Древности) и обозначил место своих ученых занятий — Сыгучжай (Кабинет Размышлений о Древности). В последующее десятилетие Янь Юань активно изучал неоконфуцианские теории, выдвинутые философиями эпохи Сун.

В 1668 г. умерла его приемная бабушка, и он с педантичным рвением предался похоронным и траурным церемониям, сообразуясь в особенности с приписываемым крупнейшему сунскому неоконфуцианцу Чжу Си трактатом «Цзя ли» («Семейная благопристойность»). Однако сопоставление этого текста с исходными конфуцианскими канонами вызвало у Янь Юаня сомнение в его ортодоксальности, что он и выразил в сочинении «Цзюй ю юй цзянь» («Скромные взгляды пребывающего в траурной скорби»). Позднее Ван Маохун (1668–1741) вообще стал опровергать принадлежность «Цзя ли» кисти Чжу Си. Это теоретическое разочарование Янь Юаня совпало с личностным кризисом, вызванным тем, что он узнал о своем подлинном происхождении и принял решение вернуться в род Янь, но выполнил его только через пять лет, после смерти приемного деда.

В этот период началось формирование собственного мировоззрения Янь Юаня, которое нашло отражение прежде всего в двух трактатах: «Цунь син бянь» («Сочинение о сохранении [индивидуальной] природы», 2 цз.) и «Цунь сюэ бянь» («Сочинение о сохранении учения», 4 цз.), опубликованных в 1705 и 1701 гг. соответственно. В первом он ратовал за чистоту выработанной Мэн-цзы

концепции «доброты» (*шань*) человеческой природы, выступая против распространения на нее сунскими неоконфуцианцами даосско-буддийских влияний, из-за чего «природа на пневменной основе» (*ци чжи чжи син*) стала трактоваться как источник «зла» (*э*). Во втором описывал «устои» (*дао*) образования, господствовавшие в идеализированной древности, от полумифического императора Яо до Конфуция, и проповедовал преимущества практического подхода перед книжным мудрствованием, возобладавшем в последующие времена.

Пагубным он считал превознесение покоя над движением, чрезмерное использование медитативных методов и погружение в оторванные от реальности рассуждения. «Чем больше читаешь книги, тем больше сомнений, и, не разбираясь в деловых возможностях, становишься бессилён в осуществлении канонического упорядочения [мира] и вспомоществования [народу] (*цзин цзи*)» («Цунь син бянь», цз. 1). Данные негативные тенденции Янь Юань связывал с обоими главными направлениями неоконфуцианства: Чэн И – Чжу Си и Лу Цзююаня – Ван Янмина. По его мнению, первое «вплотную приближается к принципам (*ли*), но всю извращает истину (*чжэнь*)», а второе «завершается проповедью пустоты и отсутствия-небытия (*сюй у*)», «приближаясь к чаньским порокам» («Цунь сюэ бянь», цз. 1). В противовес этому следует опираться на опыт обыденной жизни, ибо «Путь-*дао* не внеположен еде и питью, отношениям между мужчиной и женщиной», а познание и самоусовершенствование должны развиваться от «реального учения» (*ши сюэ*) через «реальное практическое усвоение» (*ши си*) к «реальным действиям» (*ши син*), так как «эффект объяснений ограничен, а эффект практического усвоения не имеет предела».

Принятую им ориентацию на «практическое усвоение» (*си₄*) через действия и поступки (*си син, си дун*), гармонизирующие дух с телом (*цзянь син*), Янь Юань запечатлел в 1669 г. в новом названии своей ученой обители – Сичжай (Кабинет Практического Усвоения), перешедшем в его собственное прозвище. Обратной стороной установки на внешнюю реализацию явилось акцентирование внутреннего самоконтроля, выливавшееся даже в требование блокировки дурной мысли еще до ее зарождения в голове.

В 1679 г. он ослеп на левый глаз, и в том же году его учеником стал Ли Гун, впоследствии главный интерпретатор философии Янь Юаня и основной автор его жизнеописания «Янь Сичжай сянь шэн нянь пу» («Погодичная биография наставника Янь Сичжая», 2 цз., 1705 г.). В 1682 г. Янь Юань написал свое последнее произведение «Хуань ми ту» («Оклики заблудшим»), которое позднее, в 1705 г., было опубликовано под заголовком «Цунь жэнь бянь» («Сочинение о сохранении человека», 4 цз.). В нем обличался буддизм как «ложный путь», ведущий к бесчеловечности.

В 1685 г. после почти годовых поисков в Маньчжурии Янь Юань выяснил обстоятельства и дату смерти своего отца и установил мемориальную табличку с его именем на родине предков в уезде Бое. В середине 1696 г. он возглавил Южночжанскую академию (*Чжан нань шу юань*) в округе Фэйсян, где принялся осуществлять на практике свои педагогические идеи, предполагавшие изучение широкого круга дисциплин, в котором история и филология совмещались с естественными науками и боевыми искусствами. Однако осенью этого же года здание академии было разрушено наводнением из-за разлива давшей ей имя реки Чжан, и Янь Юань вернулся на родину семьи Янь, в село Бэйянцунь (уезд Бое, совр. пров. Хэбэй), где и скончался в 1704 г., неофициально получив посмертное имя Вэньсяо (Культурный и Сыновнепочтительный).

Общетеоретическая основа мировоззрения Янь Юаня зиждется на постулате о неразрывной взаимосвязи принципов и пневмы: «пневма — это пневма принципов, принципы — это принципы пневмы», «принцип и пневма сливаются в одном месте» («Цунь син бянь», цз. 1). Причем в этом «слиянии» пневма первична, а принципы вторичны. Отсюда он выводил, что «без пневменной основы (*ци чжи*) не из чего образоваться [индивидуальной] природе, без пневменной основы не из чего проявиться [индивидуальной] природе» («Цунь сюэ бянь», цз. 1). Состоящее из пневмы чувственно-материальное существо человека такое же «доброе», как и его «[индивидуальная] природа», в которой заложен рациональный «принцип», ибо «если признать пневму носительницей зла, то и принцип окажется носителем зла, а если признать принцип носителем добра, то и пневма оказывается носительницей добра» («Цунь син бянь», цз. 1 [453, с. 262]).

Здесь традиционный для китайской философии холистический натурализм доведен до логического предела подчеркиванием психосоматической целостности человека — «личность-тело (*шэнь*) и сердце-психика (*синь*) в единстве достигают взаимного успеха». Более того, такой человек, синтезирующий в своей «доброй природе» «небесное предопределение» (*тянь мин*) с «пневменной основой», становится действенным фактором осуществления не только социокультурных норм и ценностей, но и космического порядка: «всеобщая согласованность тьмы вещей, выровненность земли и оформленность неба, великая гармония пространства и времени суть итоговый результат моей природы» («Цунь син бянь», цз. 1 [453, с. 262]).

Эта апология человеческой витальности привела к отказу от характерного для ортодоксального конфуцианства противопоставления должной справедливости пользе-выгоде. Отстаивая единство того и другого, подобно единству принципа и пневмы, Янь Юань переиначил популяризовавшееся сунскими неоконфуцианцами

положение Дун Чжуншу: «Выпрямлять свой долг и не планировать свою пользу-выгоду, высветлять свой Путь (*дао*) и не рассчитывать свой успех». Опровергая это положение как даосско-буддийскую проповедь отсутствия-небытия и пустоты (*кун₁*) и называя его сторонников «гнилыми конфуцианцами» (*фу жу*), ведущими людей к слабости, болезням и бездеятельности, он выдвинул противоположный тезис: «Выпрямлять свой долг, чтобы планировать свою пользу-выгоду, и, высветляя свой Путь, рассчитывать на свой успех» («Сы шу чжэн у», цз. 1). Проведение в жизнь этой установки, синтезирующей этику с прагматикой, должно было превращать человека из «изменяемого миром (*ши₃*)» в «изменяющего мир».

А изменять мир Янь Юань предполагал с помощью реставрации трех основ общественного устройства мифологизированной древности — системы «колодезных полей» (*цзин тянь*), «феодов» (*фэн цзянь*) и «учебных заведений» (*сюэ сяо*). Сформулированная как возврат к прошлому, эта программа была нацелена на реформирование современной Янь Юаню действительности путем уравнительного землепользования, ограничения самодержавного правления и ориентации образования на практические нужды.

Ученик Янь Юаня Чжун Лин составил в 1737 г. основанную на дневнике учителя компиляцию «Янь Сичжай сянь шэн янь син лу» («Записи слов и дел наставника Янь Сичжая», 2 цз.), в 1738 г. — сборник его антибуддийских произведений «Янь Сичжай сянь шэн пи и лу» («Записи о разоблачении ереси наставником Янь Сичжаем», 2 цз.), а в 1750 г. опубликовал собрание его разномысленных эссе и писем «Сичжай цзи юй» («Дополнительные записи Сичжая», 10 цз.).

В XVIII в. учение школы Янь — Ли не получило широкого распространения, однако через философа Чэн Тинцзо (1691–1767), ставшего прототипом Чжуан Шаогуана — одного из главных положительных героев знаменитого романа У Цзинцзы (1701–1754) «Жу линь вай ши» («Неофициальная история конфуцианцев», рус. пер. 1959), оно повлияло на формирование взглядов выдающегося ученого и мыслителя Дай Чжэня (1723–1777). В XIX в. интерес к нему привлекло появление в 1869 г. книги Дай Вана (1837–1875) «Янь ши сюэ цзи» («Записки об учении господина Яня», 10 цз.). Специально им занимался видный участник реформаторского движения 1895–1898 гг. и будущий президент Китая Сюй Шичан (1858–1939), издавший «Янь Ли и шу» («Посмертное [собрание] произведений Янь [Юаня] и Ли [Гуна]») и антологию «Янь Ли юй яо» («Главное из высказываний Янь [Юаня] и Ли [Гуна]», 2 цз.), а также исследование «Янь Ли ши чэн цзи» («Записки о школе Янь [Юаня] и Ли [Гуна]», 9 цз.), в которое включены биографии Янь Юаня и его учеников. Став президентом (1918–1922), Сюй Шичан в 1919 г. предписал причислить Янь Юаня и Ли Гуна к лику мудрецов, почитаемых в храме Конфуция.

В 1920 г. в Пекине было создано Научное общество четырех «сохранений» (*Сы цунь сюэ хуй*), своим названием обязанное единообразно начинающимся с иероглифа «цунь» («сохранение») главицам четырех сочинений Янь Юаня (их современная публикация: «Сы цунь бянь» — «Четыре „сочинения о сохранении“». Пекин, 1957) и призванное изучать и распространять его наследие. Этим обществом, в частности, было издано «Янь Ли цун шу» («Собрание произведений Янь [Юаня] и Ли [Гуна]»), содержащее такие важнейшие работы Янь Юаня, как «Сы шу чжэн у» («Исправление ошибок в „Четверокнижии“») и «Чжу-цзы юй лэй пин» («Критика „Классифицированных высказываний Учителя Чжу [Си]“»).

Ли Гун родился в семье ученого Ли Минсина (1615–1683), у которого и получил начальное образование. В конце 1673 г. женился на Ван Чжишунь (1658–1676), сестре Ван Янцзя (ум. в 1699 г.), близкого друга Янь Юаня. Однако вскоре овдовел и в 1677 г. вновь вступил в брак, а также удачно сдал экзамены на степень *сю цай*, но отказался от государственной стипендии, сочтя ее подкупом со стороны захвативших власть в стране инородцев-маньчжуров. В 20 лет Ли Гун написал первое самостоятельное (ныне утраченное) произведение «Цю сяо цзи» («Сборник о стремлении к сыновней почтительности»). В том же, 1679 г. он стал учеником Янь Юаня и в подражание учителю начал вести дневник, легший затем в основу его жизнеописания «Ли Шугу сянь шэн нянь пу» («Подгодичная биография наставника Ли Шугу», 1736 г.).

Вдохновленный установкой Янь Юаня на практические знания и сформулировав положение: «Чем больше черпаешь из бумаг, тем меньше черпаешь из происходящих в мире событий; чем больше сосредоточиваешь дух и душу на кисти и туши, тем меньше сосредоточиваешь его на каноническом упорядочении [мира] и вспомоществовании [народу] (*цзин цзи*)» («Ли Шугу сянь шэн нянь пу»), — Ли Гун, как и его учитель, занялся медициной и фармакологией, а также помимо философии и истории стал изучать военное дело, экономику, музыку и этикет, что впоследствии нашло отражение в таких его произведениях, как «Сюэ шэ лу» («Записи об изучении стрельбы из лука», 2 цз.), «Сюэ ли» («Изучение благопристойности», 5 цз.) и т.п. Из-за стесненных обстоятельств с 1683 по 1708 г. он был вынужден подвизаться в качестве домашнего воспитателя в разных семьях. Кочуя по всей стране, в 1685 г. Ли Гун прибыл в Пекин и за последующие 42 года посетил его около сорока раз.

В 1689 г. он написал предисловие к трактату Янь Юаня «Цунь син бянь» («Сочинение о сохранении [индивидуальной] природы») и тогда же составил сборник «Сун го цзэ ли» («Правила и нормы осуждения нарушений»), опубликованный в 1695 г. В нем, следуя аналогичному произведению обладателя высшего морального авторитета Лю Цзунчжоу «Цзи го гэ» («Выверение фиксированных

нарушений»), он представил классификацию нравственных пороков и дефектов.

В 1690 г. Ли Гун получил следующую ученую степень *цзюй жэнь*. В сорок лет он вновь женился — на Ван Фэнгу, которая, будучи моложе его почти на четверть века и родив ему в 1699 и 1702 гг. двух сыновей, в 1706 г. умерла двадцатитрехлетней. Как профессиональная деятельность, так и семейное положение побудили Ли Гуна в 1700 г. написать работу о воспитании детей «Сяо сюэ цзи е» («Опыт исследования малого учения», 5 цз.), а в 1701 г. обнародовать сочинение о взглядах на образование, изложенных в канонической литературе, — «Шэн цзин сюэ гуй цзуань» («Сводка правил учения из канонов совершенномудрых», 2 цз.) и одно из своих главных произведений, посвященное первому трактату конфуцианского «Четверокнижия», — «Да сюэ бянь е» («Опыт обсуждения „Великого учения“»). Последнее самим названием ассоциировалось с радикальным опусом ученика Лю Цзунчжоу Чэнь Цюэ (1604–1677) «Да сюэ бянь» («Обсуждение „Великого учения“», 4 цз., 1654 г.). Тогда же труд Ли Гуна под заглавием «Ли ши сюэ юэ лу» («Записи господина Ли об изучении музыки», 2 цз.) издал его наставник, известный ученый и писатель Мао Цилин (1623–1716), у которого он изучал музыку в 1697–1699 гг. и в собрании сочинений которого впоследствии поместил свое предисловие. В 1701 г. Ли Гун выступил с антибуддийским текстом «Пи фо лунь» («Суждения, разоблачающие буддизм») и прочел цикл лекций о втором трактате «Четверокнижия», которые вошли в сборник «Шугу Чжун юн цзян юй» («Лекции Шугу о „Срединном и неизменном“»). После смерти Янь Юаня (30 сентября 1704 г.) Ли Гун воздвиг у него на родине мемориал «Сичжай сюэ шэ» («Ученая обитель Сичжая»), а через год составил его жизнеописание «Янь Сичжай сянь шэн нянь пу» («Погодичная биография наставника Янь Сичжая»).

В 1715–1716 гг. Ли Гун попал под следствие в связи с делом о мятеже, но добился оправдания. Более того, в 1717 г. он подал прошение об официальной должности и в следующем году был назначен смотрителем учебных заведений области Тунчжоу (пров. Чжили, совр. Хэбэй). Однако вскоре был вынужден оставить службу из-за болезни и в 1719 г. вернулся на родину, но задумал переселиться на юг, где в более свободной духовной атмосфере предполагал вызвать больший интерес к своим идеям. При попытке реализации этого несбывшегося плана, во время поездки в южную столицу Нанкин в 1721 г. умер его старший сын.

В 1730 г. Ли Гун был приглашен администрацией столичной провинции Чжили возглавить работу над географическим справочником «Цзи фу тун чжи» («Географическое описание столичной области», 121 цз.), который был издан в 1735 г., а в 1731 г. он написал политический трактат «Ни тай пин цэ» («План великого

равновесия»). Предчувствуя кончину, Ли Гун заранее сочинил себе эпитафию и после смерти в 1733 г. неофициально получил имя Вэнь-цзы (Муж Культуры).

В творчестве Ли Гуна большое место занимало комментирование классики: «Чжоу и чжуань чжу» («„Чжоуские перемены“ с комментариями и примечаниями»), «Чунь цю чжуань чжу» («„Весны и осени“ с комментариями и примечаниями»), «Сы шу чжуань чжу» («Четверокнижие с комментариями и примечаниями»), «Лунь юй чжуань чжу вэнь» («Вопросы к „Суждениям и беседам“ с комментариями и примечаниями»). Его разнообразные эссе, написанные после 1686 г., составили сборник «Чоу ван бянь» («Сочинение, исцеляющее от беспамятства»); созданное в 1703–1727 гг. вошло в «Шугу хоу цзи» («Последующее собрание [сочинений] Шугу»); наиболее значимые труды включены в «Янь Ли цун шу» («Собрание произведений Янь [Юаня] и Ли [Гуна]»).

В целом мировоззрение Ли Гуна сформировалось на основе взглядов Янь Юаня, согласно которым принцип произведен от пнеумы. Критикуя тезис Чжу Си о «надформенности» (*син эр шан*) принципа, Ли Гун разъяснял: «Дело имеет принципообразный строй, который называется принципом и находится внутри дела. Утверждать же, что принцип находится выше дела, означает отделять его в качестве одной самостоятельной вещи. „Принцип“ — это служебное (букв.: пустое. — А.К.) слово, может ли являться вещью?» («Лунь юй чжуань чжу вэнь», ч. 2 [453, с. 322]). Отрыв неоконфуцианской школой Чэн И — Чжу Си принципов от дел и вещей он квалифицировал как даосско-буддийскую ересь, погружающую в мистический туман и приводящую к «торжеству пустоты и сохранению безучастности» (*чжи сюй шоу цзи*), что исторически обернулось крушением великих династий Сун и Мин, соответственно в XIII и XVII вв. под натиском монголов и маньчжуров.

В свою очередь, признание полной посюсторонности принципов соответствовало главной установке Янь Юаня на «каноническое упорядочение мира» (*цзин ши*) с помощью практически верифицированного рационального знания: «Если не увидено глазами и не испробовано телом (*шэнь*), то как посредством принципа постичь это?» («Лунь сюэ» — «Суждения об учении»). Однако, в отличие от учителя, Ли Гун не ограничивался апелляцией к идеальным образцам древности, а предлагал усваивать современный опыт и даже пропагандировал естественные науки Запада, прежде всего астрономию и математику. Напротив, в решении проблемы соотношения «знания» (*чжи*) и «действия» (*син*) Ли Гун вернулся к стандартному, идущему из конфуцианской классики представлению о том, что первое предшествует второму («Да сюэ бянь е», цз. 1; «Лунь сюэ»), тогда как Янь Юань отстаивал их единство, воплощающееся прежде всего в «практическом усвоении» (*син₄*).

Полностью соглашаясь с тезисами Янь Юаня о необходимости реставрации древней системы «колодезных полей» (*цзин тянь*) и «учебных заведений» (*сюэ сяо*), Ли Гун корректировал аналогичный тезис о «феодах» (*фэн цзянь*) и, постулируя необходимость «наличия пищи в каждой семье», призывал к достижению «совпадения службы и учебы, гражданского (*вэнь*) и военного (*у₄*), чиновника и служащего, армии (*бин₁*) и народа» («Пин шу дин» — «Выправленная „Книга равновесия“», цз. 3).

§ 5. Идейная ситуация в XVIII в.: «сциентизм» Дай Чжэня, «ересь» Ван Чжуна и «мальтузианство» Хун Лянцзи

В XVIII в. социально-политическая ситуация в Китае стабилизировалась. Маньчжуры, овладев вершиной власти, ее нижележащие уровни делили с национальной правящей элитой, а в культурном аспекте вполне ассимилировались, стремясь быть даже большими патриотами завоеванной страны, чем ее исконные обитатели.

Именно в это время усилиями представителей маньчжурской династии Цин достиг апогея культ Конфуция и была проведена колоссальная работа по кодификации конфуцианской традиции (см., например, [174]). Такая культурная ориентация правительства в сочетании с неослабевавшей жесткостью политического режима и идеологического контроля стимулировали как официальных, так и независимых мыслителей и ученых к погружению в конкретно-научные, прежде всего исторические, филологические, текстологические, а затем и естественно-научные штудии. С одной стороны, это вывело традиционную науку на качественно новый, значительно более продвинутый этап ее развития, для которого характерны методологическая критичность и здравый эмпиризм. Но, с другой стороны, это же обусловило застой общетеоретической, философской мысли.

В обществоведческой области положение усугублялось особо ревностным отношением властей к соблюдению официального канона и вытекающей отсюда реальной опасностью жестокой расплаты за малейшее отступление от такового (см., например, [201]). Эта обстановка, естественно, не содействовала идейному новаторству, и обществоведческие концепции китайских мыслителей XVIII в. в целом не вышли за границы того круга решений, который очертили их предшественники в XVII в. Более того, соответствующие построения философов-диссидентов — Хуан Цзунси, Гу Яньу, Ван Чуаньшаня, не скованных внетеоретическими обязательствами и в силу исторических обстоятельств сосредоточившихся на проблемах

устройства общества и государства, оставались в течение следующего столетия непревзойденными образцами.

Высшим достижением китайской философии в XVIII в. стало творчество **Дай Чжэня** (1723–1777), лидера одного (*Вань пай*) из двух главных течений в «школе [эпох] Цянь[луна (1736–1795)] и Цзя[цина (1796–1820)]» — «ханьского учения» и ученого-энциклопедиста, занимавшегося математикой, астрономией, лингвистикой, историей и географией. Он происходил из семьи мелкого торговца и, подобно Ван Янмину, долгое время в детстве (по китайской системе исчисления возраста — до 10 лет) не говорил, но затем стал демонстрировать чудеса знания классики наизусть. Его первое самостоятельное сочинение — «Табличные вычисления» («Цэ суань», 1744 г.), посвященное логарифмам Непера (1550–1617). С 1773 г. Дай Чжэнь участвовал в составлении свода классической литературы «Сы ку цюань шу» («Полное [собрание] книг четырех хранилищ»). В 1775 г. за научные заслуги без экзаменов (которые шесть раз безуспешно пытался сдать) он получил высшую ученую степень — *цзинь ши* и звание академика Ханьлинь.

Дай Чжэнь развивал методологию «проверяющего/доказательного исследования» (*као цзюй, као чжэн*), основывая экспликацию идей на анализе выражающих их терминов. Свои собственные взгляды он излагал в текстологических комментариях к конфуцианской классике, противопоставляя их искаженным, по его мнению, даосско-буддийскими влияниями комментариям предшествовавших неоконфуцианцев (школы Чэн-Чжу и Лу-Вана). Главные философские сочинения Дай Чжэня — «Смысл терминов „[Трактата] Учителя Мэна“ в истолковывающих свидетельствах» («Мэн-цзы цзы и шу чжэн») и «Обращение к началу добра» («Юань шань»). Их современное издание было осуществлено в Пекине в 1956 г. (см. также [314]).

Основная тенденция теоретических построений Дай Чжэня — 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*) дао «подформенным» (*син эр ся*) «орудиям» (*ци₂*) он истолковывал как временное, а не субстанциальное различие состояний единой пневмы, с одной стороны, беспрестанно изменяющейся, «порождающей порождения» (*шэн шэн*) по законам сил *инь-ян* и «пяти элементов» (*у син*), и с другой — уже оформившейся в множества конкретных устойчивых вещей.

Дай Чжэнь обосновывал включение «пяти элементов» в понятие «дао» определением последнего термина, имеющего лексическое значение «путь, дорога», с помощью этимологического компонента иероглифа «дао» — графического элемента (в другом написании —

самостоятельного иероглифа) «син» («движение», «действие», «поведение»), входящего в словосочетание «у син» («Мэн-цзы цзы и шу чжэн», цз. 2). «[Индивидуальная] природа» каждой вещи, по Дай Чжэню, «естественна» (*цзы жань*) и обусловлена «добром», которое порождается «гуманностью», упорядочивается «благопристойностью» и стабилизируется «должной справедливостью». Космологически «добро» проявляется в виде *дао*, «благодати» и «принципов», а антропологически — в виде «предопределения», «[индивидуальной] природы» и «способностей» (*цай*) («Юань дао», цз. 1 [453, с. 326]).

Дай Чжэнь выступал против канонизированного неоконфуцианством династии Сун противопоставления «принципов» «чувствам» (*цин*) и «желаниям» (*юй*), поскольку «принципы» неотделимы от «чувств» и «желаний». «Принцип» — то неизменное, что специфично для «[индивидуальной] природы» каждого человека и каждой вещи, высший предмет познания. В отличие от предшествовавших неоконфуцианцев Дай Чжэнь считал, что «принципы» не присутствуют явно в человеческой психике — «сердце» (*синь*), а обнаруживаются при глубинном анализе. Способности людей к познанию он уподоблял огням с разной интенсивностью свечения; эти различия отчасти компенсируются обучением. Философ отстаивал приоритет эмпирико-аналитического подхода как в познании, так и в практике.

Малопопулярные в свое время труды Дай Чжэня вызвали к себе интерес в XX в., оказавшись созвучными сциентистским умопостроениям значительной части китайской интеллигенции, которые выражали прежде всего Лян Цичао и Ху Ши (подробнее см. [201; 83, с. 417–424 (здесь его фамилия неверно транскрибирована как Цзай); 590, т. 2, с. 695–700, 970–982; 535, с. 709–722; 449, т. 1, с. 118–119]).

В целом же, несмотря на всеисилие официоза, в неоконфуцианстве нарастал критический потенциал, примером чему может служить творческая эволюция последователя Гу Яньбу, философа, ученого-просветителя, историка и литератора Ван Чжуна (1745–1794). Он родился в бедной, но образованной семье, в 1777 г. стал лицензиатом, выдвинутым в Государственную академию (*гун шэн*). Его философские взгляды отражены главным образом в эссе «Шу сюэ» («Изложение учения», 1792 г.).

Стремясь переосмыслить идейное содержание и историю конфуцианства, Ван Чжун выступал с критикой учения о «передаче [ортодоксальной] традиции» (*дао тун*), выработанного неоконфуцианством эпохи Сун. Главным последователем и интерпретатором Конфуция он объявил не «правоверного» Мэн-цзы, а его антипода Сюнь-цзы, привнесшего в конфуцианство ряд положений легизма. Будучи одним из первых исследователей и комментаторов трактата

«Мо-цзы», Ван Чжун стремился доказать «гуманность» осужденного Мэн-цзы моизма и его совместимость с конфуцианством, за что был обвинен в «ереси» (см. [590, т. 2, с. 814]).

Из мыслителей конца XVIII — начала XIX в. выделяется **Хун Лянцзи** (Бэйцзян, 1746–1809) — философ, литератор, каллиграф, государственный деятель, ученый, историк, географ и создатель оригинальной демографической теории, предвосхитившей учение Мальтуса. Он происходил из знатной семьи потомственных ученых и чиновников. Его отец Хун Цяо (1714–1751) умер, когда мальчику было пять лет. Он воспитывался в семье бабушки по материнской линии и в 1768 г. женился на проживавшей там же кузине. В 1769 г. получил первую ученую степень *сю цай*, в 1780 г., после десятилетия неудачных попыток, — вторую степень *цзюй жэнь*, а в 1790 г., также после четырех провалов и девяти лет службы секретарем губернатора в Сиане (1781–1785), Кайфыне (1785–1788) и Учане (1788–1790), блестяще сдал экзамен на высшую степень *цзинь ши*, и его приняли в академию Ханьлин. В 1792 г. Хун Лянцзи был направлен инспектором образования в южную провинцию Гуйчжоу, где провел три года, после чего в 1796 г. вернулся в столицу. Там в 1797 г. был назначен в школу для великих князей и стал наставником принца Ичуня (умер в 1816 г.). В 1799 г. его удостоили должности официального составителя хроники (*ши лу*) императора Гаоцзуна (правил в 1735–1796 гг. под девизом Цяньлун, почил 7 февраля 1799 г.) и профессора Государственной академии.

Однако в октябре того же года, нарушив субординацию, Хун Лянцзи подал великому князю Чэну (Чэн-цин-ван, Юнсин, 1752–1823) доклад с критикой злоупотреблений в государственном аппарате, нелестными замечаниями в адрес самого императора и требованием наказаний сторонников недавно казненного всесильного временщика и невиданного коррупционера Хэшэня (1750–1799), которого В.А.Рубин даже уподобил Сталину [207, с. 251]. После передачи этого доклада молодому императору Жэнь-цзуну (правил в 1796–1820 гг.) Хун Лянцзи был немедленно смещен со всех постов и арестован, затем приговорен к смертной казни, но помилован и сослан на западную окраину — в Или Синьцзян-Уйгурского района; путешествие его туда длилось с 26 октября 1799-го по 5 марта 1800 г. Весной этого года в центральных районах империи свирепствовала засуха, и император, следуя традиционным представлениям о его мироустроительной силе, молил Небо о дожде и обещал амнистии. Но лишь после того как 26 мая таковую получил Хун Лянцзи, над Пекином разразился обильный дождь.

Оставив о своей ссылке дневник «Или жи цзи» («Илийские ежедневные записки») и краеведческий труд «Тяньшань кэ хуа» («Рассказ гостившего в горах Тяньшань») и приняв псевдоним Гэншэн (Возродившийся), Хун Лянцзи 24 октября 1800 г. вернулся

домой, а в 1802-м стал главой Янчуаньской академии (*шу юань*) в Цзиндэ пров. Аньхуй.

Хун Лянцзи принадлежит целый ряд историко-краеведческих и географических работ, посвященных отдельным районам Китая. В 1787 г. он создал и в 1803-м опубликовал обширное, в 50 цзюаней, географическое описание всей страны «Цяньлун фу тин чжоу сянь чжи» («Трактат об округах, префектурах, областях и уездах [Китая эпохи] Цяньлун»). Им были проведены текстологические исследования: «Чунь цю Цзо чжуань гу» («Толкование „Весен и осеней с комментарием Цзо“»), «Гунъян Гулян гу и» («Древний смысл [комментариев] Гунъяна и Гуляна [к „Веснам и осеням“]»), «Лю шу чжуань чжу лу» («Записи о видоизмененных иероглифах шести категорий») и др. Его поэзия и проза представлены в сборниках: «Цзюаньши гэ вэнь цзя цзи» («Собрание лучшей прозы из Дурнишниковой палаты»), «Гэншэн чжай цзи» («Собрание [сочинений] из кабинета Возродившегося»), «Фу цзе сюань цзи» («Собрание [сочинений] из Облепленного моллюсками домика»). Полное собрание его произведений («Хун Бэйцзян и цзи»), включавшее 24 наименования, было издано в 1889 г. в Хубэе его правнуком Хун Юнцинем.

Важнейшее философское сочинение Хун Лянцзи «И янь» («Осмысленные слова»), состоящее из 20 эссе и входящее в сборник «Цзюаньши гэ вэнь цзя цзи», было написано в 1793 г. Его пафос — опровержение веры в «навей и духов» (*гуй шэнь*), «бессмертных» (*сянь₂*) и «долгожительство без смерти» (*чан шэн бу сы*), в чем он пошел дальше своего знаменитого предшественника Ван Чуна (I в. н.э.), выступив также против веры в «предопределение» (*мин*): «У вшей нет предопределения, откуда ему взяться у человека!»

Наиболее оригинальным теоретическим достижением Хун Лянцзи стало выдвижение в этой книге, т.е. на пять лет раньше Мальтуса, принципа постоянного опережения роста численности народонаселения по сравнению с ростом продовольственных, земельных и жилищных ресурсов («И янь» [453, с. 442-443]; см. также [65; 200]). Оно не сопровождалось сколь-либо значительными социально-политическими, экономическими или правовыми выводами, хотя китайский мыслитель ясно видел в этом государственную проблему. Традиционные представления о естественно-производительных силах «неба и земли», порождающих людей и не подвластных правителям (император — только «сын неба», обязанный испытывать к своему «родителю» предельную почтительность), не позволили Хун Лянцзи прийти к, казалось бы, самоочевидной мысли о возможности государственного контроля над рождаемостью.

Глава XI

НАСЛЕДИЕ КОНФУЦИЯ ПРИ НАТИСКЕ «ВАРВАРОВ» НА СРЕДИННУЮ ИМПЕРИЮ (XIX — начало XX в.)

§ 1. Духовный кризис в XIX в. и возрождение «учения о канонах в современных знаках»: Линь Цзэсюй, Гун Цзычжэнь, Вэй Юань

Принципиально новые в сравнении с описанными обществоведческие идеи и теории стали возникать в Китае в XIX в. главным образом благодаря знакомству с соответствующим западным материалом в условиях ослабления изоляционизма и существенного увеличения контактов с внешним миром.

XIX век в истории Китая был одним из самых драматических в своем новаторстве и новаторских в своем драматизме. Символическое значение имеют события, ознаменовавшие начало и конец этого столетия в стране: оно началось в разгар инициированного буддийской сектой «Бай лян цзяо» («Учение Белого Лотоса») мощного народного восстания 1796–1804 гг., а завершилось в заключительный период организованного тайным союзом «И хэ туань» («Дружины справедливости и гармонии») еще более грандиозного «боксерского» восстания 1898–1901 гг.¹ Середина же столь насыщенного историческими перипетиями «бунташного» века отмечена «опиумными» войнами 1840–1860 гг., крупнейшей в мире крестьянской войной 1850–1864 гг., поднятой тайпинами и подавленной маньчжурским правительством вместе с вооруженными силами западных держав (подробно см. [80; 227]).

Постоянно бурлившую и периодически вскипавшую протуберанцами восстаний огненную подоснову указанных событий составляли три круга фундаментальных проблем: 1) социально-экономический и эколого-демографический кризис; 2) этнокультурные противоречия между основным населением — ханьцами и правившими стра-

¹ Подробно об этих восстаниях и их идеологической подоплеке см. [197; 88; 43].

ной маньчжурами; 3) борьба с постоянной и все более успешной экспансией европейских держав, а позднее — Америки и Японии.

В течение XIX в. ни одна из этих судьбоносных для Китая проблемных сфер не нашла радикального разрешения, напротив, болезненные узлы затягивались все туже и туже, в результате чего со страной произошла разительная метаморфоза. Из процветавшей в конце XVIII в. великой и таинственной державы, преисполненной чувства абсолютного превосходства над всеми в мире, Срединная империя к концу XIX в. превратилась в расслабленного колосса на глиняных ногах, пораженного нищетой, коррупцией и ощущением собственной неполноценности по сравнению не только с западными «заморскими чертями», но и с японскими «карликами», которые загадочным образом из ничтожных «варваров» обратились в надменных господ.

Общее нарастание кризисных явлений стало главным предметом размышлений китайских идеологов XIX в. Все они, пытаясь найти способы устранения поразившей державу гнили, в первую очередь, согласно многовековой традиции, обращали свой взор к классической проблематике.

Виднейшими представителями такого критического направления в интеллектуально доминировавшей неоконфуцианской мысли, оформившегося в XVIII в. во вновь воссозданное Чжуан Цуньюем (1719–1850) «учение о канонах в современных знаках» («текстологическую школу современных письмен», «каноноведение новых текстов» — *цзинь вэнь цзин сюэ*), были **Линь Цзэсюй** (1785–1850), **Гун Цзычжэнь** (1792–1841) и **Вэй Юань** (1794–1856). В 1830 г. они основали Сюаньнаньское поэтическое общество, распространявшее реформаторские идеи. При всем относительном радикализме их призывов к «изменению законов» (*гэн фа, гай фа, бянь фа*) предполагаемые нововведения все же ограничивались сферой политико-правовой реальности и не распространялись на стоявшие за ней основополагающие принципы (*дао*). Кроме того, сторонники «учения о канонах в современных знаках» стремились связать традиционную науку, где господствовали философия, филология и история, с общей теорией государственного управления, которую Гун Цзычжэнь называл «наукой для востока, запада, юга и севера».

Линь Цзэсюй родился в помещицкой семье, в 1811 г. получил высшую ученую степень *цзинь ши*, был принят в академию Ханьлин. С 1820 г., находясь на государственной службе, занимал высокие административные посты. В 1838 г., будучи заместителем южных провинций Хунань и Хубэй, начал активную борьбу с опикурием и опиумной торговлей, основанной на английском импорте. После его докладов двору указом 31 декабря 1838 г. Линь Цзэсюй был назначен императорским комиссаром по борьбе с опиумной контрабандой и командующим военно-морскими силами в примор-

ской провинции Гуандун, где развернул успешную антиопиумную деятельность. Он обращался с посланиями к английской королеве Виктории, предлагая запретить наркотик на землях Британской империи (1839, 1840 гг.). После начала первой «опиумной» войны (1840–1842) он как сторонник самых решительных мер против англичан и наиболее раздражавшее их лицо был смещен со всех занимаемых постов, в 1842 г. отправлен в ссылку в далекую от побережья область Синьцзян. В 1845 г. Линь Цзэсюй вновь был привлечен к государственной службе, а в 1850-м послан на подавление Тайпинского восстания, но по дороге скончался. После смерти ему были оказаны высокие почести: присвоен титул Вэньчжун-гун (князь Культурности и Верности), табличка с его именем появилась в храме прославленных чиновников (*мин хуань цы*) в Юньнани (1851 г.) и в Цзянсу (1865 г.), в 1852 г. в его честь возведен специальный храм в Сиани (пров. Шэньси), и два храма посвящены ему в Фучжоу; по специальному указу императора Вэнь-цзуна (1831–1861) в период его правления под девизом Сяньфэн (1851–1861) Государственным историографическим комитетом (*Го ши гуань*) было составлено официальное «Жизнеописание Линь Цзэсюя («Линь Цзэсюй чжуань»)). В постимперский период, в 1929 г., в память о Линь Цзэсюе китайское правительство воздвигло мемориал и объявило 3 июня, когда он впервые приступил к уничтожению опиума, общенациональным Днем запрета на опиум (см. [44; 590, т. 1, с. 511–514]).

Будучи активным участником первой «опиумной» войны и вызвавших ее событий, стремясь дать эффективный отпор сначала экономической, а потом военной экспансии иноземцев, Линь Цзэсюй придерживался принципа, согласно которому «необходимо всегда знать положение дел у варваров, знать их слабости и их силу, только тогда можно установить способы контроля над ними», а также «следует научиться искусству врагов, чтобы затем подавить их». Для этого он, вопреки господствовавшим изоляционистским настроениям, «ежедневно заставлял людей разузнавать о делах на Западе, переводить западные книги и покупать их газеты» (цит. по [237, с. 47, 114]). В итоге он создал новаторский для Китая того времени труд с использованием западных источников — «Сы чжоу чжи» («Сведения о четырех материках», 1840 г.), в котором были приведены данные по истории, географии, политике и праву различных стран мира. Посмертно было издано обширное собрание его социально-экономических и политико-правовых произведений — «Линь Вэньчжун-гун чжэн шу» («Административные документы Линя, князя Культурности и Верности») в 37 цзюанях.

В основе взглядов Линь Цзэсюя на общество и государство лежала традиционная для Китая концепция мироустроительной силы императора как сына Неба. Накануне столкновения с Англией в

«опиумной» войне он писал в «Обращении к английской королеве» (1839 г.): «Довожу до Вашего сведения, что мой император желает мира и благоденствия как своей, так и другим странам и считает гуманность единственной основой отношений со всеми. Выгоды он готов по справедливости делить со всем миром, а зло — повсеместно искоренить. В заботе о людях он подобен Небу и Земле» [78, с. 53]. Вместе с тем отраженная здесь древняя конфуцианская идея «гуманного правления» (*жэнь чжэнь*), которую отчетливо сформулировал уже Мэн-цзы, вполне сочеталась у Линь Цзэсюя с апологетикой закона о смертной казни не только за продажу, но и за курение опиума [78, с. 57].

Следуя традиционным представлениям о вселенской юрисдикции императорской власти и ее этико-ритуальной основе, Линь Цзэсюй писал в «Секретном донесении императору» (1841 г.): «Наша династия управляет Срединной империей и чужими народами, опираясь на принципы Яо и Шуня» [78, с. 60], — т.е. на канонизированные конфуцианством моральные установки этих идеальных правителей мифической древности (см., например, [276, с. 125–138]). Однако, исходя из приоритета этико-ритуальных норм благопристойности (*лиэ*), Линь Цзэсюй признавал и необходимость противоположной формы социальной регуляции — законов, предполагающих карательные санкции²: «Люди мудрые и добродетельные всегда карали предательство и зло, опираясь на закон, ради счастья грядущих поколений» [78, с. 60–61].

В целом взгляды Линь Цзэсюя повлияли на формирование возобладавшей во второй половине XIX в. идеологии «самоусиления» (*цзы цян*) и «движения за [усвоение] заморских дел» (*ян у юнь дун*), устремленной на сбалансированное сочетание достижений Китая и Запада, отказ от традиционного изоляционизма, установление общепринятых в мире дипломатических отношений с иностранными государствами. Эта идеология и выразилась в лозунге Чжан Чжидуна (1837–1909) «Китайские учения — для фундаментальной основы (*ти*), западные учения — для прикладного применения (*юн*)», а также в реформаторских построениях Кан Ювэя как крупнейшего представителя «учения о канонах в современных знаках» в конце XIX — начале XX в.

Единомышленник Линь Цзэсюя, известный философ-неоконфуцианец, ученый и литератор Гун Цзычжэнь родился в семье чиновника и сам также находился на государственной службе. В 1829 г. он получил степень *цзинь ши*. Общетеоретические взгляды Гун Цзычжэня не были систематизированы и нашли выражение в ряде небольших произведений, объединенных в несколько сборников уже после его смерти (см. [310]), вызванной эмоциональным потрясени-

² Подробно о соотношении «лиэ» и «фа» в китайской идеологии см. [183; 137].

ем от наступления в Китае «эпохи смуты», что, по его мнению, ознаменовали поражения в «опиумной» войне (см. [83, с. 433–441; 7; 590, т. 1, с. 431–434]).

Гун Цзычжэнь одним из первых в Китае выступил за социально-экономическую и научно-техническую модернизацию страны, ликвидацию устарелых государственных институтов (экзаменационной системы и др.) и общественных норм (бинтования ног у женщин и т.п.). Главной опасностью, грозящей имеющемуся строю, он считал разрыв между богатством и бедностью: «Чем глубже пропасть между излишеством и отсутствием достатка, тем ближе гибель (*ван₂*); чем меньше тут расхождение, тем ближе порядок (*чжи₈*)» [454, т. 1, с. 1]. Идеальным же является распределение благ, описанное в «Статье о равномерном распределении» («Пин цзюнь пянь», 1816 г. [454, т. 1, с. 1–7; 78, с. 35–37]). Оно — залог социально-политической гармонии, отличавшей «золотой век»: «В глубокой древности между правителями и народом были такие отношения, которые существуют между людьми, пьющими вместе вино» [78, с. 36].

Достижение этого идеала, при котором распределение благ подобно справедливой раздаче воды (каждому — по его иерархической квоте), зависит от общественных умонастроений: «Человеческое сердце — корень мирских (*ши₃*) нравов, мирские нравы — корень государевой судьбы» («Пин цзюнь пянь» [454, т. 1, с. 1], ср. [78, с. 36]). Вслед за оппонентом Мэн-цзы — Гао-цзы — Гун Цзычжэнь утверждал, что «[человеческая] природа лишена добра и недобра». Поэтому «человеческие сердца» могут быть решительно изменены к лучшему и общественные отношения усовершенствованы посредством принципов, изложенных в наборе конфуцианских произведений, определенном «учением о канонах в современных знаках». Изменения в общественной жизни и духовной атмосфере требуют своевременного пересмотра социально-экономических и политико-правовых норм. Чем консервативнее были правившие династии, тем скорее они гибли, ибо их правители «слепо следовали установлениям основателя династии и боялись вынести эти установления на суд людей» [78, с. 38]. Напротив, своевременное реагирование власти на рождаемые жизнью новшества способно сохранить трон одной императорской фамилии на веки вечные.

Ближайший сподвижник Линь Цзэсюя и Гун Цзычжэня, видный философ-неоконфуцианец, знаток даосизма и буддизма, ученый-энциклопедист, литератор и политический деятель **Вэй Юань** (Мошэнь), следуя семейной традиции, служил чиновником и в 1844 г. получил степень *цзинь ши*. Его взгляды отражены в сборнике эссе «Гу вэй тан цзи» («Собрание [сочинений] из Зала древних сокровенностей», 1878 г.; переиздание: Тайбэй, 1976), состоящем из 10 цзюаней и включающем главное философское произведение Вэй Юаня «Мо гу» («Записки Молчальника (Мо[шэня])»)

[303]. В 1909 г. сборник был переиздан под заглавием «Вэй Мошэнь вэнь цзи» («Собрание прозы Вэй Мошэня»).

Вэй Юань писал комментарии к классике, из которых наиболее значимы следующие: «Лао-цзы бэнь и» («Коренной смысл [Трактата] Учителя Лао», 2 цз., 1820–1821 г.), содержащее оригинальную разбивку текста на 68, а не 81 параграф и включенное в серию «Чжу цзы цзи чэн»; продолжавшее линию Ван Янмина и критику чжусианской версии «Великого учения» «Да сюэ гу бэнь фа вэй» («Раскрытие тонкостей древнего оригинала „Великого учения“», 2 цз., 1821 г.); «Ши гу вэй» («Тонкости древнего [текста „Канона] стихов“», 20 цз., 1840 г.); «Шу гу вэй» («Тонкости древнего [текста „Канона] писаний“», 12 цз., 1855 г.). Он создал также историко-политические и страноведческие труды: «Шэн у цзи» («Записки о священной войне», 14 цз., 1842 г.), «Юань ши синь бянь» («Новая редакция истории [династии] Юань», 95 цз., изд. 1905 г.), «Хай го ту чжи» («Картографированные описания заморских государств», 100 цз., 1852 г.) (см. [304]). В последнем сочинении, основанном на «Сведениях о четырех материках» Линь Цзэсюя и получившем известность в Японии в эпоху «революции Мэйдзи», был провозглашен ставший потом весьма популярным на Дальнем Востоке политический лозунг «Руками варваров управляться с варварами».

После поражения Китая в «опиумной» войне 1840–1842 гг. Вэй Юань одним из первых выдвинул программу модернизации страны путем заимствования научно-технических достижений, прежде всего артиллерии, паровых машин, пароходов. Утверждая, что в мире нет неизменных законов, он пытался проводить практические преобразования в области ирригации, транспортировки налоговых заготовок, контроля над торговлей солью и т.п., выступал за отмену экзаменационной системы на занятие государственных должностей. Вэй Юань считал практический, и прежде всего личный, опыт критерием истины и лжи (*ши фэй*), отождествляемых с пользой и вредом (*ли хай*), и заявлял, что без действия (*син*) не может быть знания (*чжи*).

По Вэй Юаню, образующие мир «преобразования пневмы» (*ци хуа*) представляют собой ни на миг не замирающий процесс изменений (*бянь*₁). «Среди вещей Поднебесной нет одиноких (*ду*)», все членится на пары противоположностей (*дуй*), в которых один элемент — главенствующий (*чжу*), а другой — содействующий (*фу*₃). Противоположности также содержатся друг в друге и превращаются друг в друга («Мо гу» [454, т. 1, с. 40], ср. [78, с. 48]). «От соприкосновения двух вещей возникает духовное семя (*цзин*₂)», — писал он в предисловии к «Хуан чао цзин ши вэнь бянь» («Сборник текстов об упорядочении мира по канонам при царствующей династии», 1826 г. [454, т. 1, с. 23], ср. [78, с. 40]). Исходя из

этой общеприкладной философии, Вэй Юань делал вывод: «Без зимы не рождается весна, без Среднего государства не централизуются варвары четырех [стран света], без благородных мужей лишаются защиты ничтожные люди, так что взаимная противоположность (*фань*) приводит (*ши₅*) к формированию (*чэ₁*) друг друга» («Мо гу» [454, т. 1, с. 40], ср. [78, с. 49]).

Человек способен к творческому самосозиданию (*цзао хуа*) посредством сознательного и методического приобщения к творческому самосозиданию природы, в которой «духовная (*шэнь₁*) пнеума преобразуется (*хуа*) в телесно оформленные сущности» («Мо гу» [454, т. 1, с. 42]) и с которой он связан единством духовной энергии (*лин шуан*). Человеческие проблемы разрешаются в процессе взаимодействия различных мнений.

Вэй Юань провозглашал конфуцианские принципы: «Совершенно-мудрый человек, находясь наверху, посредством „Стихов“ и „Писаний“ обучает народ, посредством „Благопристойности“ и „Музыки“ преобразует народ; совершенномудрый человек, находясь внизу, посредством бестелесной благопристойности и беззвучной музыки преобразует народ» (цит. по [448, с. 65]), — и призывал «делами и успехами погашать бедствия и смуты, а Путем и благодатью погашать дела и успехи», поскольку «умелый (*шань*) в наведении порядка среди народа не коснеет в законах», а «черпает из своего личного (*шэнь*) жизненного опыта» («Мо гу» [454, т. 1, с. 42], ср. [78, с. 52]). Вместе с тем он признавал закон «орудием порядка» (*чжи чжи цзюй*) и считал возможным для управления страной использовать соответствующие достижения древнейших соперников конфуцианства — даосов и легистов. В «Главе о порядке» («Чжи пянь») трактата «Мо гу» Вэй Юань привел аналогию: «Обувь не обязательно одинакова, она делается по ноге, так же и управление (наведение порядка. — *А.К.*) не обязательно одинаково, оно определяется выгодами для народа» (цит. по [83, с. 444]). Следуя древнейшим представлениям о способах решения правителем важнейших государственных проблем, выраженным в главе «Хун фань» «Канона писаний» ([466, т. 2/4, с. 418–419], см. [67, т. 1, с. 108–109]), китайский мыслитель полагал уместным в особых случаях учитывать не только мнение народа, но и указания высших сил — навей и духов.

§ 2. Христианизация тайпинами древнего идеала Великого равновесия: Хун Сюцюань и Хун Жэньгань

Результатом поражения Китая в «опиумной» войне с Англией и последовавших за ним неравноправных договоров с другими агрессивно настроенными державами — США и Францией — стало рез-

кое ухудшение как внешнеполитического, так и внутривнутриполитического положения страны. Всесторонний кризис вылился в грандиозное восстание тайпинов, боровшихся и против собственного маньчжурского правительства, и против иностранной экспансии. На захваченной территории со столицей в Нанкине, переименованном в Тяньцзинь (Небесная столица), повстанцы создали новую монархию — Небесное государство Великого равновесия (*Тай пин тянь го*). Идеалы этого общества были декларированы руководителями тайпинов в документе «Земельная система Небесной династии» («Тянь чао тянь му чжи ду») 1853 г. В основу этой утопической программы легли соединенные с христианством эгалитаристские идеи, запечатлевшиеся в эпоху Хань в принятом и конфуцианством, и даосизмом политико-историософском образе «Великого равновесия (равенства, благоденствия)» (*Тай пин*) (см. [228; 661]).

Идею «Великого равновесия» как высшей стадии триадического развития общества, которой предшествуют периоды «Впадения в хаос» (*шуай луань*) и «Подъема к равновесию» (*шэн пин*), в конфуцианстве сформулировал Хэ Сю (129–182), основывавшийся на канонической летописи «Чунь цю» и ортодоксальном комментарии к ней «Гунъян чжуань». Примерно в то же время она легла в основу учения, изложенного в классическом даосском трактате «Тай пин цзин» («Канон Великого равновесия»). Давший название этому тексту социальный идеал предполагал воспроизведение в обществе природной гармонии, уравнилельное распределение продуктов труда и равновесие человеческих интересов. Вместе с тем считалось, что подобное благоденствие зиждется на строгой социальной иерархии, воспроизводящей иерархию природных и сверхприродных сил. Данное учение составило идеологическую базу восстания Желтых повязок в 184 г. Подобные эгалитаристско-утопические воззрения и нашли продолжение в программном документе Небесного государства.

«Земельная система» гласила: «Вся Поднебесная — одна большая семья Небесного отца, Духовного владыки, Августейшего верховного господина [Бога]» ([454, т. 1, с. 64], ср. [78, с. 70; 227, с. 30]). Однако конкретизация такого идеала равенства и братства вылилась в мелочно регламентированную систему патриархальных общин, тотально охваченных военно-демократической и теократизированной властью. «Все жители Небесного государства разбивались на группы по пять дворов (уэ. — *А.К.*), во главе каждой стоял командир. Пять таких групп, т.е. 25 семейств, образовывали основную, базовую ячейку тайпинского общества. Возглавлял ее *лян-сыма* — начальник, круг обязанностей которого был весьма широк. Награждая усердных и наказывая ленивых, он вместе с командирами пятерок осуществлял надзор за полевыми работами крестьян, заведовал „священным (государственным. — *А.К.*) хранилищем“, вел учет урожая и других продуктов, выдачей средств на свадьбы,

крестины и похороны. Исполнял *лян-сы-ма* и функции судьи, к нему должны были обращаться крестьяне, если у них возникали споры и конфликты. Он являлся также и сельским пастырем, справлявшим религиозные церемонии, читавшим проповеди, а также обучавшим детей по текстам Ветхого и Нового Завета, по священным обращениям и указам Небесного князя (главы государства. — *А.К.*). В Небесном государстве на каждую ячейку из 25 семейств учреждалась одна церковь, посещение которой по воскресеньям было обязательно для всех. Помимо перечисленных выше функций *лян-сы-ма* возглавлял подчиненных ему жителей на борьбу с вражескими солдатами, а также организовывал облавы на бандитов» ([64, с. 174–175], см. [454, т. 1, с. 63–69; 78, с. 69–72]).

25 дворов составляли взвод (*лян*), четыре взвода — роту, пять рот — бригаду, пять бригад — дивизию, пять дивизий — корпус. На вершине всей этой военно-государственной иерархии стоял «небесный князь» (*тянь ван*), правивший от имени Бога. Подчинявшийся ему главнокомандующий армией — «восточный князь» (*дун ван*) — руководил исполнительной (административной) властью. В Небесном государстве сохранились наследственные ранги (*ван, хоу*₁ и др.). Выдвижение на чиновничьи должности 11 степеней осуществлялось ежегодно. Повышение и понижение предполагалось проводить раз в три года. Пределом должностного понижения являлось разжалование в крестьяне, помимо которых в народе, по традиции, выделялись служилые, ремесленники и торговцы. Другими тайпинскими документами засвидетельствована и возможность временного обращения виновных в рабов. Высшей мерой наказания была смертная казнь.

Важным позитивным нововведением тайпинов стало уравнивание в правах с мужчинами женщин, которые допускались владеть земельным наделом, сдавать экзамены на ученые степени и соответственно занимать чиновничьи должности, служить в армии. При этом подверглись запрету проституция, браки по расчету, купля-продажа невест и бинтование ног у женщин. В Небесном государстве был установлен гласный суд и отменены пытки.

Главный идеолог и вождь тайпинского восстания **Хун Сюцюань** (1814–1864) назван первым среди «передовых китайцев», начавших, по определению Мао Цзедуна, «поиск истины на Западе» (остальные трое — Кан Ювэй, Янь Фу и Сунь Ятсен) [169а, с. 503]. Он родился в крестьянской семье, был учителем и четырежды терпел неудачу при попытках сдать экзамены на низшую ученую степень *сю цай*, открывавшую путь к чиновничьей карьере. Во время одной из поездок на экзамен в Гуанчжоу он познакомился с христианскими миссионерами, которые обратили его в свою веру, а после связанного с болезнью визионерского опыта стал именовать себя братом Иисуса Христа. В 1843 г. он основал идейно направленное против официального конфуцианства, даосизма и буддизма

Общество поклонения Богу (*Бай шан ди хуй*), в котором объединил своих родственников и земляков, склонившихся к принятию христианства.

В конце 1850 г. в пров. Гуандун Общество начало мобилизацию своих сторонников на вооруженную борьбу с маньчжурской династией и создание «священных кладовых», т.е. общественных хранилищ, для их снабжения продовольствием и одеждой на основе уравнительных норм. 11 января 1851 г. было публично провозглашено восстание, направленное на свержение царствующего дома Цин и установление Небесного государства Великого равновесия (*Тай пин тянь го*), давшего название всему движению тайпинов. 23 марта 1851 г. Хун Сюцюань провозгласил себя его вождем — Небесным князем. 19 марта 1853 г. повстанцы захватили крупнейший город центральной части страны, южную столицу предшествующей эпохи Мин — Нанкин, который был объявлен центром Небесного государства и переименован в Небесную столицу.

В конце мая 1864 г., когда Нанкин уже находился в многомесячном окружении правительственными войсками, Хун Сюцюань выпустил манифест с извещением о том, что собирается вознестись в рай и прислать оттуда небесное воинство на помощь защитникам тайпинской столицы, после чего вопреки христианскому закону покончил с собой, приняв яд.

Его основные религиозно-утопические взгляды на общество и государство выражены в многочисленных небольших произведениях: «Поучение об обращении к истоку Пути и пробуждении мира» («Юань дао син ши сюнь», 1845 г.), «Песнь об обращении к истоку Пути и спасении мира» («Юань дао цзю ши гэ», 1845 г.), «Поучение об обращении к истоку Пути и просвящении мира» («Юань дао цзюэ ши сюнь», 1846 г.), «Исправление порочного и возвращение правильного» («Гай се гуй чжэн», 1846 г.) и др. (см. [414]). В «Поучении об обращении к истоку Пути и пробуждении мира» автор связал христианскую идею надгосударственного единства человечества («града Божия») с ассимилированным конфуцианством и ассоциированным с понятием «Великого равновесия» древнекитайской социально-политической утопией «Великого единения» (*да тун*) (подробно о «да тун» см. [117, с. 89–98]): «Если рассматривать наш современный грешный мир как состоящий из отдельных частей, то он представляет собой множество различных государств. А если рассматривать его как единое целое, то он представляет собой одну семью. Всемогущий верховный владыка — отец всех людей на этой грешной земле. Он — господин и творец всего, что есть как в нашей стране, так и в чужеземных государствах. Он — защитник и хранитель всего живого как в чужеземных странах, так и в Китае. В Поднебесной все мужчины — братья, все женщины — сестры. Как же могут существовать между ними границы частного?»

Как же могут появляться у них мысли отнимать [вещи] друг у друга?» ([78, с. 67], ср. [454, т. 1, с. 52]).

Христианские догматы получили у Хун Сюцюаня весьма своеобразную интерпретацию, во многом обусловленную традиционными верованиями и исторически сложившимися понятиями. В соответствии с бинарной методологией «инь-ян» Бог, именуемый «Верховным владыкой» (*шан чжу*), «Суверенным властелином» (*чжу цзай*) и «Августейшим верховным господом» (*хуан шан ди*), наделялся супругой. Признаваясь «единым корнем» (*и бэнь*) всего многообразия человеческих душ, из которого все они возникают и в который возвращаются, он, в согласии с общепринятым мировоззрением, трактовался как носитель «первозданной пневмы» (*и юань чжи ци*), все «преобразующий в соответствии с принципами» (*ли хуа*). Как и во всей классической китайской философии, у Хун Сюцюаня «небо и человек едины в пневме», а «небесный путь» (*тянь чжи дао*), т.е. всеобщий закон, означает «обязательное обращение вещей в свою противоположность по достижении предела» (*у ци би фань*). В этом круговращении явлений, предполагающем необходимую смену предельного хаоса порядком, человек — «[самое] ценное между небом и землей», «[самое] одухотворенное (*лин*) среди тьмы вещей», и такое место он занимает прежде всего благодаря своей созидательной деятельности.

Одним из первых в Общество поклонения Богу вступил двоюродный брат Хун Сюцюаня **Хун Жэньгань** (1822–1864), впоследствии вошедший в число руководителей и идеологов Небесного государства. Подобно Хун Сюцюаню, он пять раз безуспешно пытался сдать экзамен на степень *сю цай*, общался с христианскими миссионерами, крестился и проникся глубоким уважением к достижениям западной цивилизации. С началом Тайпинского восстания, скрываясь от властей, Хун Жэньгань в 1852 г. бежал в Гонконг, где нашел приют у западных миссионеров. В апреле 1859 г. он сумел пробраться в Нанкин, где получил титул Ганьского князя (*Гань-ван*) и назначение на пост главного министра. Летом 1859-го подал главе Небесного государства пространную записку с проектом преобразования Китая, которая была одобрена Хун Сюцюанем и как программный документ тайпинов издана под названием «Цзы чжэн синь пянь» («Новое сочинение в помощь правлению»). В том же 1859 г. Хун Жэньгань произвел реформу календаря и экзаменационной системы в тайпинском государстве. В 1861 г. он опубликовал брошюру «Ин цзе гуй чжэнь» («Герои возвращаются к истине»), в которой преимущества тайпинской идеологии и практики обосновывались в беседах с чиновником-перебежчиком из лагеря правительственных сил, а также обличительный манифест против династии Цин «Чжу яо си вэнь» («Воззвание истребить пагубу»). Объектом предлагавшихся Хун Жэньганем реформ стал и литературный язык, его планировалось приблизить к разговорному. Шагом в этом направ-

лении явился подготовленный Хун Жэньганем вместе с другим лидером тайпинов чжуанцем Мэн Шиюном «Указ о запрещении пустых и вычурных слов» (1861 г.). После самоубийства Хун Сюцюаня 1 июня и падения Небесной столицы 19 июля 1864 г. Хун Жэньгань вместе с новым Небесным князем, старшим 16-летним сыном Хун Сюцюаня, отступил на юг, но в октябре был схвачен правительственными войсками и в ноябре казнен в Наньчане.

В целом мировоззрение Хун Жэньганя носило связанный с христианской догматикой теологический характер, включая идею всеведущего, всемогущего и вездесущего Бога. Однако конкретизация образа Бога как Верховного господа (*шан ди*) обнаруживала в нем черты традиционного, прежде всего даосского, натурализма. Этот «самоналичествующий» (*цзы ю*) Бог «естественно таков, каков есть» (*цзы жань эр жань*) и «содержит в себе тьму символов (*сян*)», подобно *дао* в «Дао дэ цзине» (§ 21, [67, с. 121]). Соответственно, подчиненный ему «путь неба естествен» (*тянь дао чжи цзы жань*) и «делам присуща постоянная изменчивость (*бянь₁*), а принципам присуща исчерпывающая проницаемость (*тун*)».

В «Новом сочинении в помощь правлению» Хун Жэньгань наставлял: для общества «главным является создание [правильных] законов и подбор [способных] людей. Использование бездарных бездарных людей наносит ущерб законам»; «Для того чтобы упомянутые два фактора (выработка законов и использование людей) могли содействовать, а не мешать друг другу, надлежит их уравновесить соответствующим образом в государственном законодательстве. Если попытаться выделить основные средства достижения этого, их будет примерно три: 1) изменение старых обычаев при помощи новых; 2) изменение старых законов при помощи новых; 3) воспитание людей при помощи наказаний. Помимо всего этого необходимо также, чтобы тот, в чьих руках находится осуществление перечисленных трех положений, сам заботился об их распространении путем личного примера, искренне (букв. „истинным сердцем“ — *чжэнь синь*. — А.К.) стремился внедрить их в жизнь. Тогда низы окажутся столь же послушны тем, кто стоит наверху, как трава послушна ветру, и будут подражать им во всем. В противном же случае новые законы породят новые пороки (*би₃*), которые впоследствии будут умножены путем подражания и будут распространяться до тех пор, пока не приведут к открытой смуте» ([78, с. 74–75], ср. [454, т. 1, с. 70]).

Раскрывая свой тезис об «изменении старых законов при помощи новых» (*и фа фа чжи*), Хун Жэньгань исходил из убеждения, что «необходимо проведение в жизнь законов сочетать с просвещением и воспитанием» (*цзяо*), ибо «когда дело воспитания поставлено хорошо, то законы ясны всем; когда законы ясны всем, [народу] известно милосердие правителя, и тогда люди вдохновляют друг дру-

га, день ото дня расцветают таланты (*цай*) и добродетели (*дэ*), день ото дня оздоравливаются нравы и обычаи» (Цзы чжэн синь пянь» [78, с. 80], ср. [454, т. 1 с. 73]).

Будучи одним из наиболее просвещенных вождей тайпинов, Хун Жэньган настаивал на том, что «для государства первично законодательство» (*го-цзя и фа-чжи вэй сянь*), которое, в свою очередь, должно иметь теснейшую связь с «путем мира и сердцем человека» (*ши дао жэнь синь*): «Любой закон является одновременно неопределенным и определенным (*дин*), подвижным, как вода, и твердым, как железо. Он подобен человеческому сердцу, которому также свойственны и твердость, и гибкость, подобен делам и событиям, также имеющим свойство быть одновременно определенными и неопределенными. Это лежит в основе трудностей для законодателей, является причиной легкости возникновения пороков. Спрашивается, что следует знать, прежде чем приступить к выработке законов? Прежде всего следует усвоить, что дух закона воплощается в его общей основе. Эта общая основа должна быть твердой и неизменной. [Конкретное] же содержание закона заключается в его мелких статьях, каждая из которых [с течением времени] подлежит уточнениям и изменениям» («Цзы чжэн синь пянь» [78, с. 81], ср. [454, т. 1, с. 73–74]).

Хун Жэньгань знал о положении дел в Англии, Франции, России, других странах Запада и заключал, что хорошее законодательство не только защищает государство от правонарушений, преступлений и смуты, но и способствует его усилению и общему процветанию. Призывая перенимать позитивный западный опыт, китайский мыслитель придавал первостепенное значение социально-политической функции системы массовой коммуникации. В этой связи он выступал за развитие прессы, сети почтовых станций, сухопутного и водного транспорта, дорожного строительства и т.п. О той выдающейся роли, которую Хун Жэньгань отводил передаче информации в системе властных отношений, свидетельствует первый же пункт предлагавшихся им конкретных мероприятий: «Вся власть (*цюань*) в отношении великого и малого, сверху донизу должна быть единой. И двор, и народ должны одинаково уважать ее, и она должна доходить до народа. Мнение народных низов должно доходить до людей, стоящих наверху, чтобы между верхами и низами установилось взаимное понимание и были устранены те, кто ставит этому преграды и занимается злоупотреблениями. Самым лучшим средством для достижения этого является организация продажи газет и установление ящиков для тайной подачи прошений» («Цзы чжэн синь пянь» [78, с. 82], ср. [454, т. 1, с. 78]).

Более того, эту стихийную информационную службу тайпинский законотворец решил укрепить введением особого надзорного института: «Следует в каждой провинции назначить чиновника-корреспондента, который будет исполнять свои обязанности, не пользуясь

административной властью. Такой чиновник должен быть человеком честным и справедливым. Он не будет подчинен местным властям, так же как не будет иметь никакой власти в отношении местных должностных лиц. Местные власти не будут иметь права ни взыскивать с него [за служебные упущения], ни награждать [за те или иные заслуги]. Обязанность чиновника-корреспондента будет заключаться в собирании сведений из газет как внутренних, так и внешних и имеющих издательский штамп и доведении всех интересных сообщений до высочайшего сведения. Когда это осуществится, все предатели будут пребывать в постоянном страхе, в то время как чистые помыслы людей станут известны всем. Тогда и мысли добродетельные, равно как и мысли преступные, не смогут укрыться от общественного суда. Разве не приведет это к торжеству добродетели и всеобщего спокойствия в Поднебесной?» («Цзы чжэн синь пянь» [78, с. 87], ср. [454, т. 1, с. 80]). Для достижения последней цели Хун Жэньгань предлагал запретить употребление опиума, вина и табака; закрыть буддийские и даосские монастыри; упразднить уличные зрелища, буддийские посты и даосские церемонии; положить конец деятельности гадалычиков-геомантов; искоренить «вредные», т.е. не регламентированные властью, учения.

Эффективность административного контроля на низовом уровне в этом военно-крестьянском государстве Хун Жэньгань полагал обеспечить учреждением должности сельского старосты, выполняющего функцию судьи и распоряжающегося солдатами сельской стражи. Наряду с другими гуманными предложениями типа запрета родителям топить своих детей и продавать их в рабство он подверг важной ревизии китайскую правовую традицию коллективной, и в частности семейной, ответственности предписанием «строго различать отношение к преступнику и к его семье» («Цзы чжэн синь пянь» [78, с. 89], ср. [454, т. 1, с. 81]).

Признавая, что из-за своей ксенофобии Китай «уподобился тяжелобольному, у которого произошла закупорка кровеносных сосудов и в организме прекратилось кровообращение», Хун Жэньгань верил в спасительную силу христианства и считал, что для оздоровления страны «вначале нужно осуществлять воспитание людей при помощи десяти заповедей и лишь потом прибегать к помощи государственных законов» («Цзы чжэн синь пянь» [78, с. 95–96], ср. [454, т. 1, с. 83–84]). Однако традиционный этатизм ярко проявился в его стремлении доказать, что такая высшая мера наказания, как публичная смертная казнь через повешение, совместима с выполнением священной заповеди «Не убий»: «*Тянь ван* является наместником Небесного отца; он получил приказ на управление людьми на земле. Когда подданные нарушают закон, то тот, кто стоит наверху, не может не наказывать их. Ясно, таким образом, что тех, кто приговорен к смертной казни, лишают жизни не люди,

а что они сами связывают свои руки веревкой и требуют, чтобы Небесный отец наказал их» («Цзы чжэн синь пянь» [78, с. 94], ср. [454, т. 1, с. 83]).

Основное историческое значение творчества Хун Жэньганя состоит в том, что он одним из первых в Китае разработал относительно целостную программу перевода страны на принципиально иной, вестернизированный (капиталистический) путь развития.

§ 3. Начало «поиска истины на Западе»: Ван Тао, Чжэн Гуаньин, Янь Фу

Тайпинское восстание вызвало сочувственный отзыв у философа, политического мыслителя и основоположника современной журналистики в Китае — **Ван Тао** (Таоюань, 1828–1897).

Получив в юности конфуцианское образование, в 17 лет (1845 г.) он удостоился первой ученой степени *сю цай*. В 1849 г., прибыв в Шанхай и работая в английской церковной типографии, вступил в тринадцатилетнее сотрудничество с европейскими миссионерами. Во время Тайпинского восстания, идеология которого включала интерпретацию христианского вероучения, Ван Тао написал письмо его руководителям, из-за чего был сочтен «неблагонадежным» и вынужден в 1862 г., сменив прежнее имя Либин на Тао, перебраться в Сянган (Гонконг). В 1862–1873 гг. он был помощником английского переводчика канонической литературы Дж. Легга (1815–1897) и написал комментарии к «Ши цзину», «Чжоу и», «Ли цзи», хранящиеся ныне в Нью-Йоркской публичной библиотеке. 1867–1870-е годы Ван Тао провел в Англии, затем посетил Францию и Россию, в 1880 г. — Японию, в последние годы жизни руководил Школой естественных наук в Шанхае, куда вернулся в 1884 г. В 1874–1884 гг. он издавал в Сянгане одну из первых в Китае частных газет — «Сюнь-хуань жи-бао» («Периодическая ежедневная газета»). Его философские и общественные взгляды выражены в «Таоюань вэнь лу вай бянь» («Внешняя часть собрания прозы [Ван] Таоюаня», 1882 г. 12 цз.; переиздание: Шанхай, 1959) и в двух собраниях писем: «Таоюань чи ду» («Письма [Ван] Таоюаня», 1886 г. 12 цз.), «Таоюань чи ду суй чао» («Продолженное воспроизведение писем [Ван] Таоюаня», 1889 г. 6 цз.).

Как идеолог реформаторского движения и пропагандист «самоусиления» (*цзы цян*) страны с помощью западных научно-технических и социально-политических достижений, Ван Тао полагал, что соответствующие этим достижениям идеи содержатся в памятниках древнекитайской философии. Ратуя за постепенные изменения (*бянь*) в обществе, он считал «конфуцианские принципы

неизменными и по прошествии тьмы веков», а также признавал предопределение (*мин*), над которым «господствует» (*чжу*) небо, хотя и называл учение о духах (*шэнь*₁) «рассказнями для дураков».

В 1861 г., после сокрушительного поражения Китая во второй «опиумной» войне с Англией и Францией (1856–1860), в Пекине был создан специальный коллегиальный орган для общего руководства внешними сношениями — Главное управление иностранных дел (*Цзун-ли гэ-го ши-у я-мэнь*, сокращенно: *Цзун-ли я-мэнь*), которое возглавлял сводный брат императора Вэнь-цзуна (правил в 1850–1861 гг.) великий князь Гун (Гун-цинъ-ван, Исинь, 1832–1898). В состав Главного управления иностранных дел входили высшие сановники, число которых в дальнейшем колебалось от 9 до 11 человек. Почти все они одновременно занимали и другие ответственные посты в правительственных учреждениях, благодаря чему данная канцелярия приобрела черты государственного совета. Впоследствии чиновничий аппарат Главного управления иностранных дел был разбит на пять отделов: Англии, Франции, России, США и морской обороны. Причем в русском отделе занимались также делами Японии, а в американском — Германии и некоторых иных европейских стран.

После смерти Вэнь-цзуна к власти пришла правительственная группировка во главе с матерью нового малолетнего императора Му-цзуна (правил в 1861–1874 гг.) императрицей Цыси (1835–1908) и великим князем Гуном. Она начала проводить политику «самоусиления» (*цзы цян*, 1860–1895), предполагавшую отказ от традиционного изоляционизма и установление общепринятых в мире дипломатических отношений с иностранными государствами. В Пекине была открыта школа иностранных языков для подготовки детей из привилегированных семей к службе в сфере дипломатии, политики и юриспруденции. Вместе с тем курс «движения за [усвоение] заморских дел» сопровождался усилением военно-полицейского и идеологического контроля, что явилось естественным следствием подавления народных восстаний и мерой по их предупреждению.

В 70-е годы XIX в. к агрессивным действиям против Китая европейских держав и США присоединилась Япония, быстро развивавшаяся и усиливавшаяся после реформ 1868 г. В результате катастрофических для Срединной империи войн — с Францией (1884–1885) и Японией (1894–1895), а также захватов китайских территорий этими и другими экспансионистскими государствами политика «самоусиления» потерпела крах, и ее сменило «движение за реформы» (1895–1898).

На фоне общенародного недовольства положением в стране новое поколение интеллигенции, в той или иной мере познакомившейся с достижениями мировой культуры, начало выдвигать реформа-

торские лозунги, выступая за введение западной парламентской и правовой системы. Одним из провозвестников этих умонастроений стал видный сановник **Чжэн Гуаньин** (1842–1922). Родился он в семье школьного учителя, но сам после неудачи на экзамене в 1858 г. предпочел классическому образованию изучение английского языка и торгового дела, для чего отправился в вестернизированный и коммерциализированный Шанхай. Там познакомился с прибывшим в Китай в 1861 г. и служившим в бюро переводов Цзяннаньского арсенала знаменитым миссионером англичанином Дж.Фрайером (Fraser, Фу Ланья, 1839–1928), который, пропагандируя западные научно-политические идеи и переводя соответствующую литературу, имел связи с китайскими реформаторами. В Шанхае Чжэн Гуаньин работал в английской фирме «Дэнк и Ко» (1860–1867), в паровой компании (1873–1881), вел предпринимательскую деятельность.

В 1879 г., внеся пожертвования в связи со стихийными бедствиями, Чжэн Гуаньин получил ранг правителя округа. С начала 80-х годов благодаря покровительству крупного сановника и идеолога обновленческого «движения за [усвоение] заморских дел» Ли Хунчжана (1829–1901) Чжэн Гуаньин руководил Шанхайским машинно-ткацким управлением, Китайским коммерческим паровым обществом, Шанхайским телеграфом, Ханьянским металлургическим заводом. Принимал участие в китайско-французской войне (1884–1885), приобретая в Гонконге оружие для китайской армии и ведя переговоры с правителями Аннама и Сиам с целью удержать их от поддержки Франции. В 1904–1905 гг. Чжэн Гуаньин стал одним из организаторов антиамериканского бойкота. Он активно занимался публицистикой и, редактируя первые статьи Сунь Ятсена (1866–1925), содействовал их публикации в шанхайских газетах.

Чжэн Гуаньин оставил обширное по объему и разнообразное по тематике литературное наследие. В 1862 г. он выпустил сборник своих газетных статей «Цзю ши цзе яо» («Раскрытие главного для спасения мира»), который был переиздан в Японии. В 1871 г. эта книга вновь увидела свет в Гонконге уже под новым названием — «И янь₁» («Слова перемен») и широко разошлась также в Японии и Корее. После дальнейшего пополнения и редактирования она была опубликована в 1893 г. под третьим названием — «Шэн ши вэй янь» («Слова об опасности в эпоху процветания», в ином русском переводе — «Смелые речи в век процветания» [78, с. 98]). Издание этой главной книги Чжэн Гуаньина было санкционировано двором, но вместе с тем ею зачитывался будущий революционер Мао Цзэдун (1893–1976). В качестве приложений в нее были включены различные материалы о ведущих западных странах и статьи таких известных идеологов «движения за [усвоение] заморских дел», как Чжан Чжидун (1837–1909), Сюэ Фучэн (1838–1894) и др. В даль-

нейшем появилось и продолжение этой книги — «Шэн ши вэй янь хоу бьянь» («„Слова об опасности в эпоху процветания“ в последней редакции»).

Ее теоретическое ядро составляет раздел «Дао ци» («Путь и орудийные предметы» [454, т. 1, с. 104–111; 78, с. 98–104]), где с помощью цитат из конфуцианской и даосской классики утверждается, что во Вселенной (*юй чжоу*), состоящей из «имен, вещей, принципов, пневмы» и всецело охваченной *дао*, «вещи рождаются из пневмы, а орудийные предметы происходят из *дао*». Оно же основывается на изначальном «пустотном отсутствии-небытии» (*сюй у*), из него первой родилась «единая пневма» (*и ци*), сгустившаяся в Великий предел, который затем разределся на всепроникающие силы *инь-ян* и тьму вещей. Соответственно для каждой вещи *дао* представляет собой «корень» (*бэнь*) и «начало» (*ши₁*), а орудийный предмет — «верхушку» (*мо*) и «завершение» (*чжун₂*). Взаимосвязь того и другого носит диалектический характер, обобщенно выраженный категорией «середина» (*чжун*), что было изложено в конфуцианских канонах, прежде всего в двух главах «Ли цзи» — «Да сюэ», «Чжун юн» и разделе «Чжоу и» — «Си цы чжуань».

Эта духовная традиция «великого *дао*», идущая от «совершенномудрых» правителей мифической древности, была зафиксирована Конфуцием для тьмы грядущих поколений. Но в рубежные века новой эры при династиях Цинь и Хань начался процесс искажения и утраты древней мудрости, в особенности из-за расщепления духовного единства «тремя учениями», т.е. конфуцианством, даосизмом и буддизмом, уже не знавшими, что такое «середина». Западу «великое *дао*» было неизвестно, хотя приближением к нему явилась проповедь Иисуса Христа, тоже искаженная и по-разному перетолкованная его последователями, во что свою лепту внесли опять-таки буддизм, даосизм, ламаизм и мусульманство. Вместе с тем на Запад проникло и древнее китайское «учение об именах и вещах, символах и числах» (*мин у сян шу чжи сюэ*). И пока Китай занимался изучением «корня», «принципов» и «пустоты», Запад сконцентрировал внимание на «верхушке», «материи» (*чжи₂*) и «реальности» (*ши₁*), что позволило ему в развитии техники опередить Китай.

Западный путь познания с опорой на естественные науки — «расширяющий» (*бо₂*) и осуществляющийся в сфере орудийных предметов; китайский путь «проникновения» (*тун*) в «основы неба и человека» (*тянь жэнь чжи гу*), в «истоки [индивидуальной] природы и предопределения» (*син мин чжи юань*) — «стягивающий» (*юэ*) и осуществляющийся в сфере *дао*. Однако то и другое взаимосвязано: «в пустоте содержится реальность, которая есть *дао*, а в реальности содержится пустота, которая есть орудийный предмет». Поскольку же «орудийные предметы могут изменяться, а *дао* неизменно», ныне Запад начал «возвращение от внешнего к срединно-

му», «от расширения к стягиванию», что обусловило стремление всех стран к Китаю как мировому центру — Срединной земле (*Чжун ту*). Результатом подобного «единения» (*тун₁*) должна стать гармония корня и верхушки, пустоты и реальности, принципа и числа, вещи и принципа. А через несколько сотен лет вообще исчезнет многообразие вер и учений и вновь восторжествует правильная линия, намеченная Конфуцием и Мэн-цзы, что позволит довести методолого-нумерологическое «учение о символах и числах» (*сян шу чжи сюэ*) до такой утонченности, которая даст возможность проникать в основы «[индивидуальной] природы и предопределения», предсказывая судьбу.

В социальном плане Чжэн Гуаньин, критиковавший ранее принятую политику «самоусиления», предполагавшую заимствование у Запада лишь технических и военных достижений, настаивал на том, что «торговая борьба является главенствующей, а военная — второстепенной», и призывал изучать не только прикладные (*юн*) аспекты западной цивилизации, но и такие ее сущностные (*ти*) установления, как парламентаризм и демократия. Он доказывал изменимость законов (*фа*), выступая за социально-политические реформы и введение конституционной монархии по английскому образцу с двухпалатным парламентом, избираемым всеобщим голосованием. Необходимость учреждения парламента Чжэн Гуаньин стал обосновывать первым среди китайских реформаторов, посвятив этой проблеме специальную главу «Парламент» в «Шэн ши вэй ян», где писал, что «без парламента между правителем и народом существует много преград, из-за которых воля первого и желания второго получают превратное направление, власть дробится и мощь ослабевает, и хотя [государство] входит в систему государств, связанных международным правом, его справедливые [действия] не считаются справедливыми, законные [действия] не считаются законными и оно подвергается всеобщим нападкам» (цит. по [210, с. 59]).

В сочетании с сохранением общественных устоев, унаследованных от древних совершенномудрых правителей, реализация этой программы должна была привести к торжеству принципа «господства справедливого государя (*ван*) над деспотом», «возвращению гуманности на [территорию меж] четырех морей» и «великому единству» (*да и тун*) в мире под эгидой правящего из центра земли, наделенного «небесной пронизательностью и просветленностью (*цун мин*)» китайского императора.

Сущностный и даже органический характер различных социально-политических систем подчеркивал и другой идеолог реформаторства — **Янь Фу** (1853–1921). Ему принадлежит пальма первенства в адекватном ознакомлении соотечественников с достижениями западных наук в понимании общества и государства (подробно см. [134; 668]).

Он родился в семье потомственного сельского врача, который умер в 1866 г., что вынудило Янь Фу прервать семилетнее традиционное образование и из-за отсутствия материальных средств поступить на казенный кошт в мореходное училище при Фучжоуской судоверфи, где преподавались естественные науки и иностранные языки (английский и французский). Окончив его в 1871 г. с отличием, Янь Фу плавал на военных кораблях в Японию, Сингапур, Малайю, Филиппины, а в 1876 г. был отправлен на учебу в Англию, где через два с половиной года получил высшее техническое образование. Там он познакомился и сошелся в позитивном взгляде на Запад с известным сановником и ученым (имевшим степень *цзинь ши*) Го Сунтао (1818–1891), который в это же время возглавил первое китайское посольство в Великобритании (с 1876 г.) и по совместительству – во Франции (с 1878 г.).

По возвращении на родину в 1879 г. Янь Фу преподавал в Фучжоуском мореходном училище и созданном в Тяньцзине Ли Хунжаном Бэйянском военно-морском училище, которое возглавил в 1890 г. В 1896 г. он стал руководителем готовившего переводчиков Бюро русского языка. Пытаясь традиционным образом построить карьеру, Янь Фу в период с 1885 по 1893 г. четырежды участвовал в экзаменах на степень *цзюй жэнь* и неизменно терпел неудачу.

Потрясенный сокрушительным поражением Китая в войне с Японией (1894–1895), Янь Фу решительно изменил жизненную позицию и активно включился в общественную деятельность. Первое же публицистическое выступление принесло ему широкую известность. В 1895 г. в тяньцзинской газете он напечатал серию из четырех острых политико-философских статей: «О стремительности перемен в мире» («Лунь ши бянь чжи цзи»), «Обращение к источникам могущества» («Юань цян» [454, т. 2, с. 357–389], в ином русском переводе – «Источники силы» [78, с. 170–206]), «Окончательное суждение [о путях] спасения от гибели» («Цзю ван цзюэ лунь»), «Опровержение Хань [Юя]» («Пи Хань» [454, т. 2, с. 390–396; 78, с. 206–213]), в которых, открыто порвав с конфуцианской традицией, обратился к «поиску истины на Западе» (выражение Мао Цзэдуна).

В своих публицистических работах Янь Фу первым со всей определенностью выдвинул задачу национального спасения и выживания и предложил ее решение с позиций социал-дарвинистского эволюционизма. Признавая «государство подобным организму», а «политические мероприятия подобными растениям», Янь Фу стал трактовать жизнь общества в категориях борьбы за существование и естественного отбора. Источником исконной свободы государства и человека он считал Небо-природу (*тянь*). Классическую формулу Мэн-цзы: «Народ первостепенно ценен... правитель – третьестепенен» («Мэн-цзы», VII Б, 14; ср. [67, т. 1, с. 247; 196, с. 251]) Янь Фу истолковывал в духе теории «общественного договора»:

«Правители и чиновники, наказания и войска появились после того, как возникла необходимость защищать народ. Народ стал нуждаться в защите потому, что были насилия, вымогательства и бедствия. Насилия же, вымогательства и бедствия объяснялись тем, что культура не распространялась и не все следовали добру. Таким образом, правители существуют потому, что в Поднебесной существует зло; их появление отнюдь не было связано с возникновением в Поднебесной добра» («Пи Хань» [78, с. 210]). Отношения типа «государь—подданные» порождены суровой 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 западных государствах, где, по мнению Янь Фу, «из важных вопросов государственного значения семь десятых решает сам народ, а три десятых — правительство; из последних наиболее важными являются применение наказаний и руководство армией» («Пи Хань» [78, с. 211]). (Ср. [454, т. 2, с. 392].)

Прцветание и могущество Запада китайский мыслитель связывал с принятием и развитием там «общих принципов» (*гун ли*) равенства, свободы, народного суверенитета и демократии. При этом «одними политическими мерами ни в коем случае нельзя добиться успеха в управлении [государством]», ибо «бедность и богатство, сила и слабость, порядок и смуты в государстве определяются физическими, умственными и нравственными качествами (*ли*, *чжи*, *дэ*) его народа. Лишь только тогда, когда эти три качества налицо, можно строить на них правильные политику и законодательство» («Юань цян» [78, с. 191]). «Поэтому ныне политика должна быть направлена на достижение трех главных целей (*дуань*): развитие физических сил народа, просветление его ума и обновление его морали» («Юань цян» [78, с. 195]). Поднять же моральные качества китайцев, по Янь Фу, могло лишь пробуждение любви к родине. На вопрос, как этого добиться, он отвечал: «Нужно учредить в столице парламент и повелеть по всей Поднебесной провести публичные выборы правителей уездов и областей» («Юань цян» [78, с. 205]). (Ср. [454, т. 2, с. 368, 370, 376].)

Для пропаганды своих взглядов Янь Фу в 1897 г. в Тяньцзине начал выпускать газету «Го вэнь бао» («Вестник оглашаемого в стране»), но после поражения реформаторского движения в 1898 г. она была закрыта. Сам он в краткий период торжества реформаторов активных действий не совершал, хотя и удостоился аудиенции у императора Дэ-цзуна.

Впоследствии Янь Фу занимал руководящие посты в системе просвещения, был директором высшего педагогического училища в Аньчине (пров. Аньхуй) и наконец в 1909 г. добился степени *цинь ши*, а в 1911 г. получил звание штабного офицера военно-морских сил 1-го ранга. В 1905 г. в Лондоне он встретился с Сунь Ятсеном, но к Синьхайской революции 1911 г. отнесся враждебно, полагая

китайский народ духовно не готовым к восприятию республиканского строя. Эта позиция сблизила его с президентом Юань Шикаем (1859–1916), в канцелярии которого в 1913–1916 гг. он подвизался в качестве дипломатического и юридического советника и которому идеологически содействовал в подготовке монархического переворота, превращавшего президента в императора (1915 г.).

После провала этой акции Янь Фу отошел от политики и стал все больше трансформироваться из глубокого критика конфуцианских ценностей в их ревностного апологета. Поэтому в 1919 г. во время культурного движения «четвертого мая» (*у сы*) он выступил за сохранение духовных традиций и против замены китайского письменного-литературного языка (*вэньянь*) разговорным (*байхуа*). Сам он оказался последним классиком перевода западных текстов на *вэньянь*.

Ужасаясь трагическим постреволюционным событиям, разрушавшим гуманную китайскую цивилизацию, и кровавым кошмарами первой мировой войны, дискредитировавшим западный прогрессизм, Янь Фу в последние годы жизни впал в меланхолию, утратил интерес к «чтению некогда любимых книг по философии и истории и потерял вкус к обсуждению текущих событий» (цит. по [134, с. 38]), что также усугублялось многолетней астмой и длительным злоупотреблением опиумом.

Крупнейшим вкладом Янь Фу как в современное ему реформаторское движение, так и в китайскую культуру в целом явилось то, что в своих стилистически блестящих и теоретически продуманных переводах он впервые познакомил китайское общество с классическими произведениями обществоведческой и научной мысли Запада: «О духе законов» Ш.Монтескье, «Исследование о природе и причинах богатства народов» А.Смита, «Эволюция и этика» Т.Гексли, «Система логики силлогистической и индуктивной» Д.С.Милля.

§ 4. Провал традиционалистской модернизации и конфуцианские реформаторы: Кан Ювэй, Лян Цичао, Тань Сытун

Лидером движения за реформы, начавшим «поиск истины на Западе» во многом благодаря переводам Янь Фу, которого он признавал «первым знатоком западной науки в Китае» (цит. по [134, с. 32]), стал выходец из интеллигентной помещичье-чиновничьей семьи, возводившей свою родословную к концу II тыс. до н.э. и насчитывавшей 13 поколений ученых, — **Кан Ювэй** (1858–1927, подробно см. [231; 661]).

С детства он проявил экстраординарные умственные способности. В 11 лет после смерти отца оказался на попечении деда, начальника областного департамента просвещения, и под его руководством получил традиционное домашнее образование; с 19 лет учился у Чжу Цыци (1807–1881), обладателя степени *цзинь ши* (с 1852 г.), известного канониста, знатока неоконфуцианства и сторонника школы Лу Цзююаня — Ван Янмина; в 21 год после длительной медитации прозрел в себе «совершенномудрие». С молодых лет изучение классического конфуцианства и неоконфуцианства он сочетал с глубоким интересом к буддизму и западным естественным наукам.

В 1879 г. Кан Ювэй впервые посетил Гонконг, после чего начал активно штудировать литературу о странах Запада. В 1882 и 1888 гг. не сумел сдать экзамен на вторую ученую степень *цзюй жэнь*. В 1884–1885 гг. создал основу своего главного труда «Да тун шу» («Книга о Великом единении»), содержащего идеи конфуцианизированной коммунистической утопии, но по цензурным соображениям не решился на публикацию. В 1888 г., будучи в столице вольнослушателем Государственной академии (*Го цзы цзянь*), он направил первый (не достигший адресата) меморандум императору Дэ-цзуну (Гуанской, правил в 1875–1908 гг.) с программой социальных реформ, предполагавшей введение парламентаризма.

В 1889 г. Кан Ювэй вернулся в родную провинцию Гуандун, где в 1891 г. издал книгу «Синь сюэ вэй цзин као» («Исследование поддельных канонов синьского учения», современное издание — Пекин, 1988). В ней он выступил против «учения о канонах в древних знаках» («текстологической школы древних письмен», «канонистов старых текстов» — *гу вэнь цзин сюэ*) и ее ведущего представителя Лю Синя (ок. 46 г. до н.э. — 23 г. н.э.), который при династии Синь (8–25 гг. н.э.) добился официального признания своей версии канонических конфуцианских текстов, написанных «древними знаками», т.е. иероглифами, использовавшимися до реформы письменности при династии Цинь. Доказывая поддельный характер классики в версии «учения о канонах в древних знаках», или «синьского учения», Кан Ювэй предстал апологетом противостоявшего ему «учения о канонах в современных знаках» (*цзинь вэнь цзин сюэ*), опиравшегося на конфуцианские каноны, написанные реформированной иероглификой. У истоков этого учения стоял Дун Чжуншу, оно нашло продолжение в творчестве Хэ Сю, в XVIII в. его возродил Чжуан Цуньюй, в XIX в. развили сначала Лю Фэнлу (1776–1829), Линь Цзэсюй, Гун Цзычжэнь, Вэй Юань, а затем Ляо Пин (1852–1932) и Кан Ювэй.

Согласно последнему, Конфуций был не пересказчиком взглядов древних совершенномудрых, а оригинальным социальным философом и основоположником новой религии, т.е. не просто мудрецом,

но и святым, «некоронованным царем» (*су ван*), установившим «совершенноумудрый закон изменения правления» (*гай чжи чжи шэн фа*), что нашло отражение в канонах, написанных «современными знаками», но было фальсифицировано Лю Синем в угоду узурпатору Ван Ману, основавшему фальшивую династию Синь. В этих построениях конкретная текстология сочеталась с вольным изображением Конфуция в духе реформаторской идеологии самого Кан Ювэя. Официальные круги восприняли книгу как крамолу и добились императорского указа с повелением публично сжечь печатные доски с ее текстом и запретить ее распространение. Подобные же указы были выпущены в 1892 и 1900 гг., в результате чего второй раз книга увидела свет только в 1917 г. Следующее произведение Кан Ювэя, реконструировавшее «подлинное» конфуцианство как протореформаторство, «Кун-цзы гай чжи као» («Исследование [учения] Конфуция об изменении правления»), было написано в 1892 г., но и оно ждало публикации четверть века.

В 1891 г. в столице пров. Гуандун и крупнейшем городе Южного Китая Гуанчжоу (Кантон) Кан Ювэй организовал частную школу, в которой преподавание конфуцианских дисциплин сочеталось с изучением буддизма, даосизма, естественных и гуманитарных наук Запада. В 1893 г. он получил вторую ученую степень *цзюй жэнь*. В 1895 г., прибыв в Пекин для сдачи экзаменов на высшую степень *цзинь ши*, он возглавил спровоцированное поражением страны в японо-китайской войне 1894–1895 гг. движение собравшихся в столице с той же целью соискателей — более 1200 обладателей степени *цзюй жэнь*. Они направили императору составленный Кан Ювэем вместе с его учениками Лян Цичао и Май Мэнхуа (1875–1916) и подписанный 604 участниками коллективный меморандум в 10 тыс. слов с предложением реформ, включавших, в частности, активное привлечение на службу китайских эмигрантов, проживающих за границей, перенесение столицы из Пекина в более древний Сиань, выпуск госбанком бумажных денег, чеканку разменной монеты, создание государственной почтовой системы, превращение конфуцианства в полноценную общегосударственную религию и формирование при императоре выборного совещательного органа.

В мае 1895 г. Кан Ювэй получил степень *цзинь ши* и стал делопроизводителем в министерстве общественных работ в Пекине. Он начал издавать единственную в столице неофициальную газету на китайском языке и открыл политический клуб «Общество науки об усилении [государства]» (*Цян сюэ хуй*). Однако в конце 1895 г. и то и другое подверглось запрету, и Кан Ювэй был вынужден вернуться к педагогической работе в провинции. В 1898 г. он возобновил свою активную политическую деятельность, образовав в столице сначала вместе с земляками-гуандунцами Гуандунское научное общество (*Юэ сюэ хуй*), а затем всекитайское Общество

защиты государства (*Бао го хуй*). Отстаивая тезис «Изменение — это Путь (*дао*) неба», Кан Ювэй в докладах на высочайшее имя (а всего их было семь) рекомендовал повторить опыт «революции Мэйдзи» и реформ Петра I, посвятив им также направленные императору специальные произведения — «Записки об изменении правления в России Петром Великим» («Элосы Да Бидэ бянь чжэн цзи») и «Исследование изменения правления в Японии в [период] Мэйдзи» («Жибэнь Минчжи бянь чжэн као»). Среди разрабатывавшихся им грандиозных проектов переустройства Срединной империи был план переселения китайцев в Бразилию для основания ими там Нового Китая.

После вдохновившей реформаторов смерти главы придворных ретроградов великого князя Гуна 29 мая 1898 г. Кан Ювэй 6 июня написал очередной меморандум на высочайшее имя, пророчески предрекая гибель династии в случае отказа от проведения решительных преобразований в стране. Второй экземпляр этого доклада передал императору почитавший каноноведческие достижения Кан Ювэя заместитель главы академии Ханьлинь, исполнявший обязанности заместителя главы министерства ритуалов Сюй Чжицзин (ставший *цзинь ши* в 1876 г.); на него также повлиял его сын, глава департамента просвещения Хунани Сюй Жэньчжу (1863–1900), бывший земляком, близким другом и единомышленником Тань Сытуна. Уже в конце этого года за связь с реформаторами старший Сюй был приговорен к пожизненному тюремному заключению, а младший отправлен в отставку без права занимать любой официальный пост.

16 июня 1898 г. Дэ-цзун обнародовал указ «Об установлении основной линии государственной [политики]» («Мин дин го ши»), в котором нашли отражение предложения Кан Ювэя и который ознаменовал собою начало периода «ста дней реформ» (11 июня — 20 сентября 1898 г.). После двухчасовой аудиенции 16 июня 1898 г. Дэ-цзун назначил Кан Ювэя прикомандированным секретарем Главного управления иностранных дел с правом непосредственного доклада императору. Кан Ювэй предполагал отменить традиционную систему экзаменов на ученые степени, создать университет в Пекине и учебные заведения западного образца в провинции, учредить принятие государственного бюджета, провести модернизацию армии и флота, преобразование административной системы и т.д.

Вся реформаторская деятельность вызвала резкое сопротивление консервативных сил, которые возглавляла вдовствующая императрица Цыси, начавшая грозить Дэ-цзуну отрешением от трона. Тот 14 сентября обратился за помощью к Кан Ювэю и четырем виднейшим реформаторам: Ян Жую (1857–1898), Линь Сюю (1875–1898), Тань Сытуну и Лю Гуанди (1859–1898). Они призвали командующего корпусом вестернизированных «новых войск», охранявших столицу, генерала Юань Шикая. После аудиенций у импе-

ратора 16 и 17 сентября он был возведен в ранг заместителя военного министра. По решению лидеров реформаторского движения во главе с Кан Ювэем, которого император отсылал в Шанхай, Тань Сытун тут же посетил Юань Шикая с предложением выступить против его начальника маньчжура Жунлу — родственника и фаворита Цыси, занимавшего пост наместника столичной провинции Чжили и командовавшего столичным военным округом. Юань Шикай сначала согласился, но затем при не вполне ясных обстоятельствах открылся Жунлу, а тот 20 сентября проинформировал Цыси о заговоре. На следующий день она с помощью преданной ей маньчжурской гвардии совершила дворцовый переворот и возложила на себя регентство, отправив императора под домашний арест до конца жизни.

Кан Ювэю, приговоренному к смерти путем рассечения на куски, удалось скрыться с помощью англичан в Гонконге, но все его книги, рукописи, типографские и архивные материалы специальными указами (1 октября и 28 декабря 1898 г.) предписывалось уничтожить. В одном из пунктов обвинений «еретика» отмечалось, что он датировал свои записи не стандартно по годам правления пребывающего на троне императора, а считая от года рождения Конфуция [231, с. 277].

Следующие шестнадцать лет Кан Ювэй провел в эмиграции, странствуя по миру. Продолжая возлагать надежды на Дэ-цзуна, в 1899 г. в Канаде он основал Партию защиты императора (*Бао хуан дан*). После свержения империи в 1911 г. Кан Ювэй выступал за ее восстановление на конституционной основе и участвовал в провалившихся попытках осуществить это в 1917 и 1924 гг. В опубликованном в 1915 г. проекте первой конституции Китайской Республики провозглашалась отстаивавшаяся им институционализация конфуцианства как государственной религии, но эта конституция принята не была. В конце жизни он оказался всеми покинут, и в разочаровании от неуспеха грандиозных замыслов сам стремился отрешиться от мира в «небесном странствии» (*тянь ю*), но умер от пищевого отравления.

Основная проблема, над которой всю жизнь бился Кан Ювэй и которая стала камнем преткновения для всех китайских мыслителей конца XIX — начала XX в., — модернизация страны при сохранении ее культурной идентичности. Стараясь решить эту проблему, Кан Ювэй искал аналог западной теории социального прогресса в классической конфуцианской литературе, в результате чего основным видом творчества для него стали комментарии к ней: «Чунь-цю Дун-ши сюэ» («Учение господина Дун [Чжуншу] о „Веснах и осенях“»), «Чжун юн чжу» («Комментарий к „Срединному и неизменному“»), «Лунь юй чжу» («Комментарий к „Суждениям и беседам“»), «Ли юнь чжу» («Комментарий к [главе] „Циркуляция бла-

гопристойности“ [„Записок о благопристойности“]), «Мэн-цзы вэй» («Тонкости „Мэн-цзы“») и др.

Главная теоретическая работа Кан Ювэя «Книга о Великом единении» («Да тун шу», 1884–1902 [325]) ознаменовала собой возникновение в Китае нового типа политической философии, но в XIX в. оставалась известной лишь узкому кругу единомышленников автора и впервые была опубликована лишь после Синьхайской революции 1911 г. (частично — в 1913 г., а полностью — уже после смерти автора, в 1935 г.). Давшую название книге утопическую концепцию общества Великого единения (*да тун*), осуществление которой Кан Ювэй связывал с наступлением эры Великого равновесия (*тай пин*), он почерпнул из гл. 7/9 «Ли юнь» («Циркуляция благопристойности» или «Действенность ритуала») конфуцианского канона «Ли цзи» (см. [331, т. 4/22, с. 983–987; 67, т. 2, с. 100–101; 241, с. 39–62; 22, с. 72–90; 117, с. 89–98]), где усмотрел «сущность великого учения Конфуция». В этом тексте, происхождение которого исследователи связывают не только с конфуцианством, но и с даосизмом, моизмом и другими философскими школами, устами Конфуция описываются два состояния общества: прежнее идеальное — Великое единение: «Когда действовал великий Путь-*дао*, Поднебесная принадлежала всем (*гун₁*)» и современное приемлемое — Малое процветание (*сяо кан*): «Ныне, когда великий Путь-*дао* уже скрылся, Поднебесная принадлежит [отдельным] семьям», — что обычно трактуется как противопоставление идеи всеобщего равенства и принадлежности всего всем, с одной стороны, и разделенности мира — с другой. Кан Ювэй определил, что «Путем» (*дао*) общества Великого единения является «циркуляция гуманности» (*жэнь юнь*), а «Путем» общества Малого процветания — «циркуляция благопристойности» (*ли юнь*) и в последнем состоянии Китай пребывает со времен Конфуция более двух тысяч лет.

Эту концепцию Кан Ювэй связал с идущей от Мэн-цзы, Дун Чжуншу, «учения о канонах в современных знаках», традиции «Гунъян чжуань» («Комментарий Гунъяна [к „Вёснам и осеням“]», V–II вв. до н.э.) и сформулированной Хэ Сю историческофской теорией «трех эпох-миров» (*сань ши*), т.е. стадий развития общества. В соответствии с традиционным китайским мировоззрением, представляющим мир как пространственно-временной континуум, эта теория предполагала корреляцию стадийальных изменений во времени и пространстве: «Для эпохи Пребывания в хаосе (*цзюй луань*) внутренним является отдельное [китайское] государство, а внешним — весь Китай; для эпохи Подъема к равновесию (*шэн пин*) внутренним является весь Китай, а внешним — варварское [окружение]; для эпохи Великого равновесия (*тай пин*) далекое и близкое, великое и малое становятся едины» («Лунь юй чжу»).

Кан Ювэй интерпретировал текст «Ли юни» как описание троичного цикла инволюции от эпохи Великого равновесия в «золотой век» древности, когда действовал великий Путь-*дао*, т.е. осуществлялось Великое единение, к эпохе Подъема к равновесию в период трех первых династий (XXIII–VIII вв. до н.э.), когда воцарилось Малое умиротворение, и, наконец, к эпохе Пребывания в хаосе при жизни Конфуция (VI–V вв. до н.э.), когда продолжало иметь место Малое умиротворение. Новаторским достижением Кан Ювэя стала трансформация этой традиционной инволюционной последовательности в эволюционную: вслед за эпохой Пребывания в хаосе, все еще господствующей на земле, должна настать эпоха Подъема к равновесию, к которой ближе всего подошли Европа и Америка, а затем, в еще более отдаленном будущем, последует и эпоха Великого равновесия с соответствующей сменой Малого процветания на Великое единение во всем мире. С каждой из эпох в эволюционной последовательности соотносился и общественный строй: самодержавие, конституционная монархия, демократическая республика.

Вместе с тем термин «три эпохи-мира» (*сань ши*) имел у Кан Ювэя и самый общий методологический смысл, подобно «двум образцам» (*лян и*) — *инь* и *ян* или «пяти элементам» (*у син*). В каждой из эпох выделялся такой же троичный цикл, равно как и в каждой фазе последнего, и так далее, в результате чего количество возможных элементов всей историософской конструкции подчинялось прогрессии: 3, 9, 81, ... ∞, показывающей неограниченность развития и после наступления Великого равновесия вместе с Великим единением. В соответствии с двояким смыслом «эпоха-мир», присущим иероглифу «шиз» из терминологического бинорма «сань ши», эта дифференциация мыслилась как во времени, так и в пространственном аспекте, и второй из них иллюстрировался существованием внутри прогрессивной Америки диких индейцев, а внутри цивилизованного Китая — примитивных племен *мяо*₁, *яо*, *чжуан* и *ли*₅.

Основу идеала «освобождения живых людей от страданий и обретения великой радости» («Да тун шу» [454, т. 1, с. 196], ср. [78, с. 129]) в Великом единении, соотношенного и с руссоистским понятием естественного права (*тянь юй жэнь чжи цюань*), и с английским утилитаризмом, и с буддийской концепцией страдания, составляли представления о мире, избавленном от государственных, национальных, расовых, классовых, сословных, семейных, половых и других перегородок; о Поднебесной, находящейся в совместном владении всех ее жителей, а не одного правителя или его клана; об избрании мудрых и достойных на все руководящие должности, а не передаче их по наследству; о равенстве и независимости, взаимном невмешательстве, запрете на убийства и войны в отношениях как между людьми, так и между государствами. В этом идеальном состоянии предполагалось даже удовлетворение желания физического

бессмертия, хотя ранее Кан Ювэй объявлял бессмертие одной из причин страдания.

Первыми шагами к установлению Великого единения могли бы стать добровольные альтруистические поступки вроде отказа от наследственных прав на имущество, добровольных отчислений на общественные нужды и т.п. Наступление Великого единения должно быть ознаменовано учреждением всемирного правительства, введением единого международного языка, упразднением частной собственности и заменой института семьи временными брачными соглашениями. В религиозной области предполагалось конечное возобладание буддизма при постепенном отмирании всех прочих религий — пренебрегающих телесностью, уничижающих женщин или освящающих социально-экономические различия между людьми.

В своем унификаторском глобализме Кан Ювэй доходил до утверждения, что во множестве миров во Вселенной инопланетные мужчины и женщины живут жизнью, похожей на земную. В теоретической основе подобной убежденности, а также веры в то, что все рожденные на Земле — единоутробные братья, лежала фундаментальная конфуцианская идея единотелесности мироздания (см. гл. IV, § 5). Следуя своей экуменической установке и привлекая достижения современного ему западного естествознания, Кан Ювэй трансформировал эту идею в тезис о единой космической субстанции — пневме, которая знаменует собой органическую связь человека с другими людьми и природой, проявляясь в нем как чувство сострадания, и которая на Западе именуется эфиром. Тончайшую форму пневмы — дух (*шэнь*) Кан Ювэй, в свою очередь, отождествил с электричеством.

В целом проективные построения Кан Ювэя оказались далеки от реализации, поскольку консерваторам представлялись слишком радикальными, а радикалам — слишком консервативными, но зато они сильнейшим образом повлияли на развитие утопической и научно-фантастической мысли, а также на включение традиционной китайской культуры в живой диалог с Западом.

Учеником и ближайшим сподвижником Кан Ювэя в либеральном реформаторском движении стал философ, историк философии, ученый и литератор **Лян Цичао** по прозвищу Иньбинши-чжужэнь (Хозяин кабинета Охлаждения жара [букв.: Питья ледяной воды] — реминисценция из гл. 4 даосского канона «Чжуан-цзы» [444, с. 25; 191, с. 151; 261, с. 81]). Выходец из помещицкой семьи, он в 16 лет, раньше своего учителя, получил вторую ученую степень *цзюй жэнь* (1889 г.). В 1895 г. вместе с Кан Ювэем и Май Мэнхуа принял участие в составлении меморандума, направленного императору Дэ-цзуну. Для пропаганды реформистских идей вновь совместно с Кан Ювэем и Май Мэнхуа на собственные средства в июне 1895 г. он начал издавать в Пекине ежедневную газету, сначала

называвшуюся «Вань го гун бао» («Всемирные ведомости»), а затем «Цян го бао» («Вестник усиления государства»). В августе 1896 г. стал редактором основанного в Шанхае ежедекадного общественно-политического журнала «Ши у бао» («Вестник современных событий» — «The Chinese Progress», 1896–1898). В 1897 г. опубликовал «Каталог книг о западных науках» («Си сюэ шу му чжи»). Все эти издания сыграли важную роль в ознакомлении китайского общества с западными либерально-демократическими ценностями и научными идеями.

Лян Цичао был одним из первых в Китае апологетов демократии (*минь чжэн*). В статье «Суждения о принципе смены правления властителей правлением народа» («Лунь цзюнь чжэн минь чжэн сянь шань чжи ли», 1897 г., в другом переводе — «О закономерности смены монархии демократией» [78, с. 135–145]) он писал: «В упорядочении (*чжию*) Поднебесной имеются три эпохи (*сань ши*). Первая называется эпохой правления многих властителей, вторая — эпохой правления одного властителя, третья — эпохой правления народа (*минь чжэн*). Эпоха правления многих властителей опять же делится на две: эпоху племенных вождей и эпоху удельных правителей (*фэн цзянь*) и наследственных сановников. Эпоха правления одного властителя, в свою очередь, делится на две: эпоху господства (*чжу*) властителя и эпоху общего (*гунз*) господства властителя и народа. Эпоха правления народа также делится на две: эпоху правления с президентом и эпоху правления без президента» ([454, т. 1, с. 281]; ср. [78, с. 135–136]). При этом вся историософская схема подводилась под традиционную теорию «трех эпох-миров», но уже взятую в эволюционном истолковании Кан Ювэя: правление многих властителей — эпоха Пребывания в хаосе, правление одного властителя — эпоха Подъема к равновесию, правление народа — эпоха Великого равновесия [454, т. 1, с. 281; 78, с. 136].

12 апреля 1898 г. в Пекине Лян Цичао содействовал Кан Ювэю в организации учредительного собрания Общества защиты государства (*Бао го хуй*). В период «ста дней реформ» являлся одним из лидеров партии реформаторов. 3 июня 1898 г. был назначен начальником правительственного бюро переводов в Шанхае в ранге чиновника шестого класса, а затем сумел избежать бессудной казни и приговора к обезглавливанию, с помощью японских дипломатов эмигрировав в Японию. Там он стал главным редактором издававшихся в Йокагаме влиятельных общественно-политических журналов «Цин и бао» («Вестник чистых обсуждений»³ — «The China

³ «Чистые обсуждения» (*цин и*) — непредвзятые высказывания, допускающие критику существующих порядков, общественное мнение. В одноименном эссе «Чистые обсуждения», входящем в «Жи чжи лу», Гу Яньбу писал: «Если в тех местах Поднебесной, где нравы и обычаи совсем испорчены, еще сохраняются чистые

Discussion», 1898–1901) и «Синь минь цун бао» («Альманах обновления народа», 1902–1907), название которого отражало один из «трех устоев» «Да сюэ» («Великое учение» в чжусианской версии, см. [116, с. 229]), что было повторено в заглавии программной книги Лян Цичао о национальном спасении — «Синь минь шо» («Изыяснение обновления народа», 1906 г., подробно см. [22a]).

Доктрину Кан Ювэя, выраженную в традиционных для китайской науки, и прежде всего «учения о канонах в современных знаках», многосмысленных формулировках, Лян Цичао истолковал как образец самородной теории социализма, согласно которой «государство и семья полностью растворяются в обществе» (подробно см. [22, с. 78–109]). Разъясняя идеи своего учителя, он писал в «Биографии наставника Кан [Ювэя] из Наньхай» («Наньхай Кан сянь шэн чжуань», 1901 г.) об упразднении государства (*у го*) и государственных границ, роспуске армии и создании единого Великого союза стран (*да лянь бан*). Выбираемому всем народом правительству в этом проекте оставались контрольно-воспитательные и хозяйственные функции. Провозглашались свобода браков и разводов, общественное воспитание детей и их равное образование до 20-летнего возраста, после чего человек должен становиться полноправным гражданином.

Политико-историсофской утопии Кан Ювэя Лян Цичао дал антропологическую интерпретацию, связав с фундаментальной для всей китайской философии, впервые выдвинутой Мэн-цзы проблемой доброты или недоброты человеческой «природы». В работе «Ду Мэн-цзы цзе шо» («Пояснения к прочтению „Мэн-цзы“», 1898 г.) он утверждал, что, по Мэн-цзы, «добрая природа [человека] является наиболее надежным средством достижения Великого единения» (хотя в самом тексте «Мэн-цзы» отсутствует термин «да тун»), и далее уточнял: «В эпоху Пребывания в хаосе характер народа злой. В эпоху Подъема к равновесию характер народа бывает добрым, бывает и злым, тогда могут творить добро, могут творить и зло. В эпоху Великого равновесия характер народа добрый» (см. [22, с. 43–44]). На этом высшем этапе исторической эволюции устанавливается демократия, а у народа развиваются разум и сила; в результате универсальный закон мироздания «право сильного» (*цян цюань*) воплощается в жизнь в наиболее совершенных

обсуждения, то этого достаточно, чтобы как-то продержаться; если же доходит до их исчезновения, то наступает война». В Китае конца XIX в. среди интеллектуальной и административной элиты возникло движение «цин и» (одним из его лидеров был Чжан Чжидун), которое претендовало на право более свободно доводить до правительства свои критические суждения о проводимой в стране политике (см. [1816, с. 258–259]) и тем самым способствовало распространению идеи «парламента» (*и хуй* — букв. «собрание для обсуждений»).

«умеренных и добрых» формах, ничуть не препятствуя торжеству равенства и свободы. Высший этап подобного развития — эпоха «Великого равновесия Великого равновесия» (*тай пин чжи тай лин*). В определении путей, ведущих к этой цели, Лян Цичао выдвинул на первый план «экономическую и женскую революцию», т.е. уравнивание в правах «классов» (*цзе цзи*) капиталистов и трудящихся, мужчин и женщин, но критиковал одновременное проведение «национальной, политической и социальной революции», поскольку это приведет к «абсолютизму бедных», а также к «смуте, вмешательству [других] держав и разделу Китая».

В период вынужденной эмиграции 1898–1911 г. Лян Цичао в научно-публицистических работах стремился синтезировать идеи классической китайской философии с западным либерализмом, пониманием свободы в учениях Ж.Ж.Руссо, И.Канта и Дж.С.Милля, эволюционизмом Ч. Дарвина и Г.Спенсера. Наметилось его расхождение с Кан Ювэем, который критиковал либерализм, ссылаясь на «ужасы» Великой Французской революции. Лян Цичао отстаивал свободу как «всеобщий принцип (*гун ли*) неба и земли», рожденный не во Франции и пригодный для современного Китая. Эти рассуждения отражены в специальной книге «Цзы ю шу» («Книга свободы», 1908 г.).

В кризисный период перед падением династии Цин в ноябре 1911 г. Лян Цичао отверг министерский портфель, предложенный премьер-министром Юань Шикаем, но работал министром юстиции в его правительстве, сформированном 11 сентября 1913 г., уже после ликвидации империи. Он был одним из создателей в ноябре 1912 г. Демократической партии (*Минь-чжу дан*), вошедшей затем в состав Прогрессивной партии (*Цзинь-бу дан*), на основе которой создавался кабинет министров 11 сентября 1913 г. Однако, когда в конце 1915 г. Юань Шикай предпринял попытку реставрации империи, Лян Цичао выступил решительно против и 1 мая 1916 г. занял пост начальника Генерального штаба Армии защиты республики. После смерти Юань Шикая он возглавил Исследовательскую группу (*Янь-цзю си*), в которую трансформировалась Прогрессивная партия, стал министром финансов в правительстве Дуань Цижуня (1864–1936) и в качестве советника при ставке главнокомандующего летом 1917 г. участвовал в подавлении новой попытки реставрации империи, одним из организаторов которой был Кан Ювэй, за это названный им «хвастливым ученым».

После поездки в Европу на Парижскую мирную конференцию (1919–1920) Лян Цичао занял резко антизападную позицию: «Те, кто сидят в Лондоне, Нью-Йорке, Париже и Осаке, рвут наше мясо и высасывают нашу кровь». В развернувшейся в 1920 г. Дискуссии о социализме (*Шэ-хуй-чжу-и лунь-чжань*) Лян Цичао поддержал открывшего ее известного философа, сторонника общей семантики

и «гносеологического плюрализма» (*до-юань жэнь-ши-лунь*) Чжан Дунсуня (1884/7–1972/3), который ранее сделался его учеником и последователем, возглавляя в 1912–1914 гг. издававшийся в Тяньцзине журнал «Юн янь» («Обыденные слова»). Лян Цичао призывал считать социализм идеалом далекого будущего Китая, сосредоточиться на борьбе с гнетом иностранного капитала и на развитии отечественного промышленного предпринимательства.

В общетеоретическом осмыслении проблемы «Восток–Запад», повлиявшем на «последнего конфуцианца» и первого постконфуцианца Лян Шумина (1893–1988), Лян Цичао пошел еще дальше, уверенный в том, что материалистическая западная цивилизация потерпела крах. Эту позицию он обосновывал в рамках развернувшейся в начале 20-х годов Дискуссии о науке и метафизике (*Кэ-сюэ юй сюань-сюэ лунь-чжань*). Отдавая приоритет «духовной», т.е. этикоцентричной, гуманистической, и «метафизичной» (*сюань сюэ*), т.е. ориентированной на интуитивное «прозрение человеческой жизни» (*жэнь шэнь гуань*), культуре Китая, Лян Цичао встал на сторону инициировавшего дискуссию в 1923 г. видного философа и обществоведа, одного из основоположников постконфуцианства Чжан Цзюньмая (С.Chang, 1887–1968), который также был его учеником и последователем в период издания журнала «Юн янь».

После многих деструктивных событий, связанных с Синьхайской революцией (1911 г.) и движением «4 мая» (1919 г.), Лян Цичао перешел от критики официального конфуцианства как орудия поработавшей личность имперской власти к его апологетике как идеологии социальной стабильности и справедливого равенства возможностей в продвижении по общественной лестнице. Вслед за Кан Ювэем он выступил за институционализацию конфуцианства в качестве государственной религии, что нашло отражение в нереализованном проекте первой конституции Китайской Республики (1915 г.).

В основе мировоззрения Лян Цичао лежит видоизмененное посредством буддийских и западных (прежде всего кантианских) идей неоконфуцианское «учение о сердце» (*синь сюэ*), представленное школой Лу Цзююаня – Ван Янмина. По мысли Лян Цичао, «весь мир (*цзинь*, санскр. *viṣaya*) вещей – пустая иллюзия, только мир, созданный сердцем, – истинная реальность»; «величайшая вещь во Вселенной (*юй чжоу*) – это сила сердца (*синь ли*)», поэтому «мысль (*сы-сян*) есть мать реальности». Отсюда следовала гносеологическая концепция прямого постижения истины: «Умозрение (*хуй гуань*) вскрывает истинные принципы (*чжэнь ли*)». Эта вера в то, что «дух (*лин*₁) человеческого сердца не может не знать» сущность явлений, имела своим прототипом сформулированную Ван Янмином концепцию «доведения благосмыслия до конца» как высшей формы познания, совпадающего с самопознанием.

Свои философские построения Лян Цичао стремился обосновать на историческом и историко-философском материале, в результате чего, главным образом в последние годы жизни, им были написаны соответствующие фундаментальные работы: «Синь ши сюэ» («Новое учение об истории», 1902 г.), «Цин дай сюэ-шу гай-лунь» («Очерк учений эпохи Цин», 1921 г.), «Чжун-го ли-ши янь-цзю фа» («Методы исследования китайской истории», 1922 г.), «Сянь Цинь чжэн-чжи сы-сян ши» («История политической мысли до [эпохи] Цинь», 1922 г., англ. пер. 1930 г.), «Чжун-го цзинь сань бай нянь сюэ-шу ши» («История китайских учений трех последних столетий», 1923 г., изд. 1926 г., англ. пер. 1959 г.). Наиболее полно его творчество представлено в состоящем из 24 томов и 148 цзюаней издании «Иньбинши хэ цзи» («Сводное собрание [сочинений Хозяина] кабинета Охлаждения жара», изд. Шанхай, 1936 г.).

Испытав сильнейшее влияние европейского эволюционизма и утверждая, что «изменение является всеобщим принципом и древности и современности», Лян Цичао стремился основанную на циклизме китайскую историческую науку перестроить в соответствии с идеей прогресса. Двигатель же прогресса — деятельность героев и выдающихся личностей, без которых нет «ни мира» (*у ши-цзе*), «ни истории» (*у ли-ши*). А поскольку мир представлялся им как продукт человеческого духа, достижения творцов истории отражались прежде всего в их историко-философских и историко-идеологических трудах.

В целом творчество Лян Цичао сыграло роль своеобразного шлюза при переходе конфуцианства в стадию постконфуцианства и всей традиционной китайской культуры в совершенно новую эпоху модернизации.

Соратником Кан Ювэя и Лян Цичао был один из шести казенных реформаторов и наиболее оригинальный среди них философ и поэт **Тань Сытун** (1865–1898). Семья его происходила из уезда Люян южной провинции Хунань, однако родился он в столице, где тогда служил заместителем начальника налогового управления его отец Тань Цзисюнь — видный ученый-конфуцианец, получивший высшую ученую степень *цзинь ши* в 1860 г., и государственный деятель, занимавший пост наместника пров. Хубэй в 1890–1898 гг. В 12 лет Тань Сытун остался без матери. С детства он отличался выдающимися способностями, сочетая энциклопедическую начитанность с практическими навыками в боевых искусствах и верховой езде. Несколько лет прослужил младшим офицером при наместнике захолустной западной провинции Синьцзян, затем около десяти лет провел в разъездах по стране. В начале 90-х годов увлекся изучением западных наук, что было стимулировано встречей в 1893 г. с их популярным пропагандистом, миссионером-переводчиком Дж.Фрайером, публицистическая деятельность которого ра-

нее оказала сильное воздействие на Кан Ювэя и других реформаторов [231, с. 360, примеч. 11, с. 397, примеч. 65]. В 1895 г. у себя на родине в г. Люян Тань Сытун для распространения западных знаний основал Школу математики и естественных наук (*Суань-сюэ гэ-чжи гуань*), что стало отправной точкой развития реформаторского движения в Хунани.

Поражение Китая в японо-китайской войне и общее нарастание кризисных явлений в стране привело Тань Сытуна в Пекин для знакомства с лидером реформаторов Кан Ювэем и организованным им «Обществом науки об усилении [государства]» (*Цян сюэ хуй*). Кан Ювэй отсутствовал в столице, но Тань Сытун установил тесную связь с его ближайшим учеником и исполнительным секретарем Общества Лян Цичао.

В 1896 г., прибыв в Нанкин, чтобы поступить на службу префектом, Тань Сытун увлекается буддизмом под влиянием ученого буддиста-мирянина Ян Вэньхуя (1837–1911), который вместе с тем был знатоком западной культуры, ибо работал в китайских посольствах в Лондоне и Париже (1878–1881, 1886–1889).

В 1897 г. наместник пров. Хунань Чэнь Баочжэнь (1831–1900) привлек Тань Сытуна в родные места для содействия в проведении реформ и модернизации управления, за что позднее поплатился отставкой. Там с 22 апреля 1897 г. он начал издавать первую в Хунани газету «Сян сюэ синь бао» («Новый вестник хунаньской науки»). Свои идеи он также распространял через реформаторское Южное научное общество (*Нань сюэ хуй*), где сопредседательствовал.

В период «ста дней реформ» Тань Сытун был призван в столицу, где впервые встретился со своим названным учителем Кан Ювэем, и после аудиенции у Дэ-цзуна 5 сентября в качестве одного из четырех «специально прикомандированных к особе императора сановников, участвующих в проведении новой политики» был назначен секретарем четвертого разряда в Высший совет. Этот своеобразный «внутренний кабинет», куда вошли также Ян Жуй, Линь Сюй и Лю Гуанди, готовил доклады императору и проекты указов на основе проходивших через него реляций и меморандумов, которые поступали во дворец из разных инстанций. В частности, Тань Сытун составил проект указа о созыве совещания по разработке конституции и учреждению парламента.

В лагере реформаторов Тань Сытун, пользовавшийся наибольшим расположением императора, занимал самую решительную позицию, настаивая на избираемости монарха, т.е. фактически на введении республиканского строя, и именно ему прочили пост президента Китайской республики после предполагаемого свержения династии Цин [231, с. 277]. Для отпора иностранной агрессии, ставшей постоянным жупелом в китайском политико-идеологическом обиходе со времени первой «опиумной» войны, он предла-

гал создать союз пяти азиатских государств: Китая, Кореи, Афганистана, Персии и Турции, объединенных схожими проблемами и общей задачей смены монархии республикой. В противоположность Кан Ювэю, отменявшему насильственные меры и ратовавшему за осторожность и постепенность, Тань Сытун открыто одобрял Тайпинское восстание, осуждал содействовавших его подавлению англичан и даже своих земляков — хунаньских помещиков.

После неудачной вербовки Юань Шикая и начала антиреформаторских акций Тань Сытун отверг предложение скрыться и эмигрировать, подобно Кан Ювэю и Лян Цичао, и принял сознательное решение пожертвовать собой, по-некрасовски (ср.: «Дело прочно, когда под ним струится кровь») заявив: «В любом государстве изменение законов не может совершиться (*чэн*₁) без кровопролития, а в нынешнем Китае еще не слышали, чтобы кто-нибудь пролил кровь за изменение законов, потому это государство и не процветает, так что во имя такового прошу начать с Сытуна» (цит. по [449, т. 2, с. 864]).

25 сентября его арестовали, а через три дня без суда и следствия обезглавили на пекинской площади вместе с Ян Жуюем, Линь Сюем, Лю Гуанди, цензором Ян Шэньсю (1849–1898) и братом Кан Ювэя Кан Юпу (1867–1898). Свои предсмертные чувства Тань Сытун выразил в стихах на стене тюремной камеры.

Полное собрание его работ «Тань Люян цюань цзи» впервые было опубликовано в Шанхае в 1925 г., затем под названием «Тань Сытун цюань цзи» оно вышло в Пекине в 1954 г., после чего переиздавалось (см. [386а]).

Главный труд Тань Сытуна — «Жэнь сюэ» («Учение о гуманности», 2 цз., 1896–1897 гг.) опубликован через несколько месяцев после его смерти, сначала в китайской эмиграционной периодике в Японии: Лян Цичао в «Цин и бао» («Вестнике чистых обсуждений») и Тан Цайчаном (1867–1900) в «Я дун ши бао» («Современном вестнике Восточной Азии»), а затем в Шанхае (англ. пер. 1984 г., см. также [454, т. 1, с. 292–334; 78, с. 242–286]).

Само название книги предполагает двоякое понимание, что обусловлено двумя основными смыслами термина «жэнь₁» («гуманность»), разъясненными в авторском предисловии. Естественное и общепринятое понимание — «Учение о гуманности» — основано на осмыслении автором иероглифа «жэнь₁» как обозначения универсального принципа мироздания, этимологически восходящего к идее взаимосвязанности людей, к которой точно так же этимологически восходят другие обозначения всеобщей основы мира — «юань₁» («первоначало») и «у₆» («отсутствие–небытие»)⁴. Понимание сущ-

⁴ Согласно специальному исследованию Пан Пу [369, с. 321–336], иероглиф у₆ не является простым сокращением у₁, а в отличие от последнего обозначает не только относительное, но и абсолютное «отсутствие–небытие», определение которого впервые было дано в «Мо-цзы» (гл. 41, опр. 49/50 [67, т. 2, с. 79]). В свете

ностного единства этих трех принципов объединяет Будду, Конфуция и Иисуса Христа. В свою очередь, связующим звеном между конфуцианством и христианством является моизм, выдвинувший идею «всеобщей и равной любви» (*цзянь ай*). Он же сочетал в себе два направления: «гуманистическое» (*жэнь₁*), связанное с деятельностью бескорыстных «рыцарей» (*жэнь ся*), и «научное» (*сюэ*), связанное с естествознанием (*гэ чжи*) [454, т. 1, с. 292]. Отсюда возможно более специальное истолкование названия книги — «Гуманность и наука».

По форме она представляет собой собрание философских фрагментов, а по содержанию — сочетание конфуцианских, даосских (в версии Чжуан-цзы, противопоставленной Лао-цзы и идентифицированной с конфуцианством [454, т. 1, с. 319; 78, с. 282]), моистских, буддийских, христианских и естественно-научных положений. В своем пристрастии к научности Тань Сытун попытался формализовать, даже прибегая к математической символике, основополагающие идеи «учения о гуманности» в 27 тезисах предпосланной основному тексту «дефиниции» (*цзе шо*) [454, т. 1, с. 294–297]. Хотя неизвестно, был ли знаком Тань Сытун с рукописью основного произведения Кан Ювэя «Да тун шу», влияние на него основных идей последнего несомненно. Сам Тань Сытун генезис своего труда связывал с буддизмом школ *хуа-янь* (аватамсака), *чань* (дхьяна, дзэн) и *фа-сян* (дхармалакшана), христианством и западными науками: математикой, естествознанием и социологией, а также китайскими учениями, отраженными в конфуцианской классике: «Чжоу и», «[Чунь цю] Гуньян чжуань», «Лунь юй», «Ли цзи», «Мэн-цзы», даосском каноне «Чжуан-цзы», моистском каноне «Мо-цзы», основополагающем историографическом сочинении «Ши цзи» Сыма Цяня, стихах Тао Юаньмина и творчестве лидеров неоконфуцианства: Чжоу Дуньи, Чжан Цзяя, Лу Цзююаня, Ван Янмина, Ван Чуаньшаня и Хуан Цзунси [454, т. 1, с. 297].

Вместе с тем Тань Сытун проявил очевидную оригинальность, первым в Китае написав целую книгу специально о категории «гуманность» (*жэнь₁*), в интерпретации которой сумел сказать новое слово, несмотря на ее длительную историю, совпадающую с историей всей китайской философии, и соответственно предельное

приведенных данных зафиксированная в «Шо вэнь цзе цзы» взаимосвязь $у_6$ и $юань_1$ [469, с. 634 низ] выглядит более чем этимологической, а именно теоретически содержательной, что также подтверждается употреблением этих иероглифов в «Чжоу и», единственном каноническом произведении, построенном на исключительном использовании $у_6$ вместо $у_1$, и специфической терминологизации $юань_1$. Из древней классики лишь текст «Чжуан-цзы» может быть сопоставлен с «Чжоу и» по абсолютному доминированию $у_6$ над $у_1$ (в первом $у_1$ встречается около 60 раз при восьми сотнях $у_6$, во втором — пару раз в комментирующей части при трех сотнях $у_6$). Кстати, именно эти трактаты легли в основание идеологии Тань Сытуна.

многообразии предшествующих истолкований. Он впервые представил «гуманность» не как отдельное свойство реальности, а как саму реальность: «Гуманность является истоком неба, земли и всей тьмы вещей» («Жэнь сюэ», *цзе шо*, 11 [454, т. 1, с. 295]).

В предисловии Тань Сытун резюмировал содержание своего труда в двух фразах, последняя из них — цитата из гл. 2 «Чжуан-цзы» [444, с. 10; 191, с. 142; 261, с. 67]: «[Всеобщее] круговращение не имеет завершения (*дуань*). „*Дао*, проникая (*тун*) [во все], образует единство“» [454, т. 1, с. 293]. Но, собственно, эти идеи были им развиты в более раннем произведении «Сы-вэй инь-юнь тай дуань-шу» (1894 г. [454, т. 1, с. 235–236; 78, с. 214–242]). Опираясь на противостоявшее чжусианству учение Ван Чуаньшаня о производности *дао* от мира вещей («*Дао* представляет собой *дао* орудийных предметов (*ци₂*), а последние нельзя назвать орудийными предметами *дао*»), Тань Сытун определил: «*Дао* — это деятельное проявление (*юнь*), а орудийные предметы — это телесная сущность (*ти*); телесная сущность устанавливается — и деятельное проявление действует, орудийные предметы сохраняются — и *дао* не гибнет». А далее сделал вывод: «Поднебесная является великим орудийным предметом. Поскольку орудийные предметы изменяются, как может одно (*ду*) *дао* быть неизменным?» ([454, т. 1, с. 335–336]; ср. [78, с. 215–218]). Эта идея всеобщей изменчивости, включая сами принципы мироустройства, воплощенные в его Пути (*дао*), стала у Тань Сытуна теоретической основой реформаторства, ибо «законы (*фа*) суть самое изменчивое в темной и таинственной сущности *дао*» ([454, т. 1, с. 340]; ср. [78, с. 224]).

В «Учении о гуманности» функцией *дао* «проникать» (*тун*) во всё наделена гуманность. «Средствами» (*цзюй₃*) реализации этой функции названы прежде всего «эфир (*и-тай*), [атмосферное] электричество (*дянь*) и сила сердца (*синь ли*)», а также «первоначало» и «[индивидуальная] природа» конфуцианства, «объединяющая любовь» (*цзянь ай*) моизма, «[всеобъемлющий] океан природных стихий (бхутататхата)» (*син хай*) и «сочувствие и милосердие» (*цы бэй*) буддизма, «духовность» (*лин хунь*) и «любовь к другому человеку (*ай жэнь*), как к себе, восприятие врага как друга» христианства, химическое родство (букв.: сила любви — *ай ли*) и сила тяготения естествознания. Взаимосвязь электричества (букв.: молнии — *дянь*) и «силы сердца», т.е. психики, состоит в том, что «мозг является имеющим материальную форму электричеством, а электричество — не имеющим материальной формы мозгом». Универсальность такого физико-психического «проникновения» основана на «единотелесности» (*и шэнь*) Вселенной, связанной и заполненной «одной вещью» (*и у*), которая, не воспринимаясь чувствами, с одной стороны, предельно велика, а с другой — предельно тонка и мала. Данную безымянную «вещь» аналогично тому, как это

сделано с *дао* в даосском «Дао дэ цзине», Тань Сытун условно назвал неологизмом *и-тай*, фонетически калькирующим западный термин «эфир» и одновременно ассоциирующимся с «Великой пустотой» (*тай сюй*), «Великим единым» (*тай и*), «Великой тайной» (*тай сюань*), «Великой гармонией» (*тай хэ*) и т.п. Благодаря эфиру рождается мир дхарм (*фа-цзе* — дхарматхату), устанавливается пространственная пустотность (*сюй-кун* — акаша) и возникает все живое (*чжун-шэн* — саттва) [454, т. 1, с. 297–298; 78, с. 242–245].

«Символом» (*сян*) эфирного «всепроникновения» (*тун*) в «Жэнь сюэ» выступает «равенство» (*пин-дэн* — самата), которое обуславливает «духовность» (*лин хунь*), присущую «сознанию» (*чжи хуй*) [454, т. 1, с. 294]. Поэтому «сознание рождается из гуманности», которая «в безмятежности неподвижна (*бу дун*), но, воспринимая, проникает в основу (*гу*) Поднебесной» [454, т. 1, с. 295].

Подобное возможно благодаря тому, что проникаемое «едино» (*из*), а пределом единства является «равенство, рождающее [всю] тьму преобразований и представимое в виде алгебраического уравнения». Опираясь термином «пин-дэн» как в онтологическом, так и в математическом смысле, Тань Сытун строил уравнения, призванные продемонстрировать «равенство непорожденности и неуничтожимости», которые составляют «телесную сущность гуманности». Из этого равенства, нарушая законы алгебры, но следуя буддийской диалектике, он выводил «равенство порожденности и уничтожимости, а также равенство порожденности и уничтожимости с непорожденностью и неуничтожимостью». Отсюда же вытекало равенство прошлого и будущего в настоящем. За всем этим стоящее «единство гуманности» предполагает такое полное «отсутствие-небытие» противоположностей, которое тождественно даосскому «отсутствию-небытию [даже] отсутствия-небытия» и универсальному «равенству» [454, т. 1, с. 295].

Последнее не исключает разнообразия вещей во Вселенной, которая, словно матрешка, представляет собой иерархию «многочисленных, как песчинки на берегах Ганга», миров, образующих бесконечный космический ряд и в сторону увеличения, и в сторону уменьшения. Поэтому в неразличимой глазом пылинке под ногой содержится свой «маленький земной шар», а мириады космических систем складываются в гиперкосмос («море миров» — *ши-цзе хай*), гиперкосмосы — в галактику («природу миров» — *ши-цзе син*), галактики — в гипергалактику («семя миров» — *ши-цзе чжун*), гипергалактики — в «лотосовый мир» (*хуа-цан ши-цзе*), т.е. райский универсум буддизма, над которым, в свою очередь, стоит «первоначало» (*юань₁*), бессчетно множасьщееся и бесконечное во времени. Поскольку эту Вселенную объединяет эфир, во все ее концы проникают его модусы — атмосферное электричество и «сила

сердца», или «мозг», т.е. индивидуальное сознание, отдельное «я» (*во*), которое вместе с тем посредством гуманности скоординировано со всеми другими «я» [454, т. 1, с. 298; 78, с. 244–245].

Для демонстрации всеобщего характера гуманности Тань Сытун вслед за неоконфуцианцами Чэн Хао, Чжан Цзаем, Ван Янмином и др. использовал лингвистический аргумент: сочетание иероглифа «жэнь₁» с отрицанием — «бу жэнь» буквально означает «негуманность», а в терминологическом медицинском смысле — «паралич», патологическую бесконтактность с окружающим миром [454, т. 1, с. 299; 78, с. 246].

При такой предельно широкой трактовке гуманности ее проявлением оказывается не только «разумность» (*чжи₄*), но и все прочие традиционные добродетели: «мужество» (*юн₁*), «должная справедливость» (*и*), «благонадежность» (*синь₂*), «благопристойность» (*ли₃*), «верность» (*чжун₁*), «сыновняя почтительность» (*сяо₁*), «бескорыстие» (*лянь₁*), «целомудрие» (*цзе₃*) и т.д. [454, т. 1, с. 301–302; 78, с. 251–253]. Сюда же отнесено и весьма далекое от конфуцианского кодекса добродетелей стремление к коммерческой «пользе-выгоде» (*ли₂*), ибо торговля соединяет людей, в том числе китайцев и иностранцев, становясь таким образом «принципом взаимной гуманности» [454, т. 1, с. 317; 78, с. 279].

Универсализация гуманности в «Жэнь сюэ» привела к признанию абсолютности добра и относительности зла. В действительности существует только добро, а зло — это закрепленное привычкой и соответствующим словоупотреблением искажение действительности. Различие между тем и другим настолько условно, что при ином стечении исторических обстоятельств самые интимные половые отношения между людьми могли бы носить публичный и церемониальный характер, а при ином ходе природных процессов скрытые в укромных местах человеческого тела половые органы могли бы красоваться у него на лице [454, т. 1, с. 304–305; 78, с. 256–259]. В этом релятивизме исчезают грани не только между добром и злом, но и между жизнью и смертью, которые сливаются в единый процесс, градуированный неисчислимым множеством переходных состояний, различающихся количественно, а не качественно [454, т. 1, с. 306; 78, с. 259–260].

Проявлением принципа «равенства» в историософском аспекте стало восприятие Тань Сытуном восходящей к комментарию Хэ Сю к «Гунъян чжуань» и «учению о канонах в современных знаках», оформленной Кан Ювэем в социальную утопию теории «трех эпох-миров» (*сань ши*) — Пребывания в хаосе (*цзюй луань*), Подъема к равновесию (*шэн пин*) и Великого равновесия (*тай пин*). Выражающий главную идею этой теории иероглиф «пин» — «равновесие, равенство» является смыслообразующим в биноме «пин-дэн». Согласно Тань Сытуну, Конфуций, живший в период Пребывания

в хаосе, излагал свои взгляды о состояниях общества, основанных на «равенстве», т.е. в эпохи Подъема к равновесию и Великого равновесия. Однако его подлинное учение, сначала разделившееся на две ветви — Мэн-цзы и Чжуан-цзы, затем пресеклось, прежде всего из-за искажений, внесенных в него Сюнь-цзы, его учеником легистом Ли Сы (умер в 208 г. до н.э.), развитым Лю Синем «учением о канонах в древних знаках», предтечами неоконфуцианства Хань Юем и Сунь Фу, а также неоконфуцианцами эпох Сун и Мин [454, т. 1, с. 319–320; 78, с. 282–285].

Такая историко-идеологическая критика зиждется на вере Тань Сыгуну в то, что народ может быть свободен лишь вне государства. «Свободу» (*цзы ю*) же он разъяснял с помощью фонетически схожего бинорма «цзай ю» («дать волю, предоставить самому себе»), который в озаглавленной им гл. 11 «Чжуан-цзы» [444, с. 62; 191, с. 181; 261, с. 119] обозначает неуправляемое, естественное состояние Поднебесной. В безгосударственной Поднебесной «исчезают границы, прекращаются войны, рассеиваются взаимные подозрения, противостояние „твое–мое“ сменяется равенством» [386а, т. 2, с. 367; 221, с. 203]. Напротив, возведенная к Сюнь-цзы традиция адаптированного легизма конфуцианства отличается ярко выраженным этатизмом и тенденцией к авторитаризму. Это находило и практическое подтверждение в авторитарных режимах одиозных династий Цинь и Синь, опиравшихся на идеологию Ли Сы и Лю Синя соответственно, а также в последующих исторических событиях, приводивших Китай к порогу гибели, во что значительную лепту внес и Лао-цзы (см. «Дао дэ цзин», § 16, 26, 37, 43, 52, 55, 61, 67, 76, 78 [67, т. 1, с. 119, 122, 126, 128, 130, 131, 133, 135, 137]) своей проповедью «мягкости» (*жоу*) и «покоя» (*цзин₁*) и особенно безынициативной и лицемерной «умеренности» (*цзянь₃*) [454, т. 1, с. 311; 78, с. 267].

Привлекательные для него либерально-демократические идеи Запада XVIII–XIX вв. Тань Сыгун идентифицировал с описанием утопического общества Великого единения (*да тун*) в гл. 7/9 «Ли юнь» («Циркуляция благопристойности») конфуцианского канона «Ли цзи». Совместив это вслед за Кан Ювэем с учением о «трех эпохах-мирах» и наложив на классическую методологему китайской нумерологии (*сян шу чжи сюэ*) — первую гексаграмму (*гуа₁*) общепhilosophического канона «Чжоу и» *Цянь* (Творчество) [272, с. 246; 87, с. 31], Тань Сыгун построил в «Жэнь сюэ» двухфазовую и шестиступенчатую (как гексаграмма, которая состоит из двух триграмм и шести черт) схему всей истории человечества от начала до конца.

1) Эпоха Великого равновесия и Первоначального единения (*юань тун*), когда в глубокой древности зарождалось человечество, управлявшееся поочередно сменявшимися вождями. 2) Эпоха Подъема к равновесию и Небесного правления (*тянь чжи*), когда

при мифических «трех императорах и пяти государях» (III тыс. до н.э.) появлялись первые правители и религиозные лидеры, а человечество проходило период детства. 3) Эпоха Пребывания в хаосе и Царского правления (*ван чжи*), когда при трех первых династиях (XXI–VI вв. до н.э.) возникало самовластие правителей, а человечество осваивало период совершеннолетия. 4) Эпоха Пребывания в хаосе и Царского правления от Конфуция до современности (VI в. до н.э. – XIX в. н.э.), когда подспудно начали формироваться позитивные тенденции, а человечество вступало в период возмужания. 5) Эпоха Подъема к равновесию и Небесного правления, когда при Великом единоначалии (*да и тун*) адепты различных конфессий будут почитать одного религиозного лидера и разные государства объединятся, признав одного правителя, а человечество войдет в период «познания небесного предопределения», что, по признанию Конфуция, с ним произошло в 50 лет («Лунь юй», II, 4 [184, с. 307; 195, с. 7]), т.е. в зрелости. 6) Эпоха Великого равновесия и Первоначального единения, когда установится прямое самоуправление народа и человечество в своих деяниях обретет совершенство, которое в автохарактеристике Конфуция также соответствует шестому этапу его жизни, достигнутому в 60 лет («Лунь юй», II, 4).

Однако схема Тань Сытуна предполагала и седьмую, запредельную ступень развития человечества, когда оно как таковое исчезнет, превратившись в сонм будд, когда не будет не только религиозного лидерства, но и самой религии, равно как не станет ни монархии, ни демократии, ни земли, ни неба, ни кармы всего живого и неживого, что в мистическом смысле сопоставимо с последним, седьмым этапом жизни Конфуция, в 70 лет «следовавшего желанием своего сердца и не нарушавшего меру (*цзюй*)» («Лунь юй», II, 4) [386а, т. 2, с. 221; 221, с. 203–207].

В этом итоговом историософском пророчестве Тань Сытун синтезировал тираноборческую тенденцию раннего конфуцианства, ставившего над земной властью «небесную благодать» (*тянь дэ*), с даосской диалектикой мистического натурализма, моистским социальным утопизмом и буддийской эсхатологической сотериологией, что, в свою очередь, явилось своеобразным исчерпанием содержательного потенциала традиционной китайской философии и знаменем наступления новой идейной эры.

Таким образом, китайская философия, и прежде всего обществоведческая мысль, в исторической драме XIX в., пройдя сквозь горнило западных влияний, к XX в. подошла с двумя равносильными и противоположными друг другу устремлениями: практически осуществить узнанное и залить новое вино в старые мехи освященных традицией представлений. Противоборство этих тенденций определило многие особенности не только идеологической, но и социально-политической жизни Китая в новейшее время.

Приложение

ИЗБРАННЫЕ ПЕРЕВОДЫ

Часть I

«Великое учение» — конфуцианский канон и неоконфуцианский первоисточник

Раздел 1

Чжу Си

Предисловие к «Великому учению» с постатейными и пофразовыми [разъяснениями] (1189 г.)

Книга «Великое учение» являет собой образец (*фа*), которому следовали в древности при обучении (*цзяо*) людей в высшей школе¹. Ведь с тех пор как Небо ниспослало людям жизнь², еще не было не имевших [индивидуальной] природы, наделенной гуманностью, должной справедливостью, благопристойностью и разумностью. Однако в обладании пневменной основой³ возможно неравенство, поэтому не все способны знать, чем

¹ Во фразе присутствует каламбур, основанный на двух смыслах бинома «да сюэ» — «Великое учение» и «высшая школа». Высказанная в этом зачатке мысль еще в 1086 г. была сформулирована Чэн И в «Письме бабке императора» («Шан тай хуан тай хоу шу»): «В древности люди, рождая сыновей, были способны кормить их и говорить с ними, а также обучали их. Образец „Великого учения“ использовался прежними людьми для приуготовления молодежи» («Ичуань сянь шэн вэнь цзи», цз. 2 [460, с. 243 верх]).

² «Небо ниспослало людям жизнь» (*тянь цзян шэн минь*) — усеченная на один иероглиф цитата из сочинения Ян Сюна «Фа янь» (цз. 4; ср. перевод [68, с. 208]).

³ «Пневменная основа» (*ци чжи*) — термин, введенный в неоконфуцианстве Чжан Цзаем для различения в человеке двух начал — априорного исконно доброго («небесно-земной [индивидуальной] природы» — *тянь ди чжи син*) и апостериорного, сочетающего добро со злом («[индивидуальной] природы на пневменной основе» — *ци чжи чжи син*). Чжу Си стал трактовать первое как проявление «принципа», а второе как проявление «пневмы».

наделена их [индивидуальная] природа, и соблюдать ее целостность (цюань¹).

Когда в этой среде появляется чуткий и зоркий, пронизательный и разумный⁴, способный исчерпывающе [раскрыть индивидуальную] природу⁵, тогда небо обязательно предопределяет ему быть правителем и наставником народных масс⁶, побуждает его приводить их в порядок и обучать, дабы они возвратились к своей [индивидуальной] природе⁷. Поэтому Фу-си, Шэнь-нун, Хуан-ди, Яо, Шунь, следуя небу⁸, установили предел [совершенства]⁹, благодаря чему были учреждены долж-

⁴ 4 «Чуткие и зоркие, пронизательные и разумные» (цун мин жуй чжи) — характеристика совершенномудрого, восходящая к «Чжоу и» («Си цы чжуань», I, 10/11; ср. [87, с. 381]) и «Чжун юн» (§ 31; ср. [67, т. 2, с. 134]).

⁵ Аллюзия определения деяний совершенномудрых из «Чжоу и»: «До истощения [исследуются] принципы, до исчерпания [раскрывается индивидуальная] природа (цзинь син) — для того, чтобы дойти до конца в том, что предопределено» («Шо гуа чжуань», § 1; ср. [92, с. 62; 87, с. 397]).

⁶ Парафраз формулы «Шу цзина» (гл. 21/27): «Небо поддерживает низлежащий народ, устанавливая ему правителя, устанавливая ему наставника» [466, т. 1/3, с. 366].

⁷ Проблеме «возвращения к своей [индивидуальной] природе» (фу ци син) специально посвящено произведение предтечи неоконфуцианства Ли Ао «Фу син шу» («Книга о возвращении к [индивидуальной] природе»), где, основываясь на сформулированном Мэн-цзы принципе изначальной доброты человеческой природы, он определил возвращение к ней, или «обращение к своему истоку» (гуй ци юань), как путь к совершенномудрию: «[Индивидуальная] природа — это то, благодаря чему люди становятся совершенномудрыми»; «Совершенномудрые знают, что [индивидуальная] природа каждого человека добра, способность непрерывного следования ей в конце концов приводит к совершенномудрию», — и а этом пути совершенномудрый отличается от прочих лишь большей прозорливостью: «Совершенномудрый осознает (цзюэ) раньше других людей» (ч. 1 [451, т. 3, с. 930–931]).

Эти положения Чжу Си развил в своем комментарии к начальной фразе «Лунь юя» («Лунь юй цзи чжу», I, 1): «[Индивидуальная] природа каждого человека добра, но осознается это раньше или позже. Осознающий позже должен подражать тому, что делает осознавший раньше, тогда сможет высветлить добро и вернуться к своему началу (фу ци чу)» ([439, с. 47]; ср. пер. [3, с. 429]).

⁸ Термин «следование небу» или буквально «продолжение неба» (цзи тянь) восходит к формуле «Гулян чжуани» (Сюань-гун, 15 г.): «Владычествующее в Поднебесной — это небо. Следующий небу — это правитель. Сохраняющее правителя — это предопределение» [458, т. 35, с. 278].

⁹ Иероглиф «цзи» («предел [совершенства]») совмещает два основных значения — «край» («оконечность, полюс, конек крыши») и «центр». На его основе образована фундаментальная пара антиномических категорий «Великий предел» (гай цзи) — «Беспредельное (Отсутствие предела)» (у цзи). В данном же случае подразумевается социальный смысл этого термина, восходящий к центральному (пятому) разделу «Хун фаня» («Шу цзин», гл. 24/32) «Августейший предел» («Хуан цзи»), в котором сообщается, что управление народом предполагает предварительное утверждение «августейшим владыкой» (хуан) обладаемого им «предела», т.е. идеального стандарта жизнедеятельности ([466, т. 2/4, с. 412–416; ср. [67, т. 1, с. 106–107]).

ность начальника приказа просвещения¹⁰ и пост главного капельмейстера¹¹.

При расцвете трех эр¹² эти образцы постепенно совершенствовались (*бэй*), и затем школы распространились повсюду, от государевых палат и престольного града до деревенских улочек. По исполнении восьми отроду лет сыновья из всех семей, начиная от государя и князей и кончая простыми людьми, поступали в начальную школу (*сяо сюэ*), где обучались правилам разбрызгивания [воды при уборке] и подметания, реагирования и ответствования [в беседе], выдвижения и отхода¹³, а также культуре (*вэнь*) благопристойности и музыки, стрельбы из лука и управления колесницей, письма и счета¹⁴. По достижении пятнадцати лет все, от наследника престола и государевых сыновей до законных отпрысков князей, министров, сановников (*да фу*), высших чинов (*юань ши*)¹⁵, вместе с талантами из простонародья, поступали в высшую школу (*да сюэ*)¹⁶, где обучались Пути (*дао*) [исследования] принципов до истощения¹⁷, выправления сердца, самоусовершенствования и упорядочения [других] людей¹⁸. Таким образом, школьное обучение подразделялось на высшее и начальное.

Школы учреждались с подобным размахом, и таковы были тонкости последовательности и содержания предметов согласно применявшемуся в них искусству обучения. Последнее же целиком зиждилось на наследии, восходящем к личному опыту¹⁹ и духовным достиже-

¹⁰ Функции начальника приказа просвещения (*сы ту*) по обучению и индоктринции (*цзяо*) народа описаны в «Шу цзине» (гл. 2, 24/32, 48) [466, т. 1/3, с. 103, т. 2/4, с. 460, 648; 67, т. 1, с. 106]).

¹¹ Роль главного капельмейстера (*дянь юэ*) как воспитателя также отражена в «Шу цзине» (гл. 2 [466, т. 1/3, с. 107]).

¹² «Три эры» (*сань дай*) — периоды правления первых династий Ся, Шан-Инь, Чжоу.

¹³ «Разбрызгивание [воды при уборке] и подметание, реагирование и ответствование [в беседе], выдвижение и отход — формула элементарной воспитанности, фигурирующая уже в «Лунь юе» (XIX, 12; ср.: [184, с. 443]).

¹⁴ «Благопристойность и музыка, стрельба из лука и управление колесницей, письмо и счет» — классические «шесть искусств» (*лю и*), в таком же порядке перечисленные в «Чжоу ли» (II, 1 [467а, т. 11, с. 378]).

¹⁵ Отраженная здесь верховная управленческая структура — «сын неба, три князя, девять министров, двадцать семь сановников, восемьдесят один высший чин» — в таком нумерологическом оформлении была представлена уже в «Ли цзи» (гл. 3/5, 41/44) [331, т. 2/20, с. 520, т. 8/26, с. 2389].

¹⁶ Вновь реминисценция пассажа из «Ли цзи» (гл. 3/5): «Старший сын государя и другие его сыновья, старшие сыновья всех удельных владык и законные отпрыски министров, сановников, высших чинов вместе с избранными талантами из городов и весей, — все получали образование, поступаая в школы согласно возрасту» [331, т. 2/20, с. 608].

¹⁷ «[Исследование] принципов до истощения» (*цун ли*) — формула «Чжоу и» («Шо гуа чжуань», § 1; ср. [87, с. 397]).

¹⁸ «Выправление сердца» (*чжэн синь*), «самоусовершенствование» (*сю цзи*) и «упорядочение [других] людей» (*чжи жэнь*) — парафраз трех из восьми основоположений «Да сюэ» (I, 4 [116, с. 234]).

¹⁹ «Личный опыт, персональная деятельность» (*гун син*) — выражение из «Лунь юя» (VII, 33; ср. [184, с. 353]).

ям²⁰ правителей, и не выходило за пределы непреложных основ²¹ обыденной жизни народа, поэтому среди людей того века не было невежд. Получавшееся ими образование исключало незнание того, что исконно присуще²² их [индивидуальной] природе и что обязывает исполнять их служебный долг, каждый из них усердствовал в этом до исчерпания своих сил. Поэтому в те стародавние времена процветания наверху осуществлялось блестящее правление, а внизу царили прекрасные нравы, и не было впоследствии веков, способных достичь подобного!

На закате [династии] Чжоу высокодостойные и совершенномудрые правители не действовали и (цзо)²³, управление (чжэн₁) школами не развивалось, преобразующее обучение постепенно расстраивалось, нравы приходили в упадок. Когда же появился такой совершенномудрый, как Конфуций, то он не достиг положения правителя-наставника для осуществления своего управления и обучения. Тогда в одиночку (ду) он подражал образцам предшествующих государей, воспроизводил и передавал их для наставления последующих поколений (ши₃).

Такие главы, как «Всесторонняя благопристойность», «Малые церемонии», «Внутренние правила»²⁴, «Обязанности учеников»²⁵, искони представляли собой остатки сведений о начальной школе²⁶. А эта глава [«Великое учение»] обнаруживает просветляющие образцы образования в высшей школе по окончании начальной школы. С одной стороны, ей присуща предельная широта охвата, с другой — исчерпывающая нюансировка деталей.

Ведь среди трех тысяч учеников [Конфуция]²⁷ не было не слышавших этого изъяснения (шо), но только одна (ду), традиция Цзэн-цзы, восходя к первоисточнику (цзун), создала комментарий и выявила его смысл. Со

²⁰ «Духовное достижение» (или «постижение сердцем») (синь дэ), — выражение из комментирующей части «Чжоу и» (гексаграмма XV, 2; ср. [87, с. 112] «Сяо сян чжуань» — «Малый комментарий образов»).

²¹ «Непреложные основы» (или, «священные установления» (и лунь), — выражение из «Шу цзина (гл. 24/32 «Хун фань») [466, т. 2/4, с. 402-403]; ср. пер. [67, т. 1, с. 104]).

²² «Исконно присущими» (гу ю) человеческой природе Мэн-цзы считал гуманность, должную справедливость, благопристойность и разумность («Мэн-цзы», VI A, 6 [196, с. 197; 1786, с. 160-161]).

²³ Парафраз высказывания Мэн-цзы о том, что в предшествующую Чжоу эпоху Шан-Инь от Чэн Тана (XVI в. до н.э.) до У-дина (XIII-XII вв. до н.э.) «действовали шесть-семь высокодостойных и совершенномудрых правителей» («Мэн-цзы», II A, 1; ср. [196, с. 42; 1786, с. 215]).

²⁴ «Всесторонняя благопристойность» («Цюй ли»), «Малые церемонии» («Шао и»), «Внутренние правила» («Нэй цзэ») — главы «Ли цзи» № 1/1 и 1/2, 15/17, 10/12.

²⁵ «Обязанности учеников» («Ди цзы чжи») — гл. 59 «Гуань-цзы».

²⁶ Чжу Си полагал, что некогда существовал соответствующий трактат «Малое учение» («Сяо сюэ»), который со временем был утрачен, но содержание которого частично передают указанные главы «Ли цзи» и «Гуань-цзы». Под влиянием Чжу Си переработку этих материалов в самостоятельное произведение «Сяо сюэ» осуществил Лю Цинчжи (1130-1195).

²⁷ О трех тысячах учеников Конфуция сообщил Сыма Цянь в цз. 47 «Ши цзи».

смертью Мэн-цзы эта традиция прервалась²⁸, так что, хотя и сохранилась книга, понимающих ее мало!

С той поры вульгарные конфуцианцы, упражняясь в запоминании и цитировании, версификации и беллетристике, удваивали свои усилия относительно начальной школы, но не возымели применения (*юн*), а еретики, уча о пустом отсутствии—небытии и нирване²⁹, возносились над высшей школой, но не возымели результата. Кроме того, в этой среде стали беспорядочно возникать комбинаторы и махинаторы всех мастей, выступавшие с изъяснениями, как достичь успеха и славы (*мин₁*), а также потоки представителей ста школ и всевозможных искусств, которые, сея смуту в мире и вводя в заблуждение народ, чинили препятствия гуманности и должной справедливости³⁰. Это приносило несчастье как благородным мужам, не имевшим возможности услышать главное в великого Пути, так и ничтожным людям, не имевшим возможности воспользоваться благодеяниями совершенного правления³¹. Наступали крошечная тьма и полное захирение, возобновлялись приступы застарелых болезней, так что к закату Пяти династий³² разруха и хаос достигли предела!

Движение неба кругообразно: нет ухода без возвращения³³. Когда расцвела благодать [династии] Сун, просветлел и порядок обучения. Тогда появились два наставника Чэн из Хэнани³⁴ и возникла возможность продолжить (*цзе*) традицию Мэн-цзы. Положив начало почтению и доверию (*синь₂*) к «Да сюэ», они прославили его и, упорядочив архитектуру этого произведения, выявили его основную направленность. После чего древние образцы обучения людей в высшей школе, указанные совершенномудрым в каноне и высокодостойным в комментарии³⁵, вновь ясно высветились в мире. Хотя я и не блещу талантом, но, к счастью, косвенно приобщился³⁶ [к этой традиции] и ознакомился с нею.

²⁸ Это представление о пресечении традиции изначального аутентичного конфуцианства после смерти Мэн-цзы восходит к знаменитому трактату «Юань дао» («Обращение к началу Пути») предтечи неоконфуцианства Хань Юя: «От Конфуция традиция наследовал Мэн Кэ. После его смерти эта традиция не получила продолжения» ([451, т. 3, с. 897]; ср. пер. [124, с. 110; 60, с. 206]).

²⁹ Под «еретиками (*и дуань*), учившими о пустом отсутствии—небытии (*сюй у*) и нирване (*ци ме*)», подразумеваются даосы и буддисты. Даосизм как «учение, считающее корнем пустоту—небытие» определил Сыма Цянь в «Ши цзи» (цз. 130 [468, с. 279; ср. пер. [226, т. 2, с. 316]).

³⁰ В «Мэн-цзы» (III Б, 9) «превратными учениями, вводящими народ в заблуждение и чинящими препятствия гуманности и справедливости», названы учения Ян Чжу и Мо-цзы (ср. пер. [196, с. 115; 1786, с. 98]).

³¹ «Совершенное правление», или «предельная упорядоченность» (*чжи чжи₁*), — термин, восходящий к «Шу цзину» (гл. 41/49 [466, т. 2/4, с. 656]).

³² Пять династий (*у цзи₁*) — период с 907 по 959 г., непосредственно предшествовавший воцарению династии Сун, при которой возникло неоконфуцианство и творил Чжу Си.

³³ «Нет ухода без возвращения» (*у ван бу фу*) — цитата из «Чжоу и» (гексаграмма XI, 3; ср. пер. [272, с. 252; 87, с. 92]).

³⁴ Братья Чэн Хао и Чэн И, происходившие из Лояна пров. Хэнань.

³⁵ Имеется в виду выделение в тексте «Да сюэ» канонической части, созданной совершенномудрым Конфуцием, и комментирующей части, созданной высокодостойным Цзэн-цзы.

³⁶ Использование сочетания «сы шу» («косвенно приобщился») — реминисценция пассажа из «Мэн-цзы» (IV Б, 22), в котором оно характеризует отношение

Что касается разбираемой книги, то, похоже, она содержала ряд пропусков и утрат, поэтому, несмотря на (*ван₁*) свою ограниченность, я отредактировал и издал ее. К тому же, осмелившись добавить собственные мысли (*и₂*) и восполнить пробелы, ожидаю в будущем критики благородных мужей. В высшей степени сознаю, что преступаю границы и не смогу избежать вины, однако относительно целей (*и₂*) просвещения (*хуа*) народа и улучшения нравов (*чэн₁*) государством, а также способов самосовершенствования и упорядочения [других] людей (*чжи жэнь₁*) учеными нельзя не привнести небольшие дополнения.

Предисловие написано Чжу Си из Синьяня³⁷ в 1-й день 2-й луны 46-го года в эру Чунь-си³⁸.

Раздел 2

Ван Янмин

Вопросы к «Великому учению» [1527 г.]

«Великое учение» прежние конфуцианцы расценивали как «учение великих людей»³⁹. Осмелился спросить: «Почему учение великих людей состоит в „высветлении светлой благодати“?»⁴⁰.

автора к Конфуцию, у которого он по хронологическим причинам не сподобился быть учеником, но учился через посредство других людей (ср. пер.: [196, с. 147]). Чжу Си аналогичным образом представлял свое ученичество у братьев Чэн.

³⁷ Синьянь — старое название уезда Уюань округа Хуйчжоу пров. Аньхуй, из которого происходили предки Чжу Си.

³⁸ Эта дата соответствует 20 февраля 1189 г.

³⁹ Формулировка, идущая из комментария Чжу Си к «Великому учению», следовательно, выражение «прежние конфуцианцы» подразумевает Чжу Си и его сподвижников. Термин «да жэнь» имеет несколько смыслов: 1) высокодобродетельный, незаурядный человек; 2) высокопоставленное лицо; 3) взрослый, старший. Эта триада смыслов соответствует трем различным интерпретациям термина «великое учение» и вообще всего трактата под этим названием. Хорошее, развернутое определение «великого человека», о котором идет речь в «Вопросах», дает Ду Вэймин: «„Великий человек“ Ван Янмина в данном контексте может быть представлен как самый настоящий, истинный и искренний человек. Такой человек не предназначен быть необычайным существом и не наделен сверхчеловеческими качествами. В сущности, это обыкновенный человек, живущий в обыденном мире, в „здесь-бытии“ в хайдеггеровском смысле. Но он верен своей основной „цели“, непрерывно испытывая на опыте и подтверждая настоящую гуманность, которая есть в нем. Поступая так, он преобразует себя в художественную человеческую реальность и становится самым чувствительным существом во вселенной» [676, с. 87]. Трактровка «да жэнь» Ван Янмином, видимо, ближе всего к оригинальному смыслу «Великого учения», о чем свидетельствует, в частности, антиномичность великого человека ничтожному человеку (*сяо жэнь*), который в «Великом учении» противопоставляется благородному мужу (*цзюнь цзы*) (II, 6.2 [116, с. 236]). Близость понятий «великий человек» и «благородный муж» подтверждается и включающими термин «да жэнь» контекстами из «Мэн-цзы» (см., например: IV А, 20, IV Б, 6, 11, 12 [196, с. 134, 141, 144; 1786, с. 113, 118]). Отсюда следует, что перевод Чэнь Юн-це — «great man», безусловно, предпочтительнее перевода Ф.Хенке — «adult» и тем более вульгарно-социологического приравнивания «великих людей» к «находящимся у власти правителям» [452, т. 2, с. 461]. Повторим, однако, что и эти три современных истолкования имеют свои определенные семантические основания.

⁴⁰ В качестве необозначенного вопрошающего здесь может подразумеваться записавший текст ученик Ван Янмина Цянь Дэхун (см. выше, гл. II, § 4).

Учитель Янмин ответил: «Великие люди полагают небо, землю и тьму вещей единым телом⁴¹. Они смотрят на Поднебесную как на одну семью, на Срединное государство — как на одного человека. Если ничтожные люди размежевывают форму и содержание (оболочку и костяк. — А.К.), разделяют на ты и я⁴², то великие люди способны полагать небо, землю и тьму вещей единым телом без того, чтобы [нарочито] помышлять об этом. Поскольку такова гуманная основа (*бэнь*) их сердец, постольку они и составляют единое тело с небом, землей и тьмой вещей. Неужели [таковы] только великие люди? [Нет], даже сердце ничтожного человека ничуть не иное, хотя он и уничижает его сам. Поэтому при виде ребенка, падающего в колодец, его сердце обязательно пронизывает испуг и страх, соболезнование и сострадание⁴³. Это потому, что его гуманность образует с ребенком единое тело, ведь он того же, [человеческого], рода⁴⁴. Его сердце не в силах вынести вида птиц и зверей, жалобно кричащих и трепещущих в страхе⁴⁵. Это потому, что его гуманность образует единое целое с птицами и зверями, ведь они обладают сознанием. При вырубке и уничтожении трав и деревьев его сердце неминуемо преисполняется сочувствием и сопереживанием. Это потому, что его гуманность образует единое тело с травами и деревьями, ведь они обладают жизненной силой (жизненным духом. — А.К.). При виде разрушения камня и черепицы его сердце обязательно испытывает озабоченность (*гуз*) и сожаление. Это потому, что его гуманность образует единое тело с камнем и черепицей. Вот что представляет собой [все сводящая в] единое тело гуманность⁴⁶. Даже серд-

⁴¹ За этим тезисом стоит выработанная Чэн Хао концепция универсальной гуманности. Чэн Хао утверждал: «Гуманный [человек] полагает небо, землю и тьму вещей единым телом (*и ти*)», «гуманный [человек] полностью составляет общее (*тун*) тело со [всеми] вещами» («И шу», гл 2, ч. 1 [452, т. 1, с. 193], подробно см. выше, гл. IV, § 5).

⁴² Надындивидуальную единую психическую способность, в которой нет разделения на ты и я (*эр во*), он и я (*юань у би во* [293, цз. 1, с. 21]), *другого и себя* (*у жэнь цзи* [293, цз. 7, с. 67]), Ван Янмин называет «настоящим я» — *чжэнь у*, противопоставляя его «эгоистическому я» — *сы у* [293, цз. 6, с. 63]. «Настоящее я» безъяно, или незгоистично — *у во* [293, цз. 3, с. 82].

⁴³ Образ (и воплощающие его иероглифы) заимствован из «Мэн-цзы», где он призван продемонстрировать идею: страдающее сердце — природное основание гуманности, одного из четырех специфически человеческих начал (II A, 6 [196, с. 56–57]). Падение человека (ребенка, сына) в колодец — общий для древнекитайских памятников символ трагической ситуации, вызывающей со стороны другого человека безусловную и непосредственную реакцию спасательного действия (см., например: «Мо-цзы», гл. 5 [360, с. 15; 67, т. 1, с. 181]; «Лунь юй», VI, 26 [184, с. 345]). Точно в таком же аспекте рассматривается в Библии падение в колодец «сына» (вариант синодального перевода: «осла») и «вола» (Лук., XIV, 5).

⁴⁴ Концепция единства человеческого рода (*тун лэй*) восходит к «Мэн-цзы» (II A, 2, VI A, 7 [196, с. 52, 199]).

⁴⁵ Последняя фраза — реминисценция эпизода из «Мэн-цзы» (I A, 7 [196, с. 10–11]), повествующего о правителе, не вынесшем вида трепещущего в страхе быка, которого вели на заклание. В качестве вывода у Мэн-цзы содержится также рекомендация распространять сыновнюю любовь на отцов всех прочих людей и т.д.

⁴⁶ Рассуждения Ван Янмина об уровнях воплощения гуманности обнаруживают в себе четырехчленную модель бытия (подробно см. выше, гл. IV, § 5).

ца ничтожных людей, безусловно, обладают ею, ибо в ее основании лежит природа, предопределяемая небом⁴⁷, и по естеству своему она исполнена непомраченностью и духовным (*мин₁*) светом. Оттого она и называется светлой благодатью. Хотя сердца ничтожных людей — отчужденные и отрешенные, подлые и недалекие, их [все сводящая в] единое тело гуманность позволяет им не находиться в подобном помрачении⁴⁸ до тех пор, пока они не обуреваемы (*дун*) страстями и не одурманены эгоизмом. Но когда они обуреваемы страстями и одурманены эгоизмом, нападают друг на друга ради пользы-выгоды и для причинения вреда, возбуждают взаимную ненависть, это приносит увечье⁴⁹ вещам и разрушение родам. Их бесчинства не останавливаются ни перед чем и доходят даже до братоубийства. Тогда [все сводящая в] единое тело гуманность гибнет. Из этого следует, что, когда отсутствует дурман эгоистических страстей, даже сердца ничтожных людей в своей [все сводящей в] единое тело гуманности подобны [сердцам] великих людей. Но лишь стоит возникнуть дурману эгоистических страстей, как даже сердца великих людей в отчужденности и отрешенности, подлости и недалекости становятся подобны [сердцам] ничтожных людей. Поэтому осуществляющий учение великих людей только рассеивает дурман своих эгоистических страстей, имея целью самому высветлить свою светлую благодать и вернуться к корню своей единотелесности с небом, землей и тьмой вещей, и не более того. Совершенно невозможно накопление чего-либо полезного вне этой первотелесности (*бэнь ти*)».

С п р о с и л: «В таком случае почему же [учение великих людей] состоит в „породнении с народом“?»

П о с л е д о в а л о т в е т: «Высветление светлой благодати означает воздвижение (*ли₄*) тела своей единотелесности с небом, землей и тьмой вещей. Породнение с народом означает овладение (*да₁*) деятельным проявлением своей единотелесности с небом, землей и тьмой вещей. Поэтому высветление светлой благодати непременно заключено в породнении с народом, а породнение с народом есть именно то, благодаря чему высветляется светлая благодать. По этой причине благодаря родственной близости к собственному отцу достигается близость к отцу другого человека, а благодаря последней — близость к отцам людей всей Поднебесной. В результате моя гуманность действительно (*ши₁*) образует единое тело и с моим отцом, и с отцом другого человека, и с отцами людей всей Поднебесной. Как только действительно сольешься с ними в единотелесности, начинает высветляться благодать сыновней почтительности. Благодаря родст-

⁴⁷ Парафраз первой строки «Чжун юна»: «Предопределяемое небом называется природой».

⁴⁸ О помрачении (*би₂*), связанном с пристрастной «однобокостью», сказано в «Мэн-цзы» (II А, 2 [196, с. 50]). Этому же посвящена целая глава 21 «Цзе би» («Освобождение от помрачения») «Сюнь-цзы» [381, с. 258–273; 67, т. 2, с. 181–190; 242, с. 232–244]).

⁴⁹ Высказывание об «увечье» (*цян*) — реминисценция того места из «Мэн-цзы» (VI А, 1 [196, с. 193]), в котором изложена полемика с Гао-цзы: коверкает ли воспитание человеческую природу. Развивая взгляды Мэн-цзы, Ван Янмин считал натуру человека по существу своему благой и совершенной, относя все разновидности зла к явлениям внешнего порядка, которые играют для человека роль прокрустовы ложа, калечащего его внутреннюю благость (подробно см. выше гл. VI).

венной близости к собственному старшему брату достигается близость к старшему брату другого человека, а благодаря последней — близость к старшим братьям людей всей Поднебесной. В результате моя гуманность действительно образует единое тело и с моим старшим братом, и со старшим братом другого человека, и со старшими братьями людей всей Поднебесной. Как только действительно сольешься с ними в единотелесности, начинает высветляться светлая благодать братской любви. Когда среди правителей и подданных, мужей и жен, друзей и товарищей и даже среди гор и рек, навей и духов, птиц и зверей, деревьев и трав действительно не остается таких, с которыми не было бы возможности сродниться, которые бы не были охвачены (*да*₁) моей единотелесной гуманностью, тогда моя светлая благодать неизбежно начинает высветляться и воистину становится возможным небо, землю и тьму вещей полагать единым телом. Вот что называется „высветлить светлую благодать в Поднебесной“; вот что называется „выравненностью семьи“, „упорядоченностью государства“ и „уравновешенностью Поднебесной“⁵⁰, а также „исчерпывающим [раскрытием] природы“⁵¹.

Спросил: «Если так, то почему [учение великих людей] состоит еще и в „остановке на совершенном добре“?»

Последовал ответ: «Совершенное добро — это верховный закон (*цзи цзэ*) для светлой благодати и породнения с народом. Природа, предопределяемая небом, абсолютно чиста и совершенно добра. Ее непомяченность и духовный свет — исходное обнаруживающееся проявление совершенного добра. Такова первотелесность светлой благодати, как раз то, что именуется благосмыслием. Совершенное добро, обнаруживаясь, проявляет себя в том, что правдивое утверждается, а ложное отрицается, на легкое и тяжелое, на толстое и тонкое реагируется в соответствии с воспринятым, безостановочно происходят движения и изменения, но при этом сама собой наличествует естественная (небесная. — *А.К.*) середина. Такова вершина (*цзи*₈) „установлений, присущих людям“ и „законов, присущих вещам“⁵². К этому недопустимо даже на самую малость что-то при-

⁵⁰ Цитируется «Да сюэ» (I, 1, 4, 5 [116, с. 234]).

⁵¹ «Исчерпывающее [раскрытие] природы» (*цзинь син*) — выражение из «Чжоу и» («Шо гуа чжуань», § 1; ср. [92, с. 62; 87, с. 397]), входящее там в сочетание «цюн ли цзинь син» — «до истощения [исследовать] принципы, до исчерпания [раскрыть] природу». Развернутое толкование идеи, заложенной в выражении «цзинь син», содержится в § 22 «Чжун юна», где сказано, что исчерпывающее раскрытие собственной природы позволяет в конце концов войти в триединство с небом и землей [67, т. 1, с. 129]. Мэн-цзы несколько иначе выразил мысль об «исчерпании»: «Исчерпывающе [раскрывающий] свое сердце знает свою природу. Знающий свою природу знает небо» («Мэн-цзы», VII А, 1, см. также II Б, 7, I А, 7; ср. [196, с. 227–228, 71, 15]). Ясно, что и в том и в другом случае исчерпывающее самораскрытие считается необходимым условием слияния с универсумом. Связь этого с проповедью общемировой единосущности очевидна.

⁵² «Установления, присущие людям» (*минь и*) и «законы, присущие вещам» (*у цзэ*) — реминисценция стихов «Ши цзина»: «Рождает небо множество людей. Имеются законы у вещей (*ю у ю цзэ*). Установления присущи людям (*минь чжи бин и*). Поэтому и добродетель любят» (III, III, 6, 1 [266, с. 267]), — цитируемых Мэн-цзы в подтверждение своего тезиса о врожденной доброте человеческой природы («Мэн-цзы», VI А, 6 [196, с. 197]).

мысливать или что-то присуживать, добавлять или отнимать. Ничтожнейшее примысливание или присуживание, добавление или отъятие есть лукавый эгоизм и малоумие, которые ни в коем случае не могут быть названы совершенным добром. Разве может кто-либо, не достигший высшей степени „бдительности наедине с собой“⁵³ и не обладающий „именно утонченностью и именно единством [сердца]“⁵⁴, быть причастен этому [совершенному добру]?⁵⁵. Потомкам, однако, стало неведомо, что совершенное добро находится в их собственном сердце. Они, деятельно проявляя лукавым эгоизмом и малоумием, пытаются, пробуют и измеряют вовне, полагая, что всякому делу и всякой вещи присущ упроченный принцип⁵⁶. Оттого настоящие законы утверждения и отрицания затмил мрак невежества, [царят] разделенность и разлученность, раздробленность и разорванность, самочинствуют человеческие страсти, а небесный принцип гибнет. Учение о светлой благодати и породнении с народом возникло вслед за великой смутой в Поднебесной. Ведь в прошлом, конечно, были люди, желавшие высветить собственную светлую благодать. Но именно незнание (неумение. — А.К.), как остановиться на совершенном добре, и несдержанность эгоистических сердец в стремлении к слишком возвышенному привели их к утрате этого в тенетах призрачности и опустошенности, отрешенном молчаливчестве и отсутствии всякой деятельности в семье, государстве и Поднебесной. Таково направление двух родоначальников [Лао-цзы и Будды]. Были, разумеется, и такие, которые желали сродниться с народом. Но именно незнание (неумение. — А.К.), как остановиться на совершенном добре, и погруженность эгоистических сердец в низость и подлость привели их к утрате этого в хитроумном фокусничестве, коварных замыслах и отсутствии всякой искренности в гуманности, приязни, сочувствии и сострадании. Таковы преемники пяти гегемонов⁵⁷, добившихся пользы-выгоды и успехов. Все это промахи (*го*)

⁵³ «Бдительность наедине с собой» (*шэнь ду*) — характеристика благородного мужа (см. «Да сюэ», II, 6.1–2, «Чжун юн», § 1 [116, с. 236; 67, т. 2, с. 119]).

⁵⁴ «Именно утонченность и именно единство» (*вэй цзин вэй и*) — выражение из «Шестнадцатисловной сердечной заповеди» «Шу цзина», гл. 3 [466, т. 1/3, с. 133], где оно выступает в качестве описания образцового сознания, соединяющего детальность нюансировки с целостностью охвата. Поэтому в данном контексте его, очевидно, следует понимать как указание на идеальное сочетание анализирующей (дифференцирующей, перцепирующей, конкретизирующей) и синтезирующей (интегрирующей, апперцепирующей, абстрагирующей) функций сознания.

⁵⁵ В целом фраза копирует высказывание «Чжоу и» («Си цы чжуань», I, 9/10; ср. [87, с. 380–381]), которое следует после описания совершенных действий благородного мужа: «Разве может кто-либо, не обладающий высшей утонченностью в Поднебесной, быть причастен этому?» (ср. также «Чжун юн», § 31 [67, т. 2, с. 134]).

⁵⁶ «Упроченный принцип» (*дин ли*) — чжусианский термин, за которым стоит противоположная янминистской интерпретация тезиса о «доведении знания до конца» — как необходимости постижения («исчерпания») закономерностей (принципов) всех вещей и дел (явлений).

⁵⁷ Пять гегемонов: циский Хуань-гун (685–643 до н.э.), цзиньский Вэнь-гун (636–628 до н.э.), циньский Му-гун (659–619 до н.э.), сунский Сян-гун (650–636 до н.э.) и чуский Чжуан-ван (613–589 до н.э.). В «Мэн-цзы» (VI Б, 7 [196, с. 219]) их деятельность оценивается как первый этап деградации государственной

из-за незнания (неумения. — А.К.), как остановиться на совершенном добре. Поэтому остановка на совершенном добре для светлой благодати и породнения с народом — то же, что циркуль и угольник для окружности и квадрата, линейка для длинного и короткого, весы для легкого и тяжелого. Если окружность и квадрат не останавливаются под циркулем и угольником, нарушается их правильность (*дзэ*); если длинное и короткое не останавливаются под линейкой, произвольным становится их размер; если легкое и тяжелое не устанавливаются на весах, теряется мера их тяжести. Если высветление светлой благодати и породнение с народом не останавливаются в совершенном добре, гибнет их корень. Посему остановка на совершенном добре, дающая основание для породнения с народом и высветления собственной светлой благодати, именуется учением великих людей».

Спросил: «„За знанием [того, как] остановиться [на совершенном добре], следует обладание упорченностью, за упорченностью следует способность к спокойствию, за спокойствием следует способность к умиротворенности, за умиротворенностью следует способность к рассуждению, за рассуждением следует способность к достижению [остановки]“⁵⁸, — что значат эти слова?»

Последовал ответ: «Люди как раз того не ведают, что совершенное добро находится в их собственном сердце, и ищут его вовне, полагая, что всякому делу и всякой вещи присущ упорченный принцип, стремятся найти совершенное добро среди (*чжун*) дел и вещей. Поэтому [царят] разделенность и разлученность, раздробленность и разорванность, путаница и смешение, неразбериха и беспорядок, и нет осведомленных в существовании единого и упорченного (*и дин*) направления. Но стоит только осознать, что совершенное добро находится в собственном сердце, и не отвлекаться на поиски во внешнем, чтобы воля возымела упорченное направление и миновали бедствия разделенности и разлученности, раздробленности и разорванности, путаницы и смешения, неразберихи и беспорядка. Когда минуют бедствия разделенности и разлученности, раздробленности и разорванности, путаницы и смешения, неразберихи и беспорядка, тогда сердце не будоражат безрассудные движения и возникает способность к спокойствию. Когда сердце не будоражат безрассудные движения и возникает способность к спокойствию, тогда среди каждодневных деятельных проявлений исподволь наступает отдохновение и возникает способность к умиротворенности. Когда возникает способность к умиротворенности, тогда при появлении всякого помысла и при восприятии всякого (*и₃*) дела благосмыслие собственного сердца само тонко (*цзин₂*) разбирает и тщательно исследует, соответствуют ли они совершенному добру или ему противны, и тогда возникает способность к рассуждению. Когда становится возможным рассуждению, тогда в выборе совершенно избегается грубое, а в устройении — неподходящее. И совершенное добро, таким образом, может быть (*кэ₁*) достигнуто».

власти сравнительно с правлением великих ванов, основателей трех династий: Ся, Шан и Чжоу.

⁵⁸ Цитируется «Да сюэ», (I, 2 [116, с. 234]).

Спросил: «„У вещей есть корень и верхушка“. Предшествующие конфуцианцы рассматривали светлую благодать в качестве корня, а обновление народа в качестве верхушки, то есть взаимно противопоставляли (*дуй*) [эти] две вещи как внутреннее и внешнее. „У дел есть начало и конец“. Предшествующие конфуцианцы рассматривали знание [того, как] остановиться [на совершенном добре], в качестве начала, а способность к достижению [остановки] — в качестве конца, то есть взаимосвязывали [их] в едином деле как голову и хвост⁵⁹. Если Вы изъясняете, что обновление народа состоит в породнении с ним, то и о корне и верхушке становится неверным. Так ли?»

Последовал ответ: «Изъяснение о конце и начале в общем правильно (*ши₂*). Что касается рассмотрения обновления народа как породнения с ним и заявления, что светлая благодать — корень, а породнение с народом — верхушка, то и это изъяснение еще нельзя считать недопустимым. Однако не следует корень и верхушку разделять в виде двух вещей. Положим, остов дерева называется корнем, его макушка называется верхушкой, но все же оно — единая вещь. Поэтому-то речь и идет о корне и верхушке. Если же сказать „две вещи“, то и предстанут две [разные] вещи. Как же в таком случае можно будет говорить о корне и верхушке? Если смысл (*и₂*) „обновления народа“ не тождествен породнению с народом, тогда результат светлой благодати, естественно, отличен от обновления народа. Но когда знаешь, что высветление светлой благодати служит породнению со своим народом, а породнение со своим народом служит высветлению собственной светлой благодати, тогда допустимо ли будет расклевывать [целостность] светлой благодати и породнения с народом, делая из них две [разные] вещи? Предшествующие конфуцианцы утверждали подобное, так как не ведали, что светлая благодать и породнение с народом в корне представляют собой единое дело, и полагали [их] двумя разными делами. Стало быть, хотя и знали, что корень и верхушка в действительности — единая вещь, все же не удерживались от того, чтобы не разделить ее надвое».

Спросил: «[Если в содержание текста „Великого учения“ от слов] „в древности желавшие высветлить светлую благодать в Поднебесной“ до [слов] „предварительно усовершенствовали свою личность“⁶⁰ проникать с помощью Вашего наставления о светлой благодати и породнении с наро-

⁵⁹ Цитируется «Да сюэ» (I, 3 [116, с. 234]). Комментарий Чжу Си («Да сюэ чжан цзюй») к этому параграфу «Великого учения» (I, 3) гласит: «Светлая благодать является „корнем“, обновление народа — «верхушкой». Знание [того, как] остановиться, является «началом», способность достичь — «концом». «Корень» и «начало» суть то, что раньше, а верхушка и конец — то, что позже. Здесь выражена мысль (*либ*), связующая два параграфа предыдущего текста (*вэнь*)» [439, с. 3]. Имеются в виду § 1 и 2 канонической части (*цзин*) «Великого учения».

⁶⁰ Об усовершенствовании своей личности (*сю шэнь*) как о высочайшем предназначении человека говорится также в «Мэн-цзы» (VII А, 1 [196, с. 227–228]). Этому же специально посвящена гл. 2 «Сю шэнь» («Усовершенствование своей личности») «Сюнь-цзы» [381, с. 12–22; 242, с. 181–187].

дом, то станет доступным его познание. Осмеливаюсь спросить: как лучше прилагать (*юн*) усилия (*лиг*) в том распорядке труда, [который описан в тексте „Великого учения“ от слов] „желавшие совершенствовать свою личность“ до [слов] „доведение знание до конца состоит в выверении вещей“?»⁶¹.

Последовал ответ: «Там как раз подробно говорится о результатах светлой благодати, породнения с народом и остановки в совершенном добре. Ведь личность, сердце, знание, помыслы, вещи составляют принципосообразный строй, на который направлен этот труд, и хотя у каждого [из названных явлений] имеется собственное место (*со*), в действительности они представляют собой единую вещь. Выверить, довести до конца, сделать искренними, выправить, усовершенствовать — таковы составные [части] труда (см. примеч. 22. — *А.К.*), который направлен (*юн*) на этот принципосообразный строй, и подвижное хотя все они имеют собственные имена, в действительности это — единое дело. Что называется личностью? Телесно оформленная сущность и подвижное деятельное проявление сердца. Что называется сердцем? Духовный светоч и суверенный властелин личности⁶². Что называется усовершенствованием личности? Свершение добра и устранение зла. Разве моя личность сама по себе способна творить добро и изгонять зло? Необходимо, чтобы ее духовный светоч и суверенный властелин возжелал свершить добро и устранить зло, только после этого ее телесно оформленная сущность и подвижное деятельное проявление будут способны сотворить добро и изгнать зло. Значит, желание усовершенствовать свою личность безусловно предполагает предварительное выправление своего сердца. Но ведь первотелесность сердца природна. Природа же не может быть недоброй. Следовательно, первотелесность сердца коренным образом не может быть неправильной. Зачем же тогда стараться его выправлять? Несмотря на то что первотелесность сердца коренным образом не может быть неправильной, с момента возникновения и прихода в движение помыслов и стремлений появляется неправильное. Поэтому желающий выправить свое сердце вынужден выправлять то, что возникает в его помыслах и стремлениях. Всегда при возникновении единого доброго помысла встречать его любовью, поистине „подоб-

⁶¹ Цитируется «Да сюэ» (I, 4 [116, с. 234]).

⁶² Расстановка пунктуационных знаков шанхайского издания 1936 г., отличающаяся в этом пассаже от той, которую предлагает тайбэйское издание 1953 г., обуславливает прочтение: «Что называется телесно оформленной сущностью (*син ти*) личностного сердца? [Его] подвижное деятельное проявление. Что называется духовным светочем осердеченной личности? [Ее] суверенный властелин» [293, цз. 26, с. 472]. Мы безоговорочно принимаем прочтение тайбэйского издания, тем более что с ним согласуются и расстановка пунктуационных знаков японскими комментаторами [500а, с. 267], и понимание его переводчиками на английский язык [534, с. 277; 565, с. 211]. Надо сказать, что вообще текст шанхайского издания менее надежен. В нем имеются и явные опечатки: к примеру, на с. 473 в строке 6 седьмым снизу стоит иероглиф «бао» («дорогой») вместо «ши₁» («действительный»), а в строке 8 двенадцатым сверху стоит знак «цзи₉» («обращаться к...») вместо «гоу₁» («если»).

ной любви к прелестной красе“, а при возникновении единого злого помысла встречать его ненавистью, неотличимой от той, „какой ненавидят гадкую вонь“⁶³, тогда в помыслах не будет неискренности и сердце сможет быть правильным. Все-таки возникающее в помыслах бывает и добрым и злым. Если здесь не высветлен резкий водораздел между добром и злом, то это ведет к смешению и путанице в истинном и безрассудном. Тут даже страстное желание сделать их [помыслы] искренними не позволит обрести искренность. Из этого вытекает, что желание сделать свои помыслы искренними, безусловно, предполагает доведение знания до конца. Доведение до конца (*чжи*₁₀) есть полное достижение (*чжи*₉). О таком «доведении до конца» например, сказано: „Траур доводится до конца в скорби“⁶⁴. „[Чжоуские] перемены“ гласят: „Знает, как полностью достигнуть, и полностью достигает этого“⁶⁵. [Выражение] „знает, как полностью достигнуть“ означает знание, а [выражение] „полностью достигает этого“ — доведение до конца. Под доведением знания до конца подразумевается отнюдь не то, что конфуцианцы-эпигоны (*хоу жу*) называют пополнением и расширением познаний, но именно доведение до конца благосмыслия собственного сердца. Благосмыслие — это то, что Мэн-цзы называл „утверждающим и отрицающим сердцем, присущим каждому человеку“⁶⁶. Утверждающее и отрицающее сердце не нуждается в рассуждении, чтобы знать, и не нуждается в обучении, чтобы мочь, оттого и называется благосмыслием⁶⁷. Природа, предопределяемая небом, такова, что первотелесность моего сердца по естеству своему исполнена духовным светом и ясным сознанием. При возникновении каждого помысла или стремления благосмыслие моего сердца располагает [о них] самоестественной духовно (*лин*₁) просветленной осведомленностью. Именно благосмыслию моего

⁶³ Цитируется «Да сюэ» (II, 6.1 [116, с. 235]). О «любви к прелестной красе» см. также: «Лунь юй», IX, 17/18, XV, 12/13 [184, с. 366, 413]; «Мэн-цзы», V A, 1 [196, с. 159].

⁶⁴ Цитата из «Лунь юя», где говорится: «Цзы-Ю сказал: „Траур доводится до конца в скорби, и не более того“» (XIX, 14; ср. [184, с. 443]).

⁶⁵ Цитата из «Чжоу и» («Вэнь янь чжуань», комментарий к третьей черте гексаграммы № 1), где речь идет о благородном муже, который «продвигается в благодати и совершенствуется в деянии», поэтому «знает, как полностью достигнуть, и достигает этого, [значит], может быть сопричастен тончайшему (*ци*₅); знает, где кончить, и кончает на этом, [значит], может быть причастен сохранению должной справедливости» (ср. [87, с. 33]).

⁶⁶ У Мэн-цзы обладание утверждающим и отрицающим сердцем всеобщее и конститутивно для человеческого рода («Мэн-цзы», II A, 6 [196, с. 56–57]). Более того, утверждающее и отрицающее сердце — это, по определению Мэн-цзы, разумность, т.е. одно из четырех главнейших, имманентно присущих человеку качеств наряду с гуманностью, должной справедливостью, благопристойностью («Мэн-цзы», VI A, 6 [196, с. 197]; см. также «Сюнь-цзы», гл. 2 [381, с. 12–14; 242, с. 181–184]).

⁶⁷ Мэн-цзы ввел два различившихся им понятия: благосмыслие — *лян чжи* и благочестие — *лян нэн* («Мэн-цзы», VII A, 15 [196, с. 233]). У Ван Янмина и то и другое покрывается понятием благосмыслия, хотя и сохраняется термин «благочестие».

сердца самоочевидна их доброта, когда они добры, и именно благосмыслию моего сердца самоочевидна их недоброта, когда они недобры. Все это никак не передашь другому человеку⁶⁸. Поэтому, хотя „ничтожный человек, совершая недоброе доходит до чего угодно“, но, „увидев благородного мужа“, он обязательно, „томясь, скрывает свою недоброту и представляется добрым“⁶⁹. Отсюда видно, что благосмыслие не терпит самопомрачения. Если желаешь различить добро и зло, чтобы сделать свои помыслы искренними, достаточно всего лишь довести до конца знание, которым располагает собственное благосмыслие. Каким образом [это происходит]? [Предположим], возникает стремление или помысел и благосмыслию моего сердца известно, что они добры, но мне не хватает способности искренне их полюбить, и [я] все-таки поворачиваюсь к ним спиной, бросаю их; в таком случае добро оценивается как зло и сам я затмеваю для себя собственное благосмыслие, которому ведомо добро. [Предположим], возникает стремление или помысел и благосмыслию моего сердца известно, что они недобры, но мне не хватает способности искренне их возненавидеть, и [я] все-таки повинуюсь им и осуществляю их; в таком случае зло оценивается как добро и сам я затмеваю для себя собственное благосмыслие, которому ведомо зло. Если это так, то, хотя и говорится: „знаю это“, на самом деле знания нет. Как же может помысел при этом обрести искренность? Лишь только ведомое благосмыслию добро станет искренне любимо, а зло — искренне ненавидимо, собственное благосмыслие перестанет подвергаться обману (*ци*₁) и помыслы смогут быть искренними. Желая довести до конца собственное благосмыслие, разве предполагают марево отзвуков и отсветов или бесплодное витание в пустоте? [Нет], оно действительно должно проявляться в делах. Поэтому-то доведение знания до конца и состоит непременно в выверении вещей. Вещь есть не что иное, как дело. Все возникающее в помыслах обязательно связано с определенным делом⁷⁰. Заклю-

⁶⁸ Ср. «Мэн-цзы», VII Б, 5 [196, с. 249]. А в общем это традиционно даосская мысль (см., например, «Чжуан-цзы», гл. 13 [444, с. 87; 201, с. 191–203]). И в изречении Мэн-цзы, и в притче Чжуан-цзы мастер не в силах передать свое мастерство, так как оно в отличие от благоприобретаемых и передаваемых приемов принадлежит внутренней природе человека. Для синтетического учения Ван Янмина вообще характерно развитие тех идей в конфуцианстве, которые сближают его с даосизмом и буддизмом. В высшей степени примечательно, что и в «Мэн-цзы», и в «Чжуан-цзы» для проведения схожих мыслей использован один и тот же образ мастера-колесника.

⁶⁹ Цитируется «Да сюэ» (II, 6.2 [116, с. 236]).

⁷⁰ Досл. «обладает собственным делом» (*ю ци ши*). Переход от наличия у «помысла» «дела» к наличию у него «вещи» проясняет уже цитировавшееся положение «Цзо чжуани»: «[Всякое] дело имеет свою вещь» (*ши ю ци у*), т.е. свой объект (Чжао-гун 9 г. [631, т. 5, с. 624, 626]). Янминистская процессуально-прагматическая концепция «вещи-объекта» находится в сложных отношениях с соответствующей чжусианской концепцией. Хотя в целом на уровне теории Чжу Си придерживался различия «тьмы вещей» и «тьмы дел», восходящего к тексту «Великого учения» (I, 3) и отчетливо проведенного Чжоу Дуньи в «Тай ци ту шо» («Изыяснении плана Великого предела»): первое существует до человека, второе возникает только с его появлением, когда «разделяется добро и зло», —

ченное в помысле дело называется вещью. Выверение есть не что иное, как выправление, а именно: выправление своей неправильности с целью возвращения (*гуй*₁) к правильности. Выправлением своей неправильности называется устранение зла, а возвращением к правильности называется свершение добра. Вот почему это именуется выверением. В „[Каноне] писаний“ говорится о „выверении [Яо неба] вверх и [земли] вниз“⁷¹, „выверении [Шунем во дворце] просвещенных (*вань*) предков“⁷², „выверении [правителем] своего превратного (*фэй*) сердца“⁷³. „Выверение“ в „выверении вещей“ действительно объемлет (*цзянь*₁) эти значения (*и*). Если даже желают искренне полюбить ведомое благосмыслию добро, но не обращаются к вещи, заключенной в соответствующем помысле, и в действительности не свершают его, то, значит, данная вещь продолжает оставаться невыверенной, а помыслы о любви к добру — неискренними. Если даже желают искренне возненавидеть ведомое благосмыслию зло, но не обращаются к вещи, заключенной в соответствующем помысле, и в действительности не устраняют его, то, значит, данная вещь продолжает оставаться невыверенной, а помыслы о ненависти к злу — неискренними. Но как только ведомое благосмыслию добро сопрягается с вещью, заключенной в соответствующем помысле, и воплощается в действительности без какой-либо незавершенности, а ведомое благосмыслию зло сопрягается с вещью, заключенной в соответствующем помысле, и отвергается без какой-либо незавершенности, вслед за этим вещи непременно выправляются и то, что ведомо моему благосмыслию, избавясь от ущербностей и изъянов, ограниченностей и дурманов, достигает своего совершенного предела. Затем мое сердце радостно и быстро избавляется от остатков прежних неудовольствий и находит самоудовлетворение. А потом возникающее в помыслах начинает отрешаться от самообмана и становится достойным того, чтобы считаться искренним. Поэтому говорится: „За выверенностью вещей следует совершенство знания, за совершенством знания следует искренность помыслов, за искренностью помыслов следует выправленность сердца, за выправленностью сердца следует усовершенствованность личности“⁷⁴. Хотя и можно было бы говорить о последовательности и распорядке принципообразного строя, присущего этому труду, на самом деле „именно единство“ его телесной сущности (*ти*) не допускает разделения в последовательности и распорядке. При том, что труд, присущий этому принципообразному строю, не должен быть расчленяем в последователь-

он тем не менее прекрасно осознавал процессуально-деятельный смысл «вещи», о чем свидетельствует его комментарий к «Великому учению» (I, 4), в котором он поясняет иероглиф «у» (вещь) через уподобление иероглифу «ши» («дело») [439, с. 4].

⁷¹ «Шу цзин», гл. 1 «Яо дьянь» («Постановления Яо») [466, т. 1/3, с. 45].

⁷² «Шу цзин», гл. 2 «Шунь дьянь» («Постановления Шуня») [466, т. 1/3, с. 100].

⁷³ «Шу цзин», гл. 46/54 «Цзюнь мин» («Повеление Цзюню») [466, т. 2/4, с. 706].

Кроме того, и в «Мэн-цзы» сказано: «Только великие люди способны выверить превратное в сердце правителя» (IV A, 20/21; ср. [196, с. 134]).

⁷⁴ Цитируется «Да сюэ» (I, 5 [116, с. 234]).

ности и распорядке, „именно утонченность“⁷⁵ его деятельного проявления (*юн*), конечно же, делает недопустимой малейшую недостачу. Это изъяснение выверения, доведения до конца, обретения искренности и выправления снимает завесу с правоверной традиции Яо и Шуня и воплощает сердечную печать⁷⁶ Конфуция».

⁷⁵ «Именно единство» и «именно утонченность» — две половины сочетания «вэй цзин вэй и» (см. примеч. 13).

⁷⁶ «Сердечная печать» (*синь инь*) — ассимилированный Ван Янмином буддийский, а особенно чаньский, встречающийся уже у Хуйнэна (638–713), термин. Ван Янмин приспособил к своей аргументации близкую ему по духу чаньскую концепцию «взаимоподобия сердечных печатей» (*синь инь сянь сы*), провозглашавшую присутствие в сердце каждого человека всеобщего разума Будды, незыблемого, как печать. Понятие сердечной печати выражает также идею духовной преемственности без посредства материи знаков и письмен. Таким образом, используя его, Ван Янмин в неявном виде подтверждает свой принцип приоритета незаочного личного контакта между учителем и учеником, а также проводит мысль о том, что он сам находится в такого рода контакте с Конфуцием и добивается этого для других. На вопрос, как такое возможно, Ван Янмин, ответил в одном из своих стихотворений: «В сердце у каждого скрыт сам Конфуций, который в миг, когда явным становится, рушит все шоры» [293, цз. 20, с. 384].

Часть II

Эссе Ван Янмина, вошедшие в антологию образцовой литературы «Шедевры прозы древнего стиля» («Гу вэнь гуань чжи», 1695 г.)

Раздел 1

Запись о посвященном канонам зале библиотеки у горы [Гуй]цзи [1525 г.]¹

Каноны суть постоянный Путь (*дао*). Как находящийся на небе он называется предопределением. Как даруемый человеку оно называется природой². Как влаждующий (*чжу*; в издании [293, цз. 7, с. 65] : *шэн* — «рожденный». — *А.К.*) в теле он называется сердцем. Сердце, природа и предопределение суть единое, которое пронизывает людей и вещи, достигает (*да₁*) [всех] четырех морей, наполняет небо и землю, простирается на древность и современность. Нет ничего, чем бы [оно] не обладало (*цзюй₃*). Нет ничего, что бы [с ним] не совпадало (*ту₁*). Нет ничего, что бы [в нем] изменялось. Это есть постоянный Путь (*дао*).

Когда он отвечает реакцией на воспринятое, тогда предстает в виде соборования и сострадания, стыда и негодования, отказа [себе] и уступки [другому], утверждения и отрицания³. Когда он обнаруживается в делах, тогда предстает в виде родственной близости между отцом и сыном, в виде должной справедливости между правителем и подданными, в виде различий (*бе*) между мужем и женой, в виде последовательности между старшими и младшими, в виде доверия (*синь₂*) между друзьями и товарищами. Все это: сочувствие и жалость, стыд и негодование, отказ и уступка, утверждение и отрицание, а также родственная близость, должная справедливость (*и*; в издании [307, с. 563] отсутствует. — *А.К.*), последовательность, раз-

¹ Перевод «Цзи шань шу юань цзунь цзин гэ цзи», сокр. «Цзунь цзин гэ цзи» — «Запись о посвященном канонам зале», осуществлен по изданиям: [307, с. 563–566; 293, цз. 7, с. 65–66]. Гора Гуйцзи, связанная с важными мифами и преданиями, расположена на родине Ван Янмина, в уезде Шаосин пров. Чжэцзян. Иногда раньше сам уезд назывался ее именем. Термин «каноны» («цзин») совмещает значения «основы бытия» и «классические тексты».

² Реминисценция начала «Чжун юна» («Срединное и неизменное»): «Предопределяемое небом называется природой, руководящее [индивидуальной] природой называется Путем (*дао*)» (ср. [167, т. 2, с. 119]).

³ Подразумевается концепция человеческой природы, изложенная «Мэн-цзы» (II A, 6, VI A, 6 [196, с. 56–58, 196–198]) и подробно рассмотренная выше, см. гл. VI, § 1.

личие и доверие — суть [единое], именуемое сердцем, природой, предопределением. Оно пронизывает людей и вещи, достигает [всех] четырех морей, наполняет небо и землю, простирается на древность и современность. Нет ничего, чем бы [оно] не обладало. Нет ничего, что бы [с ним] не совпадало. Нет ничего, что бы [в нем] изменялось. Это есть постоянный Путь (*дао*) (в издании [293, цз. 7, с. 65] повтор фразы. — А.К.).

Говоря о нем в действиях [сил] *инь* и *ян*, спада и роста, называют это «Переменами». Говоря о нем в осуществлении [государственных] основоположений и уставов, правления и служения, называют это «Писаниями». Говоря о нем в проявлениях песнопений и декламации, нрава⁴ и чувств, называют это «Стихами». Говоря о нем в складывании стройности и принципосообразности, выдержанности и культурности, называют это «Благопристойностью». Говоря о нем в рождении радости и веселья, гармоничности и уравновешенности, называют это «Музыкой». Говоря о нем в различении искреннего и фальшивого, превратного и правильного, называют это «Вёснами и осенями». Все названное, начиная от действия в [силах] *инь* и *ян*, росте и спаде и кончая различающей ролью относительно искреннего и фальшивого, искаженного и правильного, есть единое, именуемое сердцем, природой, предопределением, которое пронизывает людей и вещи, достигает [всех] четырех морей, наполняет небо и землю, простирается на древность и современность. Нет ничего, чем бы [оно] не обладало. Нет ничего, что бы [с ним] не совпадало. Нет ничего, что бы [в нем] изменялось. Это и называется «Шестью канонами». «Шесть канонов» не суть что-либо иное. Но суть постоянный Путь (*дао*) моего сердца.

Поэтому «Перемены» описывают [силы] *инь* и *ян*, спад и рост в моем сердце, «Писания» описывают [государственные] основоположения и уставы, правление и служение в моем сердце, «Стихи» описывают песнопения и декламацию, нрав и чувства в моем сердце, «Благопристойность» описывает стройность и принципосообразность, выдержанность и культурность в моем сердце, «Музыка» описывает радость и веселье, гармоничность и уравновешенность в моем сердце, а «Вёсны и осени» описывают искреннее и фальшивое, искаженное и правильное в моем сердце.

Отношение благородного мужа к «Шести канонам» следующее. [Надо] добиваться того, чтобы [силы] *инь* и *ян*, спад и рост моего сердца вовремя в нем действовали, поэтому почитать «Перемены». Добиваться того, чтобы [государственные] основоположения и уставы, правление и служение моего сердца вовремя в нем осуществлялись, поэтому почитать «Писания». Добиваться того, чтобы песнопения и декламация, нрав и чувства моего сердца вовремя в нем проявились, поэтому почитать «Стихи». Добиваться того, чтобы стройность и принципосообразность, выдержанность и культурность моего сердца вовремя в нем складывались, поэтому почитать «Благопристойность». Добиваться того, чтобы радость и веселье, гармоничность и уравновешенность вовремя в нем рождались, поэтому почитать «Музыку». Добиваться того, чтобы искреннее и фальшивое, искаженное и правильное вовремя в нем различались, поэтому почитать «Вёсны и осени».

⁴ Здесь в значении «нрав, характер» употреблен иероглиф «син₂», выше означавший «[индивидуальную] природу».

Ведь прежде совершенномудрые поддерживали высшие устои человеческого бытия⁵. Тревожась (*лю*) о последующих поколениях, изложили «Шесть канонов». Это подобно тому, что отцы и патриархи богатой семьи, заботясь (*люй*) о том, как бы кое-кто из их сыновей и внуков не промотал и не пустил на ветер имущество, накопленное ими в кладовых и амбарах, не впал в конце концов в нужду и обнищание и не утратил возможности самому остаться целым (*цюань*), занесли в учетные списки все то, чем располагала их семья, дабы передать по наследству, с тем чтобы от поколения к поколению имущество, накопленное ими в кладовых и амбарах, сохранялось и было в полном распоряжении, что, [в свою очередь], избавило бы от горестей нужды и обнищания. На том же основании и «Шесть канонов» суть учетные списки моего сердца, а реальностью шести канонов владеет мое сердце.

Сходным образом реальное имущество, накопленное в кладовых и амбарах, во всем своем множестве и разнообразии полностью находится в их семье, а учетные списки суть только номенклатурные и количественные перечни и ничего более. Однако современные ученые не сведущи в том, как добиваться реальности «Шести канонов» в моем сердце. Попусту насиливают мысль в мареве отсветов и отзвуков и ограничивают себя поверхностным смыслом письмен. Узколобо и упрямо считают, что это и есть «Шесть канонов». Уподобляются тем самым отпрыскам богатой семьи, не радевшим о соблюдении сохранности и благоприятном использовании реального имущества, накопленного в их кладовых и амбарах, в один прекрасный день все промотавшим и пустившим на ветер, докатившимся до нищенства и побирушничества, но тем не менее, заносчиво и самодовольно указывая на свои учетные списки, заявляющим: «Это имущество, накопленное в моих кладовых и амбарах». Разве одних от других отличишь? Увы!

Учение «Шести канонов» не высветлено в мире. Это дело не одного дня или одной ночи! Превозносить пользу-выгоду и успех, почитать искаженные изъясления — вот что называется внесением смуты в каноны. Перенимать комментарии и распространять заученное, погрязать в неосведомленности и недалекости, а тем самым засорять глаза и уши Поднебесной — вот что называется оскорблением канонов. Предаваться излишествам и беспорядку, соперничать в софистических уловках, приукрашивать бесчестные сердца и разбойные деяния, вторить мнению света и неявно прибирать к рукам⁶ [мудрость древних], притом, однако, почитая себя постигшим каноны, — вот что называется губить каноны. Подобного рода люди прилаживают свои так называемые счетные списки, но разрывают на части каноны. Не лучше ли снова понять, почему именно почитаются каноны!

⁵ «Высшие устои человеческого бытия» (*жэнь цзи*) — досл. «человеческий предел».

⁶ «Неявно прибирать к рукам» — в оригинале стоит бинном «лун дуань», обозначающий ныне монополию и монополизирование. Несмотря на столь современное значение, он весьма древнего происхождения. Его буквальный смысл — «отдельно стоящий холм». Своей терминологизацией он обязан рассказанной Мэн-цзы истории о некоем низком торговце, который, заняв выгодное положение на возвышенности и обозревая весь рынок, стремился благодаря этому «высокому положению» добиться для себя большей, чем у других, прибыли. Он был разоблачен и подвергнут налоговому обложению, и, как утверждал Мэн-цзы, именно с него началось налогообложение торговцев («Мэн-цзы», II Б, 10 [196, с. 75]).

В Юэчэне⁷ в старину имелась библиотека у горы [Гуй]цзи, расположенная на западном отроге [горы] Волун (Спящего Дракона). Уже давно [она] пребывала в запустении. Правитель области, вэйнаньский⁸ [уроженец] господин Нань Дацзи⁹ в связи с тем, что проводил в народе административные мероприятия, был до глубины души огорчен разбродом, царящим в современном учении. Поэтому вознамерился продвинуть его вперед по пути (*дао*) совершенномудрых и высокостойных. И тогда повелел правителю Шаньиня¹⁰ господину У Ину расширить и одновременно обновить библиотеку, а кроме того, устроить за ней зал, посвященный канонам¹¹. [Свой приказ он] сопроводил словами: «Когда каноны правильны, простой народ благоденствует и не таит зла в сердце!» Зал был сооружен. И ко мне была обращена просьба высказать пару слов, с тем чтобы оповестить [об этом] многих ученых мужей. Поскольку отказаться я не мог, вот и написал то, что получилось. Ох! Если современные ученые постигнут изысканное мной и будут добиваться этого в своих собственных сердцах, тогда, надеюсь, станет понятно, почему именно почитаются каноны.

Раздел 2

Запись о капище Сяна [1508 г.]¹²

В горах Лин (Духов) и Бо (Широкая)¹³ имеется капище (*цзы*; в издании [293, цз. 23, с. 426] : *ши* — «Служат». — А.К.) (*цзы*) Сяна. Живущие у подножия гор варвары *мяо*¹⁴ все, веря в духов, поклоняются ему. Наместник¹⁵ господин (*цзюнь*) Ань в связи с тем, что варвары *мяо* просили о

⁷ Юэчэн (Юэский город) — нынешний уезд Шаосин в пров. Чжэцзян. Юэ — название древнего княжества, в котором и находилась гора Гуйцзи.

⁸ Вэйнань — нынешний одноименный уезд в пров. Шэньси.

⁹ Нань Дацзи, по прозвищу Юаньшань (1487–1541), в 1511 г. получил ученую степень *цзинь ши* и был правителем Шаосина. Он читал лекции и имел собственных учеников. Будучи последователем Ван Янмина, Нань Дацзи выступил в 1524 г. в качестве одного из первых его издателей.

¹⁰ Шаньинь (Северный склон горы) — в то время название города Шаосин, вместе с уездом Гуйцзи входившего в состав области Шаосин пров. Чжэцзян.

¹¹ Т.е. книгохранилище, по преимуществу предназначенное для канонных.

¹² Перевод «Сян цы цзи» осуществлен по изданию [307, с. 566–569; 293, цз. 23, с. 426–427]. Сян — единокровный младший брат Шуня, идеального правителя мифической древности. Сян, в дословном переводе Слона, является традиционным символом брата-кознодея. Подробнее см. «Ши цзи», цз. 1 [468, с. 6; 226, т. 1, с. 141–143, 148]; см. также [276, с. 162–170]. Для полного понимания смысла всего эссе необходимо знакомство с изложением и истолкованием перепетий взаимоотношений между Шуном и Сяном, представленными в «Мэн-цзы» (V A, 2–4, VI A, 6 [196, с. 160–166, 197]).

¹³ Горы Лин и Бо находятся в нынешней провинции Юньнань, на юго-западе страны.

¹⁴ *Мяо* — неханьская народность Китая, живущая по большей части в провинциях Хунань и Гуйчжоу

¹⁵ Наместник (*сюань-вэй* — букв.: «распространяющий умиротворение») — в эпоху Мин почетный наследственный титул родового старшины инородческого племе-

реставрации (*синь*₁) здания капища, обратился ко мне с просьбой написать, [что я думаю по этому поводу]. Я спросил: «Не собираетесь ли разрушить его?» Он собрался реставрировать и ответил, что будет реставрировать. [Тогда я спросил], почему [он] берется за реставрацию. [С его стороны последовал] ответ: «Никому не известен источник, из которого взяли свое начало эти жертвоприношения [Сяну]. Однако если идти от [времен] моего отца и деда, двигаясь ко [временам] прадедов и пращуров и даже еще выше [в древность], то [надо сказать, что] всегда живущие здесь наши дикие варвары выражали почтительность и благоговейно приносили жертвы в этом капище, поддерживали [его] и не смели предавать запустению».

Я сказал: «Как же так? Жертвоприношения [Сяну] в Юби¹⁶ люди [эпохи] Тан¹⁷ уже в свое время ликвидировали. Что касается Пути (*дао*) Сяна, то как сын [он] не был сыновне почтителен, а как брат был надменен (*ао*). [Он] был отвергнут в [эпоху] Тан, но все еще существует и поныне; был уничтожен в Юби, но все еще процветает в данной местности. Как же так? Я знаю, в чем дело. Благородный муж, любя какого-либо человека, доходит [в своей любви] до того, что распространяет [ее] и на ворона у него на крыше¹⁸. Но тем более это относится к младшему брату совершенномудрого человека! Если так, то жертвоприношения делаются для Шуня, а не для Сяна. Думаю, что смерть Сяна произошла после того, как [*мяо*₁] были покорены¹⁹ [танцем] со щитом и перьями²⁰. В противном случае как [объяснить то], что в древности немало было заносчивых и жестоких²¹, однако одному (*ду*) лишь Сяну продлилось принесенье жертв в веках?! Я в этом вижу еще большее свидетельство совершенной благодатности (*дэ*) Шуня, который проникал ею в самую глубину человека и изливал милость далеко и надолго. Ведь негуманным Сян был только поначалу. Но разве не был он перевоспитан (*хуа*) Шунем?

Разве не гласят „Писания“: „Мог поддерживать согласие, дабы быть сыновне почтительным, все более и более исправлял [Сяна], не допуская

ни неханьской народности на юго-западных окраинах страны, призванного осуществлять связь местного гражданского и военного управления с центральной властью.

¹⁶ Юби — древнее название местности, предположительно, относимое к уезду Дао пров. Хунань. По преданию, Юби было отдано во владение Сяну.

¹⁷ Эпоха правления династии Тан — 618–907 гг.

¹⁸ Реминисценция из «Шан шу да чжуань» («Большой комментарий к „Достоинимым писаниям“», II в. до н.э.), раздел «Да чжань» («Великая брань»).

¹⁹ «Покорены» (*гэ*) — букв. «выверены», «исправлены».

²⁰ В «Шу цзин» (гл. 3, «Да Юй Мо» [466, т. 1/3, с. 137–140]) рассказывается, что Шунь приказал Юю идти с карательной экспедицией на властителя *мяо*₁. Но *мяо*₁ не подчинились, войска были отозваны назад, зато их властителя покорил «танец со щитом и перьями на двух крыльцах», вызванный тем, что «верховный владыка (*ди*) широко распространил добродетель культурности». См. также «Ши цзин», I, VI, 3 [266, с. 68].

²¹ Определение «жестокий» (*цзе*₂) совпадает с именем собственным легендарного тирана древности Цзе, последнего правителя династии Ся, ставшего олицетворением жестокости и бесчеловечности.

[его] до разврата²²; „И Гу-соу тоже проникся доверием и благосклонностью“²³. Стало быть, [последний] был уже перевоспитан и стал чадолюбивым отцом. Сян все еще не был братолюбивым, не мог находиться в согласии, однако, устремляясь к добру, тем самым не шел ко злу, а не предавших разврату, тем самым по необходимости проникался добром. Наверняка (*синь₂*) и Сян был перевоспитан Шунем. Мэн-цзы утверждал: „Сын неба послал чиновников наводить порядок (*чжи₈*) в его владении (*го*), [ибо] Сян не был способен к деятельности [правителя]“²⁴. Ведь это [говорит о] глубокой любви и внимательной заботе Шуя по отношению к Сяну, которые делали поддержку и помощь, руководство и наставничество ему всеобъемлющими (*чжоу*). Иначе обстоит дело с такими совершенно-мудрыми, как Чжоу-гун²⁵, который не пощадил Гуаня и Цая²⁶. Это показывает, что Сян уже был перевоспитан Шунем, поэтому мог, привлекая высокодостойных и беря на службу способных, предоставлять (*ань*) им соответствующие посты и одаривать милостями свой народ, а после смерти память о нем живет в человеческих душах.

Сановники всех удельных князей (*чжу-хоу*) получали приказы (*мин*) от сына неба. Видимо, чжоуская система (*чжи₇*) чинов (*гуань₁*) своим образцом имела наделение Шунем Сяна уделом. Я в этом нахожу еще большее удостоверение (*синь₂*) доброты человеческой природы. В Поднебесной нет людей, которых нельзя было бы перевоспитать. Отсюда следует, что люди эпохи Тан ликвидировали жертвоприношения Сяну, основывалось на том, каким Сян был вначале, нынешнее же его почитание *мяо₁* исходит из того, каким Сян стал под конец. Эту идею (*и*) я собираюсь сделать достоянием гласности в нашем мире, дабы стало понятно, что даже люди столь же недобрые, как Сян, и то могут быть исправлены (*гай*), а благородные мужи, достигшие предела (*чжи₉*) в совершенствовании благодати (*сюдэ*), даже таких негуманных, как Сян, и то могут исправить».

²² Цитируется «Шу цзин», гл. 1 «Яо дьянь»: «Отец был глуп, мачеха — бесчестна, Сян — надменен, [однако Шунь] мог поддерживать согласие, дабы быть сыновне почтительным, все более и более исправлял [Сяна], не допуская (*гэ*) [его] до разврата» [466, т. 1/3, с. 66].

²³ Последняя цитата, отсутствующая в современном тексте «Шу цзина», приводится в «Мэн-цзы» (V A, 4 [196, с. 163–164]). Гу-соу — отец Шуя и Сяна.

²⁴ Перекомпонованная цитата из «Мэн-цзы»: «[Мэн-цзы] сказал: „Сян был неспособен к деятельности в своем владении. Сын неба послал чиновников наводить порядок в его владении, взимать и вносить за него подати“» (V A, 3; ср. [196, с. 163]). Под «сыном неба» подразумевается Шунь.

²⁵ Чжоу-гун — младший брат основателя династии Чжоу, У-вана, ее идеолог и, согласно традиции, автор «Ли цзи», т.е. основоположник традиционных принципов социального порядка.

²⁶ Гуань и Цай, или Гуань-шу Сянь и Цай-шу Ду, — младшие братья У-вана. Гуань и Цай — это наименования территорий (нынешняя провинция Хэнань, уезды Чжэн и Шанцай), которыми управляли братья, а их собственные имена — Сянь и Ду. После смерти У-вана Чжоу-гун стал регентом при новом правителе Чэн-ване. Гуань и Цай участвовали в бунте против Чжоу-гуна, за что последний одного казнил, а другого сослал (см. «Ши цзи», цз. 3, 4 [468, с. 12–13; 226, т. 1, с. 178, 187, 190]).

Раздел 3

Поминальное слово о захоронении путешественника [1509 г.]²⁷

В третий день осеннего месяца четвертого года [эры] Прямой благодати²⁸ случилось, что некий, объявившийся идущим из столицы, смотритель²⁹, имя и фамилия которого остались [мне] неизвестны, имея при себе сына и слугу и следуя на место службы, проходил через Лунчан³⁰. [Он] остановился на ночлег в семье туземцев-мяо. Я из-за плетеной изгороди увидел его. Лил затяжной дождь, и уже спустилась ночная тьма. [Я] хотел было отправиться порасспросить его о том, что делается на севере³¹, но не удалось. Назавтра поутру послал человека осведомиться о нем, однако тот уже ушел. К полудню пришел какой-то человек со Сколопендрового склона³² и сообщил, что у склона умер старик, а рядом с ним двое скорбят, проливая слезы. Я сказал: «Это, должно быть, умер смотритель. О горе!» К вечеру вновь пришел какой-то человек и сказал, что у склона двое умерших, а рядом третий сидит и стонет. Расспросив о том, как он выглядит, [я] понял, что и сын смотрителя умер. На следующий день опять явился какой-то человек и сообщил, что видел у склона лежащие вместе три трупа. Выходило, что слуга смотрителя тоже умер. Ох! О горе!

Подумав о том, что эти брошенные под открытым небом останки совершенно беспризорны, [я] велел двум мальчикам-слугам, вооружившись корзинкой для переноса земли и лопатой, пойти и захоронить их. Оба мальчика-слуги сделали вид, что это для них затруднительно. [Тогда] я сказал: «Ох-хо! Мы с вами ведь такие же, как и они». Мальчики-слуги горестно зарыдали и попросили пойти [вместе с ними]. Придя к тому горному склону, вырыли три ямы и предали их тела земле. Кроме того, прихватив петуха и три чашки риса³³, тяжело вздыхая и проливая горькие слезы, [я] почтительно обратился к покойному со словами: «Ох! О горе! Кто ты? Что ты за человек? Я — лунчанский почтмейстер Ван Шоужэнь [родом] из Юйяо. Мы оба с тобой — уроженцы Срединной земли³⁴. Мне не ведомо, из какой ты области, из какого уезда. И почему ты оказался здесь, став навью сей горы? Древние высоко чтили свои родные места

²⁷ Перевод «И люй вэнь» осуществлен по изданиям [307, с. 569–572; 293, сз. 25, с. 460–461].

²⁸ Указанному дню эры Прямой благодати (*Чжэн-дэ*) соответствует 18 августа 1509 г.

²⁹ Смотритель (*ли-му*) — незначительный служебный чин, имевшийся в самых разных ведомствах и учреждениях: научных, медицинских, пенитенциарных, ритуальных и др.

³⁰ Лунчан — местность в пров. Гуйчжоу, уезде Сювэнь, где с весны 1508 г. Ван Янмин находился в ссылке в качестве начальника почтовой станции.

³¹ Лунчан — юго-западная окраина тогдашнего китайского государства, так что под «севером» в данном случае имеются в виду собственно китайские (ханьские) центральные районы страны.

³² Сколопендровый склон (*Угун-по*) — местная гора.

³³ Петух и рис — атрибуты траурной церемонии.

³⁴ Срединная земля — собственно китайские («внутренние») территории, противопоставлявшиеся «варварскому» («внешнему») окружению.

(сян₁) и, отправляясь на дальнюю службу, не удалялись более чем на тысячу ли. Что касается меня, то я был вынужден попасть сюда, поскольку подвергся ссылке. Должно быть, и на тебе лежит какая-то вина?

[Я] слышал, что ты служил всего лишь зрителем. Жалованье, не могло составлять и пяти доу³⁵, так что ты, пожалуй, выводил жену и детей собственноручно пахать землю. Зачем же на пять доу ты променял свое тело (цюй) [ростом] в семь чи³⁶?! Но и этого не хватило — пришлось еще добавить и сына своего и слугу. Ох! О горе! Если бы подлинно (чэн) шел ты позарившись на эти пять доу, то должен был радостно держать свой путь (дао). Но отчего же вчера я видел твое лицо (жун) изборожденным беспокойством? Ведь [ты] не мог сдерживать печаль. Не обращая внимания, [ты] шел напролом сквозь туман и росу, карабкаясь, лез по обрывам и скалам, переваливал через вершины десятков тысяч пиков, голодая и испытывая жажду, истомляясь тяжелым трудом, изматывая и мускулы и кости, и вдобавок еще нападала снаружи болотная лихорадка, а печаль и тоска грызли изнутри. Разве возможно тут избежать смерти? Я твердо знаю, что смерть твоя была неизбежна. Однако неожиданно то, что она была столь скоростижной. И столь же неожиданно, что и сын твой и слуга также внезапно почил. Все это ты сам навлек. Что уж тут скажешь?!

Подумав о том, что ваши три тела остаются бесприютными, я пришел похоронить их. Именно это заставляет меня испытывать неизбывную тоску. Ох! Тяжело! Если бы вы не были похоронены, то из глубоких ущелий набегали бы стаи лис и ядовитые змеи из мрачных (инь) пропастей обвили бы [вас] сплошным кольцом. И уж непременно смогли бы устроить вам погребение в [своих] желудках³⁷, долго бы [вы] не пролежали под открытым небом. Хоть ты уже и лишен сознания (чжи), но что я могу поделаться со [своим] сердцем?!

С тех пор как я покинул отца, мать, родину и прибыл сюда, уж минуло два года. Пришлось претерпевать и лихорадку, и ядовитые миазмы, но все же кое-как сумел остаться цел, за счет того, что не было ни дня, в который бы предался [я] унынию. А ныне же столь горестно скорблю. И это значит, что к тебе я отношусь с большим вниманьем, а о себе не очень-то забочусь. [Впрочем], мне не должно вновь о тебе скорбеть! Я для тебя спою, а ты послушай. Песнь гласит:

Густой чредою горные вершины
Макушками уперлись в небосвод —
И птицы ввысь стремящийся полет
Не покорит величья исполинов.

³⁵ Доу — мера емкости, в эпоху Мин равнявшаяся 10,74 л.

³⁶ Чи — мера длины, в эпоху Мин равнявшаяся 31,1 см. «Тело в 7 чи» — постоянный эпитет в китайской литературе, представляющий стандартный рост человека и восходящий к гл. 1 «Сюнь-цзы» [381, с. 7; 67, т. 2, с. 146]. Явная гиперболизация тут — результат исторической эволюции величины чи, бывшей во время Сюнь-цзы значительно (на треть) меньшей..

³⁷ Погребение в желудках животных — образ из «Отца-рыбака» («Юй фу») Цюй Юаня (см. пер. [259, с. 125]).

А те, кто в странствиях исчерпывают жизнь,
В душе лелеют образы отчизны,
Не ведая, где запад, где восток³⁸.
Не ведают, где запад, где восток,
Небесный лишь для них один простор³⁹.
В любом конце чужих краев,
В кольце предельных вод,
Бросая взгляд, находят кров —
Не строят свой оплот.
О вышняя душа, о вышняя душа!⁴⁰
Оставь вкушать печали горький плод!

Еще одну песню слагаю, чтобы утешить тебя:

В разлуке мы с родной землей оба,
И варваров нам непонятна речь.
Не предрешить судьбы своей до гроба,
Но, если здесь придется умереть,
Возьмем с собой твоих слугу и сына
И двинем в путь рассеивать тоску.

Гнедого тигра и узорного дракона⁴¹
Оденем упряжью и взмоем в высоту,
Увидим край родного окоема.
И вздохами наполним пустоту.

Но если я живым уйду отсюда,
Возьму вас всех в отчизну вновь.
Вокруг дорог земли могильной груды,
Под ними много родины сынов.

Они друг друга кличут, посещают,
Питаются росой, глотают ветер⁴²,
И голода их круг не предвещает.
Вас поутру олени дружно встретят,
А обезьяны вечером приветят.

Пускай земля для вас здесь будет пухом,
Не будьте этих мест недобрым духом».

³⁸ «Не различает восток и запад» — определение глупца, дурака.

³⁹ Ср.: «Родины разные,
Небо — одно».

(А. Вознесенский. «Васильки Шагала»)

⁴⁰ Согласно традиционным представлениям, душа-хунь, в отличие от идущей в землю души-по, возносится к небесам.

⁴¹ «Гнедой тигр» (*цзы бяо*) и «узорный дракон» (*вэнь чи*) — метафорические обозначения превосходных коней.

⁴² «Питаются росой, глотают ветер» — реминисценция из гл. 1 «Чжуан-цзы», где описываются святыс-духи (*шэнь жэнь*) [444, с. 4; 191, с. 137; 261, с. 61–62].

СПИСОК ЦИТИРУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

На русском языке

1. *Абаев Н.В.* Соотношение теории и практики в чань-буддизме. — Автореф. канд. дис., М., 1978.
2. *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.
3. *Алексеев В.М.* Китайская литература. М., 1978.
- 3а. *Алимов И.А., Ермаков М.Е., Мартынов А.С.* Срединное государство. Введение в традиционную культуру Китая. М., 1998.
- 3б. *Античная драма.* М., 1970.
4. *Антология мировой философии.* Т. 1–3. М., 1969–1971.
5. *Аполлодор.* Мифологическая библиотека. М., 1972.
- 5а. *Аристотель.* Сочинения в четырех томах. Т. 1, 2, 3, 4. М., 1975, 1978, 1981, 1984.
- 5б. *Аристотель.* История животных. М., 1996.
6. *Батуров В.А.* Аграрная программа Гун Цзычжэня. — Третья НКОГК. Вып. 1. М., 1972.
7. *Белый А.* Начало века. М.–Л., 1933.
8. *Бердяев Н.А.* Опыт эсхологической метафизики (Творчество и объективизация). Париж, 1947.
9. *Бердяев Н.А.* Самопознание. Опыт философской автобиографии. Париж, 1949.
10. *Бердяев Н.А.* Философия неравенства. Париж, 1970.
11. *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. Париж, 1972.
12. *Беркли Дж.* Сочинения. М., 1978.
- 12а. *Беседы и суждения Конфуция.* Сост. Р.В.Грищенко. СПб., 1999.
13. *Бичурин Н.Я.* [Иакинф] (пер.). Да-сио, или Высшее учение, служащее ключом к добродетели (1834 г., 71 л.). — Отдел рукописей Гос. публ. б-ки им. М.Е.Салтыкова-Щедрина (СПб.). Б-ка АНЛ, № А–23.
14. *Бичурин Н.Я.* [Иакинф]. Китай, его жители, нравы, обычаи, просвещение. [СПб., 1840].
15. *Бичурин Н.Я.* [Иакинф]. Китай в гражданском и нравственном состоянии. Ч. IV. СПб., 1848.
16. *Бичурин Н.Я.* [Иакинф]. Описание религии ученых. Пекин, 1906.
17. *Бичурин Н.Я.* [Иакинф] (пер.). *Ван-бо-хэу.* Сань-цзы-цзин, или Трое-словие. Пекин, 1908.
- 17а. *Блумхен С.И.* Дэ и триграммы «И цзина». — От магической силы к моральному императиву: категория *дэ* в китайской культуре. М., 1998.
18. *Бокщанин А.А.* Императорский Китай в начале XV века. Внутренняя политика. М., 1976.

19. Большая Советская Энциклопедия. 3-е изд. Т. 4. М., 1971.
20. *Боровкова Л.А.* Экзаменационная система, обряды и первый император династии Мин. — Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики. М., 1982.
21. *Борох Л.Н.* Теории прогресса в китайской мысли начала XX в. (Лян Цичао — Сунь Ятсен). — Китай: поиски путей социального развития. М., 1979.
22. *Борох Л.Н.* Общественная мысль Китая и социализм (начало XX века). М., 1984.
- 22а. *Борох Л.Н.* Конфуцианство и европейская мысль на рубеже XIX–XX веков. Лян Цичао: теория обновления народа. М., 2001.
23. *Борхес Х.Л.* Проза разных лет. М., 1984.
24. Буланже П.А. (пер.). Та-Ио, или Великая Наука Конфуция: первая священная книга китайцев. — *Буланже П.А.* Жизнь и учение Конфуция. М., 1903.
25. *Буров В.Г.* Мировоззрение китайского мыслителя XVII века Ван Чуаньшаня. М., 1976.
26. *Буров В.Г.* Современная китайская философия. М., 1980.
27. *Быков Ф.С.* Учение о первоэлементах в мировоззрении Дун Чжуншу. — Китай. Япония. История и филология. М., 1961.
28. *Быков Ф.С.* Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае. М., 1966.
29. *Бэкон Ф.* Сочинения. Т. 1, 2. М., 1977–1978.
30. *Ван Янмин.* Да сюэ вэнь. Пер. А.И.Кобзева. — *Степанянец М.Т.* Восточная философия. М., 1997.
31. *Васильев Л.С.* Проблема *цзин тянь*. — Китай. Япония. История и филология. М., 1961.
32. *Васильев Л.С.* Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.
33. *Васильев Л.С.* Проблемы генезиса китайского государства. М., 1983.
34. *Вебер М.* Избранные произведения. М., 1990.
35. Великие мыслители Востока. Ред. Я.П. Мак-Грил. М., 1998.
36. *Винокуров Е.М.* Жребий. М., 1978.
37. *Власов В.С.* К характеристике социально-экономических взглядов Гу Янью (1613–1632) (по материалам «Цянь фа лунь»). — Девятая НКОГК, ч. 2. М., 1978.
38. *Власов В.С.* К характеристике «хо хао» — термина экономической мысли Китая (по материалам «Цянь лян лунь» Гу Янью, XVII в.). — Вопросы истории Китая. М., 1981.
39. Волков Яков (пер. под рук. Россохина И.К.). Книга Сышу, или Шан лун пюу, китайского кунфудзыского закону филозофическия разныя рассуждения (рукопись, 135 л.). — Отдел рукописей Б-ки АН СССР (СПб.), 16.9.21.
40. *Волохова А.А.* [Реф. ст.:] *Чжань Вин-гэит.* Ван Янмин: биография. — РЖ. Общественные науки за рубежом. Сер. VII: «Востоковедение и африканистика». 1972, № 1.
41. *Волохова А.А.* [Реф. ст.:] *Чжань Вин-гэит.* Ван Янмин: изучение на Западе и аннотированная библиография. — РЖ. Общественные науки за рубежом. Сер. VII: «Востоковедение и африканистика». 1972, № 1.

42. *Воскресенский Д.Н.* [Рец. на:] *Цзи Юнь*. Заметки из хижины «Великое в малом». — НАА. 1976, №1.
43. Восстание ихэтуаней. Документы и материалы. М., 1968.
44. *Врадий С.Ю.* Ранний период жизни и деятельности Линь Цзэсюя. — Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки. Вып. XI. Л., 1988.
45. *Гален Клавдий*. О назначении частей человеческого тела. М., 1971.
46. *Гегель*. Сочинения. Т. 14. М., 1958.
47. *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. Т. 1, 2, 3. М., 1970, 1971, 1972.
48. *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. М., 1977.
49. *Гете И.В.* Собрание сочинений. Т. 2. М., 1976.
50. *Геттинг Г.* Встречи с Альбертом Швейцером. М., 1967.
- 50а. *Гиппократ*. Избранные книги. М., 1994.
51. *Гоббс Т.* Избранные произведения. Т. 1. М., 1964.
52. *Го Мо-жо*. Бронзовый век. М., 1959.
53. *Го Мо-жо*. Философы древнего Китая. М., 1961.
54. *Горан В.П.* Необходимость и случайность в философии Демокрита. Новосибирск, 1984.
55. *Го юй (Речи царств)*. Пер. В.С.Таскина. М., 1987.
56. *Григорьева Т.П.* Японская художественная традиция. М., 1979.
57. *Грубе В.* Духовная культура Китая. Литература, религия, культура. СПб., 1912.
58. *Гулик Р. ван*. Сексуальная жизнь в древнем Китае. СПб., 2000.
59. *Гумилев Н.С.* Колчан. М.—Пг., 1916.
60. *Гусаров В.Ф.* Некоторые положения теории пути Хань Юя. — Письменные памятники Востока. 1972. М., 1977.
61. *Гэ Хун*. Баопу-цзы. Пер. Е.А.Торчинова. СПб., 1999.
62. *Давид Анахт*. Сочинения. М., 1975.
63. *Дао и даосизм в Китае*. М., 1982.
- 63а. *Декарт Рене*. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1989.
64. *Делюсин Л.П.* Земельная программа Небесной династии и ее оценки. — Китайские социальные утопии. М., 1987.
- 64а. *Державин Г.Р.* Стихотворения. Л., 1957.
65. *Дикарев А.Д.* Хун Лянцзи — китайский Мальтус? — Четырнадцатая НКОГК, ч. 2. М., 1983.
- 65а. *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986.
66. *Доронин Б.Г.* К характеристике Восточножэцзянской школы в китайской историографии второй половины XVII — начала XVIII в. — Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки. Вып. 4. Л., 1975.
- 66а. *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений в тридцати томах. Т. 22. Л., 1981.
67. Древнекитайская философия. Т. 1, 2. М., 1972, 1973.
68. Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990.
69. *Дубровская Д.В.* Миссия иезуитов в Китае. Маттео Риччи и другие (1552–1775 гг.). М., 2000.
70. *Евтушенко Е.А.* Братская ГЭС. М., 1967.

71. *Завадская Е.В.* Эстетические проблемы живописи старого Китая. М., 1975.
72. *Завадская Е.В.* Соотношение традиционной и маоистской модели личности (анализ взглядов некоторых современных ученых Запада). — Китай: традиции и современность. М., 1976.
73. *Завадская Е.В.* Воспоминание как философско-эстетическая категория. — Китай: государство и общество. М., 1977.
74. *Зоммер Н.* Об основании новой китайской философии. — Ученые записки Казанского университета за 1851 г. Т. 1.
75. *Иванов А.И.* Материалы по китайской философии. Введение. Школа фа. Хань Фэй-цзы. СПб., 1912.
76. *Иванов В.В.* Структура гомеровских текстов, описывающих психические состояния. — Структура текста. М., 1980.
77. *Иванов Вяч. [И.]* Дионис и прадионисийство. СПб., 1994.
78. Избранные произведения прогрессивных китайских мыслителей нового времени (1840–1897). М., 1960.
- 78а. Избранные сутры китайского буддизма. Пер. Д.В.Поповцева, К.Ю.Соловника, Е.А.Горчинова. СПб., 2000.
79. Из истории китайской философии: становление и основные направления (даосизм, буддизм, неоконфуцианство). М., 1978.
80. *Илюшечкин В.П.* Крестьянская война тайпинов. М., 1967.
81. *Иоанн Дамаскин.* Полное собрание творений. Т. 1. СПб., 1913.
82. Историко-философский ежегодник. 1986. М., 1986.
83. История китайской философии. Пер. В.С.Таскина. М., 1989.
84. История Китая с древнейших времен до наших дней. М., 1974.
85. История политических и правовых учений XVII–XVIII вв. М., 1989.
86. История философии. Т. 1, 5. М., 1957, 1961.
87. И цзин — Чжоу И. Система Перемен — Циклические Перемены. Пер. Б.Б.Виноградского. М., 1999.
88. *Калужная Н.М.* Восстание ихэтуаней (1898–1901). М., 1978.
- 88а. *Калужная Н.М.* Традиция и революция: Чжан Бинлинь (1869–1936) — китайский мыслитель и политический деятель нового времени. М., 1995.
89. *Кант И.* Сочинения. Т. 4, ч. 1. М., 1965.
90. *Карапетьянц А.М.* «Чуньцю» в свете древнейших китайских источников. — Китай: государство и общество. М., 1977.
91. *Карапетьянц А.М.* Формирование системы канонов в Китае. — Этническая история народов Восточной и Юго-Восточной Азии в древности и средние века. М., 1981.
92. *Карапетьянц А.М.* «Ба гуа» как классификационная схема. — Тринадцатая НКОГК, ч. 1. М., 1982.
- 92а. *Карапетьянц А.М.* Первоначальный смысл основных конфуцианских категорий. — Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики. М., 1982.
93. *Карапетьянц А.М.* «Чунь цю» и древнекитайский «историографический» ритуал. — Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988.
94. *Карсавин Л.П.* О личности. Каунас, 1929.
95. *Катаев И.И.* Сердце. М., 1980.

96. Каталог гор и морей (Шань хай цзин). Пер. Э.М.Яншиной. М., 1977.
97. [Кафаров] Пилладий [пер.]. Описание путешествия даосского монаха Чан-Чуня на Запад (Си-ю-цзи). — Труды членов Русской духовной миссии в Пекине. Т. 4. СПб., 1866.
98. Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994.
99. Китайский эрос. Сост. А.И.Кобзев. М., 1993.
100. Книга правителя области Шан. Пер. Л.С.Переломова. М., 1993.
101. Кобзев А.И. Гносеологические установки первых конфуцианцев. — Седьмая НКОГК, ч. 3. М., 1976.
102. Кобзев А.И. Ван Янмин: гносеология и этика благосмыслия. — Восьмая НКОГК, ч. 1. М., 1977.
103. Кобзев А.И. О термине Н.Я.Бичурина «религия ученых» и сущности конфуцианства. — Н.Я.Бичурин и его вклад в русское востоковедение. Ч. 1. М., 1977.
104. Кобзев А.И. Термин «у» и философия Ван Янмина. — Девятая НКОГК, ч. 2. М., 1978.
105. Кобзев А.И. К проблеме знания и действия в традиционной китайской философии. — Десятая НКОГК, ч. 1. М., 1979.
106. Кобзев А.И. О понимании личности в китайской и европейской культурах (проблема организмических моделей). — НАА. 1979, № 5.
107. Кобзев А.И. Синтез традиционных гносеопроксиологических идей в философии Ван Янмина. — Общество и государство в Китае. М., 1981.
108. Кобзев А.И. Ван Янмин и даосизм. — Дао и даосизм в Китае. М., 1982.
109. Кобзев А.И. О категориях традиционной китайской философии. — НАА. 1982, № 1.
110. Кобзев А.И. Теоретическая новация в неоконфуцианстве как текстологическая проблема (Ван Янмин и идейная борьба вокруг «Да сюэ»). — Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики. М., 1982.
111. Кобзев А.И. Проблема природы человека в конфуцианстве (от Конфуция до Ван Янмина). — Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983.
112. Кобзев А.И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983.
113. Кобзев А.И. Современный этап в изучении и интерпретации неоконфуцианства. — НАА. 1983, № 6.
114. Кобзев А.И. Ван Янмин и чань-буддизм. — Философские вопросы буддизма. Новосибирск, 1984.
115. Кобзев А.И. Современное состояние историко-философской науки в КНР. — Общественные науки в КНР. М., 1986.
116. Кобзев А.И. «Великое учение» — конфуцианский катехизис. — Историко-философский ежегодник. 1986. М., 1986.
117. Кобзев А.И. Понятийно-теоретические основы конфуцианской социальной утопии. — Китайские социальные утопии. М., 1987.
118. Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994.
- 118а. Кобзев А.И. Происхождение и смысл «Великого предела». — XXXI НКОГК. М., 2001.

1186. *Кобзев А.И.* Рождение китайской философии как «детского» учения о поправлении жизнью смерти. — Восток. 2001, № 3.
119. *Козловский Ю.Б.* Проблемы изучения философской мысли стран зарубежного Дальнего Востока (на материале Японии и Китая). — НАА. 1976, № 4.
120. *Козловский Ю.Б.* Конфуцианство: миф и реальность. — НАА. М., 1977, № 3.
121. *Козловский Ю.Б.* Современная буржуазная философия в Японии. М., 1977.
122. *Колесов В.В.* Древнерусская «вещь». — Культурное наследие Древней Руси. М., 1976.
123. *Колоколов В.С.* О Джемсе Легге и его воззрениях на книгу «Да сюэ». — НАА. 1969, № 6.
124. *Конрад Н.И.* Запад и Восток. 2-е изд. М., 1972.
- 124а. *Конрад Н.И.* Избранные труды. История. М., 1974.
125. *Конрад Н.И.* Избранные труды. Синология. М., 1977.
126. *Конрад Н.И.* Избранные труды. Литература и театр. М., 1978.
127. Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики. М., 1982.
128. *Коул М.С., Скрибнер С.* Культура и мышление. М., 1977.
129. *Кривцов В.А.* Китайский космогонический трактат XI века («Трактат о „Плане великого предела“ Чжоу-цзы»). — ВФ. 1958, № 12.
130. *Кроль Ю.Л.* Китайцы и «варвары» в системе конфуцианских представлений о вселенной (II в. до н.э. — II в. н.э.). — НАА. 1978, № 6.
131. *Кроль Ю.Л.* Конфуцианская и легистская концепции человеческой природы в «Янь те лунь». — Конфуцианство в Китае. М., 1982.
132. *Кроль Ю.Л.* Проблема времени в китайской культуре и «Рассуждения о соли и железе» Хуань Куаня. — Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1984.
133. «Круглый стол»: К проблеме категорий традиционной китайской культуры. — НАА. 1983, № 3.
134. *Крушинский А.А.* Творчество Янь Фу и проблема перевода. М., 1989.
135. *Куо Шаотан [Крымов А.Г.].* Философские взгляды Лян Шумина. — ВФ. 1957, № 1.
136. *Кучера С.* Проблема преемственности китайской культурной традиции при династии Юань. — Роль традиций в истории и культуре Китая. М., 1972.
137. *Кычанов Е.И.* «Ли» и право. — Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988.
138. *Ламетри.* Избранные сочинения. М.—Л., 1925.
139. *Ламетри Ж.О.* Сочинения. М., 1976.
140. *Ламонт К.* Иллюзия бессмертия. М., 1964.
141. *Лао-цзы.* Книга пути и благодати (Дао дэ цзин). Пер. И.С.Лисевича. М., 1994.
142. *Лапина З.Г.* Политическая борьба в средневековом Китае. М., 1970.
- 142а. *Лейбниц Г.В.* Сочинения в четырех томах. Т. 1. М., 1982.
143. *Леонтьев А.Л.* Сы-шу геы, т.е. Четыре книги с толкованиями. Книга первая философа Конфуциуса. Пер. с кит. и маньчжур. на российский язык надвор. советника Алексея Леонтьева. СПб., 1780.

- 143а. Линь-цзы лу. Пер. И.С.Гуревич. СПб., 2001.
144. *Лисевич И.С.* Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков. М., 1979.
145. Литература Востока в средние века, ч. 1. М., 1970.
146. Личность в традиционном Китае. М., 1992.
- 146а. *Локк Джон.* Сочинения в трех томах. Т. 1. М., 1985.
147. *Ломанов А.В.* Ицзинговская символика в названии трактата Хуан Цзунси (XVII в.). — Двадцатая НКОГК, ч. 1. М., 1989.
148. *Ломанов А.В.* Постконфуцианская философская мысль Тайваня и Гонконга: 50–70-е годы XX в. — ПДВ. 1993, № 5.
149. *Ломанов А.В.* Современное конфуцианство: философия Фэн Юланя. М., 1996.
150. *Ломанов А.В.* «Возвращение к себе» — философское творчество Фэн Юланя в 80-е годы. — Китайская философия и современная цивилизация. М., 1997.
- 150а. *Ломанов А.В.* Христианская герменевтика китайской культуры и французские иезуитские миссионеры. — Сравнительная философия. М., 2000.
151. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. II. М., 1944.
152. *Лосев А.Ф.* Гомер. М., 1960.
153. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1974.
154. *Лосев А.Ф.* Стойхейон. Древнейшая история термина. — Ученые записки МГПИ им. В.И.Ленина. № 450. М., 1974.
- 154а. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980.
155. *Лотман Ю.М.* Что дает семиотический подход? — Вопросы литературы. 1976, № 11.
156. *Лотман Ю.М.* Об искусстве. СПб., 1998.
157. *Лотман Ю.М.* Семиосфера. СПб., 2000.
158. *Лу Куань Юй.* Даосская йога, алхимия и бессмертие. СПб., 1993.
159. *Лурье С.Я.* Демокрит. Л., 1970.
160. *Лю Шусянь.* О новых горизонтах современной неоконфуцианской философии. — Китайская философия и современная цивилизация. М., 1997.
161. *Маковельский А.О.* Досократики. Ч. 1, 2. Казань, 1914, 1915.
162. *Малахов С.В.* Хуан Цзунси: формирование взглядов и личности (20-е гг. XVII в.). — Шестнадцатая НКОГК, ч. 2. М., 1985.
163. *Малахов С.В.* Хуан Цзунси и Вань Сытун: два подхода к работе над «Мин ши». — Восемнадцатая НКОГК, ч. 2. М., 1987.
164. *Малявин В.В.* Кровнородственные объединения — цзунцзу в конфуцианской историографии позднесредневекового Китая. — Третья НКОГК, ч. 1. М., 1972.
- 164а. *Малявин В.В.* Даосизм как философия и поэзия в раннесредневековом Китае. — Государство и общество в Китае. М., 1978.
165. *Малявин В.В.* Китай в XVI–XVII веках. Традиция и культура. М., 1995.
166. *Малявин В.В.* Китайская цивилизация. М., 2000.

- 166а. *Малявин В.В.* Сумерки Дао. Культура Китая на пороге Нового времени. М., 2000.
167. *Манухин В.С.* Роль стиля в борьбе китайских вольнодумцев позднего средневековья. — Жанры и стили литератур Китая и Кореи. М., 1969.
168. *Манухин В.С.* Взгляды Ли Чжи и творчество его современников. — Труды межвузовской научной конференции по истории литератур зарубежного Востока. М., 1970.
169. *Мао Цзэ-дун.* Избранные произведения. Т. 1–4. М., 1952–1953.
- 169а. *Мао Цзэ-дун.* Избранные произведения. Т. IV. Пекин, 1964.
170. *Маракуев А.В.* «Инь-фу-цин» — страничка истории китайской философии. — Ученые записки Томского педагогического института. Т. 3. 1946.
171. *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 1, 23.
172. *Мартынов А.С.* Характер официальной оценки литератора. — Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. М., 1977.
173. *Мартынов А.С.* Традиция и политика в период Цяньлун. — Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики. М., 1982.
174. *Мартынов А.С.* Еще раз о структуре официальной идеологии в императорском Китае. — Семнадцатая НКОГК, ч. 1. М., 1986.
- 174а. *Маслов А.А.* Мистерия Дао. Мир «Дао дэ цзина». М., 1996.
175. *Меньшиков Л.Н., Чугуевский Л.И.* Китаеведение. — Азиатский музей — Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР. М., 1972.
176. *Мисима Юкио.* Золотой Храм: Роман, новеллы, пьесы. Пер. Г.Чхартишвили. СПб., 1993.
177. *Мисима Юкио.* Исповедь маски: Роман, новеллы, пьесы, эссе. Пер. Г.Чхартишвили. СПб., 1999.
- 177а. *Мисима Юкио.* Учение Ван Янмина как революционная философия. — *Он же.* Голоса духов героев. Пер. А.Г.Фесюна. М.; СПб., 2002.
178. Мифы народов мира. Т. 1, 2. М., 1980, 1982.
- 178а. *Муравьев С.Н.* (пер.). Свидетельства о жизни и сочинении Гераклита Эфесского. — Вестник древней истории. 1974, № 4.
- 178б. Мэн-цзы. Пер. В.С.Колоколова. СПб., 1999.
179. *Нагата Хироси.* История философской мысли Японии. М., 1991.
180. *Надо Р.Л.* Ван Янмин. — Великие мыслители Востока. М., 1998.
181. *Невилл Р.К.* Некоторые сопоставления конфуцианства и христианства. — Китайская философия и современная цивилизация. М., 1997.
- 181а. *Немезий Эмесский.* О природе человека. М., 1998.
- 181б. Новая история Китая. М., 1972.
- 181в. Новая философская энциклопедия. Т. 1–4. М., 2000–2001.
182. *Ортега-и-Гассет Х.* Избранные труды. М., 1997.
- 182а. От магической силы к моральному императиву: категория *дэ* в китайской культуре. М., 1998.
- 182б. *Пастернак Б.Л.* Стихотворения и поэмы. М.–Л., 1965.
- 182в. *Пастернак Б.Л.* Собрание сочинений в пяти томах. Т. 1. М., 1989.
183. *Переломов Л.С.* Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М., 1981.
184. *Переломов Л.С.* Конфуций. «Лунь юй». М., 1998.
185. *Петров А.А.* Ван Би. Из истории китайской философии. М.–Л., 1936.

186. *Петров А.А.* Китайская философия. — Большая Советская Энциклопедия. Т. 32. М., 1936.
187. *Петров А.А.* Очерк философии Китая. — Китай. М.—Л., 1940.
188. *Петров А.А.* Ван Чун — древнекитайский материалист и просветитель. М., 1954.
189. *Петроний. Апулей.* М., 1991.
- 189а. *Платон.* Диалоги. М., 1986.
190. *Платон.* Сочинения. Т. 1, 2, 3. М., 1968, 1970, 1972.
- 190а. *Плотин.* Избранные трактаты. Т. 1. М., 1994.
- 190б. *Плотин.* Космогония. М., 1995.
191. *Позднеева Л.Д.* (пер.). Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая. М., 1967.
192. *Позднеева Л.Д.* Китайская литература. — Литература Востока в средние века, ч. 1. М., 1970.
193. *Померанцева Л.Е.* «Хуайнаньцзы» — древнекитайский памятник II века до н.э. Автореф. канд. дис. М., 1972.
194. *Померанцева Л.Е.* Поздние даосы о природе, обществе и искусстве («Хуайнаньцзы» — II в. до н.э.). М., 1979.
195. *Попов П.С.* [пер.]. Изречения Конфуция, учеников его и других лиц. СПб., 1910.
196. *Попов П.С.* [пер.]. Китайский философ Мэн-цзы. М., 1998.
197. *Поршнева Е.Б.* Учение «Белого Лотоса» — идеология народного восстания 1796–1804 гг. М., 1972.
198. *Поспелов Б.В.* Очерки философии и социологии современной Японии. М., 1974.
199. Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983.
200. *Радуль-Затуловский Я.Б.* Конфуцианство и его распространение в Японии. М.—Л., 1947.
201. *Радуль-Затуловский Я.Б.* Дай Чжэнь — выдающийся китайский просветитель. — ВФ. 1954, № 4.
202. *Радуль-Затуловский Я.Б.* Из истории материалистических идей в Японии. М., 1972.
203. *Разумовский К.И.* Китайские трактаты о портрете. Л., 1971.
204. *Рассел Б.* История западной философии. М., 1959.
- 204а. Религии Китая. Хрестоматия. Сост. Е.А.Торчинов. СПб., 2001.
205. *Рифтин Б.Л.* К изучению внутрирегиональных закономерностей и взаимосвязей (литературы Дальнего Востока в XVII в.). — Историко-филологические исследования. М., 1974.
206. *Розанов В.В.* Темный лик. Метафизика христианства. СПб., 1911.
207. *Рубин А.В.* Личность и власть в древнем Китае. М., 1999.
208. Русские писатели о языке. Л., 1954.
209. Русский космизм: Антология философской мысли. М., 1993.
210. *Самойлов Н.А.* Чжэн Гуаньин и зарождение буржуазно-реформаторской идеологии в Китае в 60–80-х гг. XIX в. — Тринадцатая НКОГК, ч. 3. М., 1982.
- 210а. *Секст Эмпирик.* Сочинения в двух томах. Т. 1, 2. М., 1975, 1976.
- 210б. *Сенека Луций Анней.* Нравственные письма к Луцилию. Пер. С.А.Ошерова. М., 1977.

211. *Сенин Н.Г.* Общественно-политические взгляды Сунь Ятсена. М., 1956.
212. *Серова С.А.* «Зеркало Просветленного духа» Хуан Фань-чо. М., 1979.
213. *Серова С.А.* Китайский театр и традиционное китайское общество (XVI–XVII вв.). М., 1990.
214. *Серова С.А.* Тайчжоусцы о категории *дэ* как силе нравственного состояния и гуманизации человека (XVI–XVII вв.). — От магической силы к моральному императиву: категория *дэ* в китайской культуре. М., 1998.
215. *Сивиллов Д.П.* (пер.). Четырехкнижие, или Любомудрие китайцев, разделенное на 4 книги (1840–1842 гг., 4 т.). — Отдел рукописей Рос. гос. б-ки (Москва). Ф. 273, № 2893.
216. *Симоновская Л.В., Стужина Э.П.* Китай в эпоху позднего средневековья. — История стран Азии и Африки в средние века. М., 1968.
217. *Симоновская Л.В., Эренбург Г.А., Юрьев М.Ф.* Очерки истории Китая. М., 1956.
218. Советский энциклопедический словарь. М., 1980.
219. *Спирин В.С.* Об одной особенности древнекитайской философии. — Пятая НКОГК, ч. 1. М., 1974.
220. *Спирин В.С.* Построение древнекитайских текстов. М., 1976.
221. *Стабурова Е.Ю.* Утопия Тань Сыгуна. — Китайские социальные утопии. М., 1987.
222. *Степаняц М.Т.* Восточная философия. М., 1997.
223. *Стулова Э.С.* Доклад цинского чиновника императору. — Из истории традиционной китайской идеологии. М., 1984.
224. Судьба искусства и культуры в западноевропейской мысли XX в. Вып. 2. Сб. пер. М., 1980.
225. *Сунь Ят-сен.* Избранные произведения. М., 1964.
226. *Сыма Цянь.* Исторические записки (Ши цзи). Пер. Р.В.Вяткина и В.С.Таскина. Т. 1–7. М., 1972–1996.
227. Тайпинское восстание. Сб. док. М., 1960.
228. «Тай пин цзин» («Каноническая книга Великого благоденствия»). — НАА. М., 1989, № 5.
229. *Тахо-Годи А.А.* О древнегреческом понимании личности на материале термина *сѳма*. — Вопросы классической филологии. Вып. III–IV. М., 1971.
230. *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. М., 1965.
- 230а. *Тертицкий К.М.* Китайские синкретические религии в XX веке. М., 2000.
231. *Тихвинский С.Л.* Движение за реформы в Китае и Кан Ю-вэй. М., 1959.
232. *Тихвинский С.Л.* История Китая и современность. М., 1976.
- 232а. *Торчинов Е.А.* Даосизм. СПб., 1998.
233. *Торчинов Е.А.* Даосизм. «Дао-Дэ цзин». СПб., 1999.
- 233а. Трактат Желтого Императора о внутреннем. Пер. Б.Б.Виноградского. М., 1996.
- 233б. *Тягай Г.Д.* Общественная мысль Кореи в эпоху позднего феодализма. М., 1971.

234. Уотс А.В. Путь Дзэн. Киев, 1993.
235. Усов В.Н. Евнухи в Китае. М., 2000.
236. Ушков А.И. Утопическая мысль в странах Востока: традиции и современность. М., 1982.
237. Фань Вэнь-лань. Новая история Китая. Т. 1. М., 1955.
238. Федоров Н.Ф. Философия общего дела. Т. 1. Верный, 1906.
239. Федчина В.Н. Китайский путешественник XIII в. Чан Чунь. — Из истории науки и техники Китая. М., 1955.
240. Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. 1–2. М., 1955.
- 240а. Фельбер Р. Терминологический анализ понятия «справедливость» в древнем Китае. — Третья НКОГК, вып. 1. М., 1972.
241. Фельбер Р. Учение Кан Ювэя о мире Да-гун — теория утопического коммунизма или положительный идеал либеральных реформаторов? — Общественно-политическая мысль в Китае (конец XIX — начало XX в.). М., 1988.
242. Феоктистов В.Ф. Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы. М., 1976.
243. Философская энциклопедия. Т. 1–5. М., 1960–1970.
244. Философский словарь. Ред. Э.Л.Радлов. СПб., 1904.
245. Философский энциклопедический словарь. 2-е изд. М., 1989.
- 245а. Флавий Филострат. Жизнь Аполлония Тианского. М., 1985.
246. Фонвизин Д.И. (пер.). Та-гио, или Великая наука, Примечания на Та-гио. — Академические известия. 1779, май, ч. II.
247. Фонвизин Д.И. (пер.). Та-гио, или Великая наука, заключающая в себе высокую китайскую философию. — Правдолюбец, или Карманная книжка мудрого. СПб., 1801.
248. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. М., 1989.
249. Фриш М. Назову себя Гантенбайн... М., 1975.
- 249а. Фуко М. История сексуальности-III: Забота о себе. Киев–Москва, 1998.
250. Фэн Юлань. Краткая история китайской философии. СПб., 1998.
251. Халтурин А. Париж–Москва. 1900–1930. — Декоративное искусство. 1980, № 3.
252. Хань Юй. Лю Цзун-юань. Избранное. Пер. И.Соколовой. М., 1979.
253. Хлебников В. Собрание произведений. Т. 5. Л., 1933.
254. Хоу Вайлу. Социальные утопии древнего и средневекового Китая. — Вопросы философии. 1958, № 9.
255. Хрестоматия по истории Китая в средние века. М., 1960.
256. Цветаева М.И. Избранные произведения. М.–Л., 1965.
257. Цветаева М.И. После России. Париж, 1976.
258. Цзинь, Пин, Мэй, или Цветы сливы в золотой вазе. Т. 1–3. Иркутск, 1994.
- 258а. Ци Юнь. Заметки из хижины «Великое в малом». Пер. О.Л.Фишман. М., 1974.
259. Цюй Юань. Стихи. М., 1954.
260. Чжан Бодуань. Главы о прозрении истины (У чжэнь пянь). Пер. Е.А.Торчинова. СПб., 1994.
261. Чжуан-цзы. Ле-цзы. Пер. В.В. Малявина. М., 1995.
262. Чон Чин Сок, Чок Сон Чхоль, Ким Чхан Вон. История корейской философии. М., 1966.

263. *Шанкара*. Незаочное постижение. — ВФ. 1972, № 5.
264. *Шеллинг Ф.В.* Система трансцендентального идеализма. Л., 1936.
265. *Ши Цзюнь, Сунь Чан-цзян*. Ван Янмин. — Философская энциклопедия. Т. 1. М., 1960.
266. Шицзин. Книга песен и гимнов. Пер. А.А.Штукина. М., 1987.
267. *Шкловский И.С.* Вселенная, жизнь, разум. 4-е изд. М., 1976.
268. *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Т. 1. М., 1900.
269. *Шпенглер О.* Закат Европы. Т. 1. М.—Пг., 1923.
270. *Шри-Шанкара-Ачария*. Вивека-чудамани, или Сокровище премудрости. Харьков, 1912.
271. *Штирнер М.* Единственный и его собственность. Лейпциг—СПб., 1906.
272. *Щуцкий Ю.К.* Китайская классическая «Книга перемен». М., 1997.
- 272а. *Щуцкий Ю.К.* Дао и Дэ в книгах Лао-цзы и Чжуан-цзы. — От магической силы к моральному императиву: категория дэ в китайской культуре. М., 1998.
273. *Эйдлин Л.Э.* Идеи и факты. — Иностранная литература. 1970, № 8.
274. *Экхарт Мейстер*. Проповеди и рассуждения. М., 1912.
275. Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988.
276. *Юань Кэ*. Мифы древнего Китая. М., 1965.
- 276а. *Якубанис Г.* Эмпедокл: философ, врач и чародей. Данные для его понимания и оценки. — *Гельдерлин Ф.* Смерть Эмпедокла: Драма. Киев, 1994.
277. *Янгутов Л.Е.* Философское учение школы хуаянь. Новосибирск, 1982.
278. *Ян Хин-шун*. «Философия жизни» — идеологическое оружие империалистической реакции в Китае. — ВФ. 1948, № 1.
279. *Ян Юн-го*. История древнекитайской идеологии. М., 1957.
280. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1991.

На китайском языке

281. *Бань Гу*. Книга о [Ранней династии] Хань. — ЭШУШ. Т. 1. Шанхай, 1934.
282. *Ван Бансюн*. Взгляд на духовное развитие современного неоконфуцианства с точки зрения процесса модернизации Китая. — Хуасюэ юэкань. 1983, № 140.
283. *Ван Говэй*. Собрание [произведений] из Зала Созерцания. Дополнительное собрание. Т. 1. Пекин, 1959.
284. *Ван Кайфу*. Изъяснение Ван Янмином доведения благосмыслия до конца. Изд. автора, 1973.
285. Ван сюэ чжи сы (Идеи учения Ван [Янмина]): Сборник докладов посвященной Ван Янмину конференции в Гуйяне, приуроченной к 490-летию «лунчанского прозрения дао». Гуйян, 1999.
286. Ван Тинсян чжэсюэ сюаньцзи (Избранные философские [сочинения] Ван Тинсяна. Пекин). 1965.
287. *Ван Хунсюй*. Наброски истории Мин. Тайбэй, 1962 (1-е изд. — 1714), цз. 185.

288. *Ван Цзи*. Полное собрание [сочинений] наставника Лунси. Тайбэй, 1970 (1-е изд. — 1822).
289. *Ван Цюйбин*. Обсуждение [концепции] единства знания и действия Ван Янмина. — Цзяньго юэкань. 1932, цз. IV, № 3.
290. *Ван Цюн*. Разнообразные заметки о двух ручьях. — В сер. «Цун шу цзи чэн». Шанхай, 1936, цз 2903.
291. *Ван Чжэнь*. О пяти метаморфозах учения [Ван] Янмина. — Бэйпин чэньбао сыбянь. 1936, 9, 16 октября, цз. 56, 57.
- 291а. *Ван Чуаньфа*. Лу Цзююань, Ван Янмин и китайская культура. Гуй ян, 2002.
292. *Ван Чун*. Лунь хэн (Взвешивание рассуждений). — ЧЦЦЧ. Т. 7.
293. *Ван Шоужэнь*. Полное собрание [сочинений] Ван Янмина. Шанхай, 1936.
294. *Ван Юй*. С точки зрения йоги и чаньской медитации [самадхи] учения Лу Сяншаня, Ван Янмина и Ван Лунси не чаньские и не буддийские. — Синь Я шуюань сюэшу нянькань. Т. 18. Гонконг, 1975.
295. *Ван Юйцин*. Жизнь Ван Янмина и его учение. Чунцин, 1943.
296. *Ван Юньу*. Политическая мысль эпохи Мин. Тайбэй, 1970 (1-е изд. * — 1969).
297. Ван Янмин цюань цзи (Полное собрание [сочинений] Ван Янмина). Ред. У Гуан, Цянь Мин, Дун Пин, Яо Яньфу. Т. 1, 2. Шанхай, 1997. (1-е изд. — 1992).
298. Ван Янмин цюань шу (Полное [собрание] произведений Ван Янмина). Т. 1–4. Тайбэй, 1955.
299. *Ван Янмин*. Записи преподаваемого и воспринятого, ([сделанные] Сюй Аем). Тайбэй, 1954.
300. *Ван Янмин*. Собрание [сочиненного во время] пребывания среди варваров. [Б. м.], 1524.
301. Ван Янмин чжэ Цянь гуйцзи (Исторические свидетельства пребывания Ван Янмина в ссылке Гуйчжоу). Сост. Лу Юнкан. Гуйян, 1999.
302. Вэй Боян ци фань дань ша цзюэ (Секреты семи обращений киновари, [принадлежащие] Вэй Бояну). — ДЦ, № 888.
303. *Вэй Юань*. Внутреннее и внешнее собрание [сочинений] из Зала древних сокровенностей. Тайбэй, 1976.
304. Вэй юань цзи (Собрание [сочинений] Вэй Юаня). Пекин, 1975.
305. Го сюэ цзин цуй (Квинтэссенция национального учения). Тайбэй, 1970.
306. Го юй (Речи царств). Шанхай, 1958.
307. Гу вэнь гуань чжи (Шедевры прозы древнего стиля). Сост. У Чуцай, У Дяохуо (1695). Тайбэй, 1970.
308. Гуань-цзы [Трактат] Учителя Гуаня. — ЧЦЦЧ. Т. 5.
309. *Гун Ай*. Противоречие между деятельностью Ван Янмина и его изъяснением благосмыслия. — Ханьсюэ юэкань. 1933. Т. 2, № 1.
310. Гун Цзычжэнь цюань цзи (Полное собрание [сочинений] Гун Цзычжэня). Т. 1–2. Шанхай, 1959.
311. *Гэ Хун*. Баопу-цзы ([Трактат] Учителя, Объемлющего Первозданность). — ЧЦЦЧ. Т. 8.
312. *Дай Жункунь*. Влияние учения [Ван] Янмина на Японию. Тайбэй, 1981.

313. *Дай Цзюньжэнь*. Изъяснение Учителем Чжу [Си] и [Ван] Янмином выверения вещей и доведения знания до конца в соотношении с их идеологическими системами, взятыми в целом. — Кун Мэн Сюэбао (Вестник [общества] Конфуция и Мэн[цзы]). 1915. Т. 9.
314. *Дай Чжэнь цзи* (Собрание [сочинений] Дай Чжэня). Шанхай, 1980.
315. *Дин Вэйчжи*. Трансформации конфуцианства. — Лиши яньцзю. 1979, № 12.
316. *Дин Вэйчжи*. Разрешение сомнений относительно взглядов Чжан Цзя на принцип и пневму. — Чжунго шэхуй кэсюэ. 1980, № 4.
317. *Ду Госян*. О завершении учения о принципе. — Собрание творений Ду Госяна. Пекин, 1962.
- 317а. *Дун Чжуншу*. Чунь цю фань лу (Обильные росы на «Вёсны и осени»). — ЭШЭЦ.
318. *Е [Шао]цзюнь*. «Записи преподаваемого и воспринятого» с пунктуационными знаками и комментариями. Тайбэй, 1971 (1-е изд. — Шанхай, 1927).
319. [Жун] *Чжаоцзу*. История идеологии эпохи Мин. Тайбэй, 1969 (1-е изд. — Шанхай, 1941).
320. *Жун Чжаоцзу* (сост.). Собрание [сочинений] Хэ Синьиня. Пекин, 1960.
321. *Жэнь Цзюй*. О формировании конфуцианской религии. — Чжунго шэхуй кэсюэ. 1980, № 1.
322. *Жэнь Цзюй*. Повторное рассмотрение конфуцианской религии. — Шэхуй кэсюэ чжаньсянь. 1982, № 2.
323. *Жэнь Цзюй*. Чжу Си и религия. — Чжунго шэхуй кэсюэ. 1982, № 5.
324. *Жэнь Цзюань*. Элементарное изложение этических идей «Великого учения». — Цзянхай сюэкань. Нанкин, 1961, № 10.
- 324а. Инь Вэнь-цзы ([Трактат] Учителя Вэня). — ЧЦЦЧ. Т. 6.
325. *Кан Ювэй*. Да тун шу (Книга о Великом единении). Пекин, 1956.
326. *Кун Фань*. Субъективно-идеалистическая философская мысль Ван Янмина. — Цзясюэ юй яньцзю. 1962, № 4.
- 326а. Лао-цзы чжу ([Трактат] Учителя Лао с комментариями [Ван Би]). — ЧЦЦЧ. Т. 3.
327. Ле-цзы ([Трактат] Учителя Ле). — ЧЦЦЧ. Т. 3.
328. [Ли Гоу]. Собрание творений наставника Ли, толкователя-ассистента. — СБЦК, раздел Цзи. Т. 110.
329. *Ли Дяюань* (изд.). Древний оригинал «Великого учения» с примыкающими пояснениями. — Антология «Хань хай». Тайбэй, 1967.
330. *Ли Жичжан*. Обсуждение «изъяснения благосмыслия» [Ван] Янмином. — Далу цзачжи. 1972, т. 45, № 2.
331. Ли цзи (Записки о благопристойности). Т. 1–8. — ШСЦ. Т. 19–26.
332. *Ли Чжи* (сост.). Антология учения о Пути-дао наставника [Ван] Янмина. [Б. м.], 1609.
333. *Ли Чжи*. Книга для сокрытия. Т. 1–4. Пекин, 1959.
334. *Ли Чжи*. Продолжение Книги для сокрытия. Т. 1–2. Пекин, 1959.
335. *Ли Чжи*. Продолжение Книги для сожжения. Пекин, 1959.
336. *Ли Чжи*. Книга для сожжения. Пекин, 1961.
337. *Линь Цзипин*. Исследование учения Чжань Ганьцюаня и его сравнение с Ван [Янмином]. — Жэньшэн. Т. 30. 1965.
338. *Линь Чжэньюй*. Суждения о Ван Янмине. — Фувэнь шущюй. 1975.

339. *Ло Гуан*. Очерк китайской философии. Т. 1–2. Тайбэй, 1967.
340. *Ло Жунфан*. Записи бесед Ло Цзиньси. Тайбэй, 1960.
341. *Ло Хунсянь*. Собрание [сочинений] наставника Ло по прозвищу Нянъань. [Б.м.], 1586.
342. *Ло Хунсянь*. Собрание литературных творений наставника Ло из Грота каменного лотоса. [Б.м.], 1616.
343. *Ло Циньшунь*. Собрание [сочинений] Ло Чжэнъяня [1534]. — Полное собрание произведений из Зала Искренней Дружественности. Сост. Чжан Босин. [Б.м., 1866–1870].
344. *Лу Лунци*. Собрание литературных творений Зала Трех Рыб. [Б.м.], 1701.
345. *Лю Дацзе*. История развития китайской литературы. Т. 1–2. Тайбэй, 1957.
346. *Лю Хунчжан*. Исследования учения о принципе [эпох] Сун и Мин после основания КНР. — ЧГЧСШЯЦ. 1981, № 4.
347. *Лю Цинкэ*. Образцовые жизни прежних мудрецов Китая. — Циннянь юэкань. 1936. Т. 2, № 3.
348. *Лю Цуньжэнь*. Минские конфуцианцы и даосизм. — СЯСБ. 1967, т. 8.
349. *Люй Чжэньюй*. История китайской политической мысли. Шанхай, 1947 (т. 1–2. Пекин, 1962).
350. Люй-ши чунь цю. — ЧЦЦЧ. Т. 6.
351. *Лян Цичао*. Учение Канта — великого философа современного мира; он же. Сводное собрание [сочинений Хозяина] кабинета Охлаждения жара. Собрание литературных творений. Т. 5, ч. 13. Шанхай, 1936.
352. *Лян Цичао*. Доктрина Ван Янмина о единстве знания и действия. Тайбэй, 1958.
353. *Ляо Юйжэнь*. О взаимосвязи между философией [Ван] Янмина и учением Сунь Вэня [Ятсена]. — Сюэцзун. Т. 2. Тайбэй, 1961.
354. *Ма Сюйлунь*. Критические записи о погодичной биографии Учителя Ван Янмина. — Чжэцзян тушугуань бао. 1928, т. 8, № 2.
355. *Май Чжунгуй*. Развитие учения о доведении благосмыслия до конца философами школы Ван [Янмина]. Гонконг, 1973.
356. *Мао Цилин*. Основы биографии Ван [Янмина, именуемого Культурным Совершенством]. — Юй Чжаоцзюнь (изд.). Библиотека Обителю просветляющих разъяснение. Т. 18. [Б.м.], 1870.
357. *Мао Чуньсян*. Критические заметки о погодичной биографии наставника [Ван] Янмина. — Чжэцзян тушугуань гуанькань. 1935, т. 4, № 5.
358. Мао Ши (Стихи [в редакции] Мао). Т. 1–6. — ШСЦ. Т. 5–10.
359. *Мо Ханьчжай (Фэн Мэнлун)*. Записи об участии Ван Янмина в подавлении смуты. Тайбэй, 1968.
360. Мо-цзы сянъ гу (Свободное истолкование «Мо-цзы»). — ЧЦЦЧ. Т. 4.
361. *Моу Цзунсань*. Доктрина Ван Янмина о доведении благосмыслия до конца. Тайбэй, 1954.
362. *Моу Цзунсань*. Способности, [индивидуальная] природа и мистические принципы. Гонконг, 1963.
363. *Моу Цзунсань*. Сущность сердца [духа] и сущность [человеческой] природы. Т. 1–3. Тайбэй, 1968.
364. *Моу Цзунсань*. Интеллектуальная интуиция и китайская философия. Тайбэй, 1971.

365. *Мэн Пэйюань*. Об эволюции от учения о принципе Чжу Си к учению о сердце Ван Янмина. — Чжэсюэ яньцзю. 1983, № 6.
366. *Нань Хуайцзинь*. Сунское и минское учение о принципе и секта чань. — Кун Мэн сюэбао. 1972, № 23.
367. *Ни Сибао*. Изъяснение благосмыслия. — Госюэ цзачжи. 1915, т. 1, № 3.
368. *Нукария Кайтэн*. [Ван] Янмин и чань-буддизм. Пер. с яп. на кит. Ли Чуньфан. Шанхай, 1921.
- 368а. *Окада Такэхико*. Ван Янмин и конфуцианство конца [эпохи] Мин. Пер. с яп. на кит. У Гуан, Цянь Мин, Ту Чэнсянь. Шанхай, 2000 (яп. изд. — Токио, 1970).
369. *Пан Пу*. Сборник статей о китайской культуре и философии. Шанхай, 1983.
370. *Се Тинцзе* (изд.). Полное [собрание] произведений Вана, князя Культурного Совершенства (1-е изд. — 1572). — СБЦК.
- 370а. *Се Улян*. Школа [Ван] Янмина. Шанхай, 1934 (1-е изд. — 1915).
371. Синь цзю юэ цюань шу (Полное собрание книг Нового и Ветхого завета). Шанхай, 1926.
372. *Синь Юань*. Темный дух «солипсизма» (на примере Ван Янмина). — Цзефан жибао. 12.11.1959.
373. *Сун Иван* (сост.). Изборник литературных творений [Ван] Янмина. [Б.м.], 1533.
374. *Сун Пэйвэй*. Ван Шоужэнь и учение о принципе [эпохи] Мин. Шанхай, 1931.
375. *Сунь Цзян*. «Записи преподаваемого и воспринятого» со сводом замечаний. Шанхай, 1915.
376. Сунь Чжуншань сюаньцзи (Избранное Сунь Ятсена). Т. 1–2. Пекин, 1956.
377. Сунь-цзы ([Трактат] Учителя Суня). — ЧЦЦЧ. Т. 6.
378. *Сыма Цянь*. Исторические записки. — ЭШУШ. Т. 1.
379. *Сюй Синьдинь*. Антропологическая философия Ван Янмина. — Чжун юн баньюэкань. Т. 1. 1935, № 7.
380. Сюй Чжуншу (ред.). Иероглифический словарь надписей на костях и черепашьих панцирях. Чэнду, 1988.
381. Сюнь-цзы ([Трактат] Учителя Сюня). — ЧЦЦЧ. Т. 2.
382. *Ся Юаньдин*. Разъяснение смысла «Инь фу цзина» Хуан-ди. — ДЦ, № 109.
383. *Тан Цзюньи*. Исследование истоков общего и различного у Чжу [Си] и Лу [Сяншаня]. — СЯСБ. Т. 8. 1967, № 1.
384. *Тан Цзюньи*. Учение [Ван] Янмина и повторное обсуждение общего и различного у Чжу [Си] и Лу [Сяншаня]. — СЯСБ. Т. 8, 9. 1968, № 2; 1969, № 1.
385. *Тан Цзюньи*. Предисловие к «Развитию учения о доведении благосмыслия до конца философами школы Ван [Янмина]» Май Чжунгуя. — Хуасюэ юэкань. Т. 16. 1973.
386. *Тань Лимо*. Исторический очерк идеологий [эпох] Сун, Юань, Мин. Шанхай, 1936.
- 386а. Тань Сытун цюань цзи (Полное собрание [сочинений] Тань Сытуна). Т. 1, 2. Пекин, 1981.

387. Тянь цзи цзин (Канон небесной пружины). — ДЦ. № 1190.
- 387а. У Гуан (сост.). Исследования янминизма. Шанхай, 2000.
388. У Кан. (Учение о принципе [эпох] Сун и Мин). Тайбэй, 1962 (1-е изд. — 1955).
- 388а. У-цзы ([Трактат] Учителя У). — ЧЦЦЧ. Т. 6.
389. У Цзэ. Конфуцианский мятежник Ли Чжоу. Гонконг, 1975 (1-е изд. — Шанхай, 1949).
390. Фэн Жичан. Ван Янмин о «благосмыслии». — Чжао хуа. 1930, т. 1, № 5.
391. Фэн Сяфу. Профессиональные успехи Ван Янмина и его учение. — Жэньай юэкань. Т. 1. 1936, № 9.
- 391а. Фэн Юлань. «Великое учение» как изъяснение учения Сюнь[-цзы]. — Яньцзин сюэбао. 1930, № 7.
392. Фэн Юлань. История китайской философии. Т. 1–2. Шанхай, 1935.
393. Фэн Юлань. Очерк источниковедения истории китайской философии. Шанхай, 1962.
394. Фэн Юлань. Чэн Хао и Чэн И. — Чжэсюэ яньцзю. 1980, № 10.
395. Фэн Юлань. Общий взгляд на особенности, обозначение и характер учения Пути (неоконфуцианства). — Шэхуй кэсюэ чжаньсянь. Чанчунь, 1982, № 3.
396. Хань Фэй-цзы ([Трактат] Учителя Хань Фэя). — ЧЦЦЧ. Т. 5.
397. [Хань Юй]. Собрание [сочинений] Хань Чанли. Шанхай, 1958.
398. Хао Шаньцзюнь. Критика субъективного идеализма Ван Янмина. — Синь цзяньшэ. 1957, № 4 (103).
399. Хоу Вайлу, Цю Хайшэн, Чжан Цичжи (ред.). История учения о принципе [эпох] Сун и Мин. Т. 1, 2. Пекин, 1984, 1987.
400. Хоу Хань шу (Книга о Поздней [династии] Хань). — ЭШУШ. Т. 1.
401. Ху Мэйци. Педагогические идеи [Ван] Янмина. Шанхай, 1927.
402. Хуа Чао. Сравнение педагогических идей Гербарта и Флобера и Чжу Си и Ван Янмина. — Синь цзяюй. 1921, т. 3, № 2.
403. Хуайнань-цзы ([Трактат] Учителя из Хуайнани). — ЧЦЦЧ. Т. 7.
404. Хуан Гунвэй. Систематический и исторический очерк учения о принципе [эпох] Сун, Мин и Цин. Тайбэй, 1971.
405. Хуан-ди нэй цзин (Канон Желтого императора о внутреннем). — Эр ши эр цзы (Двадцать два философских трактата). Шанхай, 1990.
406. Хуан-ди нэй цзин синьлисюэ гайяо (Основы психологии «Канона Желтого императора о внутреннем»). Чунцин, 1986.
407. Хуан Мин чжи шу (Книга об императорском правлении в [эпоху] Мин). Т. 3. Тайбэй, 1969.
408. Хуан Цзунси. Отчет об учениях конфуцианцев [эпохи] Мин. Кн. 1–12. Шанхай, 1933.
409. Хуан Цзунси. Записки для ожидаемого с визитом [правителя в период] Поражения Света. Пекин, 1955.
410. Хуан Цзунси. Полное собрание [сочинений]. Т. 1–12. Ханчжоу, 1985.
411. Хуан Цзунси. Отчет об учениях [эпох] Сун и Юань. Т. 1–4. Пекин, 1989.
412. Хуан Цзытун. Философия Ван Шоужэня. — Яньцзин сюэбао. 1928, № 3.

413. *Хуан Цзяньчжун*. Интуитивизм Ван Янмина. — Чжэсюэ юэкань. Т. 1. 1927, № 7.
414. *Хун Сюцюань*. Избранное. Пекин, 1976.
- 414а. *Цай Жэньхоу*. Философия Ван Янмина. Тайбэй, 1983.
415. *Цай Шансы*. Система идей Ван Чуаньшаня. Чанша, 1985.
416. *Цзи Вэнь*. История о выверении Ван Янмином бамбука. — Цзяосюэ юй яньцзю. 1959, № 7.
417. *Цзинь Чжунле*. Неудача учения [Ван] Янмина в Корее. — Хуасюэ юэкань. Т. 16. 1973.
418. *Цзян Боцянь*. «Великое учение» в новом истолковании. — Учебное «Четверокнижие». Кн. 1. Шанхай, 1941.
419. *Цзян Цзинсань*. Ван Янмин и Фихте. — Юйлисо чжоукань. Т. 2. 1928, № 16.
420. *Цзян Цзинсань*. Знакомство с библиографией японских исследований учения [Ван] Янмина. — Юйлисо чжоукань. Т. 2. 1928, № 16.
421. *Ци Чжэньхай*. Краткое обсуждение содержания, элементов и форм практики. — Гуанмин жибао, 08.01.1981.
422. Цы хай ([Толковый и энциклопедический словарь] «Море слов»). Шанхай, 1948.
423. Цы хай ([Толковый и энциклопедический словарь] «Море слов»). Шанхай, 1989.
424. *Цю Ханьшэн*. Учение о принципе [эпох] Сун и Мин и патриархальная идеология. — Лиши яньцзю. 1979, № 11.
425. *Цю Ханьшэн*. Исследования учения о принципе [эпох] Сун и Мин и его истории. — Чжунго чжэсюэ ши яньцзю. 1980, № 1.
426. *Цянь Му*. Ван Шоужэнь. Шанхай, 1933.
427. *Цянь Му*. Очерк учения о принципе [эпох] Сун и Мин. Т. 1–2. Тайбэй, 1962 (1-е изд. — 1953).
428. *Цянь Му*. Новый отчет об учении философа Чжу [Си]. Т. 1–5. Тайбэй, 1971.
429. *Чжан Сичжи*. Биография и учение [Ван] Янмина. Тайбэй, 1961.
- 429а. *Чжан Сянхао*. Критическая биография Ван Шоужэня. Нанкин, 1997.
430. *Чжан Тинъюй* и др. (сост.). История [династии] Мин (1739). — ЭШУШ. Т. 9, цз. 195.
431. *Чжан Цзюньмай*. Сравнение китайского и японского янминизма. Тайбэй, 1955.
432. *Чжань Жошуй*. Собрание творений Чжань Ганьцюаня [1579]. — В изд. «Зал содействия управлению». [Б.м.], 1886.
433. *Чжань Жошуй*. Эпитафия наставнику [Ван] Янмину. — Полное собрание сочинений Ван Янмина, цз. 37.
434. *Чжао Цзунчжэн*. Сжатое рассмотрение раннецинского идейного течения, направленного на практическое упорядочение мира по канонам. — Чжэсюэ яньцзю. 1983, № 6.
- 434а. *Чжоу Юэлян*. Стратегия Ван Янмина: внутреннее совершенномудрие и внешняя царственность. Пекин, 2002.
435. Чжоу и (Чжоуские перемены). Т. 1, 2. — ШСЦ. Т. 1, 2.
436. Чжоу и ту (Планы «Чжоу и»). — ДЦ, № 157.

437. *Чжу Си*. Полное [собрание] произведений Учителя Чжу [Си]. Изд. Ли Гуанди. Цзянси, 1714.
438. *Чжу Си*. Собрание литературных творений Чжу, князя Культурности [по прозвищу] наставник Хуйань. Шанхай, 1929 (копия с изд. эпохи Мин).
439. *Чжу Си*. Классифицированные высказывания. Ред. Чжан Босин. Тайбэй, 1969.
440. *Чжу Си*. Четверокнижие с построчными и пофразовыми [разъяснениями] и сводными комментариями. Пекин, 1983.
- 440a. Чжу Уи (текст), Дин Гоцай (рис.). Наставник Янмин (серия рисунков). Сювэнь, 1999.
441. *Чжу Цяньчжи*. Учение философа Чжу [Си] в Японии. Пекин, 1958.
442. *Чжу Цяньчжи*. Древнее учение (классическое конфуцианство) и учение [Ван] Янмина в Японии. Шанхай, 1962.
443. *Чжу Цяньчжи*. Влияние китайской философии на Европу. Фучжоу, 1985.
444. Чжуан-цзы цзи цзе («Чжуан-цзы» с собранием разъяснений). — ЧЦЦЧ. Т. 3.
445. Чжуан-цзы цзи ши («Чжуан-цзы» с собранием толкований). — ЧЦЦЧ. Т. 3.
446. Чжунго гудай чжунмин чжэсюэцзя пин чжуань (Критические биографии знаменитых философов китайской древности). Т. 3, кн. 2. [Цзинь], 1981.
447. Чжунго Гуйчжоу Ван Янмин гоцзи, сюэшу таолунь Хуй Луньвэнь цзи (Сборник докладов Международной научной конференции о Ван Янмине в Гуйчжоу КНР). Гуйян, 1997.
448. Чжунго да байкэ-цюаньшу. Фа сюэ (Большая Китайская энциклопедия. Юриспруденция). Пекин—Шанхай, 1984.
449. Чжунго да байкэ-цюаньшу. Чжэсюэ (Большая Китайская энциклопедия. Философия). Т. 1, 2. Пекин—Шанхай, 1987.
450. Чжунго чжэсюэ ши цзыляо сюаньцзи (Избранные материалы по истории китайской философии). Раздел нового времени. Т. 1, 2. Пекин, 1959.
451. Чжунго чжэсюэ ши цзыляо сюаньцзи (Избранные материалы по истории китайской философии). Раздел двух [эпох] Хань. Т. 1, 2. Пекин, 1960.
452. Чжунго чжэсюэ ши цзыляо сюаньцзи (Избранные материалы по истории китайской философии). Раздел эпохи Цин. Пекин, 1962.
453. Чжунго чжэсюэ ши цзыляо сюаньцзи (Избранные материалы по истории китайской философии). Раздел [эпох] Сун, Юань, Мин. Т. 1, 2. Пекин, 1962.
454. Чжунго чжэсюэ ши цзыляо сюаньцзи (Избранные материалы по истории китайской философии). Раздел [эпох] Вэй, Цзинь, Суй, Тан. Т. 1—3. Пекин, 1990.
455. *Чжэн Цзимэн*. Биография Ван Янмина. Тайбэй, 1957.
456. *Чжэн Цядун*. Очерк современного неоконфуцианства. Нанкин, 1990.
457. Чжэсюэ да цыдянь. Чжунго чжэсюэ ши цюань (Большой философский словарь. Том по истории китайской философии). Шанхай, 1985.

458. Чу цы чжу ши («Чуские строфы» с комментариями и толкованиями). Сост. Ма Маюань и др. Сяньнин, 1985.
- 458а. Чунь цю. Цзо чжуань. Гунъян чжуань. Гулян чжуань. — ШСЦ. Т. 3.
459. *Чэ Цзай*. О Пути великого учения «Великого учения». — Сборник статей по истории китайской философии. Т. 2. Пекин, 1965.
460. *Чэн Хао, Чэн И*. Полное [собрание] произведений. — СББЯ. Цзы. № 161.
461. *Чэнь Ляньцин*. Связь «Ле-цзы» с традицией буддийских сутр. — Шэхуй кэсюэ чжаньсянь. Чанчунь, 1981, № 1.
462. *Чэнь Пань*. «Великое учение» и «Срединное и неизменное» с современными разъяснениями. Тайбэй, 1964.
463. *Чэнь Шиин*. Обсуждение [вопроса] о духовном просвещении китайской нации с позиций учения [Ван] Янмина. — Ицзу цзяокань, 1935, т. 2, № 4, 5.
- 463а. Чэнь Шунькуй (перевод, коммент.) «Записи преподаваемого и воспринятого» Гуанчжоу, 2001.
464. *Чэнь Юнцзе*. Ван Янмин и чань-буддизм. Изд. автора, 1973.
- 464а. *Чэнь Юнцзе*. «Записи преподаваемого и воспринятого» Ван Янмина с комментариями и сводом критики. Тайбэй, 1983.
465. Шан цзюнь шу (Книга правителя [области] Шан). — ЧЦЦЧ. Т. 5.
466. Шан шу (Достоверные писания). Т. 1, 2. — ШСЦ. Т. 3, 4.
467. *Ши Банъяо*. Собрание важнейших [произведений] наставника [Ван] Янмина. [Б. м., ок. 1636].
468. Ши цзи (Исторические записки). — ЭШУШ. Т. 1.
469. Шо вэнь цзе цзы чжу (Изыяснение простых письменных знаков и анализ составных иероглифов с комментариями). Сост. Сюй Шэнь, коммент. Дуань Юйцай. Шанхай, 1986.
470. *Шэнь Шаньхун, Ван Фэнсянь*. Философский смысл педагогических идей Ван Янмина. — ЧГЧСШЯЦ. 1981, № 4.
471. *Юй Чжунъяо*. Очерк биографии наставника [Ван] Янмина. Шанхай, 1923.
472. *Юэ Ци*. [Этимологические] истоки иероглифов. Шанхай, 1955.
473. *Ямауро Санрё*. Учение [Ван] Янмина и современность. Пер. с яп. на кит. Цай Маофэн. — Хуасюэ юэкань. Т. 17. 1973.
474. Ян Боцзюнь (сост.). «Лунь юй» с переводом и комментариями. Пекин, 1958.
475. Ян Боцзюнь (ред.-сост.). «Мэн-цзы» с переводом и комментариями. Т. 1–2. Пекин, 1962.
- 475а. *Ян Гожун*. Общий очерк янминизма — от Ван Янмина до Сюн Шили. Шанхай, 1990.
476. *Ян Пао, Нань Чжэбин*. Философская борьба в эпоху упадка феодального общества (от [эпохи] Мин до «опиумных» войн). — Нанькай да-сюэ сюэбао. 1977, № 3 (19).
477. *Ян Сюн*. Образцовые высказывания Учителя Яна. — ЧЦЦЧ. Т. 7.
- 477а. *Ян Сингун*. Повесть о Ван Янмине. Ухань, 2001.
478. *Ян Тяньши*. Ван Янмин. Пекин, 1972.

479. *Ясуока Масацу*. Реформы [периода] Мэйдзи и учение [Ван] Янмина. Пер. с яп. на кит. Цзин Цзя. — Дун-си вэньхуа. Т. 25. 1969.

На японском языке

480. *Абэ Ёсио*. Школа [Ван] Янмина в Корее. — *Араки Кэнго* и др. (ред.) *Ёмэйгаку тайкэй* (Общий курс учения [Ван] Янмина). Т. 1. Токио, 1971.
481. *Андо Хидэо*. Родословное древо школы [Ван] Янмина в Японии. Токио, 1971.
482. *Араки Кэнго*. Разбор концепции совпадающего единства знания и действия. — *Синагаку кэнкю*. 1957, т. 17; 1958, т. 18.
483. *Араки Кэнго*. Буддизм и конфуцианство: формирование китайской идеологии. Киото, 1963.
484. *Араки Кэнго*. Характер идейного компромисса между конфуцианством и буддизмом в конце [эпохи] Мин. — *Ниппон Тюгоку гаккай хо*. 1966. Т. 18.
- 484а. *Араки Кэнго*. Чжань Жошуй и Ван Янмин. — *Тэцугаку нэмпо*. 1968, т. 27.
485. *Араки Кэнго*. Учение [Ван] Янмина и буддизм эпохи Мин. — *Араки Кэнго* и др. (ред.). Общий курс учения [Ван] Янмина. Т. 1. 1971.
486. *Араки Кэнго*, *Окада Такэхико*, *Ямасита Рюдзи*, *Яманю Ю* (ред.). Общий курс учения [Ван] Янмина. Т. 1–12. Токио, 1971–1973.
487. *Ёсида Кэнко*. Философия отождествления сердца и принципа. — *Тоёгаку*. Т. 6. 1961.
488. *Иноуэ Тэцудзиро*. Философия японского янминизма. 18-е изд. Токио, 1936.
489. *Итикава Ясуси*. Исследование изъяснения Ван Янмином тождества сердца и принципа. — *Футамацуся дайгаку кэнкюдзё сюкан*. 1975.
490. *Кусумото Фумио*. Изучение чаньских идей у Ван Янмина. Нагоя, 1958.
491. *Лю Цуньжэнь*. Ван Янмин и даосизм эпохи Мин. — *Араки Кэнго* и др. (ред.). Общий курс учения [Ван] Янмина. Т. 1. 1971.
492. *Мано Сэнрю*. Янминизм и идеологические дебаты между конфуцианцами и буддистами, в особенности сконцентрировавшиеся в Яоцзянской академии. — *Синагакухо*. 1956, т. 1.
493. *Мисима Юкио*. Учение [Ван] Янмина как революционная философия. — *Сёкун*. 1970, сентябрь.
494. *Мотояма Юкихико*. Идеологии [периода] Мэйдзи. Токио, 1969.
495. *Номура Кэйдзи*. Связь между педагогикой Ван Янмина и «Срединным и неизменным». — *Гэйрин*. 1967, т. 18.
496. *Окада Такэхико*. Чаньская сидячая медитация и невозмутимое сидение. Нагасаки, 1965.
497. *Сакай Тадао*. Исследование китайской этической литературы. Токио, 1960.
498. *Симада Кэндзи*. Развитие понятия человека и самосознания в учении [Ван] Янмина и значение этого. — *Тоёси кэнкю*. Т. 8. 1943.
499. *Симада Кэндзи*. Неудача китайской мысли нового времени. Токио, 1970. (1-е изд. — Токио, 1949).

500. *Симада Кэндзи*. Учение философа Чжу [Си] и учение [Ван] Янмина. Токио, 1967.
- 500а. *Симада Кэндзи* (пер., коммент.). Собрание [сочинений] Ван Янмина. Токио, 1974.
501. *Симотомай Акира*. Три устоя учения [Ван] Янмина. — Дайто бунка дайгаку киё. Т. 1. 1963.
- 501а. *Такасэ Такэдзиро*. Подробная биография Ван Янмина. Токио, 1915.
502. *Такасэ Такэдзиро*. Концепция человеческой жизни в учении [Ван] Янмина. — Дзэнгаку кэнкю. Т. 10. 1928.
503. *Такахаси Кодзи*. О секрете четырех постулатов Ван Янмина. — Тюоку тэцугаку. Т. 1. 1961.
504. *Такахаси Син*. Сравнительное исследование двух идеологий: Чжу [Си] и Ван [Янмина]. Ч. 2. — Токио кёйку дайгаку бунгакубу киё. 1972, т. 85.
505. *Такахаси Тору*. Развитие школы, настаивающей на примате «ли», и школы, настаивающей на примате «ки», в истории конфуцианства [эпохи] династии Ли [в Корее]. — Изучение корейской и китайской культур. Токио, 1929.
506. *Такахаси Тору*. Учение [Ван] Янмина в Корее. — Тёсэн гакухо. Т. 4. 1953.
507. *Тасака Ко*. Нигилизм Мисима Юкио и обстоятельства его смерти. — Тэнбо. 1971, № 148.
508. *Томозда Рётаро*. Истолкование [Ван] Янмином «Великого учения»: делание искренними помыслов и доведение благосмыслия до конца. — Тэцугаку. Хиросима, 1961, № 13.
509. *Уно Тэцудзин*. Чжу Хуйань [Си] и Ван Янмин. — Чжунъян янцзююань лиш и юйянь яньцзюсо цзикань. Т. 36, ч. 1. Тайбэй, 1965.
510. *Уэтэ Митиари*. Формирование идеологии просветительства в [период] Мэйдзи в связи с поворотом в отношении к Западу. — Сисо. 1967, № 511, 512.
511. *Хирасита Киндзи*. Концепция четырех постулатов в философии Ван Янмина. — Тоа кэнкю. Т. 24. 1943.
512. *Яманой Ю*. Смысл [концепций] отождествления сердца и принципа, совпадающего единства знания и действия, доведения благосмыслия до конца: специфика учения [Ван] Янмина. — Ниппон Тюоку гаккай хо. Т. 22. 1970.
513. *Ямасита Рюдзи*. История изучения янминизма. — Рэкиси кёйки. 1955, т. 3.
514. *Ясуока Масаацу*. Современность и янминизм. — Си то томо. Т. 264. 1972.

На корейском языке

515. *Ли Нынъ Хва*. Корейское конфуцианство и школа [Ван] Янмина. — Сэйкюгакусю. Т. 25. 1936.
516. *Ли Пён До*. Очерк истории корейского конфуцианства. Сеул, 1959.

На западноевропейских языках

517. *Alitto G.* The Last Confucian. Liang Shu-ming and the Chinese Dilemma of Modernity. Berkeley, 1979.
518. *Armstrong R. C.* Light from the East: Studies in Japanese Confucianism. Toronto, 1914.
519. *Balazs E.* Chinese Civilization and Bureaucracy. New Haven; L., 1964.
520. *Bennet S. J.* Chinese Science: Theory and Practice. — PEW, vol. 28, № 4.
521. *Billeter J.-F.* Li Zhi, philosophe maudit (1527–1602). Genève; P., 1979.
522. *Boodberg P. A.* The Semasiology of Some Primary Confucian Concepts. — PEW. 1953, vol. 2, № 4.
523. *Boudon P.* La représentation du corps dans la pensée et la médecine chinoise. — Anthropologica. N. s. Ottawa, vol. 21, 1979, № 1.
524. *Briere O.* Fifty Years of Chinese Philosophy, 1898–1950. L., 1956.
525. *Bruce J. P.* (tr.). Philosophy of Human Nature by Chu Hsi. L., 1922.
526. *Bruce J. P.* Chu Hsi and His Masters. An Introduction to Chu Hsi and the Sung School of Chinese Philosophy. L., 1923.
527. *Busch H.* The Tung-lin Shu-yuan and Its Political and Philosophical Significance. — Monumenta Serica, vol. 14, 1949–1955.
528. *Cady L. V. L.* Wang Yang-ming's "Intuitive Knowledge". Tshinan, 1936.
529. *Cady L. V. L.* The Philosophy of Lu Hsiang-shan, a Neo-Confucian Monistic Idealist. Union Theological Seminary Doctoral Thesis, vol. 1, 2. N. Y., 1939.
530. *Camus A.* Le mythe de Sisyphe. P., 1967.
531. *Chan Wing-tsit.* Religious Trends in Modern China. N. Y., 1953.
532. *Chan Wing-tsit.* Basic Problems in the Study of Chinese Philosophy. — PEW, vol. 4, 1954, № 2.
- 532a. *Chan Wing-tsit.* The Evolution of the Confucian Concept Jên. — PEW, vol. 4, 1955, № 4.
533. *Chan Wing-tsit.* How Buddhist is Wang Yang-ming? — PEW, vol. 12, 1962, № 3.
534. *Chan Wing-tsit.* Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings by Wang Yang-ming. N. Y., 1963.
535. *Chan Wing-tsit* (tr.). A Source Book in Chinese Philosophy. Princeton, 1963 (reprint — L., 1969).
536. *Chan Wing-tsit.* Chinese Philosophy in Mainland China: 1949–1963. — PEW. 1964, vol. 14, № 1.
537. *Chan Wing-tsit.* The Evolution of the Neo-Confucian Concept *Li* as Principle. — Tsing Hua Journal of Chinese Studies. N.S. 1964, vol. 4, № 2.
538. *Chan Wing-tsit* (tr.). Reflections on Things at Hand, the Neo-Confucian Anthology Compiled by Chu Hi and Lu Tsu-ch'ien. N. Y., 1967.
539. *Chan Wing-tsit.* The Story of Chinese Philosophy. — The Chinese Mind (ed. by Ch. A. Moore). Honolulu, 1967.
540. *Chan Wing-tsit.* Wang Yang-ming. — Encyclopaedia Britannica, vol. 23. 1960; *Id.* Wang Shou-jen. — *Ibid.*, vol. 28, 1967.
541. *Chan Wing-tsit.* Wang Yang-ming. — The Encyclopedia of Philosophy, vol. 8. N. Y., 1967.

542. *Chan Wing-tsit*. Wang Yang-ming's Criticism of Buddhism. — World Perspective in Philosophy, Religion and Culture: Essays Presented to Professor Dharendra Mohan Datta. Ed. by Ram Jee Singh. Patna, 1968.
543. *Chan Wing-tsit*. Wang Yang-ming. — Encyclopedia Americana, vol. 28, 1969.
544. *Chan Wing-tsit*. Wang Yang-ming: A Biography. — PEW, vol. 22, 1972, № 1.
545. *Chan Wing-tsit*. Wang Yang-ming: Western Studies and Annotated Bibliography. — PEW, vol. 22, 1972, № 1.
546. *Chan Wing-tsit*. Chan Jo-shui's Influence on Wang Yang-ming. — PEW, vol. 23, 1973, № 1-2.
- 546a. *Chan Wing-tsit*. Chinese and Western Interpretations of *Jen* (Humanity). — Journal of Chinese Philosophy, vol. 2, 1975.
547. *Chan Wing-tsit*. Biography of Wang Yang-ming. — Dictionary of Ming Biography. 1368-1644, vol. 2. N. Y. — L., 1976.
548. *Chan Wing-tsit*. Chu Hsi. New Studies. Honolulu, 1989.
549. *Chang C*. Reason and Intuition in Chinese Philosophy. — PEW. 1954, vol. 4, № 2.
550. *Chang C*. Buddhism as a Stimulus to Neo-Confucianism. — OE. 1955, Jg. 2.
551. *Chang C*. Wang Yang-ming's Philosophy. — PEW, vol. 6, 1955, № 1.
552. *Chang C*. Wang Yang-ming's Philosophy. — Asian Culture, vol. 1, 1959.
553. *Chang C*. Chinese Intuitionism: A Reply to Fergl on Intuition. — PEW. 1960, vol. 10, № 1.
554. *Chang C*. Wang Yang-ming: Idealist Philosopher of Sixteenth-Century China. N. Y., 1962.
555. *Chang C*. The Development of Neo-Confucian Thought. Vol. 1-2. N. Y., 1957-1962.
556. *Chang Yu-chuan*. Wang Shou-jen as a Statesman. — Chinese Social and Political Science Review, vol. 23, 1939-1940, № 1-4.
557. *Ch'en Ch'iyun*. Hsun Yueh and the Mind of Late Han China. A Translation of the *Shen-chen* with Introduction and Annotations. Princeton, 1980.
- 557a. *Ch'en Ch'un*. Neo-Confucian Terms Explained. Tr. by Chan Wing-tsit. N. Y., 1986.
- 557b. *Cheng Chung-ying*. On Yi as Universal Principle of Specific Application in Confucian Morality. — PEW, vol. 22, 1972, № 3.
558. *Cheng Chung-ying*. Unity and Creativity in Wang Yang-ming's Philosophy of Mind. — PEW, vol. 23, 1973, № 1-2.
559. *Cheng Chung-yuan*. "The Essential Source of Identity" in Wang Lung-ch'i's Philosophy. — PEW, vol. 23, 1973, № 1-2.
560. *Chang Chung-ying*. Consistency and Meaning of the Four-Sentence Teaching in "Ming Ju Hsueh An". — PEW. 1979, vol. 29, № 3.
561. *Cheng Shujung Benjamin*. Confucianism and the Backwardness of China's Economy: A Study of Human Self-interest and Profit-seeking Motive in Relation to Economic Development. — Asian Profile, № 6, 1979.

562. *Ching J.* Wang Yang-ming (1472–1529): A Study in “Mad Ardour”. — Papers on Far Eastern Studies. Department of Far Eastern History. Australian National Univ., 1971, № 3.
563. *Ching J.* The Philosophical Letters of Wang Yang-ming. Canberra, 1972.
564. *Ching J.* All in One — The Culmination of Thought of Wang Yang-ming (1472–1529). — OE, Jg. 20, H. 2, 1972.
565. *Ching J.* To Acquire Wisdom. The Way of Wang Yang-ming. N. Y. — L., 1976.
566. *Ching J.* Confucianism and Christianity: A Comparative Study. Tokyo, 1978.
567. *Chou Hsiang-kuang.* A History of Chinese Buddhism. Allahabad, 1956.
- 567a. Chou king. Tr. par. S. Couvreur. Ho kien fou, 1897.
568. *Chu Chi-hsien.* A Study of the Development of Sun Yat-sen’s Philosophical Ideas. Ann Arbor, 1950.
- 568a. *Confucius.* The Analects (Lun yu). Tr. by D.C. Lau. N. Y., 1979.
569. *Crawford R.B.* Eunuch Power in the Ming Dynasty. — TP, vol. 49, livre 3, 1961.
570. *Creel H.G.* Chinese Thought: From Confucius to Mao Tse-tung. Chicago, 1953 (N. Y., 1960).
571. *Creel H.G.* Confucius and the Chinese Way. N. Y., 1960.
572. *Cua A.S.* Dimensions of Moral Creativity: Paradigms, Principles and Ideals. University Park. Pennsylvania, 1978.
573. *Cua A.S.* Dimensions of *Li* (Propriety): Reflections on an Aspect of Hsun Tzu’s Ethics. — PEW, vol. 29, 1979, № 4.
574. *Cua A.S.* The Unity of Knowledge and Action / A Study in Wang Yang-ming’s Moral Psychology. Honolulu, 1982.
575. *Day C.B.* The Philosophers of China: Classical and Contemporary. N. Y., 1962.
576. *De Bary W.Th.* A Reappraisal of Neo-Confucianism. — Studies in Chinese Thought. Chicago, 1953.
577. *De Bary W.Th.* Some Common Tendencies in Neo-Confucianism. — Confucianism in Action. Stanford, 1959.
578. *De Bary W.Th.* Individualism and Humanitarianism in Late Ming Thought. — SSMT.
579. *De Bary W.Th.* Chinese Despotism and the Confucian Ideal: A Seventeenth-Century View. — Chinese Thought and Institutions. Ed. by J.K. Fairbank. Chicago; L., 1973.
580. *De Bary W.Th.* (ed.). The Unfolding of Neo-Confucianism. N. Y., 1975.
581. *De Bary W.Th.* The Ming Project and the Ming Thought. — MS. 1976, № 2.
582. *De Bary W.Th.* Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart. N. Y., 1981.
583. *De Bary W.Th.* Continuity and Change in Neo-Confucianism — Terms, Concepts, Ideologies and Institutions. — Paper for the Conference on Korean Neo-Confucianism. Bellagio, 1981.
584. *Demiéville P.* Résumé des cours de l’année scolaire. Chaire de langue et littérature chinoises. — Annuaire du Collège de France, t. 47, 1947.
585. *Demiéville P.* (tr.). Entretiens de Lin-tsi. P., 1977.

- 585a. *Devis T.L., Chao Yun-tsung.* Chang Po-duan of T'ien T'ai, his *Wu Chen P'ien*, Essay of the Understanding of Truth. A Contribution to the Study of Chinese Alchemy. — Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences, vol. 73. Boston, 1939, № 5.
586. *Dictionary of Ming Biography, 1368–1644.* Ed. by L.C. Goodrich. Vol. 1, 2. N. Y.; L., 1976.
587. *Dimberg R.G.* The Sage and Society: The Life and Thought of Ho Hsin-yin. Honolulu, 1974.
588. *Dubs H.H.* Hsüntze: The Moulder of Ancient Confucianism. L., 1927.
589. *Dubs H.H.* Mencius and Hsundze on Human Nature. — PEW, vol. 6. 1956, № 3.
590. *Eminent Chinese of the Ch'ing Period (1644–1912).* Ed. by A.R. Hummel. Vol. 1, 2. Wash., 1943, 1944.
591. *Fang Thomé.* The Essence of Wang Yang-ming's Philosophy in a Historical Perspective. — PEW, vol. 23, 1973, № 1–2.
592. *Fehl Noah E. Li.* Rites and Propriety in Literature and Life. — A Perspective for Cultural History of Ancient China. Hong Kong, 1971.
593. *Fingarette H.* Human Community as Holy Rite: An Interpretation of Confucius' "Analects". — The Harvard Theological Review, vol. 59, 1966, № 1.
594. *Forke A.* Geschichte der neueren chinesischen Philosophie. Hamburg, 1938.
595. *Fukai Kojun.* A Study of *Chou-i Ts'an-t'ung-ch'i.* — Acta asiatica, vol. 27, 1974.
596. *Fung Yu-lan.* A History of Chinese Philosophy, vol. 1–2, Princeton, 1953.
597. *Fung Yu-lan.* The Spirit of Chinese Philosophy. Boston, 1967.
598. *Gardner D.K.* Chu Hsi's Reading of the *Ta-hsueh*: a Neo-Confucian's Quest for Truth. — Journal of Chinese Philosophy, vol. 10, 1983, № 3.
599. *Gardner D.K.* Chu Hsi's and the *Ta-hsueh*: Neo-Confucian Reflection on the Confucian Canon. Cambridge (Mass.); L., 1986.
600. *Graham A.C.* Two Chinese Philosophers: Ch'eng Ming-tao and Ch'eng Yich'uan. L., 1958.
601. *Graham A.C.* Later Mohist Logic, Ethics and Science. Hong Kong; L., 1978.
602. *Hackmann H.* Chinesische Philosophie. München, 1927.
603. *Haga T.* Notes on Japanese Schools of Philosophy. — Transactions of the Asiatic Society of Japan, vol. 20, 1893.
- 603a. *Hall D.L., Ames R.T.* Thinking Through Confucius. N. Y., 1987.
604. *Hansen Chad.* Freedom and Moral Responsibility in Confucian Ethics. — PEW, vol. 22, 1972, № 2.
605. *Henke F.G.* The Philosophy of Wang Yang-ming. — Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society, vol. 44, 1913.
606. *Henke F.G.* The Philosophy of Wang Yang-ming. — Mohist. Chicago, vol. 24, 1914.
607. *Henke F.G.* The Philosophy of Wang Yang-ming. L.; Chicago, 1916 (reprint — N. Y., 1964).
608. *Henry Y., Sié Cheou-tch'ang.* Lettres doctrinales de Wang Yang-ming. — Bulletin de l'Université l'Aurore, t. 9, 1925; t. 10, 1926; t. 11, 1927.

609. *Hossfeld P.* Geistige Anknüpfungspunkte für den chinesischen Kommunismus in der chinesischen Philosophiegeschichte. — Tijdschrift voor filosofie. Leuven, Jg. 35, 1973, № 2.
610. *Hou Wai-lu et al.* A Short History of Chinese Philosophy. Peking, 1959.
611. *Hsiao Kung-chuan.* A Modern China and a New World: K'ang Yu-wei, Reformer and Utopian, 1858–1927. Seattle; L., 1975.
612. *Hsu Sung-peng.* A Buddhist Leader in Ming China. The Life and Thought of Han-Shan Te-Ch'ing, 1546–1623. Pennsylvania Univ. Park & L., 1979.
613. *Hsung J.* Ideology and Practice. The Evolution of Chinese Communism. N. Y., 1970.
614. *Huang Siu-chi.* Lu Hsiang-shan. A Twelfth Century Chinese Idealist Philosopher. New Haven, 1944.
615. *Huang Siu-chi.* Chang Tsai's Concept of Ch'i. — PEW. 1968, vol. 18, № 4.
616. *Huang Ti Nei Ching Su Wên.* The Yellow Emperor's Classic of Internal Medicine. Tr. by E. Veith. Berkeley; Los Angeles; L., 1949.
- 616a. *Huang Tsung-hsi.* The Records of Ming Scholars. A selected tr., ed. by J. Ching, with the collaboration of Chao-ying Fany. Honolulu, 1987.
617. *Hucker Ch.O.* The Tung-lin Movement of the Late Ming Period. — Chinese Thought and Institutions. Ed. by J.K. Fairbank. Chicago; L., 1973.
618. *Hughes E.R.* The Great Learning and the Mean-in-Action. N. Y., 1943.
619. *Hu Shih.* The Chinese Renaissance. Chicago, 1933 (N. Y., 1963).
620. *Hu Shih.* The Natural Law in the Chinese Tradition. — Natural Law Institute Proceedings, vol. 5, 1953.
620. *Hwang Philip Ho.* What is Mencius' Theory of Human Nature? — PEW, vol. 29, 1979, № 2.
622. *Iki Hiroyuki.* Wang Yang-ming's Doctrine of Innate Knowledge of Good. — PEW, vol. 11, 1961, № 1.
623. Julien St. (tr.). San-Tseu-King. Le livre de phrases de trois mots. Genève, 1873.
624. *Jung Hwa Yol.* Wang Yang-ming and Existential Phenomenology. — International Philosophical Quarterly, vol. 5, 1965.
625. *Jung Hwa Yol.* Confucianism and Existentialism. — Philosophy Phenomenological Research, vol. 29, 1970, № 2.
626. *Karlgren B.* Grammata Serica. — Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities. 1940, № 12.
627. *Lau D.C.* Theories of Human Nature in Mencius and Shyuntzy. — Bulletin of the School of Oriental and African Studies, vol. 15, 1953.
628. *Lau D.C.* A Note on *Ke Wu*. — Bulletin of the School of Oriental and African Studies, vol. 30, 1967.
629. *Le Gall, Le P. Stanislas.* Le philosophe Tchou Hi, sa doctrine, son influence. Shang-hai, 1923 (1re éd. — 1894).
630. Legge J. (tr.). Sacred Books of China, vol. 1–6. Oxf., 1879–1882 (repr. — 1936).
631. Legge J. (tr.). The Chinese Classics, vol. 1–5. Oxf.; L., 1893–1895 (Hong Kong, 1960).

632. *Li Hsin-tsung*. Wang Yang-ming and Universal Mind (Intuition). — China Today, vol. 9, 1966, № 12.
- 632a. *Liang Ch'i-ch'ao*. Intellectual Trends in the Ch'ing Period. Tr. by Immanuel C.Y.Hsü. Cambridge (Mass.), 1959.
633. Lin Yutang (tr. and ed.). The Wisdom of Confucius. L.; N. Y., 1938.
634. *Liu Ts'un-yan*. Lu Hsi-hsing and His Commentaries on the *Ts'an-t'ung-ch'i*. — Tsing-hua Journal of Chinese Studies, vol. 7. 1968.
635. *Liu Ts'un-yan*. Taoist Self-Cultivation in Ming Thought. — SSMT.
636. *Liu Ts'un-yan*. The Penetration of Taoism into the Ming Neo-Confucianist Elite. — TP, vol. 57, livr. 1-4, 1971.
637. *Marcel G.* L'homme problématique. P., 1955.
638. *Maritain J.* De Bergson à Thomas d'Aquin. N. Y., 1944.
639. *Maspero H.* Notes sur la logique de Mo-tseu et de son école. — TP, 1928, vol. 25, livr. 1.
640. *Mc Morran I.* Late Ming Criticism of Wang Yang-ming: The Case of Wang Fu-chih. — PEW, 1973, vol. 23, № 1-2.
641. *Metzger Th.A.* Escape from Predicament. Neo-Confucianism and China's Envolving Political Culture. N. Y., 1977.
642. Moore Ch.A. (ed.). The Chinese Mind, Essentials of Chinese Philosophy and Culture. Honolulu, 1967.
643. *Moore R.* Report on the Panel Discussion: Wang Yang-ming and Japanese Culture. — PEW, 1973, vol. 23, № 1-2.
644. *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.
645. *Munro D.* The Concept of Man in Early China. Stanford, California, 1969.
646. *Murayama Milton A.* A Comparison of Wang Yang-ming and Zen Buddhism. Master's Thesis, Columbia Univ., 1950.
647. *Murty K.S.* Far Eastern Philosophies. Prasaranga, 1976.
648. *Needham J.* Science and Civilization in China, vol. 2. Cambridge, 1956.
649. *Nietzsche F.* Werke. Bd. 6. Lpz., 1904.
650. *Nikkilä P.* Early Confucianism and Inherited Thought in the Light of Some Key Terms of the Confucian Analects, vol. 1. The Terms of *Shu Ching* and *Shih Ching*. Helsinki, 1982.
651. *Nivison D.S.* The Problem of "Knowledge" and "Action" in Chinese Thought Since Wang Yang-ming. — Studies in Chinese Thought. Chicago, 1953.
652. *Nivison D.S.* Protest Against Conventions and Conventions of Protest. The Confucian Persuasion. Stanford, 1960; Confucianism and Chinese Civilization. N. Y., 1965.
653. *Nivison D.S.* Moral Decision in Wang Yang-ming: The Problem of Chinese "Existentialism". — PEW, 1973, vol. 23, № 1-2.
654. Nivison D.S. (ed.). The Stanford Chinese Concordance Series, vol. 2, 3, № 3:1, 3:2, 4; A Concordance to Wang Yang-ming "Ch'uan Hsi Lu" & "Ta Hsueh Wen". San Francisco, 1979.
655. *Okada Takehiko*. Wang Chi and the Rise of Existentialism. — SSMT.
656. *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.
657. *Organ T.W.* The Silence of the Buddha. — PEW, 1954, vol. 4, № 2.

658. *Pang Ching-jen*. L'idée de Dieu chez Malebranche et l'idée de *Li* chez Tchou Hi. P., 1942.
659. *Peterson W.J.* [Rev.:] *Ching J.* To Acquire Wisdom: The Way of Wang Yang-ming. — MS, 1976, № 3.
660. *Peterson W.J.* Young Man Wang? [Rev.:] *Tu Wei-ming*. Neo-Confucian Thought in Action: Wang Yang-ming's Youth (1472–1509). — MS, 1977, № 4.
661. *Pokora T.* On the Origin of the Notions *T'ai-p'ing* and *Ta t'ung* in Chinese Philosophy. — Archiv Orientální. Praha, 1961, vol. 29, № 3.
662. *Reischauer E.O., Fairbank J.K.* East Asia: The Great Tradition, vol. 1. L., 1960 (Boston, 1956).
663. *Robinson D.* From Confucian Gentlemen to the New Chinese "Political" Man. — "No Man is Alien. Essays on the Unity of Mankind". Leiden, 1971.
664. *Sargent G.E.* Le débat entre Meng-tseu et Siun-tseu sur "la nature humaine". — OE. 1956, Jg. 8, h.1.
665. *Schirokauer C.* Neo-Confucianism under Attack: The Condemnation of *Wei-hsueh*. — Crisis and Prosperity in Sung China. Tucson, 1975.
666. *Shih V.Y.C.* Some Chinese Rebel Ideologies. — TP, 1956, vol. 44.
667. *Shih V.Y.C.* The Philosophy of Mind as a Form of Empirism. — Bulletin of the Institute of History and Philology. Academia Sinica, vol. 39, 1969.
668. *Schwartz B.* In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West. Harvard, 1975.
669. *Suzuki D.T.* A Brief History of Early Chinese Philosophy. L., 1914.
670. *T'ang Chun-i.* The Development of the Concept of Moral Mind from Wang Yang-ming to Wang Chi. — SSMT.
671. *T'ang Chun-i.* The Spirit and Development of Neo-Confucianism. — Invitation to Chinese Philosophy. Oslo; Bergen; Tromsø, 1972.
672. *T'ang Chun-i.* The Criticisms of Wang Yang-ming's Teachings as Raised by His Contemporaries. — PEW. 1973, vol. 23, № 1–2.
673. *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 (Mich.), 1978.
- 673a. *Tsunoda Ryusaku, de Bary W.Th., Keene D.* (comps.). Sources of the Japanese Tradition. Vol. 1–2, N. Y., 1964 (1re ed. — 1958).
674. *Tu Wei-ming.* The Creative Tension between *Jen* and *Li*. — PEW, 1968, vol. 18, № 1–2.
675. *Tu Wei-ming.* The Unity of Knowing and Action: From a Neo-Confucian Perspective. — Philosophy: Theory and Practice. Madras, 1970.
676. *Tu Wei-ming.* The Neo-Confucian Concept of Man. — PEW, 1971, vol. 21, № 1.
677. *Tu Wei-ming.* Subjectivity and Ontological Reality — an Interpretation of Wang Yang-ming's Mode of Thinking. — PEW, 1973, vol. 23, № 1–2.
678. *Tu Wei-ming.* An Inquiry into Wang Yang-ming's Four-Sentence Teaching. — Eastern Buddhist. N. s., 1974, vol. 7, № 2.
679. *Tu Wei-ming.* Neo-Confucian Thought in Action: Wang Yang-ming's Youth (1472–1509). Berkeley; Los Angeles; L., 1976.
680. *Tu Wei-ming.* Wang Yang-ming's Youth: A Personal Reflection on the Method of my Research. — MS, 1976, № 3.

681. *Tu Wei-ming*. [Rev.:] *Yang T'ien-shih*. Wang Yang-ming. — MS, 1976, № 3.
682. *Tu Wei-ming*. *Humanity and Self-Cultivation: Essays in Confucian Thought*. Berkeley, 1979.
683. *Tu Wei-ming*. *The Transmission of Wang Yang-ming's Philosophy of Liang-Chih: Values and Communication in Mid-Ming Confucian Thought*. — Paper Presented to the Conference on Values and Communication in Chinese Popular Culture. Honolulu, 1981.
684. *Valéry P.* Charmes. P., 1956.
685. *Waley A.* Notes on Mencius. — *Asia Major*, vol. 1, pt. 1, 1949.
686. *Wang Tch'ang-tche*. *La philosophie morale de Wang Yang-ming*. Changhai, 1936.
687. *Watts A.* *The Way of Zen*. N. Y., 1957.
688. *Wieger L.* *Taoïsme*, t. 1. P., 1911.
689. *Wieger L.* *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine, depuis l'origine jusqu'à nos jours*. 2e éd. Hien-hien, 1922.
690. *Wieger L.* *A History of the Religious Beliefs and Philosophical Opinions in China, from the Beginning to the Present Time*. Hien-hien, 1927.
691. *Wieger L.* *Textes philosophiques. Confuciusisme. Taoïsme. Buddhismisme*. 2e éd. Hien-hien, 1930.
692. *Wienpahl P.* Spinoza and Wang Yang-ming. — *Religious Studies*, vol. 5, 1969.
693. *Wienpahl P.* Wang Yang-ming and Meditation. — *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 1, 1974.
- 693a. *Wilhelm H.* The Reappraisal of Neo-Confucianism. — *History in Communist China*. Cambridge (Mass.); L., 1969.
694. *Wu Lu-ch'iang, Davis T.L.* An Ancient Chinese Treatise on Alchemy Entitled "Ts'an-t'ung-ch'i". — *Isis*, 1932, vol. 18, № 2.
695. *Yang K.P., Henderson G.* An Outline History of Korean Confucianism. — *Journal of Asian Studies*, vol. 18, 1958–1959.
696. *Yao Tao-chun*. Ch'iu Ch'u-chi and Chinggis Khan. — *Harvard Journal of Asiatic Studies*. 1986, vol. 46, № 1.
697. *Zenker E.V.* *Geschichte der chinesischen Philosophie*. Bd. 1–2. Reischenberg, 1926–1927.
698. *Zenker E.V.* *Histoire de la philosophie chinoise*. P., 1933.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ СОКРАЩЕНИЯ

- ВФ — Вопросы философии. М.
НАА — Народы Азии и Африки. М.
НКОГК — Научная Конференция «Общество и государство в Китае». М.
ПДВ — Проблемы Дальнего Востока. М.
ДЦ — Дао цзан. [Б. м., 1445–1607].
СББЯ — Сы бу бэй яо (Главное в полноте по четырем разделам) 四部備要. Шанхай, 1936.
СБЦК — Сы бу цун кань. Шанхай, 1929–1937.
СЯСБ — Синь Я сюэ бао (Вестник новой Азии) 新亞學報. Сянган.
ЧГЧСШЯЦ — Чжунго чжэсюэ ши яньцзю (Исследования истории китайской философии) 中國哲學史研究. Пекин.
ЧЦЦЧ — Чжу цзы цзи чэн. Пекин, 1956.
ШСЦ — Ши сань цзин. Пекин, 1958.
ЭШУШ — Эр ши у ши (Двадцать пять [династийных] хроник) 二十五史. Шанхай, 1934.
MS — Ming Studies. Minneapolis.
OE — Oriens Extremus. Wiesbaden.
PEW — Philosophy East and West. Honolulu.
SSMT — Self and Society in Ming Thought. Ed. by W. Th. de Bary. N.Y., 1970.
TP — T'oung Pao. Leiden.

УКАЗАТЕЛИ

УКАЗАТЕЛЬ ИЕРОГЛИФИЧЕСКИХ ТЕРМИНОВ

- ай 愛 134, 145, 156, 185, 187, 197,
242, 261, 268-270, 275, 276, 278,
279, 312, 492, 496, 504, 505
ай₁ 哀 261, 262, 272, 275-277, 506
ай жэнь 愛人 240-243, 478
ай ли 愛力 243, 478
ай у 愛物 240, 241
ань 安 247, 270, 373, 493, 505, 508
ань и 安逸 389
ао 傲 271, 504
- бай 白 131, 169
Бай лян цзяо 白蓮教 388, 401, 441
бай син жи юн 白姓日用 385, 387
Бай шан ди хуй 拜上帝會 450
байхуа 白話 194, 462
бай цзя 百家 414, 487
бао 寶 384, 495
бао₁ 保 199, 421
Бао го хуй 保國會 465, 470
бао дэ 暴德 215
Бао хуан дан 保皇党 466
бао цзя 保甲 74, 76, 79
бао чжи дао 暴之道 246
бе 別 176, 269, 425, 435, 497, 500
бе лу 別錄 99
би 彼 135, 195
би₁ 鼻 293
би₂ 蔽 268, 269, 298, 373, 377, 490,
498
- би₃ 幣 349, 452, 453
би дэ 比德 215
би жань 必然 237
би кун 鼻孔 292
бин 稟 260
бин₁ 兵 232, 338, 436, 461
бин фан 兵房 408
бин цзя 兵家 133, 232, 338, 394
бо 伯 89, 407
бо₁ 搏 86
бо₂ 博 177, 458, 459
бо ай 博愛 206, 338
бо сюэ 博學 80, 177, 419
бо у 博物 412
бо ши 博士 391
бу дун 不動 479
бу жэнь 不仁 197, 242, 243, 480,
504, 505
бу кэ син чжи у 不可行之物 161
бу син 不行 341
бу фэнь эр во 不分爾我 358
бу цзи 不及 272, 333
бу цзюэ 不覺 369
бу ци 不器 344
бу цуньцай 不存在 193
бу шэнь 不神 316
бу ю 不有 389
бу юн цин 不用情 261
бэй 備 135, 195, 198, 276, 485
бэй₁ 背 366, 497

- бэй₂ 悲 276, 277
- бэнь 本 85, 154, 172, 199, 230, 232, 235, 237, 265, 305, 306, 333, 371, 400, 416, 423, 445, 458, 459, 485, 487, 489, 490, 493, 494
- бэнь жань 本然 147
- бэнь жань чжи шань 本然之善 353
- бэнь нэн 本能 353
- бэнь синь 本心 196, 354, 403
- бэнь ти (бэнь-ти) 本體 83, 143, 156, 172, 189, 201, 235, 267, 269, 370-371, 377, 382, 385, 386, 403, 420, 490, 491, 494, 496
- бянь 辨 85, 203, 233, 236, 269, 363, 474, 499, 500
- бянь₁ 變 185, 228, 238, 361, 369, 446, 452, 453, 455, 465, 476, 478, 491, 500, 501
- бянь мин 變命 284
- бянь фа 變法 442
- бяо 表 228
- вай 外 122, 126, 144, 206, 259-270, 272, 274, 283, 284, 298, 357, 371, 377, 378, 399, 403, 453, 458, 467, 486, 487, 490, 494, 506, 507
- вай ван 外王 35
- вай дань 外丹 115
- вай дао 外道 116, 429
- вай цзи 外集 98, 99, 107
- ван 王 271, 365, 449, 459, 485, 486, 493
- ван₁ 忘 246, 368, 369, 417, 488, 502
- ван₂ 亡 166, 369, 417, 420, 445, 478, 490, 493
- ван₃ 妄 83
- ван чжи 王制 482
- ван дао 王道 268
- вань 萬 170, 414, 419, 450, 455, 458, 479, 507
- вань ли 萬理 170, 181, 232, 237
- Вань пай 皖派 416, 437
- вань у 萬物 85, 132-134, 145, 158, 163, 170, 174, 181, 185, 194-196, 198, 199, 215, 227-230, 233-235, 237, 250, 299, 305, 308, 312, 315, 323, 357, 363, 393, 403, 405, 413, 423, 431, 451, 458, 478, 489-491, 497
- вань у чжи ли 萬物之理 170, 189
- вань шань 萬善 238
- вань ши 萬事 163, 237, 246, 497
- ва пи 瓦壁 201
- ва ши 瓦石 314, 489
- во 我 134, 153, 185, 198, 242, 244, 251, 252, 274, 284, 311, 315, 317, 318, 358, 377, 480
- вэй 爲 230, 254, 262, 312, 336-338, 362, 363, 375, 377, 467, 478, 486, 490, 491, 493, 495, 497, 498, 504, 505, 507
- вэй₁ 味 312, 334, 389
- вэй₂ 位 293, 407, 453, 486, 505
- вэй₃ 微 79, 103, 175, 182, 183, 184, 227
- вэйволунь 唯我論 153
- вэй мин бу юй чан 惟命不于常 283
- вэй син чжи син 爲形之形 234
- вэйсинь 維新 45, 283
- вэй синь 唯心
- вэйсиньды лисянчжуиды жэньшэн чжэсюэ 唯心的理想主義的人生哲學 152, 153
- вэйсиньлунь 唯心論 153
- вэйсиньчжуи 唯心主義 152, 153
- вэйчжуи 唯物主義 153
- вэй фа 未發 377-379
- вэй цзин вэй и 惟精惟一 492, 499
- вэй цзи чжи сюэ 爲己之學 8
- вэй ши 唯識 243
- вэнь 文 137, 168, 175-177, 179-185, 232, 340, 389, 392, 436, 485, 494, 498, 501, 504
- вэнь₁ 問 203

- вэнь лу 文錄 99
 вэнь-мин 文明 182
 вэнь сюэ 文學 182
 вэнь-у 文物 182
 вэнь-хуа 文化 182
 вэнь-цзы 文字 182
 вэнь чи 文螭 508
 вэньянъ 文言 154, 187, 188, 271,
 307, 355, 462
- гай 改 209, 282, 420, 505
 гай мин 改命 282-283
 гай фа 改法 442
 гай чжи чжи шэн фа 改制之聖法
 464
 гай чжэн 改正 81
 Гань-ван 干王 451
 гань 感 191, 192, 203, 235, 259, 262,
 274, 306, 347, 371, 479, 491, 493,
 500
 го 國 144, 177, 198, 199, 202, 225,
 245, 285, 290, 348, 382, 384, 387,
 407, 420, 421, 447, 450, 459, 467,
 471, 476, 485, 488, 489, 491, 492,
 505, 507
 го₁ 過 333, 492
 гоу 鉤 369
 гоу₁ 苟 495
 гоу цзин 枸精 299
 Го цзы цзянь 國子監 388, 391, 463
 го-цзя и фа-чжи вэй сянь 國家以法
 制爲先 453
 го ши гуань 國史館 443
 гу 故 85, 191, 305, 415, 479, 489,
 490, 493, 496, 497, 502, 505, 508
 гу₁ 固 230, 252, 333, 423, 486, 492,
 498, 507
 гу₂ 骨 175
 гу₃ 顧 489
 гу₄ 古 74, 198, 218, 230, 407, 414,
 474, 483, 486, 487, 494, 500-501,
 504, 506
- гуа 寡 172, 496
 гуа₁ 卦 208, 481
 гуа юй 寡欲 389
 Гуань 觀 137
 гуань 貫 185, 454
 гуань₁ 官 168, 407, 436, 449, 454,
 485, 505, 507
 гуаньняньчжуи 觀念主義 152
 гу вэнь сюэ-пай 古文學派 14
 гу вэнь цзин сюэ 古文經學 39, 415,
 463, 481
 гуй 鬼 128, 194, 230, 231, 315, 316,
 506
 гуй₁ 歸 230, 237, 363, 377, 453, 458,
 459, 498, 508
 гуй₂ 貴 169, 246, 320, 350, 361, 406,
 424, 451, 460
 гуйлянь 鬼臉 296
 гуй цзи 歸寂 190-193, 386
 гуй ци юань 歸其源 484
 гуй шэнь 鬼神 198, 226, 303, 315,
 335, 440, 447, 491
 гун 躬 291, 328, 415
 гун₁ 公 228, 231, 247, 327, 359, 374,
 389, 407, 420, 424, 467, 468, 485,
 498, 501
 гун₂ 工 344
 гун₃ 共 470
 гун бу цзо ши лан 工部左侍郎 402
 гун дэ 共德 215
 гун ли 公理 27, 461, 472, 474
 гун син 躬行 485
 гун фу 工夫 146, 147, 269, 374, 376,
 377, 379, 386, 403, 495, 498
 гун цзин 恭敬 178, 179, 225, 252
 гун шэн 貢生 438
 гун юй шань ци ши би сянь ли ци
 ци 工欲善其事必先利其器 344
 гу ю 固有 486
 Гэ 革 282
 гэ 格 85, 86, 156, 157, 189, 217, 495,
 499, 505

- гэ₁ 個 293
гэ мин (гэмин) 革命 243, 283, 350, 472
гэн фа 更法 442
гэнь 根 121, 229, 230, 261, 384
гэ у 格物 17, 37, 67, 84-86, 92, 95, 147, 156, 163, 290, 355, 371, 375, 384, 495-497, 498, 505
гэ чжи 格致 86, 149, 477
- да 大 169, 198, 225, 226, 228, 232, 233, 261, 317, 336, 338, 405, 420, 425, 431, 448, 453, 461, 468, 473, 485, 486
да₁ 達 241, 250, 490, 491, 501, 508
да бянь 大變 102
да гун мин 大公名 160
да дао 大道 226, 228, 246, 343, 458, 467, 487
да дао₁ 達道 226, 261
да дэ 達德 227
да жэнь 大人 35, 195-199, 204, 205, 372, 488-490, 493, 498
да и 大— 232, 414, 415
да и тун 大—統 459, 482
дай 待 234
да лянъ бан 大聯邦 471
да мин 大命 160, 283, 284
да мин₁ 達名 160
дандай синь жу цзя 當代新儒家 20, 21
данъ 石 90
данъ тянь 丹田 303
дао 道 55, 64, 66, 67, 70, 87, 101, 104, 108, 109, 116-118, 120, 123, 124, 126, 128, 129, 131, 133, 137, 143-145, 167, 170-174, 177, 180-183, 189, 191, 206-210, 212-218, 220, 222-239, 242, 244, 245, 248, 283, 284, 286, 305, 306, 319, 342, 343, 357, 358, 378, 384, 385, 389, 391, 395, 416, 419, 423, 424, 430, 432, 437, 438, 442, 452, 458, 461, 467, 468, 478, 479, 485, 500, 501, 503, 504, 507, 508
- дао₁ 盜 133
дао дэ 道德 35, 205, 223, 238
дао-дэ ды цзун-цзяо 道德的宗教 36
дао-дэ ды син-шан-сюэ 道德的形上學 25, 243
дао-дэ дэ чжэ-сюэ 道德底哲學 35
дао-дэ чжи (дэ) син-шан-сюэ 道德之(底)形上學 36
дао-дэ чжэ-сюэ 道德哲學 35
дао и 道— 226
дао синь 道心 79, 183, 226, 227, 403
дао ли 道理 238
дао сюэ 道學 7, 9, 10-12, 15, 223, 391
дао сюэ цзя 道學家 10, 15, 16
дао тун 道統 10, 39, 438
дао цзи 盜機 132
дао цзя 道家 223
дао цзяо 道教 223
дао ци хэ и 道器合一 237
дао шу 道術 223
да синь 大心 198
да сюэ 大學 467, 483, 485-488
да ти 大體 195, 197, 198
да тун 大同 450, 467-469, 471, 481
да фу 大夫 374, 407, 419, 420, 428, 485
да хуа 大化 399
да чжи 大智 345
да эр 大二 414
да юань цзин чжи 大圓鏡智 393
ди 帝 37, 128, 145, 175, 194, 228, 229, 231, 268, 319, 448, 450, 482, 504
ди₁ 抵 229
ди₂ 地 168, 322, 431
ди (ван чжи) сюэ 帝(王之)學 8
ди вэнь 地文 181
ди-дэ 地德 210
ди-ли 地理 168

- дин 定 123, 170, 192, 273, 274, 414,
453, 493
- дин₁ 鼎 126
- дин ли 定理 266, 427, 492, 493
- дин мин 定名 206
- дин ти 定體 273
- Ди цзан дун 地藏洞 113
- ди юй 地獄 143
- доу 斗 507
- доу шао 斗筭 256, 257
- до-юань жэнь-ши-лунь 多元認識論
473
- ду 獨 419, 446, 478, 486, 504
- дуань 端 208, 259, 286, 461, 478
- дун 動 133, 156, 166, 176, 183, 192,
234, 259, 262, 267, 270, 312, 335,
347, 354, 371, 375, 378, 379, 403,
423, 430, 490, 491, 493, 495
- дуй 對 236, 446, 479, 485, 494
- Дун-ван 東王 449
- Дунлинь дан 東林党 398, 400, 401,
404
- Дунлинь сюэ-пай 東林學派 11, 397,
399, 401
- Дунлинь шу юань 東林書院 398, 402
- дун-у 動物 201
- дунь у 頓悟 141, 150, 377, 382
- дунь цзюэ 頓覺 384
- ду синь 獨心 409
- дэ 德 116, 129, 177, 198, 206-209,
211-220, 222, 223, 225, 226, 229-
231, 233-235, 238, 242, 245, 246,
259, 284, 286, 298, 353, 408, 423,
429, 453, 461, 487, 491, 496, 504
- дэ₁ 得 208, 210, 212, 216, 230, 233,
234, 241, 247, 257, 284, 349, 350,
354, 362, 395, 486, 493, 494, 503
- дэ во 得我 135
- дэ дао 得道 114
- дэ жунь шэнь 德潤身 216
- дэ инь 德音 219
- дэн 登 212
- дэ цзы 德字 150, 211
- дэ ци дао 得其道 116
- дэ ци цин 得其情 261
- дянь 電 243, 469, 478, 479
- дянь юэ 典樂 485
- е жэнь 野人 319
- жоу 柔 233, 412, 481
- жу 入 316
- жу₁ 儒 7
- жу линь 儒林 10, 11
- жун 容 321, 324, 507
- жу цзы 孺子 199-201, 318, 371, 489
- жу цзя 儒家 7
- жу цзяо 儒教 7
- жэнь 人 36, 41, 85, 132, 133, 145-
147, 156, 168, 170, 178-181, 183,
185, 194, 198, 199, 201, 205, 217,
218, 220, 224-228, 233, 238, 239,
241, 243, 247, 249, 250, 252-254,
257, 259, 262, 266, 268, 269, 271-
273, 292, 293, 306, 312-319, 321-
323, 335, 337, 343, 344, 348, 349,
351, 353, 356, 359-363, 372-377,
384, 392, 399, 404-406, 412, 413,
416, 420, 424-427, 438, 440, 451,
452, 454, 468, 469, 478, 490-493,
496-500, 501, 504-506, 508
- жэнь₁ 仁 131, 176, 177, 180, 185,
196, 197, 199, 200, 205-207, 217,
225-227, 232, 233, 235, 236,
240-246, 250, 252, 254, 260, 264,
268, 320, 321, 333, 338, 341, 354,
389, 420, 425, 426, 429, 438, 439,
444, 459, 476-480, 483, 486, 487,
489-492, 496
- жэнь дао 人道 213, 227, 229, 236,
237
- жэнь минь 仁民 241
- жэнь син 人性 249, 285
- жэнь син чжи у фэнь юй шань бу
шань 人性之無分於善不善 254

- жэнь син чжи шань е 人性之善也
251
- жэнь синь 人心 167, 226, 227, 236,
269, 314, 318, 327, 350, 389, 403,
445, 453, 473
- жэнь син ю шань ю э 人性有善有
惡 254, 257
- жэнь ся 任俠 477
- жэнь-у 人物 157, 201, 219, 237
- жэнь цзи 人極 160, 502
- жэнь цзи₁ 人己 160, 377
- жэнь цин 人情 262
- жэнь чжи син е шань э хунь 人之性
也善惡混 256
- жэнь чжи син э ци шань чжэ вэй е
人之性惡其善者僞也 253
- жэнь чжэн 仁政 241, 429, 444
- жэнь шэн гуань 人生觀 473
- жэнь юй 人欲 111, 147, 259, 333,
389, 393, 424, 492
- жэнь юнь 仁運 467
- И** 益 129
- и 義 66, 73, 76, 171, 172, 176, 177,
179, 196, 201, 205-206, 216,
219, 220, 225, 226, 231-233,
235, 240, 243-248, 252-254,
260, 268, 300, 316, 320, 321,
335, 337-344, 354, 356, 385,
403, 412, 413, 420, 421, 424-
426, 431, 432, 438, 480, 483,
486, 487, 493, 496, 498, 500,
505
- и₁ 易 176, 233, 239, 367, 371, 420,
453
- и₂ 意 136, 146, 147, 156, 184, 203,
232, 259, 290, 326, 334, 336, 343,
347, 360, 371, 375, 377, 382, 383,
386, 407, 486, 488, 489, 492-496,
497, 498, 504
- и₃ — 85, 134, 158, 172, 180, 226,
227, 230, 231, 236, 238, 239, 243,
251, 268, 270, 273, 306, 312, 313,
317, 318, 326, 327, 333, 334, 349,
357, 376, 377, 383, 393, 414, 423,
431, 435, 448, 450, 451, 453, 454,
467, 470, 478, 479, 482, 493-495,
498-503, 506, 507
- и₄ 宜 206, 246, 338, 506, 507
- и₅ 藝 218
- и₆ 誼 246, 247
- и₇ 儀 244
- и бэнь — 本 404, 450
- и дао 異道 125
- и дин 一定 267, 273, 453, 493
- и дуань 異端 487
- и дэ — 德 215
- и дэ₁ 夷德 215
- и жэнь — 人 134, 208, 381, 407,
489
- и лунь 彝倫 486
- и лэй 異類 425, 426
- ин 應 35, 170, 192, 203, 259, 262,
306, 311, 312, 347, 356, 361, 485,
500
- инь 陰 47, 116, 118, 121, 175, 214,
218, 223, 226, 231, 233, 236, 237,
239, 247, 257, 260, 278, 285, 302,
309, 312, 389, 393, 412-425, 437,
458, 468, 491, 501, 506, 507
- инь дэ 陰德 214
- инь₁ 寅 122
- инь₂ 隱 428
- инь ци 陰氣 299
- и синь — 心 173, 237, 405
- и тай 以太 240, 242, 243, 309, 469,
478, 479
- и ти — 體 134, 135, 196, 200, 242,
218, 320, 356, 384, 403, 469,
483-491
- и у — 物 133, 183, 478, 494, 495
- и фа — 發 378, 379
- и фа фа чжи 以法法之 452
- и хуй 議會 471

- И хэ гуань 義和團 441
и цзя 一家 85, 381, 489
и цзя чжи фа 一家之法 406
и ци 一氣 310, 312, 314, 315, 403, 404, 432, 458
и чэн 驛承 71
и шу 義疏 80
и шэнь 一身 478
и юань чжи ци 一元之氣 451
- Кань** 坎 126
као цзюй 考据 415, 437
као чжэн 考證 415, 437
коу □ 281, 293
куан 狂 381, 385
кун 恐 276, 492, 497
кун₁ 空 143, 414, 432
кун сюй 空虛 141
кун сян 空想 154
кун тань 空談 27
Кунь (кунь) 坤 126, 127, 233
кэ 客 153, 154, 273, 405
кэ₁ 可 189, 230, 252, 253, 262, 269, 335, 338, 340, 350, 363, 376, 406, 417, 494, 498, 505, 506, 508
кэгуань 客觀 154
кэгуаньшо 客觀說 153
кэсюэ 科學 351, 413
Кэ-сюэ юй сюань-сюэ лунь чжань 科學与玄學論戰 473
кэ ци 客氣 126, 154, 268
кэ цзи фу ли 克己复禮 241
- лай 來 85, 367, 506-508
Ли 離 126
ли 理 12, 15, 39, 67, 73, 86, 129, 138, 141, 147, 154, 156, 164-176, 180, 182-185, 189, 196, 214, 228, 232, 234, 236, 240, 247, 250, 260, 265, 267, 286, 310, 311, 320, 341, 389, 393, 403-405, 413, 415, 416, 423, 427, 430, 431, 435, 438, 450, 452, 454, 458, 459, 483, 492, 507
ли₁ 里 128, 396
ли₂ 利 46, 177, 178, 208, 224, 242, 244-248, 259, 270, 276, 337, 338, 340, 341, 344, 361, 373, 385, 405, 406, 421, 424, 431, 432, 480, 490, 492, 502
ли₃ 禮 40, 41, 73, 174-180, 184, 185, 206, 216-218, 220, 226, 227, 232, 235, 240, 241, 245-247, 252-254, 260, 268, 321, 335, 338, 354, 427, 437, 444, 447, 480, 483, 485, 486, 496
ли₄ 立 241, 283, 344, 377, 478, 484, 490
ли₅ 黎 468
ли₆ 力 272, 430, 461, 471, 486, 495
ли бу кэ ду 理不可賂 170
ли гэнь чжи жэнь 利根之人 372, 376, 377
ли дэ 離德 215
ли и хао мин 立異好名 69
ли мин 立命 284
ли му 吏目 506
лин 令 281, 321, 340
лин₁ 靈 231, 243, 307, 350, 451, 473, 490, 491, 496
лин хунь 靈魂 243, 478
лин шуан 靈爽 447
лин мин 靈明 194, 290, 314, 315
ли син 力行 341
ли син чжэсюэ 力行哲學 341
ли сэ 理色 173
ли сюэ 理學 7, 9, 12-17, 19, 21, 22, 27, 152, 154, 413
ли сюэ сань сян шэн 理學三先生 19
ли сян 理想 154
ли сян до юй 理想奪予 166
лисянчжуи 理想主義 152-154
ли у 利物 161, 242

- ли фан 吏房 408
 ли хай 利害 446
 ли хуа 理化 451
 ли ци синь 理其心 171
 ли юнь 禮運 467
 лоу и 螻蟻 201
 ло [шу] 洛[書] 414
 лу 路 343
 лу₁ 爐 126
 лу₂ 籙 149
 луань дао 亂道 228, 396
 луань дэ 亂德 215
 луань жэнь 亂人 228
 Лу-Ван сюэ-пай 陸王學派 13, 14,
 17, 18, 104, 111, 349, 404, 429,
 430, 437, 463, 473
 лун дуань 龍斷 502
 Лунмэнь 龍門 125
 лэ 樂 195, 247, 262, 268-271, 276,
 277, 312, 385, 425, 468
 лэй 類 166, 265, 266, 306, 314, 333,
 490
 лю би 流弊 273
 лю и 六藝 485
 люй 慮 203, 272, 320, 345, 352-354,
 362, 385, 493, 502, 505
 лю син 流行 268, 269, 317, 357, 404
 лян 兩 353, 393, 414, 449
 лян дэ 涼德 215
 лян и 兩儀 239, 389, 468
 лян нэн 良能 145, 269, 352, 353,
 358, 496
 лян синь 良心 354
 лян-сы-ма 兩司馬 448, 449
 лян ти 兩體 235
 лян чжи 良知 51, 64, 120, 121,
 127-129, 133, 136, 137, 141-147,
 157, 183, 188, 237, 268-270, 272,
 274, 314-317, 330, 347, 352-361,
 363, 371, 374, 375, 378, 383, 384,
 392, 417, 491, 493, 496-498
 лян чжи сянь чэн 良知現成 383
 лян ши 良士 372
 лянь (мянь) 臉(面) 288, 289, 324
 лянь₁ 廉 480
 мао 貌 288, 324, 356
 мао-дунь 矛盾 413, 414
 ми 米 300
 мин 命 108, 126, 172, 215, 225-227,
 231, 235, 250, 258, 264, 265, 268,
 271, 273, 279, 290, 317, 319, 374,
 395, 399, 424, 438, 440, 454, 456,
 458, 459, 484, 490, 500, 501, 505,
 508
 мин₁ 名 187, 229, 250, 255, 271, 285,
 293, 340, 458, 487, 495, 502,
 506
 мин₂ 明 85, 183, 198, 203, 248, 345,
 349, 353, 355, 360, 362, 365, 370,
 371, 376, 377, 432, 486, 487,
 490-492, 495, 496, 501, 505
 минбайцилай 明白起來 193
 мин вэй синь 命維新 282, 283
 мин дэ 明德 85, 200, 212, 225, 243,
 490
 мин мин 明明 495
 мин мин дэ 明明德 37, 82, 89, 118,
 119, 215, 290, 326, 393, 488,
 491-494
 мин у сян шу чжи сюэ 名物象數之
 學 458
 мин хуань цы 名宦祠 443
 мин цзя 名家 232
 мин шань 名山 126
 мин чжэ 明哲 384
 мин ши чжи ли 名實之理 172
 минь 民 74, 166, 176, 196, 197, 199,
 217, 218, 232, 246, 250, 261, 279,
 312, 320, 335, 344, 350, 356, 371,
 405, 410, 424, 425, 427, 436, 445,
 447, 449, 459-461, 470, 471, 482,
 484, 486, 487, 492, 503, 505
 минь и 民彝 491

- минь луань 民亂 427
 минь чжи бин и 民之秉彝 491
 Минь-чжу дан 民主党 472
 минь чжэн 民政 470, 471
 мо 末 312, 458, 459, 494
 моу 謀 46, 232, 246, 248, 272, 432, 487, 492
 му 母 227, 426, 427, 473, 507
 му ли 木理
 мэй 美 219, 244, 334, 486
 мялунь 謬論 193
 мянь (мао) 面 (貌) 288, 289, 324, 327
 мяо 妙 115, 119, 121, 129, 235, 403
 мяо₁ 苗 72, 468, 503-504, 506
 мяо мин 妙明 392
 мяо цзюэ 妙覺 120
 мяо юн 妙用 121, 146, 272, 317

 нань цзун 南宗 124
 нань 男 169, 407, 453
 нань₁ 難 272, 348, 350, 368, 454, 506
 Нань сюэ хуй 南學會 475
 нань ци 男氣 299
 ни 逆 363, 367
 ни-вань (ни-юань) 泥丸(泥垣) 302
 ну 怒 261, 262, 268-270, 273, 275-278, 312, 316, 369, 371
 нэй 內 122, 126, 144, 259, 260, 274, 377, 378, 399, 453, 467, 486, 491, 494, 506
 нэй дань 內丹 115, 124, 125
 нэй шэн 內聖 35
 нэй шэн чжи сюэ 內聖之學 35
 нэн 能 147, 247, 262, 269, 272, 314, 316, 317, 350, 352-354, 360, 362, 363, 369, 373, 374, 385, 417, 419, 425, 483, 486, 490-497, 505, 507
 нюй ци 女氣 299
 нянь 年 146, 304, 507

 нянь₁ 念 137, 203, 270, 272, 333, 377, 392, 454, 495, 497, 506, 507
 нянь пу 年譜 77, 78, 100, 113, 114
 няо шоу 鳥獸 201, 320, 489, 491

 оёмэйгакуха 王陽明學派 56

 пин 平 241, 382, 454, 480, 491, 501
 пин дань чжи ци 平旦之氣 312
 пин дэн 平等 479-480
 пинь 品 260, 264
 по 魄 508
 пу 樸 181, 218, 224, 229
 пу сюэ 樸學 14, 400, 415

 сан чжун шэнь чжи цюй 喪終身之軀 297
 сань бяо 三表 246
 сань гуань 三關 121
 сань дай 三代 225, 485
 сань лян 參兩 414
 сань пинь 三品 258, 266
 сань у 參伍 414
 сань цай 三材 233
 сань цзи 三極 233
 сань цзяо 三教 27, 117, 388, 395, 415, 458
 сань цзяо тун дао лунь 三教同道論 395
 сань цзяо хэ и 三教合一 396, 414
 сань ши 三世 467, 468, 470, 480, 481
 се 邪 501-503
 се цзяо 邪教 27
 си 喜 261, 262, 268, 269, 270, 273, 275-278, 312, 371, 501
 си₁ 隙 316
 си₂ 析 170
 си₃ 習 87, 88, 250, 262, 376, 377, 410, 430, 435, 487, 502
 си дун 習動 430
 си ли 吸力 243

- си му 細目 236
- син 行 36, 102, 133, 146, 171, 174, 198, 206, 209, 210, 218, 223, 229, 245, 310, 334-346, 348-351, 358, 362, 363, 371, 373, 379, 405, 414, 419, 423, 435, 438, 446, 452, 478, 486, 501, 502, 506, 507
- син₁ 形 129, 168, 169, 198, 199, 226, 228, 234, 236-238, 244, 259, 280, 285, 286, 297, 345, 356, 416, 423, 461, 489
- син₂ 性 108, 126, 158, 178, 179, 185, 196, 200, 208, 219, 226, 235, 237, 245, 247, 249, 250, 253, 255-262, 264-268, 272-274, 279, 313, 317, 318, 330, 341, 348, 353, 385, 386, 389, 395, 399, 405, 416, 430, 431, 438, 453, 458, 459, 471, 478, 480, 483, 484, 486, 490, 491, 495, 496, 500, 501, 505, 508
- син₃ 刑 217, 218, 226, 254, 406, 419, 427, 428, 452, 455, 461, 504
- син жэнь 行人 402
- син и чжи нань 行易知難 350
- син ли сюэ 性理學 7, 12
- син ли фан 刑禮房 408
- син мин и ли сюэ 性命義理學 7, 12
- син мин чжи юань 性命之原 458
- син мин шуан сю 性命雙修 264
- син ти 形體 133, 268, 290, 317, 447, 495
- син у бу шань гу чжи у бу лян 性無不善故知無不良 330, 331
- син хай 性海 478
- син ци со у ши 行其所無事 345
- син чжи син 性之性 268
- син чжун луй 行中慮 345
- син эр ся 形而下 233, 423, 424, 437
- син эр шан 形而上 174, 233, 235-238, 423, 424, 435, 437
- синь 心 7, 15, 85, 129, 131, 133, 136, 138, 140-146, 149, 153, 156, 167, 169, 171, 172, 178, 183, 190, 192, 193, 196-198, 200, 203, 228, 231, 235, 237, 241, 245, 247, 250, 252, 261, 262, 264-268, 271, 283, 287, 290, 298, 307, 311, 312, 316-319, 321-323, 326, 327, 333, 334, 338, 343, 347, 348, 352-355, 357, 361, 362, 373, 376-379, 382-385, 389, 403-405, 414, 419, 423, 424, 428, 431, 438, 475, 482, 489-493, 495, 496, 498-502, 507
- синь₁ 新 82, 85, 147, 167, 201, 227, 230, 233, 461, 503, 504
- синь₂ 信 73, 118, 135, 146, 148, 170, 177, 179, 180, 227, 230, 240, 244, 246, 247, 260, 261, 340, 363, 383, 391, 403, 423, 426, 487, 500, 505
- синь₃ 辛 225, 243
- синь дэ 心德 486
- синь жу цзя 新儒家 7
- синь жу цзя чжи сюэ 新儒家之學 15
- синь инь 心印 149, 150, 499
- синь инь сян сы 心印相似 149, 358, 499
- синь ли 心力 243, 478, 479
- синь-ли-сюэ 新理學 15, 21, 172
- синь ли хэ и 心理合一 52, 164
- синь мин 新命 282
- синь минь 新民 82, 118, 494
- синь мэнь 心門 299
- синь син 心性 37
- синь син чжи сюэ 心性之學 15, 37
- синь сюэ 心學 7, 9, 14, 15, 17, 22, 74, 152, 473
- синь сюэ₁ 新學 13
- синь у 心悟 84, 189
- синь цзи ли 心即理 52, 73, 154
- синь цзи ци 心即气 405
- Синьцзянь-бо 新建伯 89
- Синьцзянь-хоу 新建侯 94
- синь чжай 心齋 135

- синь чжи (бэнь) ти 心之(本)體
 129, 143, 145, 270, 273, 333, 346,
 371, 375-378, 383, 386, 399
 Синь юэ 新約 76
 си син 習行 430
 Сичжай сюэ шэ 習齋學會 434
 си шэ 吸攝 243
 со 所 495
 Суань-сюэ гэ-чжи гуань 算學格致
 館 475
 су ван 素王 644
 суй мин 隨命 284
 суй хай 髓海 309
 Сун Мин 宋明 12
 Сун сюэ 宋學 7, 8, 10, 28, 415
 Сун чу сань сянь шэн 宋初三先生
 19
 сы 私 198, 247, 272, 327, 359, 362,
 405, 490, 492, 496
 сы₁ 思 191, 203, 227, 272, 345, 473
 сы₂ 死 166, 170, 201, 227, 281, 283,
 368, 383, 389, 395, 480, 504-
 508
 Сыгучжай 思古齋 429
 сы дуань 四端 252, 429
 сы дэ 四德 207-208
 сы дэ₁ 私德 215
 сы е 司業 388
 сы сян 思想 473
 сы ти 四體 199, 252, 328, 496
 сы ту 司徒 485
 сы у 私吾 271, 359
 сы у₁ 四無 376, 377, 382
 сы у₂ 司務 390
 сы цзы 四子 82
 сы цзюй цзун чжи 四句宗旨 375,
 382, 386
 Сы цунь сюэ хуй 四存學會 150, 433
 сы шу 私淑 45, 487
 сы ю 四有 376, 377, 386
 сы юй 私欲 154, 268, 373, 430
 сэ 色 129, 143, 169, 173, 225, 269,
 298, 316, 321, 336, 347, 356, 389,
 495, 496, 502, 506
 сэ ли 色理 169
 сэму 色目 390
 сю 修 126, 146, 256, 264, 386, 399,
 486, 488, 494, 495, 498
 сюань 玄 121, 146, 234, 383
 сюань вэй 宣慰 502
 сюань дао 玄道 234
 сюань дэ 玄德 129, 212
 сюань и (чжи дао) 玄一(之道)
 231, 234
 сюань сюэ 玄學 234, 239, 242, 473
 сюань тун 玄同 120, 229
 сюань цзе 玄解 120
 сю дэ 修德 505
 сюй 虛 83, 143, 176, 191, 228, 234,
 235, 356, 357, 382, 383, 414, 435,
 458, 459, 473
 сюй₁ 序 80, 198, 500
 сюй бянь 續編 100
 сюй вэй 虛位 206, 209, 223, 229
 сюй кун 虛空 143, 479
 сюй у 虛無 232, 430, 458, 487
 сюй лин 虛靈 143
 Сюйми 須彌 143
 сюн дэ 凶德 215
 сю цай 秀才 113, 417, 433, 439, 449,
 451, 455
 сю цзи 修己 485
 сю шэнь 修身 87, 188, 265, 290,
 373, 375, 382, 430, 493, 495
 сюэ 學 143, 149, 179, 185, 192, 203,
 207, 250, 251, 255, 262, 266, 272,
 290, 320, 341, 345, 349, 352, 353,
 373, 377, 385, 389, 391, 409, 410,
 417, 436, 442, 444, 477, 481, 485,
 486, 488, 490, 492, 493, 496, 502,
 503
 сюэ ли 學理 177

- сюз сяо 學校 409, 432, 436, 465, 485, 486
 сюз тянь ди 學天地 413
 сюз ци 血氣 309, 348
 ся 下 250, 251, 253, 257, 258, 260, 264, 322, 339, 340, 344, 377, 383, 406, 427, 447, 484-486, 498, 503, 506
 ся дэ 下德 215
 сян 象 74, 76, 129, 181, 216, 218, 229, 233, 237, 269, 310, 356, 414, 423, 452, 478
 сян₁ 鄉 506-508
 сян₂ 想 154
 сян₃ 相 147, 242, 250, 257, 265, 272, 311, 314, 392, 414, 425, 431, 447, 490, 494, 508
 сян дэ 相得 135
 сян кэ 相剋 215
 сян шу чжи сюз 象術之學 413, 417, 459, 481
 сян шэн 相生 215, 229
 сян шэн₁ 相勝 215, 414
 сян_ь 先 133, 186, 198, 219, 229, 233, 266, 271, 334, 337, 349, 350, 358, 364, 368, 369, 403, 484, 486, 494-495, 498
 сян_ь₁ 賢 145, 185, 202, 270, 331, 359, 363, 372, 373, 407, 468, 486, 487, 503, 505
 сян_ь₂ 仙 146, 391, 395, 440, 504
 сян_ьдай синь жу цзя 現代新儒家 21
 сян_ь жэнь 賢人 372
 сян_ь люй 先慮 363
 сян_ь тянь 先天 239, 377
 сян_ь цзюэ 先覺 133, 363
 сян_ь цзя 仙家 121
 сян_ь чжао 先兆 361, 367
 сян_ь чжи 先知 133, 334, 362-364
 сян_ь чэн 現成 382
 (сян_ь) шэн (先)生 299, 391
 сян юэ 鄉約 76-78
 сяо 小 169, 225, 228, 232, 453, 485, 488, 491, 492, 502
 сяо₁ 孝 225, 227, 335, 347, 371, 489, 490, 504
 сяо дэ 小德 215
 сяо жэнь 小人 197, 199, 200, 225, 228, 233, 241, 245, 247, 250, 251, 253, 264, 340, 359, 372, 425, 487-490, 497
 сяо и 小一 232
 сяо кан 小康 467
 сяо сюз 小學 485-487
 сяо чжи 小知 353
 тады 他的 194
 тай и 太一 231, 479
 тай кун 太空 309
 тай пин 太平 447, 448, 467, 468, 470, 471, 480-482
 Тай пин тянь го 太平天國 448-451
 Тай пин чжи тай пин 太平之太平 472
 тай сюань 太玄 234, 239, 243, 479
 тай суй 太虛 128, 129, 142, 144, 234, 235, 269, 310, 356, 357, 423, 479
 тай суй и ши чжэ е 太虛一實者也 423
 тай сюз 太學 408-410
 тай хэ 太和 235, 479
 тай цзи 太極 121, 188, 222, 231, 233, 238, 239, 310, 389, 393, 416, 458, 484
 Тайчжоу сюз-пай 泰州學派 13, 27, 383-388, 394, 398, 399
 тай чу 太初 239
 Тайшань 泰山 389
 тань 貪 124
 тань дао 談道 224, 389
 тао дэ 滔德 215
 ти 體 83, 134, 144, 145, 169, 175, 191, 196, 197, 228, 235, 236, 242, 247, 267-269, 271, 272, 284, 285,

- 291, 312, 317, 318, 320, 321, 328, 333, 350, 375, 376, 378, 379, 416, 444, 447, 454, 459, 478, 479, 490, 498
- ти₁ 悌(弟) 225, 227, 335, 491, 505
- ти ай 體愛 242
- ти бай 稊稗 201
- ти юн 體用 135, 172
- ти янь 體驗 349
- тоу 偷 228
- ту 土 126, 167, 225, 503, 505, 508
- тун 通 86, 191, 231, 234, 235, 269, 306, 312, 314, 315, 361, 423, 452-454, 458, 478, 479, 500, 502, 507, 508
- тун₁ 同 190, 196, 232, 242, 269, 270, 272, 314, 317, 318, 327, 338, 358, 453, 489, 494, 500, 501, 508
- тун гуань 童觀 137
- тун гуй юй цзи 同歸於寂 190, 193
- тун дә 同德 215
- тун лэй 同類 166, 200, 251, 358, 489
- тун мин 統名 236
- тун мэн чжи синь 童蒙之心 137
- тун синь 童心 127, 136, 137, 182, 385, 392, 394
- тун фэн 同風 117
- тун цзи 通几 410, 412
- туцзюй 土苴 119
- тянь 天 27, 36, 120, 133, 134, 144-146, 157, 167, 168, 175, 194, 198, 205, 220, 222, 224-226, 242, 243, 246, 247, 256, 259, 262, 265, 268, 279, 281-283, 285, 286, 304-307, 311, 313, 316, 317, 319, 322, 334, 335, 353, 356, 357, 362, 363, 367, 368, 370, 399, 405, 408, 423-426, 431, 439, 451, 454, 456, 460, 483, 484, 487, 491, 500, 507
- тянь₁ 田 167
- тянь ван 天王 449, 450, 452, 454
- тянь-вэнь(-сюэ) 天文學 181, 182
- тянь дао 天道 36, 208, 224, 226, 227, 229, 237, 250, 348, 465
- тянь дао чжи цзы жань 天道之自然 452
- тянь ди 天地 132-134, 176, 180, 183, 189, 194, 196, 198, 199, 214, 217, 219, 229-233, 235, 237, 239, 242, 253, 266, 271, 285, 303-305, 311, 313-315, 317, 318, 322, 323, 333, 357, 389, 393, 399, 403-405, 414, 416, 423, 428, 440, 451, 472, 482, 489-491, 501
- тянь ди чжи дә 天地之德 216
- тянь ди чжи син 天地之性 265, 483
- тянь дә 天德 174, 216, 353, 482
- тянь жэнь хэ и 天人合一 306
- тянь жэнь чжи гу 天人之故 458
- тянь кун 天空 309
- тянь ли 天理 17, 111, 147, 226, 259, 267, 268, 333, 356, 385, 389, 393, 403, 424, 478, 492
- тянь ли чжи чжао мин лин цзюэ 天理之昭明靈覺 360
- тянь мин 天命 36, 82, 200, 227, 265, 283, 285, 306, 408, 431, 482, 490, 496, 500
- тянь мин ми чан 天命靡常 280, 283
- тянь синь 天心 242
- тянь ся 天下 85, 135, 137, 144, 180, 182, 189-191, 193, 197-199, 202, 217, 225-227, 229, 238, 241, 247, 249, 261, 266, 268, 285, 290, 300, 306, 316, 333, 343, 344, 349, 355, 356, 363, 382, 384, 385, 388, 389, 392, 393, 399, 405-409, 419-421, 424, 427, 448, 450, 461, 467-469, 478, 479, 481, 484, 489-492, 494, 502, 505
- тянь ся чжи фа 天下之法 406, 420
- тянь тан 天堂 143
- тяньцзе-сы 天界寺 411
- тянь цзи 天機 130, 131, 133

- Тяньцзин 天京 448
- тянь цзы 天子 131, 199, 208, 214,
374, 407, 409, 410, 419, 420, 424,
427, 440, 443, 485, 505
- тянь цзэ 天則 356
- тянь цзян шэн минь 天降生民 483
- Тянь цюань цяо 天泉橋 375
- тянь чжи 天志 242, 246, 283
- тянь чжи₁ 天制 481, 482
- тянь чжи дао 天之道 451
- тянь ю 天遊 466
- тянь юй жэнь чжи цюань 天予人之
權 468
- тяо кань-ли 調坎離 126
- тяо ли 條理 313, 435, 495, 498, 501
- у 物 85, 86, 115, 128, 147, 153,
158, 160-164, 168, 169, 172, 174,
175, 181, 183, 184, 185, 189, 190,
193, 195-197, 198, 203, 228,
231-233, 236, 238-240, 243, 247,
249, 259, 261, 262, 269, 271, 274,
279, 285, 300, 303, 316, 318, 320,
324, 326, 347, 355-357, 376, 382,
383, 392, 404, 412-414, 416, 435,
437, 438, 446, 458, 459, 473, 479,
490, 492-501
- у₁ 無 124, 172, 191, 224, 229-231,
234, 235, 239, 240, 242, 252, 254,
259, 261, 262, 267, 314, 354, 356,
357, 361, 375, 376, 383, 386, 414,
427, 432, 447, 476-479, 487, 490,
492, 497, 500, 501, 505, 507, 508
- у₂ 惡 145, 269, 275-278, 312, 336,
345, 358, 391, 496, 497, 498
- у₃ 戊 126
- у₄ 武 74, 181, 436
- у₅ 悟 55, 124, 203, 376, 377, 383,
399
- у₆ 兀 476, 477
- у₇ 誤 124
- у₈ 伍 448
- у ван бу фу 無往不復 487
- у во 物我 160, 359, 489
- у во₁ 無我 143, 242
- у вэй 無爲 191, 216, 409, 508
- у го 無國 471
- у гуань 五官 130
- Угун-по 蜈蚣坡 506
- у дэ 五德 210, 215
- у жэнь цзи 無人已 358
- у и вэй 無以爲 246
- у и чэн чжи фа 無一成之法 427
- у ли 物理 412, 413
- у-ли-сюэ 物理學 170
- у ли-ши 無力史 474
- у лунь 五倫 389
- У пай 吳派 415
- у син 五行 179, 210, 215, 237, 308,
357, 414, 437, 438, 468
- у син₁ 無形 229, 235, 356
- у сы 五四 20, 462, 473
- у сюэ 五學 179
- у-ти 物體 201
- у у 無無 230
- у у₁ 物物 230
- у у₂ 無物 389
- у фа чжи фа 無法之法 406
- у цзан 五藏 300
- у цзи 無極 238, 239, 393, 484
- у цзи₁ 五季 487
- у-цзи 無機 201
- у цзи би фань 物极必反 451
- уцзин 物鏡 161
- у ци 五氣 308
- у цэ 物則 491
- у чан 五常 179, 244, 246, 389
- у ши-цзе 無世界 474
- у шу 武術 67
- фа 法 74, 143, 175, 178, 218, 232,
246, 377, 406, 419, 427, 444, 446,
447, 452, 454, 459, 475, 478, 483,
485-487

- фа гуй цзэ шан 法貴責上 427
 фан мин 方命 284
 фань 反 230, 232, 270, 371, 414, 447
 фань гун 反躬 259
 фань ли сюэ 反理學 13
 фань фу 反复 233, 487
 фань шэнь 反身 148, 195, 270, 371
 фань юй син 反於性 253
 [фа] син цзун 法性宗 264
 фа-сян 法相 477
 фа цзе 法界 479
 фа цзя 法家 27, 218, 396, 408, 426,
 428, 438, 447
 фа юн 發用 273, 357
 фо син 佛性 264
 фо цзин 佛經 149
 фу 富 100, 198, 343, 461, 502
 фу₁ 賦
 фу₂ 复 147, 230, 232, 348, 376, 484,
 490, 497, 498, 506, 507
 фу₃ 副 306, 446
 фу гу 复古 33
 фу жу 腐儒 248, 432
 фу ли 膚理 167
 фу лу 附錄 100
 фу ци син 復其性 484
 фу шэ 復社 411, 412, 417
 фэй 非 252, 355, 360, 491, 493, 498,
 501, 502, 504
 фэй мин 非命 283
 фэй син 非性 262
 фэй фа чжи фа 非法之法 406
 фэн цзянь 封建 420, 427, 432, 436,
 470, 501
 фэнь шэнь 分身 407

 хай 亥 122
 хань 捍 8, 85
 хай чжи синь 害之心 131
 хань гу 函谷 116
 Ханьлинъ 翰林 411, 416, 437, 439,
 442, 465
 Хань сюэ 漢學 7, 8, 400, 415, 418,
 437
 хао 好 85, 241, 262, 269, 271, 274,
 276-278, 312, 341, 345, 347, 349,
 358, 417, 491, 495, 497, 498
 хао жань чжи ци 浩然之氣 313
 хао ли 好禮 177
 хао моу эр чэн 好某而成 345
 хао у 好惡 259, 316
 хо 火 414
 хо вэнь 或問 105
 хоу 後 198, 215, 219, 237, 266, 331,
 334, 337, 343, 349, 350, 361,
 364-366, 406, 415, 421, 486-488,
 490, 492-494, 496, 498, 501, 503,
 504
 хоу₁ 侯 407, 449
 хоу жу 後儒 496
 хоу жу цзя 後儒家 21
 хоу тянь 後天 377
 хоу чжи 後知 366
 хуа 化 228, 233, 235, 242, 262, 353,
 423, 428, 447, 450, 479, 486, 488,
 504, 505
 хуан 皇 484
 хуан мянь Лао-цзы 黃面老子 118
 хуан ху 芒笏 201
 хуан шан ди 皇上帝 451
 хуань 還 114
 хуань цзин бу нао 選精補腦 303
 хуань юань 還元 303
 хуа син 化性 253
 хуа цан ши цзе 華藏世界 479
 хуа-янь 華嚴 173, 174, 477
 хуй гуань 慧觀 473
 хуй гуань₁ 會館 388
 хуй дэ 穢德 215
 хунь 魂 243, 350, 361, 508
 хунь дэ 昏德 215
 ху фан 戶房 408
 хэ 和 227, 247, 261, 269, 271, 311,
 312, 501

- хэ₁ 合 219, 235, 306, 403, 423, 436
хэн 衡 228
хэн₁ 恆 252, 423
хэн синь 恆心 129
хэн чань 恆產 129
хэ [ту] 河[圖] 414, 431
хэ эр эр и 合二而一 414
- цай 材 68
цай₁ 才 147, 257, 267, 438, 453
цай₂ 財 305
цай инь бу ян 采(採)陰補陽 126
цао му 草木 201, 314, 323, 431
цай 載 391
цай ли 宰理 412, 413
цай сян 宰相 74, 407, 409
цай хай 菑害
цай ю 在宥 481
цао дуань 造端 393
цао и вань тун 早異晚同 66
цао мин 遭命 284
цао у 造物 229, 234
цао хуа 造化 414, 447
цао хуа чжи цзин лин 造化之精靈
128, 352
це 接 203, 487
це₁ 解 383
це₂ 桀 504
це₃ 節 480
це цеи 阶級 472
це ци фэнь 解其紛 120
це шо 界說 477, 478
це шэн тай 結聖胎 114
це юй у 接於物 259
ци 寂 189-192, 236, 248, 272, 379,
386, 421, 478, 479, 487, 491, 492
ци₁ 己 126, 131, 176, 195, 198, 241,
244, 334, 370, 373, 419, 387, 388,
491, 492
ци₂ 紀 102, 168, 253, 271, 359, 365,
368, 453, 501
- цзи₃ 記 352, 364, 366, 368-370, 382,
486, 454, 502, 503
цзи₄ 機 127, 129, 130, 132, 219,
383
цзи₅ 幾 183, 361, 496
цзи₆ 急 185
цзи₇ 稽 170, 232
цзи₈ 極 172, 227, 231, 239, 268, 414,
484, 486, 488, 491, 498
цзи₉ 即 495
цзи₁₀ 繼 219
цзи бэнь цюнь юань чжи син 極本窮
原之性 265
цзи бьянь 機變 130
цзи дэ 積德 228
цзи ме 寂滅 191, 487
цзин 經 80, 81, 179, 238, 267, 272,
337, 354, 463, 464, 477, 481, 488,
494, 500-503
цзин₁ 靜 116, 123, 135, 191, 192,
228, 229, 259, 378, 379, 386, 399,
403, 423, 430, 481
цзин₂ 精 67, 80, 101, 103, 104, 121,
122, 124, 125, 147, 148, 214, 231,
243, 270, 299, 300, 303, 308, 311,
362, 433, 446, 493, 499
цзин₃ 敬 178, 276, 278, 279, 335
цзин₄ 境 473
цзин лин (ю сань) 精靈(游散) 315
цзин сюэ 經學 14
цзин тянь 井田 74, 410, 432, 436
цзин цзи 經濟 430, 433
цзин цзо 靜坐 120, 398
Цзинцзюй-сы 淨居寺 411
цзин ши 經世 435
цзин ши чжи юн 經世致用 9, 428
цзин шэнь 精神 153, 231
цзинь 盡 227, 285, 286, 317, 373,
377, 406, 414, 452, 484, 486
цзинь₁ 近 123, 341, 467
Цзинь-бу дан 進步黨 472

- цзинь вэнь цзин сюэ 今文經學 39, 407, 442, 444, 445, 463, 467, 471, 480
- цзинь дань 金丹 114, 122
- цзинь лунь 盡倫 185
- цзинь син 盡性 280, 374, 484, 491
- цзинь ши 進士 64, 68, 81, 112, 121, 382, 387, 391, 399, 402, 416, 417, 437, 439, 442, 444, 445, 460, 461, 463-465, 474, 503
- цзиншэньдуилунь 精神獨一論 153
- ци се (чжи синь) 機械(之心) 131
- ци синь 機心 131
- ци тянь 繼天 484
- ци хао 極好 238
- ци-цзин-чжу-и 寂精主義 190
- ци цзэ 極則 491
- ци цзю 祭酒 409
- ци чжи 極致 237
- ци чжи₁ 極至 238
- ци чжу 集注 105
- Цзишань сюэ-пай 蕺山學派 386, 401, 402
- ци шань, ци э 極善·極惡 257
- цзо 作 268, 354, 486
- цзо ван 坐忘 135
- цзо ду юй ши 左都御史 402
- цзу 族 134
- цзуй цзин чу 最精處 314
- цзун 宗 38, 172, 229, 486
- Цзун-ли (гэ-го ши-у) я-мэнь 總理 (各國事務) 衙門 456, 465
- цзун мин 總名 236, 305
- цзы 子 199, 244, 293, 407, 408, 410, 428, 483, 485, 489, 494, 500, 502, 504, 506-507, 508
- цзы₁ 自 269, 270, 353, 370, 489-491, 493-498, 502, 506, 507
- цзы₂ 字 50, 114, 250, 435
- цзы₃ 資 272, 350, 454
- цзы бяо 紫彪 508
- цзы дэ 自得 135
- цзы жань 自然 230, 237, 250, 269, 363, 382, 384, 393, 438
- цзы жань лин чжао мин цзюэ 自然 靈昭明覺 360
- цзы жань эр жань 自然而然 452
- цзы му 字母 261
- цзы син 自行 347
- цзы цзинь 自盡 117
- цзы цян 自強 444, 455, 456, 459
- цзы ю 自有 189, 452, 481
- цзэ 則 83, 491-493
- цзюань (цз.) 卷 97, 382, 385, 390, 398, 402, 403, 412, 416-418, 420, 422, 429, 431-434, 436, 440, 442, 445, 446, 455, 474, 476
- цзюй 懼 261, 269, 270, 275, 277, 316, 371
- цзюй₁ 舉 86, 226
- цзюй₂ 矩 361, 384, 389, 482, 493
- цзюй₃ 具 226, 409, 478, 500, 501, 502
- цзюй жэнь 舉人 67, 387, 391, 421, 434, 439, 460, 463, 464, 469
- цзюй луань 据亂 467, 468, 470, 471, 480-482
- цзюнь 君 156, 176, 279, 335, 338, 339, 389, 405, 406, 419, 424, 445, 459-461, 468, 470, 484, 486, 491, 496, 498, 499, 503
- цзюнь сянь 郡縣 420, 427
- цзюнь фэнь 均分 385
- цзюнь цзы 君子 33, 131, 147, 171, 181, 183, 192, 197, 206, 225, 228, 233, 241, 245, 247, 250, 251, 253, 264, 285, 300, 320, 338, 343, 359, 363, 372, 403, 425, 447, 487, 488, 492, 497, 501, 504, 505
- цзюнь чэнь 君臣 227, 244, 389, 491, 500
- цзю хуань 九還 122, 126
- цзюэ 覺 192, 376, 484
- цзюэ₁ 厥 312, 313

- цзя 家 144, 198, 199, 202, 290, 382, 384, 387, 406, 421, 436, 448, 450, 467, 471, 489, 491, 492, 502, 506
 (цзя) мяньцзюй (假) 面具 296
 цзян 講 349, 389
 цзянь 姦 228
 цзянь₁ 兼 226, 231, 242, 350, 498
 цзянь₂ 艱 348
 цзянь₃ 儉 481
 цзянь ай 兼愛 243, 477, 478
 цзянь жэнь 姦人 228
 цзянь син 踐形 430
 цзянь цзай 見在 194
 цзяо 教 38, 203, 227, 273, 349, 377, 447, 452, 459, 485-487
 цзяо синь 狡心 131
 цзяо юй 教諭 391
 Цзя цзин 嘉靖 91
 ци 氣 12, 116, 121, 124, 125, 131, 141, 157, 166, 174, 201, 229, 231, 235, 236, 239, 242, 245, 264-268, 298-300, 303, 307-314, 316, 317, 393, 400, 403, 404, 414, 416, 423, 431, 435, 437, 451, 458, 469
 ци₁ 欺 497
 ци₂ 器 222-224, 230, 234, 236-238, 344, 414, 419, 423-424, 437, 458, 478
 ци₃ 齊 217, 231, 261, 290, 321, 377, 382, 431, 452, 483, 491
 ци ли 氣力 266, 210
 цин 情 170, 171, 230, 250, 255-262, 266-269, 271, 275, 277, 278, 312, 318, 320, 354, 374, 410, 438, 453, 501
 цин₁ 傾 283
 цин₂ 卿 407, 419, 420, 485, 505
 цин и 清議 419, 470
 цинь 親 82, 85, 156, 169, 185, 186, 197, 347, 369, 452, 490, 500
 цинь минь 親民 82, 326, 490-494
 цинь шоу 禽獸 201, 256, 314, 319, 320, 323, 425, 426
 ци сэ 氣色 288, 483
 ци сюэ 氣學 12
 ци сян 氣象 312, 358
 ци фань 七返 121, 122
 ци хуа 氣化 446
 ци цин 七情 269, 270, 275, 278
 ци чжи 氣質 265, 403, 431, 483
 ци чжи чжи син 氣質之性 265, 403, 430, 483
 цо 錯 185, 262, 273, 493
 Цуй хэ тан 萃和堂 387
 цун 從 261, 340
 цун мин 聰明 125, 359
 цун мин жуй чжи 聰明睿智 459, 484
 цун син 從性 253
 цунь 存 166, 230, 237, 258, 270, 333, 373, 425, 433, 478, 484, 487, 496, 502, 504
 цунь тун (цзы чжи) синь 存童 (子之) 心 136
 цуньцзай 存在 194
 цы 祠 56, 503, 504
 цы бэй 慈悲 243, 478
 цэ 册 191
 цюань 權 406, 420, 452, 453, 487, 492, 493
 цюань₁ 全 298, 484, 502, 507
 цюань да ти 全大體 198
 цюань-чжэнь 全真 125
 цюй 軀 291, 507
 цюй₁ 趨 312, 313
 цюй₂ 曲 168
 цюн ли 窮理 86, 237, 280, 374, 405, 484, 485
 цюн ли цзинь син 窮理盡性 280, 491
 цюэ 卻 316
 цян 戕 490
 Цян сюэ хуй 強學會 464, 475

- цянь цюань 強倦 471
 Цянь (цянь) 乾 126, 127, 233, 481
 цянь 前 366, 415
 цянь дао 乾道 136
 Цянь Цзя сюэ-пай 乾嘉學派 415, 437
 цянь чжи (ши) 前知(識) 133, 352, 361, 363, 366

 чан 長 169, 252, 305, 306, 339, 369
 чан₁ 常 238, 362, 500
 чан дуань 長短 169, 339, 493
 чан жэнь 常人 270, 372
 чан синь 常心 129
 чан цзюэ 常覺 361
 чан чжи 常知 129, 141, 361
 чан шэн бу сы 長生不死 440
 чань (дзэн) 禪 25, 38, 51, 53, 56, 57, 106, 109, 111, 123, 138, 140-144, 150, 151, 185, 187, 264, 268, 272, 375, 377, 378, 382, 385, 418, 430, 477, 498
 чань₁ 產 130, 502
 чжан 丈 115
 чжан₁ 章 84, 208
 Чжан нань шу юань 漳南書院 431
 чжао 兆 367
 чжи 知 85, 145-147, 156, 170, 201, 203, 217, 225, 227-229, 235, 243, 245, 247, 250, 251, 259, 260, 268-270, 272, 283, 285, 297, 326, 330, 334-336, 341, 343, 345-348, 350, 351, 353, 359, 361, 363, 371-377, 379, 382, 383, 385, 386, 410, 486, 488, 491-498, 502-505, 506, 507
 чжи₁ 志 203, 305, 311-313, 493, 501
 чжи₂ 質 181, 226, 245, 250, 255, 262, 268, 272, 453, 258
 чжи₃ 指 160, 180, 231, 338, 502
 чжи₄ 智 198, 240, 243, 244, 250, 252, 253, 257, 260, 264, 320, 350, 354, 461, 471, 480, 483, 486, 492, 503
 чжи₅ 止 185, 251, 267, 348, 493
 чжи₆ 職 362, 454, 484, 486, 491
 чжи₇ 制 171, 228, 454, 502, 505
 чжи₈ 治 167, 214, 218, 225, 226, 228, 237, 241, 302, 406, 407, 409, 419-421, 423, 424, 445, 451, 461, 470, 484, 486, 487, 491
 чжи₉ 至 85, 86, 177, 228, 231, 232, 234, 259, 269, 281, 289, 300, 347, 348, 359, 374, 405, 417, 419, 421, 425-427, 430, 435, 438, 446, 473, 482, 483, 484, 490-492, 496, 498, 502, 504, 505, 506, 507, 508
 чжи₁₀ 致 254, 255, 283, 386, 405, 495-497, 499, 505
 чжи₁₁ 枝 83
 чжи вэнь 至文 137, 182, 385, 392
 чжи дин 至定 414
 чжи дэ чжи лун 至德之隆 427
 чжи дэ чжи ши 至德之世 134, 137
 чжи жэнь 至人 116, 182, 362, 372, 419, 488
 чжи жэнь₁ 治人 406, 485
 чжи ли 至理 412, 413
 чжи лян чжи 致良知 52, 90, 95, 96, 120, 136, 272, 332, 346, 352, 355, 359, 371, 374, 380, 386, 405, 473
 чжи син хэ и (бин цзинь) 知性合一(並進) 44, 52, 73, 96, 146, 332, 334, 335, 343, 345, 346, 347, 349, 351, 352, 355, 363, 364, 379, 380, 385
 чжи сю 致修 386
 чжи суй шу цзи 致虛守寂 435
 чжи тянь мин 制天命 284
 чжи-у 植物 201
 Чжи-фо-юань 芝佛院 395
 чжи хао 至好 239
 чжи хуй 智慧 350, 479
 чжи цзи 至極 236, 238

- чжи цзин 至精 231
 чжи цзюэ 知覺 200, 201, 320, 483
 чжи цзяо 治教
 чжи цэ 質測 410, 412
 чжи чан 知常 129
 чжи чжи 致知 37, 85, 86, 95, 141, 147, 272, 290, 352, 355, 371, 374, 492, 496
 чжи чжи₁ 至治 487
 чжи чжи цзюй 治之具 447
 чжи чэн 至誠 362
 чжи шань 至善 145, 147, 238, 251, 267, 272, 280, 333, 346, 371, 377, 403, 491-499
 чжи юй чжи шань 止於至善 251, 267, 326, 384, 492-495
 чжоу 周 224, 228, 305, 505
 чжоу син 周行 230
 чжу 主 126, 153, 156, 172, 229, 234, 317, 320, 323, 405, 424, 446, 448, 454, 455, 470, 484, 506
 чжу₁ 助 369
 чжу₂ 注 80, 134, 172, 229, 234-236, 262, 305, 353
 чжуан 僮 468
 чжуань (чуань) 傳 80, 81, 87, 88, 102, 230, 232, 407, 486, 487, 498, 499, 502
 чжугуань-вэйсиньчжуиды вэйволунь 主觀唯心主義的唯我論 193
 чжугуаньшо 主觀說 153
 чжу дун 主動 385
 чжуишо 主意說 154
 чжун 中 172, 177, 219, 226, 227, 236, 258, 260, 261, 269, 272, 298, 311, 322, 323, 348, 371, 377, 409, 416, 435, 458, 489, 491, 493, 506-508
 чжун₁ 忠 177, 225, 236, 246, 340, 341, 371, 480
 чжун₂ 終 458, 494, 496, 505
 чжун гэнь чжи жэнь 中根之人 372
 чжун жэнь 中人 250, 253, 256, 257, 273, 372
 чжун си 踵息 130
 Чжун ту 中土 459
 чжун у 中五 414
 чжун шэн 衆生 479
 чжун юн 中庸 236
 чжу хоу 諸候 505
 чжу цзай 主宰 165, 290, 317, 323, 450, 451, 495
 чжу цзин 主敬 123
 чжу цзин₁ 主靜 135, 386
 чжэ 哲 348
 чжэн 正 86, 149, 156, 157, 219, 244, 246, 257, 283, 321, 338, 340, 343, 371, 432, 495, 498, 499, 503
 чжэн₁ 政 80, 219, 284, 341, 342, 429, 461, 470, 486, 501, 503
 чжэн₂ 證 217, 383
 чжэн дэ 正德 215
 Чжэн-дэ 正德 506
 чжэн жэнь 正人 316, 372
 чжэн мин 正命 227, 283, 284
 чжэн синь 正心 141, 290, 485, 495
 Чжэн сюэ 鄭學 415
 чжэн чуань 正傳 145, 498
 чжэн ши тан 政事堂 408
 чжэнь 眞 146, 270, 430, 473, 491, 495
 чжэнь во 眞我 124, 125, 274
 чжэнь жэнь 眞人 130, 331, 395
 чжэнь и 眞一 231, 415
 чжэнь ли 眞理 350, 473
 чжэнь синь 眞心 136, 137, 392, 452
 чжэнь у 眞吾 359, 381, 489
 чжэнь чжи 眞知 146, 331, 350
 чжэсюэ 哲學 155, 348, 413
 чи 尺 115, 507
 чи цзы чжи синь 赤子之心 136, 137, 385, 392
 чуан ли 創立 284
 чуань см. чжуань

- Чуань шань сюэ хуй 船山學會 428
 чэ 徹 383
 чэн 誠 149, 171, 184, 191, 195, 226,
 233, 270, 290, 336, 340, 353, 454,
 492, 495, 498, 499, 501, 507
 чэн₁ 成 168, 169, 206, 219, 228, 230,
 232, 235, 247, 286, 340, 344, 362,
 414, 431, 447, 476, 486, 496, 497,
 503
 чэн дэ чжи цзяо 成德之教 35
 чэн жэнь 成人 181, 199, 245
 чэнсяньчулай 呈現出來 194
 Чэн-Чжу сюэ-пай 程朱學派 12-14,
 17, 18, 91, 349, 389, 392, 404,
 423, 430, 433, 437, 507
 чэнь 晨 300, 314
 чэнь₁ 臣 176, 334, 335, 338, 339,
 389, 425, 461, 491, 494
 ша 殺 133, 226
 шан 上 174, 249, 250, 253, 257, 258,
 260, 264, 273, 322, 339, 349, 377,
 389, 406, 435, 447, 448, 450, 486,
 498, 504
 шан гу 上古 339, 428
 шан гэнь чжи жэнь 上根之人 372,
 377
 шан ди 上帝 292, 450, 452
 шан чжу 上主 451
 шань 善 85, 118, 136, 144, 164, 207,
 209, 218, 219, 237, 244, 245, 247,
 250-255, 257, 258, 260, 262, 265-
 269, 273, 274, 279, 280, 286, 290,
 316, 330, 333, 334, 347, 351, 359,
 371, 375-377, 383, 386, 399, 403,
 431, 438, 445, 447, 453, 454, 461,
 471, 480, 484, 491, 495-498, 505
 шань дуань 善端 255
 шань синь 善心 259
 шань чжи 善質 255
 ши 事 83, 85, 100, 146, 156, 157,
 164, 165, 168, 172-174, 183, 203,
 219, 252, 272, 334, 337-342, 344,
 345, 350, 351, 371, 373, 376, 377,
 383, 389, 414, 419-421, 430, 433,
 435, 452, 453, 461, 492-495, 498,
 501, 502, 506
 ши₁ 實 83, 131, 161, 187, 235, 257,
 272, 305, 306, 326, 348, 415, 433,
 454, 458, 459, 471, 486, 487, 491,
 495, 497, 498, 502
 ши₂ 是 163, 355, 356, 360, 419, 491,
 494
 ши₃ 世 143, 304, 365, 388, 389, 395,
 406, 432, 445, 453-455, 468, 486,
 487, 501-505
 ши₄ 士 129, 363, 365, 407, 409, 449,
 503
 ши₅ 適 447
 ши₆ 識 333, 430, 496
 ши₇ 詩 447
 ши₈ 示 175, 383
 ши₉ 始 229, 232, 321, 334, 343, 458,
 476, 489-491, 494, 498, 504, 505
 ши₁₀ 時 168, 175, 198, 305, 310,
 486, 501
 ши дао жэнь синь 世道人心 453
 ши дэ цзи 世德紀 100
 ши жу 實儒 395
 ши жэнь 世人 115, 146
 ши ли 事理 172
 ши ли чжи синь 勢利之心 393
 ши лу 實錄 439
 ши няо 尿溺 201, 231
 ши си 實習 430
 ши син 實形 414, 430
 ши сюэ 實學 7, 9, 430
 ши ти ши ши 實體實事 243
 ши у 事物 86
 ши фэй 是非 145, 353, 358, 408,
 446, 492, 496, 500
 ши цзе 世界 143, 305
 ши цзе син 世界性 479
 ши цзе хай 世界海 479

- ши цзе чжун 世界種 479
 ши цзянь 實踐 349, 351
 ши чжи ли 事之理 173
 ши шоу ли 視手理 167
 ши ю 實有 416
 ши юй 嗜 (耆) 慾 (欲) 130, 131, 133
 ши ю ци у 事有其物 157, 497
 шо 說 273, 339, 340, 348, 349, 376, 377, 409, 486, 487, 494, 499, 502, 503
 шоу 首 223, 494
 шоу₁ 受 283
 шоу₂ 授 283
 шоу гэ 手格 86
 шоу и 守 — 116
 шу 書 99, 365, 370, 430, 447, 462, 483, 485, 487, 488
 шу₁ 恕 225, 236, 241, 384
 шу₂ 疏 80, 370, 406
 шу жэнь 庶人 424, 428, 485
 шуай дэ 衰德 215
 шуай луань 衰亂 448
 шуй хо 水火 201
 шу цзи фан 樞機房 408
 шу цзи ши 庶吉士 416
 шу юань 書院 56, 440, 503
 шэн 生 128, 129, 147, 148, 158, 166, 168, 170, 201, 215, 226, 230, 233, 235, 236, 240, 247, 251, 258, 259, 262, 267, 269, 281, 292, 297, 299, 303, 305, 312, 323, 343, 347, 350, 383, 392, 393, 395, 404, 405, 416, 423, 427, 447, 450, 458, 468, 479, 480, 482, 483, 485, 486, 491, 499, 501, 508
 шэн₁ 聲 188, 199, 256, 389, 447
 шэн₂ 聖 8, 129–131, 143, 145, 179, 185, 226, 227, 247, 257, 269, 270, 272, 312, 331, 340, 348, 359–361, 363, 365, 369, 372–374, 383, 385, 393, 405, 413, 416, 419, 454, 458, 459, 463, 468, 484, 486, 487, 503, 505, 507
 шэн₃ 升 212
 шэн жэнь 聖人 171, 251, 252, 268, 269, 303, 349, 357, 359–363, 372, 374, 447, 500, 504
 шэн (жэнь чжи) сюэ 聖 (人) 之 學 7, 8, 118, 119, 144, 418
 шэн и 生意 200, 201, 489
 шэн пин 升平 448, 467, 468, 470, 471, 480, 481
 шэн цзи 生機 383
 шэн ци 生氣 292, 416
 шэн чжи 生知 403
 шэн шэн 生生 233, 437
 шэнь 身 37, 83, 133, 134, 146, 148, 195, 196, 202, 213, 216, 231, 256, 259, 268, 287, 290, 291, 293, 297, 299, 303, 304, 308, 316–318, 322, 323, 327, 328, 330, 384, 431, 435, 447, 452, 458, 498, 500
 шэнь₁ 神 121, 124, 125, 128, 146, 191, 194, 226, 230, 231, 233, 235, 243, 250, 258, 279, 300, 307, 311, 315–317, 324, 326, 345, 347, 353, 361, 362, 367, 376, 424, 433, 447, 456, 469, 494, 495, 503
 шэнь₂ 申 122
 шэнь₃ 深 504, 505
 шэнь₄ 甚 353
 шэнь ду 慎獨 103, 359, 403, 492
 шэнь дэ 神德 131
 шэнь дэ₁ 身得 135
 шэнь жэнь 神人 127, 198, 358, 501, 508
 шэнь мин 神明 316, 413
 шэнь цзян 神將 149
 шэнь шэн 神生 131
 шэнь яо 神藥 116
 шэн юань 生元 330
 Шэ-хуй-чжу-и лунь-чжань 社會主義論戰 472

- шэ цзяо 設教 413
- э 惡 85, 144, 147, 168, 179, 218, 245, 246, 250, 253-255, 257-260, 265-269, 272-274, 279, 280, 290, 316, 333, 334, 336, 347, 371, 375-377, 383, 386, 399, 403, 424, 425, 430, 431, 444, 454, 471, 480, 495, 498, 505
- э дэ 惡德 215
- эр во 爾我 199, 489
- эр дуань 二端 235
- эр ши чжи сюэ 二氏之學 118
- ю 有 135, 172, 189-192, 227, 229, 230, 233, 234, 238, 240, 252, 254, 257-260, 262, 265, 268, 270, 312, 334, 342, 343, 347, 351, 362, 371, 375, 382, 383, 386, 403, 405, 427, 483, 486, 489, 491-493, 495, 496, 501, 502, 505, 506
- ю₁ 憂 270, 276, 277, 320, 502, 507
- ю₂ 由 241
- ю₃ 猶 226, 306, 353, 501, 502, 504, 506
- юань 遠 335, 345, 467, 504
- юань₁ 元 243, 476-479
- юань вай лан 元外郎 394
- юань тун 元同 481, 482
- юань у би во 原無彼我 358, 489
- юань цзи 園寂 191
- юань цзин 元精 121
- юань ци 元氣 121, 239, 243
- юань ши 元士 485
- юань шэнь 元神 121, 264
- ю и вэй 有以爲 246
- юй 欲 168, 171, 178, 241, 246, 253, 259, 261, 262, 269, 271, 275-277, 305, 318, 334, 343, 371, 384, 406, 438, 482, 490, 492, 494, 495, 497, 498, 506
- юй₁ 玉 167
- юй₂ 禦 85
- юй₃ 與 206, 269, 300, 306, 334, 335, 425, 489, 491, 492, 496, 506
- юй₄ 愚 250, 251, 253, 257, 264, 269, 331, 359, 371, 372, 379
- юй жэнь 愚人 372
- юй лу 語錄 99, 109, 118, 317
- юй лэй 語類 105
- юй фу 愚夫 269, 358
- юй чжоу 宇宙 134, 231, 304-306, 317, 350, 431, 458, 473
- юй юй 育欲 389
- юн 用 83, 172, 229, 235, 236, 238, 246, 248, 266, 269, 286, 326, 334, 350, 360, 365, 376-379, 424, 444, 452, 459, 478, 487, 490, 492, 495, 499, 502
- юн₁ 勇 217, 225, 227, 341, 489
- юн чжи чжи 用之至 234
- юнь-дун 運動 414
- юнь юн 運用 290, 313
- ю пэн 友朋 389
- ю у ю цзэ 有物有則 491
- ю-цзи 有機 201
- ю ци ши 有其事 497
- юэ 約 177, 185, 226, 235, 259, 271, 458, 459, 485
- юэ₁ 樂 40, 177, 218, 219, 447, 485, 500
- Юэ сюэ хуй 越學會 464
- ян 陽 47, 116, 118, 121, 214, 223, 226, 233, 236, 237, 239, 247, 257, 259, 260, 278, 286, 302, 309, 361, 389, 393, 412, 423, 424, 426, 458, 468, 501
- ян₁ 羊 244
- ян дао 陽道 214
- ян у юнь дун 洋務運動 444, 456, 457
- ян ци 陽氣 299
- ян шэн (шу) 養生(術) 69, 112, 114, 123, 124, 382, 429

янь 言 85, 131, 156, 161, 173, 175,
176, 218, 225, 231, 234, 247, 257,
260, 273, 281, 284, 285, 328,
340, 348, 349, 437, 495, 496, 503,
508

янь₁ 顏 321, 324

Янь-Ли сюэ-пай 顏李學派 421, 428,
432

Янь-цзю си 研究系 472

янь чжи бу чу 言之不出 328

янь чу ху шэнь 言出乎身 328

янь ю у 言有物 161

яо 搖 72, 91, 468

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Авгий (Αυγείας) 428
 Августин (Augustinus) А. 324, 333, 361
 Аверинцев С.С. 304, 328
 Акицуки Кадзүцугу 秋月胤繼 56
 Акусилаи 'Αχουσιλαος 308
 Александер (Alexander) С. 39, 159
 Алексеев В.М. 24, 88, 182, 285
 Алитто (Alitto) Г. 22
 Алкмеон 'Αλκμαίων 321, 323, 346
 Альберт Великий Albertus Magnus 365
 Анаксагор 'Αναξαγόρας 308, 346
 Анаксимен 'Αναξιμένης 308
 Андо Сюити 安藤洲— 56
 Анри (Henry) И. 57
 Ань 安 503
 Аполлодор ('Απολλόδωρος) 428
 Араки Кэнго 荒木見悟 56
 Аристотель 'Αριστοτέλης 130, 165, 168, 169, 173, 184, 215, 240, 291, 294, 300, 302, 303, 322, 327, 362
 Армстронг (Armstrong) Р. 57
- Балаш (Balazs) Э.** 42, 188
Бань Гу 班固 179, 246
Белый А. 295
Бёме (Böhme) Я. 109
Бергсон (Bergson) А. 60, 159, 160, 304, 329, 366
Бердяев Н.А. 238, 292, 298, 299, 325, 330
Беркли (Berkeley) Дж. 60, 62, 190, 192, 290, 315, 325, 326, 329, 361
- Биллетер (Billetter) Ж.-Ф.** 30, 31, 32, 42, 137, 391
Бичурин Н.Я. (Иакинф) 28, 37, 157, 311, 320
Блок А.А. 295
Бодхидхарма (Путидамо) 菩提達摩 109, 139, 143
Борхес (Borges) Х.Л. 327
Бо Юйчань (Гэ Чангэн) 白玉蟾 (葛長庚) 125
Будберг (Boodberg) П. 213, 214
Будда (хуан мянь Лао-цзы 黃面老子) 101, 118, 119, 149, 150, 185, 358, 391, 393, 477, 492, 499
Буров В.Г. 59, 63, 93, 315
Быков Ф.С. 25, 63
Бэкон (Bacon) Ф. 365
- Валери (Valery) П.** 25
Ван 王 17, 18, 39, 417
Ван Аньши 王安石 74, 75, 277
Ван Бансюн 王邦雄 20, 21
Ван Би 王泌 105, 235, 239, 385
Ван Би (Фусы) 王弼 (輔嗣) 172, 173, 234, 423
Ван Би (Цзуншунь) 王夔 (宗順) 105, 394
Ван Бо 王柏
Ван Гэнь (Синьчжай) 王艮 (心齋) 54, 89, 271, 381, 384, 385, 387
Ван Кунь 王坤 411
Ван Ман 王莽 464
Ван Маохун 王懋竑 429
Ван Сичжи 王羲之 64

- Ван Сюань 王宣 412
- Ван Тань 王曇 394
- Ван Тао (Таюань, Либин) 王韜
(弢圓, 利兵) 455
- Ван Тинсян (Цзыхэн, Цзюньчуань)
王廷相 (子衡, 浚川) 13, 349,
350, 415-417
- Ван Тун 王通 19, 102
- Ван Фэнгу 王鳳故 434
- Ван Хуа (Дэхуй) 王華 (德輝) 64,
90, 112
- Ван Цзи (Жучжун, Лунси) 王畿
(汝中, 龍溪) 54, 99, 130, 150,
357, 375-378, 381-385, 394
- Ван Цзянь 王建 46
- Ван Цзясю (Шифу) 王嘉秀 (實夫)
123
- Ван Цюн 王璠 75
- Ван Чжэнъи 王正億 90
- Ван Чанчжи (Wang Tch'ang-tche)
王昌趾 55, 57, 61, 67, 88,
111, 140, 142, 154, 156, 157,
160, 184, 187, 192, 312, 313, 346,
375
- Ван Чжи шунь 王至順 433
- Ван Чжун 汪中 436, 438, 439
- Ван Чуаньшань (Фучжи) 王船山
(夫之) 9, 20, 54, 59, 61, 237,
238, 248, 348, 349, 351, 357, 401,
411, 421-428, 436, 477
- Ван Чун 王充 10, 60, 174, 254-256,
258-263, 280, 284, 310, 369, 366,
440
- Ван Шифу 王實甫 394
- Ван Юньу 王云五 77
- Ван Янмин (Шоужэнь, Боань, Юнь,
Вэньчэн-гун) 王楊明 (守仁, 伯
安, 雲, 文成公) 8, 9, 11, 14,
18, 22, 29, 32, 35, 39, 42, 44,
48-73, 75-80, 83-115, 117-119,
121-125, 127-129, 133-144, 146,
148-164, 174, 180, 182-184,
186-201, 203, 204, 236, 237, 242,
249, 259, 267-275, 277, 279, 280,
284, 290, 310, 311, 313-320, 322,
323, 325, 326, 328, 330, 332-336,
343, 345-347, 349-359, 361-364,
366-368, 370-382, 385-388, 392,
394, 395, 397, 399, 404, 405, 417,
429, 430, 437, 446, 463, 477, 473,
480, 488, 489, 490, 497-500, 503,
506
- Ван Янцуй 王養粹 433
- Васильев Л.С. 93
- Вебер (Weber) А. 287
- Вебер (Weber) М. 31
- Вигер (Wieger) Л. 50, 57, 113
- Виктория Victoria 443
- Вильгельм (Wilhelm) Г. 6
- Вильсон (Wilson) Е.В. 302
- Винокуров Е.М. 292
- Вознесенский А.А. 508
- Волохова А.А. 59
- Воскресенский Д.Н. 94
- Вэй Юань (Мошэнь) 魏源 (默深)
441, 442, 445-447, 463
- Вэнь-ван 文王 36, 102, 124, 125
- Вэнь-гун 文公 (цзиньский) 492
- Вэнь-цзун 文宗 (цинский) 456
- Гален Γαληνός, Claudius Galenus
302, 303
- Галилей (Galilei) Г. 39, 174
- Гао Паньлун 高攀龍 54, 386, 397-
400
- Гао-цзун (Цяньлун) 高宗 (乾隆)
398, 439
- Гао-цзы 告子 158, 254, 273, 274,
280, 445, 490
- Гао Шитай 高世泰 398
- Гарнцев М.А. 324
- Гартман Ф. 109

- Гегель (Hegel) Г.В.Ф. 39, 60, 296,
309, 319, 367, 376
- Геккель (Haeckel) Э. 311
- Гейзенберг (Heisenberg) В. 159
- Гексли (Huxley) Т.Г. 462
- Гельвеций (Helvetius) К.А. 137
- Геракл Ἡρακλῆς 428
- Гераклит Ἡράκλειτος 159, 160, 184,
284, 303, 358, 362
- Гесиод Ἡσίοδος 308, 321
- Гёте (Goethe) И.В. 289
- Гиппократ Ἱπποκράτης 300–303
- Гиппон Ἴππων 303
- Гоббс (Hobbes) Т. 162
- Гомер Ὅμηρος 297–308
- Го Можо 郭沫若 95, 96
- Го Сунтао 郭嵩燾 460
- Го Сян 郭象 134, 229, 234, 236,
304
- Го Тинсюнь 過庭訓 8
- Гране (Granet) М. 213
- Грибоедов А.С. 163
- Григорьева Т.П. 214
- Грэм (Graham) А.Ч. 161, 167, 310
- Гуанчэн-цзы 廣成子 116
- Гуань-ди 光武帝 419
- Гуань-шу Сянь 管叔鮮 505
- Гу Интай 谷應泰 398
- Гуй см. Чжу Юлан 411
- Гуй Э 桂萼 94
- Гумилев Н.С. 307
- Гун (Гун-цинъ-ван) см. Исинь 218,
456, 465
- Гунду-цзы 公都子 254, 255, 256
- Гунсунь Ни-цзы 公孫尼子 258, 259,
280
- Гун Цзычжэнь 龔自珍 441, 442, 444,
445, 463
- Гун-цинъ-ван 恭親王 456
- Гу-соу 瞽瞍 505
- Гу Сяньчэн 顧憲成 54, 386, 388,
397–399
- Гу Тунци 顧同吉 417
- Гу Яньу (Цзян, Тинлинь) 顧炎武
(絳, 亭林) 9, 11, 20, 54, 61,
397, 401, 415–424, 427, 428, 436,
438, 470
- Гу Яньшэн 顧衍生成 417
- Гэн Динли 耿定理 388, 394, 395
- Гэн Динсян 耿定向 388, 395
- Гэ Хун 葛洪 114, 115, 231, 234
- Давид Анахт 297
- Дай Ван 戴望 432
- Дай Сянь 戴統 71
- Дай Чжэнь 戴震 20, 219, 237, 249,
416, 432, 436–438
- Дай Шэн 戴聖 80
- Даль В.И. 282, 292
- Дарвин (Darwin) Ч.Р. 311, 472
- Де Бари (De Bary) В.Т. 7, 8, 11,
12, 17, 19, 25, 30–32, 44, 45,
58
- Декарт (Descartes) Р. 60, 196, 300,
319, 324, 361
- Демокрит Δημόκριτος 136, 174, 310,
312, 314, 323, 346, 362, 363
- Демьевиль (Demieville) П. 167
- Державин Г.Р. 288, 307, 308, 323
- Джемс (James) У. 60
- Димберг (Dimberg) Р. 390
- Дин Вэйчжи 丁偉志 13, 16, 20, 44
- Диоген Аполлонский Διογένης ὁ
Ἰππώνιος 301
- Диоген Лаэртский Διογένης Λαέρτιος
184, 300, 303, 308
- Диоген Синопский Διογένης Σινωπεύς
184
- Дон Жуан Don Juan 337
- Достоевский Ф.М. 360
- Дуань Цижуй 段琪瑞 472
- Ду Вэймин (Tu Wei-ming) 杜維明
17, 22, 34, 40–44, 58, 66, 73, 84,
90, 96, 97, 112, 137, 156, 157,

- 188, 203, 204, 243, 352, 377, 378, 488
- Ду Госян 杜國庠 20
- Думан Л.И. 313, 318
- Дун Сычжан 董斯張 412
- Дун Чжуншу 董仲舒 39, 47, 102, 205, 226, 235, 242, 244, 246, 248, 250, 255–257, 260, 263, 268, 280, 284, 305, 406, 417, 432, 463, 467
- Дун Юнь 董澐 90
- Дун Ян 董場 402
- Душунь 杜順 174
- Дьюи (Dewey) Д. 60, 350
- Дэ-цзун (Гуансюй) 德宗 (光緒) 461, 463, 465, 466, 469, 475
- Евтушенко Е. А. 295
- Е Шаоцзюнь 葉紹鈞 122
- Е Ши 葉適 17, 247, 428
- Е Юйсэнь 葉玉森 370
- Ёсида Сёин 吉田松陰 397
- Жань-цзы (Ю, Цю) 冉子 (有, 求) 341
- Жуань Юань 阮元 80
- Жунлу 榮祿 466
- Жун Чжаоцзу 容肇祖 54, 55, 390
- Жэнь Цзюй 任繼愈 13, 16, 18, 20, 25, 37, 38, 46
- Жэнь-цзун 仁宗 (цинский) 439
- Завадская Е.В. 369
- Захария Ζαχαρίας 65
- Зенон Китийский Ζήνων Κιτιεύς 303
- Зенон Элейский Ζήνων Ἐλεάτης 184
- Зинин С.В. 59
- Зоммер Н. 326
- Иванов Вяч.И. 231
- Иисус Христос 449, 458, 477
- Ики Хироюки (Iki Hiroyuki) 58
- Иноуэ Тэцудзиро 井上哲次郎 56
- Инь Вэнь-(цзы) 尹文 (子) 116, 231, 233
- Иоанн Дамаскин Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός 333
- Иоанн Креститель Ἰωάννης 65
- Иоанн Паннонский 327
- Исинь (Гун-цинъ-ван) 奕訢 (恭親王) 456, 465
- Ичунь 奕純 439
- Камю (Camus) А. 337
- Кант (Kant) И. 36, 60, 158, 168, 186, 203, 274, 336, 354, 472
- Кан Ювэй 康有爲 50, 54, 242, 243, 309, 350, 428, 444, 449, 462–472, 474–477, 480, 481
- Кан Юпу 康有溥 20, 476
- Карапетьянц А.М. 222, 224
- Карпов В.П. 301, 302, 309
- Карсавин Л.П. 294, 295
- Катаев И.И. 325
- Керн А.П. 158
- Кёстер (Köster) Г. 213
- Климент Александрийский Κλήμης Ἀλεξανδρεύς, Clemens Alexandrinus 301
- Козловский Ю.Б. 6
- Колесов В.В. 163
- Колоколов В.С. 313
- Конрад Н.И. 10, 11, 19, 23, 30, 31, 34, 60, 93, 164, 203, 319
- Конфуций (Кун-фу-цзы, Кун-ши) 孔夫子, 孔氏 52, 57, 58, 94, 101–104, 107, 108, 125, 135, 144, 149, 150, 176–178, 181, 185, 215, 217, 219, 220, 224–227, 233, 236, 240, 241, 245, 249–251, 259, 264–266, 273, 279, 280, 283, 285, 332, 335, 338, 340, 341, 344–349, 363,

- 364, 389, 395, 402, 409, 417, 428,
430, 432, 436, 438, 458, 459, 463,
464, 466-469, 477, 450, 482, 488,
499
- Котенко Р.В. 59
- Коянаги Сигэга 小柳司氣太 56
- Кратил Κρατύλος 184
- Кривцов В.А. 93
- Кроль Ю.Л. 254
- Ксенофонт Ξενοφών 216
- Куа (Cua) А. 22, 58
- Куврёр (Couvreur) С. 209
- Кумадзава Бандзан 能澤蕃山 56,
92
- Кун Инда 孔穎達 80, 239
- Кусумото Масацугу 楠本正繼 56
- Кэди (Cady) Л. 57
- Ламетри (Lametrie) Ж.О. 321
- Ламонт (Lamont) К. 288
- Лао-цзы (Ли Боян) 老子 (李伯陽)
60, 114, 116, 118, 119, 124, 125,
177, 181, 477, 481, 492
- Лау (Lau) Д. 88
- Левкипп Λεύκιπλος 303, 310
- Лёгаль (Le Gall) С. 310
- Левенсон (Levenson) Дж.Р. 40
- Легг (Legge) Дж. 309, 313, 455
- Лейбниц (Leibniz) Г.В. 39, 60, 133,
336
- Ле-цзы 列子 219
- Ли Ао 李翱 19, 80, 81, 85, 275,
484
- Ли Гоу 李覲 177, 180, 247
- Ли Гун (Шугу, Вэнь-цзы) 李燾 (恕
谷·文子) 9, 86, 421, 428, 430,
432-435
- Ли Дачжао 李大釗 20
- Ли Минсин 李明性 433
- Лин Тинкань 凌廷堪 177
- Линь (Ли) Гуанци 林 (李) 廣齊
390
- Линь Ну 林鶯 390
- Линь Сюй 林旭 465, 475, 476
- Линьцзи 臨濟 108
- Линь Цзэсюй (Вэньчжун-гун) 林則
徐 (文忠公) 441-445, 463
- Линь Чжаознь 林兆恩 388, 396
- Линь Чжэньюй 林振玉 56
- Ли Сы 李斯 481
- Ли Хунчжан 李鴻章 31, 457, 460
- Ли Цай 李材 386
- Ли Цзиндэ 黎靖德 105
- Ли Цюньин 李群英 56
- Ли (Линь) Чжи (Цзайчжи, Чжоу)
李 (林) 贇 (載贇·卓吾) 27,
30, 42, 54, 108, 118, 136, 137,
182, 271, 381, 385, 387-389,
391-397
- Ли Юн 李顥 9
- Ло Жуфан 羅汝芳 385, 192, 365
- Локк (Locke) Дж. 137, 192, 365
- Лосев А.Ф. 293, 298, 322, 327
- Ломанов А.В. 15, 21, 22, 23
- Лотман Ю.М. 292, 295, 296, 297,
364, 367
- Лотце (Lotze) Г. 39
- Лоу Лян 婁諒 65, 66, 67, 69
- Ло Хунсянь 羅洪先 54, 386
- Ло Циньшунь 羅欽順 7, 53, 54, 87
- Ло Чжэньюй 羅振玉 370
- Лу Лунци 陸隴其 54
- Лунь Яньши (Исюнь) 倫彥式 (以
訓) 135
- Лу Шии 陸世儀 9
- Лу Цзююань (Сяншань, Цзыцзин)
陸九淵 (象山·子靜) 9, 11, 14,
17, 18, 22, 39, 43, 65, 66, 70, 75,
104-112, 122, 123, 138, 196, 236,
239, 317, 349, 358, 404, 429, 430,
437, 463, 473, 477
- Лу Чэн (Юаньцзин) 陸澄 (原靜)
97, 121, 123, 124
- Лю Гуанди 劉光第 465, 475, 476

- Люй Лү 77, 78
 Люй Далинь 呂大臨 77
 Люй Цзюцянъ 呂祖謙 17, 428
 Лю Синь 劉歆 463, 464, 481
 Лю Сян (Цзы-Чжэн) 劉向 (子政)
 6, 258-260, 263
 Лютер (Luther) М. 84
 Лю Фэнлу 劉逢祿 463
 Лю Хунчжан 劉宏章 13
 Лю Цзинь 劉瑾 71, 75
 Лю Цзунчжоу (Чжундуань, Чжун-
 чжэн, Чжунце) 劉宗周 (忠
 端, 忠正, 忠介) 8, 18, 54,
 384, 386, 401-404, 433, 434
 Лю Цзунъюань 柳宗元 148
 Лю Цинчи 劉清之 486
 Лю Цунъжэнь (Liu Ts'un-yan) 柳
 存仁 58, 114, 121, 122, 125,
 132
 Лю Цяньцзинь 劉千斤 65
 Лю Шипэй 劉師培 20
 Лю Шусянь 劉述先 21
 Лян Цичао (Иньбинши-чжужэнь)
 梁啓超 (飲冰室主人) 20, 54,
 354, 410, 415, 428, 438, 462, 464,
 469-476
 Лян Шумин 梁淑溟 13, 20, 22-24,
 43, 50, 243, 473
 Ляо Пин 廖平 463
- Ма Ифу 馬一浮 12
 Май Мэнхуа 麥孟華 464, 469
 Малевич К.С. 328
 Мальтус (Malthus) Т.Р. 45, 439,
 440
 Малявин В.В. 59, 316, 368, 398
 Манро (Munro) Д. Дж. 213
 Манухин В.С. 137, 397
 Мао Цзэдун 毛澤東 51, 272, 449,
 457, 460
 Мао Цилин 毛奇齡 54, 65, 69, 434
 Марин Μαρῖνος 217
- Маркс (Marx) К. 39, 127
 Марсель (Marsel) Г. 41, 330
 Мартынов А.С. 26, 27
 Маршалл (Marshall) А. 45
 Масперо (Maspero) А. 160, 163,
 187
 Мафусаил Metuselah 125
 Ма Цзинлунь 馬經綸 396
 Метцгер (Metzger) Т. 27, 28, 32
 Милль (Mill) Д.С. 462, 472
 Мисима Сакаэ 三島復 56
 Мисима Юкио 三島由紀夫 52,
 325
 Мо Ди (Мо-цзы) 墨翟 (墨子)
 101, 254, 306, 333
 Монтескье (Montesquieu) Ш.Л. 462
 Морган (Morgan) Л. 39
 Моу Цзунсань 牟宗三 15, 18, 20,
 22, 25, 32, 35-37, 40, 56, 138,
 243, 375, 378
 Муравьев С.Н. 184
 Мурти (Murty) К.С. 159, 318, 320
 Му-гун 穆公 (цинский) 492
 Му-цзун 穆宗 (цинский) 456
 Му-цзун (Чжу Цзайхоу) 穆宗 (朱
 載堯) 391
 Мэн Кэ (Мэн-цзы) 孟軻 (孟子) 10,
 16, 25, 45, 53, 90, 101-103, 106-
 108, 111, 129, 132, 135, 136, 150,
 171, 178, 179, 184, 185, 195-198,
 200, 209, 218, 227, 237, 241, 245,
 251-258, 261, 269, 265, 266,
 273, 279, 280, 283-285, 311-313,
 318, 320, 332, 338, 342, 346,
 352-355, 358, 360, 392, 399,
 405-407, 410, 417, 424-426, 429,
 438, 439, 444, 445, 459, 460, 467,
 471, 481, 484, 486, 487, 489-491,
 497, 502, 505
 Мэн Пэйюань 蒙培元 18
 Мэн Шиюн 孟時雍 452

- Надо Р.Л. 59
 Найто Тарадзиро 内藤虎次郎 29
 Накаэ Годзю 中江藤樹 56, 92
 Нанси (Nancy) Ж.-Л. 324
 Нань Дацзи (Юаньшань) 南大吉
 (元善) 90, 98, 503
 Нань Чжэбин 南哲兵 193, 194
 Не Бао 聶豹 54, 90, 191, 386
 Невилл (Nevill) Р.К. 60
 Немезий Эмесский 302
 Непер (Napier) Дж.
 Нивисон (Nivison) Д.С. 58
 Нидэм (Needham) Дж. 19, 25, 39,
 165-167, 213, 307, 326
 Никкила (Nikkilä) П. 176, 220, 221,
 222, 224
 Ницше (Nietzsche) Ф. 99, 329
 Номура Кэйдзи 野村惠二 56
 Ньютон (Newton) И. 39
- Оёмэй см. Ван Янмин
 Окада Такэхико 岡田武彦 56, 58
 Ортега-и-Гасет (Ortega y Gasset) Х.
 158, 329
 Осио Тюсай 大鹽中齊 56, 92
 Оствальд (Ostwald) В.Ф. 159
 Островский А.Н. 158
 Оуян Дэ 歐陽德 54, 99, 386
 Оуян Сю 歐陽修 27, 74
- Павел Παυλος 136
 Пак Ын Сик 朴殷植 62
 Пан Пу 龐朴 476
 Пань Лэй 潘耒 418
 Пастернак Б.Л. 235, 367
 Парменид Παρμενίδης 362
 Переломов Л.С. 88
 Петерсон (Peterson) В. 58
 Петров А.А. 24, 28, 29, 51, 59, 63,
 64, 93, 112, 258
 Петр I 465
 Петроний (Petronius) Г. 211
- Пифагор Πιθαγόρας 103, 303
 Платон Πλάτων 136, 155, 160, 165,
 169, 214-217
 Платонов А.П. 135
 Плиний Старший Plinius Maior
 327
 Плотин Πλωτῖνος 293, 324, 350,
 361
 Позднеева Л.Д. 60, 61, 137, 316
 Померанцева Л.Е. 134, 165, 214
 Попов П.С. 283, 307, 313
 Порфирий Πορφύριος 200, 217
 Прометей Προμηθεύς 365, 368
 Протагор Πρωταγόρας 159
 Пустыгина Н. 367
 Пу Сунлин 蒲松齡 28
 Пушкин А.С. 158, 163, 185, 282,
 365
 Пэй Вэй 裴頤 234
- Радлов Э.Л. 161
 Радуль-Затуловский Я.Б. 59, 60, 63,
 93
 Разин Степан 295
 Рассел (Russell) Б. 139
 Рейшауэр (Reischauer) Э. 61, 111
 Рифтин Б.Л. 61
 Риччи (Ricci) М. (Ли Мадоу, Ли
 Ситай 利馬竇, 利西泰) 25, 396,
 412
 Робинсон (Robinson) Д. 213
 Родзянко А.Г. 158
 Розанов В.В. 288, 294
 Рубин В.А. 337, 439
 Руссо (Rousseau) Ж.Ж. 472
- Сакума Сёдзан 佐久間象山 56
 Сато Иссай 佐藤一齋 56
 Секст Эмпирик Σέξτος Ἐμπειρικός
 159, 184
 Селлерс (Sellars) Р.В. 39
 Сенека (Seneca) Л.А. 199, 294

- Сенин Н. Г. 63, 93
 Се Тинцзе 謝廷傑 99, 100
 Се Улян 謝無量 55, 154, 187, 351, 352, 372
 Сига Итиро 志賀一郎 56
 Симада Кэндзи 島田虔次 56, 397
 Симидзу Тайдзи 清水泰次 56
 Симоновская Л.В. 93
 Си Шу 席書 73
 Смит (Smith) А. 45, 462
 Смэтс (Smuts) Я.Х. 39
 Сократ Σωκράτης 187, 217
 Спенсер (Spencer) Г. 304, 311, 472
 Спиноза (Spinoza) Б. 60, 64
 Спирин В.С. 222, 357
 Сталин И.В. 439
 Сумароков А.П. 161
 Сун Пэйвэй 宋佩章 55, 70, 152, 153, 154, 155, 193, 194, 372
 Сун Цзянь 宋鉞 231, 233
 Сунь Инкуй 孫應奎 99
 Сунь Фу 孫復 19, 102, 481
 Сунь Цифэн 孫奇逢 9, 17, 74
 Сунь Чанцзян 63, 351
 Сунь Ятсен 孫中山 50, 54, 62, 93, 133, 240, 330, 348, 350, 351, 352, 443, 457, 461
 Су Сюнь 蘇詢 180
 Су Чжэ 蘇轍 394
 Су Ши 蘇軾 74
 Сыма Гуан 司馬光 27, 74, 81, 85
 Сыма Цянь 司馬遷 102, 114, 177, 477, 486, 487
 Сюань-ван 宣王 (циский) 342
 Сюанье (Шэн-цзу, Канси) 玄燁 (聖祖 · 康熙) 49
 Сюй Ай 徐愛 75, 84, 91, 92, 127, 386
 Сюй Жэньчжу 徐仁鑄 465
 Сюй Сунбэн (Hsu Sung-peng) 151
 Сюй Фугуань 徐復觀 20
 Сюй Чжицзин 徐致靖 465
 Сюй Чжуншу 徐中舒 370
 Сюй Чэнчжи (Шоучэн) 徐成之 (守誠) 98, 107, 123
 Сюй Шичан 徐世昌 432
 Сюн Аньшэн 熊安生 80
 Сюн Шили 熊十力 12, 13, 20, 43, 50
 Сюнь-цзы (Сюнь (Сунь) Цин) 荀子 (荀 (孫) 卿) 102, 160, 167, 171, 177-179, 182, 185, 200, 201, 202, 218, 227, 228, 231, 245, 253-255, 257-259, 261-263, 266, 274, 279, 280, 284, 310, 320, 332, 345, 347, 348, 357, 363, 364, 417, 438, 481, 507
 Сюнь Юэ 荀悅 258, 259, 260, 280
 Сюси см. Чжу Си
 Сюэ Инци 薛應旂 386
 Сюэ Кань 薛侃 87, 97
 Сюэ Фучэн 薛福成 457
 Сян 象 503-505
 Сян-гун 襄公 (сунский) 492
 Сяо-цзун 孝宗 (минский) 139
 Такасэ Такэдзиро 高瀬武次郎 56
 Такахаси Кодзи 高橋行司 56
 Такэути Ёсио 武内義雄 19, 56
 Тан см. Чэн Тан
 Тан Сяньцзу 湯顯祖 387
 Тан Цайчан 唐才常 156, 476
 Тан Цзюньи 唐君毅 17, 18, 20, 32, 56, 58
 Тан Чжэнь 唐甄 9
 Тань Пимо 譚丕模 95, 96
 Тань Сыгун 譚嗣同 50, 54, 86, 197, 237, 243, 309, 317, 324, 325, 333, 350, 428, 462, 465, 466, 474-478, 480-482
 Тань Цзефу 譚戒甫
 Тань Цзисюнь 譚繼洵 474
 Тан Яочэнь 唐堯臣 99
 Тао Юаньмин 陶淵明 477

- Таскин В.С. 59
Татлин В.Е. 297
Тахо-Годи А.А. 291, 327, 328
Тейяр де Шарден (Teilhard de Chardin) П. 288, 289
Тетенс (Tetens) И.Н. 336
Тиресий Τειρεσίας 367
Тихвинский С.Л. 61
Торчинов Е.А. 264
Триго (Trigault) Н. (Цзинь Нигэ 金尼閣) 412
Тютчев Ф.И. 367
- Уайтхед (Whitehead) А.Н. 39, 159
Уинпал (Wienpahl) П. 58
У-ван 武王 36, 124, 125, 339, 505
У Гуан 吳光 55
У Гуйсэнь 吳桂森 398
У-дин 武丁 486
У Ин 吳瀛 503
У Инци 吳應箕 398
У Кан 吳康 55
Уно Тэцудзин 宇野哲人 56
У Цзинцзы 吳敬梓 432
У-цзун см. Чжу Хоучжао
У Цзэ 吳澤 397
У Чжихуй 吳稚暉 20
Ушков А.М. 12, 30, 63
Уэйли (Waley) А. 213
У Юйби 吳与弼 65, 66
- Фалес Θαλής 303, 309, 346, 368
Фан Дунмэй (Fang Thomé) 方東美 58
Фан Ичжи (У Шигун, Юй-даожэнь, Дачжи, Хунчжи, Укэ, Яоди, Фушань-юйчжэ, Юйчжэ-даша, Цзи-вань-лаожэнь) 方以智 (吳石公, 愚道人, 大智, 弘智, 無可, 藥地, 浮山愚者, 愚者大
- 師, 極丸老人) 28, 237, 401, 410-415, 423
Фацзан 法藏 173
Федоров Н.Ф. 158, 289, 351
Фейербах (Feuerbach) Л. 288, 322, 329
Феокистов В.Ф. 284
Ферекид Φερεκιδης 308
Филипп Опунтский Φίλιππος ὁ Ὀπούντιος 308
Филон Александрийский Φίλων Ἀλεξανδρεὺς 293
Филострат (Φιλοστρατος) Флавий Старший 184, 185
Фихте (Fichte) И.Г. 60
Фишман О.Л. 93
Фома Аквинский (Thomas Aquinas) 224, 225, 333
Форке (Forke) А. 57, 165
Фрайер (Fryer) Дж. (Фу Ланья 傅蘭雅) 457, 474
Франклин (Franklin) Б. 45
Фриш (Frisch) М. 325
Фуко (Foucault) М.П. 302
Фулинь (Ши-цэу, Шуньчжи) 福臨 (世祖, 順治) 89
Фу-си 伏羲 484
Фу Шань 傅山 9
Фэрбанк (Fairbank) Дж.К. 45, 61, 111
Фэн Кэ 馮柯 54
Фэн Ци 馮契 20
Фэн Юлань 馮友蘭 20, 13-16, 18, 19, 21-25, 38, 39, 43, 50, 54, 57, 59, 61, 64, 105, 111, 112, 240, 243, 255
- Хага (Haga) Т. 56
Хайдеггер (Heidegger) М. 203
Хакман (Hackmann) Г. 57

- Хань Фэй-(цзы) 韓非(子) 133, 167, 169, 170, 171, 181, 231, 233
- Хань Юй (Хань-цзы) 韓愈(韓子) 16, 19, 25, 33, 80, 102, 115, 148, 205, 206, 223, 229, 235, 242, 249, 258, 260, 263, 264, 266, 275, 280, 319, 338, 339, 345, 481, 487
- Хенке (Henke) Ф.Г. 57, 58, 91, 93, 156, 488
- Хлебников В. 131
- Хоу Вайлу 候外廬 13, 18, 25, 37, 63, 64, 415, 416
- Хрисипп Хрисиллос 300
- Христос Христос 288
- Хуан Вань 黃綰 54, 75, 100
- Хуан-ди 黃帝 116, 124, 484
- Хуан Дуньхань 黃敦涵 56
- Хуан Жучэн 黃汝成 418
- Хуан Ифан 黃以方 98
- Хуан Кань 黃侃 418
- Хуан Кань (488-545) 皇侃 80
- Хуан Мянъчжи 黃勉之 98
- Хуан Мянъшу 黃勉叔 98
- Хуан Сюцзи 黃秀璣 111
- Хуан Цзунси 黃宗羲 9, 11, 17, 19, 20, 54, 94, 117, 118, 377, 386, 399, 401-411, 415, 419-422, 424, 427, 428, 436, 477
- Хуан Цзуньсу (Чжундуань) 黃尊素 (忠端) 404
- Хуан Цзяньчжун 黃建中 56
- Хуан Ши 黃士毅 105
- Хуань-гун 桓王 (циский) 492
- Ху Аньго 胡安國 268
- Хуй Дун 惠棟 415
- Хуйнэн 慧能 141, 143, 148, 149, 499
- Хуй Ши 惠施 134
- Хун Жэньгань (Гань-ван) 洪仁玕 (干王) 447, 451-455
- Хун Лянцзи (Гэншэн, Бэйцзян) 洪亮吉 (更生, 北江) 436, 439, 440
- Хун Сюцюань 洪秀全 447, 449, 450-452
- Хун Цяо 洪翹 439
- Хун Юндинь 洪用勳 440
- Ху Хун 胡宏 18, 247, 268
- Ху Чжэфу 胡哲敷 55
- Ху Ши 胡適 6, 20, 43, 187, 243, 438
- Ху Шэн 胡繩 64
- Ху Юань 胡瑗 19
- Ху Юэ 胡越 55
- Хэ Линь 賀麟 13, 50, 51
- Хэ Синьинь (Лян Жуюань, Фушань) 何心隱 (梁汝元, 夫山) 42, 43, 54, 108, 381, 382, 385, 387-390, 394, 395
- Хэ Сю 何休 448, 463, 480
- Хэшэнь 和珅 439
- Хэ Янь 何晏 234
- Цай Жэньхоу 蔡仁厚 56
- Цай Пэнтоу 蔡蓬頭 113
- Цай-шу Ду 蔡叔度 505
- Цветаева М.И. 288, 295, 297
- Ценкер (Zenker) Э. 57
- Цзаньнин 贊寧 412
- Цзе 桀 253, 504
- Цзи Вэньфу 嵇文甫 20, 55
- Цзи-ши 季氏 342
- Цзоу Шоуи 鄒守益 54, 99, 377, 386
- Цзоу Янь 騶衍 215
- Цзо Цюмин 左丘明 253
- Цзы-Лу 子路 338
- Цзы-Сы (Кун Цзи) 子思 (孔伋) 25, 251, 254, 265
- Цзы-Ся 子夏 417
- (Цзы-)Фань (子) 犯

- Цзы-Ю (Янь Янь) 子游 (言偃) 341, 496
- Цзэн Гофань 曾國藩 422
- Цзэн-цзы 曾子 82, 87, 88, 236, 251, 261, 486, 487
- Цзян Фань 江藩 8
- Цзянь Кэн (Пэн-цзу) 錢鏗 (彭祖) 125
- Цзяо Хун 焦竑 394
- Цзя Фэнчжэнь 賈丰臻 55
- Цинь Цзяи (Ching Julia) 秦家懿 52, 58, 153, 313
- Цинь Ши-хуан-ди 秦始皇帝 396
- Циолковский К.Э. 289
- Цицерон (Cicero) М.Т. 216
- Цуй Цзин 催憬 235
- Цыси 慈禧 456, 465, 466
- Цюань Цзуван 全祖望 17, 19
- Цюй Юань 屈原 232, 507
- Цю Ханьшэн 丘漢生 13, 20, 25, 37, 46
- Цю Чанчунь (Чуцзи) 丘長春 (處機) 125
- Цянь Дэхун (Цянь-цзы) 錢德洪 (錢子) 54, 67, 87, 90, 91, 98, 99, 107, 108, 150, 325-377, 382, 385, 386, 488
- Цянь Му 錢穆 17, 19, 53, 54
- Чан Кайши 蔣介石 51, 55, 62, 82, 341
- Чжан 張 90, 429
- Чжан Бинлинь 章炳麟 350
- Чжан Бодуань 張伯端 124, 264
- Чжан Вэньда 張問達 473
- Чжан Дунсунь 張東孫 473
- Чжан Ле 張烈 54, 61
- Чжан Сичжи 張希之 62, 71, 96, 148
- Чжан Су 張宿 390
- Чжан Сюэчэн 張學誠 237, 238
- Чжан Сянхао 張詳浩 55
- Чжан Хуа 張華 412
- Чжан Цзай 張載 7, 11, 18, 104, 130, 154, 174, 196, 198, 235, 242, 247, 264, 265, 305, 310, 353, 423, 477, 480, 483
- Чжан Цзюйчжэн 張居正 43, 388
- Чжан Цзюньмай (Chang Carsun) 張君勳 13, 20, 24, 44, 53, 55, 57, 111, 166, 136, 473
- Чжан Чжидун 張之洞 444, 457, 471
- Чжан Шо 張說 407
- Чжан Шоуюн 張壽鏞 55
- Чжань Жошуй (Ганьцюань) 湛若水 (甘泉) 8, 15, 17, 54, 65, 69, 75, 90, 112
- Чжан Юйцюань (Chang Yü-ch'üan) 張煜全 57
- Чжао-гун 昭公 137, 262, 276, 348
- Чжао Цзунчжэн 趙宗正 9
- Чжао Ци 趙岐 254, 353
- Чжао Чжэньци 趙眞吉 385
- Чжи 跖 210, 253
- Чжоу-гун 周公 102, 125, 312, 339, 505
- Чжоу Дуньи (Ляньси) 周敦頤 (濂溪) 11, 18, 19, 101, 102, 103, 106, 112, 113, 121, 135, 164, 180, 191, 198, 238, 239, 244, 308, 399, 417, 423, 477, 497
- Чжоу Жудэн 周汝登 8, 54, 385
- Чжоу Лишэн 周立升 46
- Чжоу Сянгуан 周祥光 58
- Чжу 諸 65
- Чжуан-ван 莊王 (чуский) 492
- Чжуан-цзы 莊子 128, 132, 134, 135, 136, 200, 217, 228, 233, 361, 477, 481, 497
- Чжуан Цуньюй 庄存与 442, 463
- Чжуан Шаогуан 庄紹光 432
- Чжу Банлян 朱邦良 428

- Чжу Дэчжи (Бэньсы) 朱得之 (本思) 117, 118, 133, 270
 Чжун Дай 種岱 206
 Чжун Лин 鍾陵 432
 Чжу Си (Чжу-цзы, Хуйвэн, Хуйань, Юаньхуй, Вэнь-гун) 朱熹 (朱子, 晦翁, 晦庵, 元晦, 文公) 8-12, 14, 17, 18, 34, 43, 45, 48, 53, 60, 61, 65-67, 72, 75, 80-82, 843, 86, 87, 91, 95, 98, 101, 103-111, 122, 123, 138, 140, 143, 154, 163, 167, 174, 180, 182, 184, 187, 188, 219, 236-238, 240, 249, 261, 265-268, 272, 280, 286, 310, 311, 323, 343, 349, 353, 364, 389, 392, 393, 396, 399, 404, 423, 429, 430, 435, 446, 483, 484, 486-488, 494, 497
 Чжу Хоуцзун (Ши-цзун) 朱厚燄 (世宗) 89, 94
 Чжу Хоучжао (У-цзун) 朱厚照 (武宗) 71, 88, 89, 139
 Чжу Цзайхоу (Му-цзун) 朱載堉 (穆宗) 94, 391
 Чжу Цзюцзо 朱九祚 428
 Чжу Цыци 朱次琦 463
 Чжу Цяньчжи 朱謙之 17, 38
 Чжу Чжиюй 朱之瑜 9, 401
 Чжу Чэньхао (Нин-ван) 朱晨濠 (寧王) 88, 89, 96
 Чжу Юаньчжан (Тай-цзу) 朱元璋 (太祖) 74, 78, 79, 405, 407
 Чжу Юлан (Гуй-ван) 朱由榔 (桂王) 411, 422
 Чжэн 鄭 65
 Чжэн Гуаньин 鄭觀應 455, 457, 459
 Чжэн Сюань 鄭玄 85, 415
 Чжэн Шужун (Cheng Shujung Benjiamin) 45
 Чингис-хан 125
 Чон Хва Йоль Jung Hwa Yol 58
 Чон Чин Сок 63
 Чэн (Чэн-цин-ван) см. Юнсин
 Чэн-ван 成王 (чжоуский) 505
 Чэн И (Ичуань) 程頤 (伊川) 7, 9, 10, 11, 14, 17, 18, 65, 66, 74, 77, 81, 82, 84, 86, 91, 103, 104, 110, 111, 122, 123, 147, 174, 179, 184, 235, 236, 247, 264, 265, 327, 349, 389, 392, 396, 398, 404, 423, 430, 435, 437, 483, 487
 (Чэн) Тан (成) 湯 12, 20, 56, 86, 125, 305, 486
 Чэн Тинцзо 程廷祚 432
 Чэн Хао (Миндао) 程顥 (明道) 11, 14, 17, 18, 74, 81, 101, 102, 103, 106, 112, 113, 122, 123, 179, 195-197, 235, 236, 242, 305, 313, 317, 333, 349, 398, 437, 480, 487, 489
 Чэн Чжуньин (Cheng Chung-ying) 成中英 22, 58
 Чэнь Баочжэнь 陳寶箴 475
 Чэнь Дусю 陳獨秀 20
 Чэнь Лунчжэн 陳龍正 386
 Чэнь Лян 陳亮 7, 12, 13, 17, 247, 428
 Чэнь Сяньчжан 陳獻章 65, 66, 111, 112
 Чэнь Цзюньминь 陳俊民 20
 Чэнь Цзянь 陳建 54, 61
 Чэнь Цзяньфу 陳健夫 56
 Чэнь Цзючуань 陳九川 98, 106
 Чэнь Цюэ 陳确 387, 402, 434
 Чэнь Шоу 陳壽 118
 Чэнь Юнцзе (Chan Wing-tsit) 陳榮捷 13-15, 21, 56-59, 61, 69, 70, 79, 88, 91, 92, 95, 107, 111, 117, 122, 137-143, 154, 156, 186, 187, 190, 240, 241, 275, 312, 314, 336, 375, 488
 Шалль (Schall) А. 402

- Шанкара 109, 290, 325, 326
 Шао Цисянь 邵啓賢 55
 Шао Юн 邵雍 74, 104, 112, 235, 247, 417
 Швейцер (Schweitzer) А. 196, 197, 329
 Шеллинг (Schelling) Ф.В.Й 39, 159, 160, 161
 Ши Найань 施耐庵 394
 Ши Цзе 世介 19
 Ши Цзюнь 63, 351
 Ши Ши 世碩 254, 255, 256, 257, 258, 280
 Ши Ючжун (Shih Vincent Yuchung) 58
 Шлегель (Schlegel) О. 367
 Шопенгауэр (Schopenhauer) А. 60
 Шпенглер (Spengler) О. 296, 304
 Штирнер (Stirner) М. 329
 Шунь 舜 7, 36, 80, 103, 107, 108, 145, 149, 185, 227, 252, 253, 269, 389, 444, 484, 497, 498, 499, 503-505
 Шэнь-нун 神農 124, 484
 Шэнь Фуцань 沈復榮 402
 Шэньхуй 神會 141
- Щуцкий Ю.К.** 93
- Эберхард (Eberhard) В. 213
 Эйдин Л.З. 93
 Эйкен (Eucken) Р. 60
 Эйнштейн (Einstein) А. 159, 304
 Экхарт (Eckhart) Мейстер 288
 Эмпедокл Ἐμπεδοκλῆς 303, 314, 346
 Энгельс (Engels) Ф. 39
 Эпихарм Ἐπιχάρμος 284, 298
 Эренбург Г.Б. 93
 Эсхил Αἰσχύλος 365, 368
- Юань Шикай 袁世凱 462, 465, 466, 472, 476
 Ювенал (Juvenalis) Д.Ю. 297, 298
 Юй 禹 36, 80, 103, 124, 125, 253, 504
 Юй Чжунъяо 余重耀 55
 Юнсин (Чэн-цин-ван) 永理 (成親王) 439
 Юрьев М.Ф. 93
 Юэ Ци 約齊 370
- Ямада Дзюн** 山田準 56
Ямамото Сёити 山本正一 56
Яманои Ю 山井湧 12, 56
Ямасита Рюдзи 山下龍二 56
Ян Вэньхуй 楊文會 475
Ян Гожун 楊國榮 55
Ян Жуй 楊銳 465, 475, 476
Ян Ицин 楊一清 94
Ян Пао 楊炮 193, 194
Ян Сюн (Ян-цзы) 楊雄 (楊子) 102, 234, 244, 239, 256-258, 263, 266, 280, 304, 320, 336, 348, 349, 483
Ян Сянкуй 楊向奎 18, 25, 37, 46
Ян Тяньши 楊天石 55, 88
Янфу 陽膚 261
Ян Цзянь 楊簡 104, 108, 111, 349, 383
Ян Чжу 楊朱 60, 101, 333, 487
Ян Ши 楊時 104, 112, 398, 399
Ян Шэньсю 楊深秀 476
Янь 顏 429
Янь Фу 嚴復 20, 449, 455, 459-462
Янь Хуй (Янь-цзы) 顏回 (顏子) 75, 101, 117, 135
Янь Цзюнь 顏鈞 109, 387
Янь Чан 顏昶 428
Янь Чжун 彥中 99

Янь Юань (Сичжай, Сыгужэнь, 269, 389, 430, 444, 484, 498,
Вэньсяо) 顏元 (習齊, 思古 499
人, 文孝) 7, 9, 13-20, 54, 61, Яо Тинцзе 姚廷杰 55, 108
86, 177, 248, 421, 428-435 Ясперс (Jaspers) К. 287
Яо Ё 36, 80, 103, 107, 124, Ясуда Киёси 保田清 56
145, 149, 185, 227, 252, 253, Ясуока Масацу 安岡正篤 56

УКАЗАТЕЛЬ КИТАЙСКИХ И ЯПОНСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ

- «Баопу-цзы» («[Трактат] Учителя Объемлющего Пустоту») 抱朴子 114-116, 126, 231, 234
- «Божэ пинь» («Раздел о праджне») 般若品 143
- «Бо-и цзи» («Собрание притч») 博依集 411
- «Бо Кан Ювэй лунь гэ мин шу» («Опровержение суждений Кан Ювэя о революции») 駁康有爲論革命書 350
- «Бо у чжи» («Трактат обо всех вещах») 博物志 412
- «Бэнь мин» («Коренное предопределение») 本命 227
- «Ван Вэньчэн-гун цюань шу» («Полное [собрание] произведений Вана, князя Культурного Совершенства») 王文成公全書 99
- «Ван Вэньчэн чжуань бэнь» («Основы биографии Ван [Янмина, именуемого] Культурным совершенством») 王文成傳本 69
- «Ван дао лунь» («Суждения о пути государя») = «Цунь чжи бянь» («Сочинение о сохранении порядка») 王道論 (存治編) 429
- «Ван Синьчжай цюань цзи» («Полное собрание [сочинений] Ван Синьчжай») 王心齋全集 385
- «Ван Цзюньчуань со чжу шу» («Произведения, созданные Ван Цзюньчуанем») 王浚川所著書 416
- «Ван-ши цзя цзан цзи» (Собрание [сочинений] из домашнего книгохранилища господина Вана) 王氏家藏集 349, 416
- «Ван Янмин цюань цзи» («Полное собрание [сочинений] Ван Янмина») 王陽明全集 55, 77
- «Ван Янмин цюань шу» («Полное [собрание] произведений Ван Янмина») 王陽明全書 100
- «Вань го гун бао» («Всемирные ведомости») 萬國公報 470
- «Вэй Мошэнь вэнь цзи» («Собрание прозы Вэй Мошэня») 魏默深文集 446
- «Вэй чжи» («Трактат о [царстве] Вэй») 魏志 118
- «Вэй шэн мэнь» («Сон нерожденного») 未生夢 411
- «Вэнь ши тун и» («Всепроникающий смысл истории и литературы») 文史通義 237, 238
- «Вэнь янь (чжуань)» («[Комментарий] знаков и слов») 文言 (傳) 198, 219, 496
- «Гай се гуй чжэн» («Исправление порочного и возвращение правильного») 改邪歸正 450
- «Го вэнь бао» («Вестник оглашаемого в стране») 國聞報 461
- «Го фэн» («Нравы царств») 國風 221
- «Го чао Сун сюэ юань юань цзи» («Записки об истоках отечественного сунского учения») 國朝宋學淵源記 8

- «Го чао Хань сюэ ши чэн цзи» («Записки о традиции отечественного ханьского учения») 國朝漢學師承記 8
- «Го юй» («Речи царств») 國語 217
- «Гуан бо у чжи» («Расширение „Трактата обо всех вещах“») 廣博物志 412
- «Гуань у нэй пянь» («Рассмотрение вещей. Внутренняя глава») 觀物內篇 235
- «Гуань-цзы» («[Трактат] Учителя Гуаня») 管子 172, 213, 231–233, 276, 298, 303, 307, 308, 312, 338, 357, 486
- «Гу вэй тан цзи» («Собрание [сочинений] из Зала древних сокровенностей») 古微堂集 445
- «Гу вэнь гуань чжи» («Шедевры прозы древнего стиля») 古文觀止 108, 500
- «Гуй и» («Ценить должную справедливость») 貴義 246
- «Гулян чжуань» («Комментарий Гуляна») 穀梁傳 484
- «Гунсунь Лун-цзы» («[Трактат] Учителя Гунсунь Луна») 公孫龍子 160
- «Гунъян Гулян гу и» («Древний смысл [комментариев] Гунъяна и Гуляна [к „Вёснам и осеням“]») 公羊穀梁古義 440
- «Гунъян чжуань» («Комментарий Гунъяна») 公羊傳 39, 407, 448, 467, 477, 480
- «Гэншэн чжай цзи» («Собрание [сочинений] из кабинета Возродившегося») 更生齋集 440
- «Да Дай Ли цзи» («„Записки о благопристойности“ Старшего Дая») 大戴禮記 226
- «Да жэнь вэнь шэнь сянь» («Ответ своему корреспонденту, спрашивающему об одухотворении и обессмерчивании») 答人問神仙 115
- «Да и» («Великие перемены») 大易 247
- «Да и нюй жэнь сюэ дао вэй цзянь дуань шу» («Письмо в ответ на [утверждение, будто] недалекие взгляды женщин [несовместимы с] изучением Пути-*дао*») 答以女人學道爲見短書 393, 397
- «Дайгаку кай» («Истолкование „Великого учения“») 大學解 92
- «Да Лу Цзыцин» («Ответ Лу Цзыцину») 答陸子靜 230
- «Дао дэ цзин» («Канон Пути и благодати») 道德經 37, 120, 129–134, 136, 166, 172, 177, 183, 191, 202, 205, 206, 208, 211, 213–216, 223, 227–230, 292–295, 298–240, 242, 246, 305, 312, 316, 323, 349, 383, 394, 446, 452, 479, 481
- «Дао цзан» («Сокровищница *дао*») 道藏 24, 122, 150, 179
- «Дао цзин» («Канон Пути и благодати») 道經 183
- «Дао ци» («Путь и орудийные предметы») 道器 458
- «Да синь» («Великое сердце») 大心 198
- «Да сюэ» («Великое учение») 大學 17, 36, 37, 73, 76, 80–85, 87, 90, 92, 101, 103, 104, 179, 202, 203, 216, 225, 245, 248, 251, 267, 279, 290, 298, 334, 336, 352, 354, 355, 359, 374, 378, 381, 382, 384, 386, 387, 403, 421, 446, 458, 471, 483, 485, 487, 488, 491–496, 497, 498

- «Да сюэ бянь» («Обсуждение „Великого учения“») 大學辨 434
- «Да сюэ бянь е» («Опыт обсуждения „Великого учения“») 大學辨業 86, 434, 435
- «Да сюэ взнь» («Вопросы к „Великому учению“») 大學問 57-60, 84, 85, 90, 97, 100, 103, 149, 156, 488
- «Да сюэ гу бэнь» («Древний оригинал „Великого учения“») 大學古本 83, 100
- «Да сюэ гу бэнь фа вэй» («Раскрытие тонкостей древнего оригинала „Великого учения“») 大學古本發微 446
- «Да сюэ хо взнь» («„Великое учение“ в вопросах и ответах») 大學或問 105
- «Да сюэ чжан цзюй» («„Великое учение“ с построчными и пофразовыми [комментариями]») 大學章句 81, 82, 105, 164, 494
- «Да ти» («Великое тело») 大體 198
- «Да тун шу» («Книга о Великом единении») 大同書 242, 463, 467, 468, 477
- «Да цзан цзин» («Великая сокровищница сутр», «Трипитака») 大藏經 24, 179
- «Да чжань» («Великая брань») 大戰 504
- «Да Юй мо» («Предначертания Великого Юя») 大禹謨 79, 504
- «Да я» («Великие оды») 大雅 221, 222
- «Ди цзы чжи» («Обязанности учеников») 弟子職 486
- «Ду Мэн-цзы цзе шо» («Разъяснение к прочтению „Мэн-цзы“») 讀孟子解說 471
- «Дун и чжуань» («Повествование о Восточных варварах») 東夷傳 118
- «Дунлинь дан и» («Доклад о обществе Дунлинь») 東林黨議 398
- «Дун Си вэнхуа цзи ци чжэсюэ» («Культура Востока и Запада и их философии») 東西文化及其哲學 22
- «Дун си цзюнь» («Равенство сторон») 東西均 411, 414, 415
- Дун Чжуншу чжуань («Биография Дун Чжуншу») 董仲舒傳 246
- «Дунь цзянь пинь» («Раздел о мгновенном и постепенном [просветлении]») 頓漸品 149
- «Ду Сы шу да цюань шо» («Пояснения к прочтению „Четверокнижия в великой полноте [изъяснений]“») 讀四書大全說 422
- «Ду Тун цзянь лунь» («Суждения к прочтению „Всеобщего зеркала [истории]“») 讀通鑒論 422, 424-426, 428
- «Жибэнь Минчжи бянь чжэн као» («Исследование изменения правления в Японии в [период] Мэйдзи») 日本明治變政考 465
- «Жи чжи лу» («Записи ежедневных познаний») 日知錄 397, 417, 419-421, 470
- «Жи чжи лу цзяо цзи» («Записки ежедневных познаний с текстологической сверкой») 日知錄校記 418
- «Жу линь вай ши» («Неофициальная история конфуцианцев») 儒林外史 432
- «Жу линь чжуань» («Биографии конфуцианцев») 儒林傳 14, 476

- «Жэнь сюэ» («Учение о гуманности») 仁學 86, 197, 243, 317, 324, 325, 334, 350, 477-481
- «И вэнь чжи» («Трактат об искусстве и литературе») 藝文志 179
- «И гуань вэнь да» («Вопросы и ответы о пронизывании единым») 一貫問答 411, 413
- «И ли» («Церемониальность и благопристойность») 義禮 98, 179
- «Или жи цзи» («Илийские ежедневные записки») 伊犁日記 439
- «И люй вэнь» («Поминальное слово о захоронении путешественника») 瘞旅文 506
- «Ин цзе гуй чжэнь» («Герои возвращаются к истине») 英杰歸真 451
- «Иньбинши хэ цзи» («Сводное собрание [сочинений Хозяина] кабинета Охлаждения жара») 飲冰室合集 474
- «Инь Вэнь-цзы» («[Трактат] учителя Инь Вэня») 尹文子 231, 233
- «Инь сюэ у шу» («Пять книг по изучению звучаний») 音學五書 418
- «Инь фу цзин» («Канон соответствия сокрытому») 陰符經 122, 131, 132, 230, 232
- «И цзи» («Посмертное собрание [сочинений]») 遺集 271
- «И цзин» («Канон перемен»), см. также «Чжоу и» 易經 36, 47, 109
- «Ичуань сянь шэн вэнь цзи» («Собрание литературных творений наставника [Чэн] Ичуаня») 伊川先生文集 10, 235, 276
- «И шу» («Посмертное [собрание] произведений») 遺書 86, 110, 184, 197, 235, 247, 313, 327, 333, 489
- «И юй» («Дополнения к „Переменам“») 易余 411
- «И янь» («Осмысленные слова») 意言 440
- «И янь₁» («Слова „Перемен“») 易言 457
- «Кохон Дайгаку кацумоку» («Особое внимание к древнему оригиналу „Великого учения“») 古本大學刮目 92
- «Кун-цзы гай чжи као» («Исследование [учения] Конфуция об изменении правления») 孔子改制考 464
- «Лао-цзы бэнь и» («Коренной смысл „[Трактата] Учителя Лао“») 老子本義 446
- «Лао-цзы янь» («Раскрытие „[Трактата] Учителя Лао“») 老子衍 422
- «Ле-цзы» («[Трактат] Учителя Ле») 列子 130, 202, 320, 345, 368
- «Ли лунь» («Суждения о благопристойности») 禮論 180
- «Линь Вэньчжун-гун чжэн шу» («Административные документы Линя, князя Культурности и Верности) 林文忠公政書 443
- «Линьцзи лу» («Записи [бесед] Линьцзи») 臨濟錄 108
- «Линь Цзэсюй чжуань» («Биография Линь Цзэсюя») 林則徐傳 443
- «Ли син чжэсюэ» («Философия отдачи сил действию») 力行哲學 341

- «Ли сюэ цзун чуань» («Правоверное изложение учения о принципе») 理學宗傳 17
- «Ли цзи» («Записки о благопристойности») 禮記 33, 80, 81, 83, 98, 109, 122, 131, 161, 166, 167, 169, 170, 171, 175, 176, 179, 182, 183, 206, 208, 209, 212, 214, 216, 218, 219, 241, 244, 245, 259, 262, 275, 276, 280, 305, 321, 322, 337, 353, 447, 455, 458, 467, 477, 481, 485, 486, 501, 505
- «Ли цзи чжан цзюй» («„Записки о благопристойности“ с постанейными и пофразовыми [разъяснениями]») 禮記章句 350
- «Ли цзи чжэн и» («Правильный смысл „Записок о благопристойности“») 禮記正義 80
- «Ли ши сюэ юэ лу» («Записи господина Ли об изучении музыки») 李氏學樂錄 434
- «Ли Шугу сянь шэн нянь пу» («Погодичная биография наставника Ли Шугу») 李恕谷先生年譜 433
- «Ли юнь» («Циркуляция благопристойности») 禮運 245, 262, 375, 467, 468, 481
- «Ли юнь чжу» («Комментарий к „Циркуляции благопристойности“») 禮運注 466
- «Лунь сюэ» («Суждения об учении») 論學 435
- «Лунь хэн» («Взвешивание суждений») 論衡 10, 255, 257, 260, 263, 276, 284, 363, 366
- «Лунь цзюнь чжэн минь чжэн шань чжи ли» («Суждения о принципе смены правления властителей правлением народа») 論君政民政相嬗之理 470
- «Лунь ши бянь чжи цзи» («О стремительности изменений в мире») 論世變之亟 460
- «Лунь юй» («Суждения и беседы», «Обсужденные речи», «Аналекты») 論語 8, 66, 75, 76, 80, 82, 87, 101, 103, 104, 122, 129, 130, 147, 173, 176, 177, 181, 185, 191, 199, 206, 208, 213, 217, 219, 220, 222, 224–228, 236, 240, 241, 250–252, 256, 261, 264, 270, 272, 273, 279, 281, 283, 285, 299, 323, 328, 333, 335, 336, 338, 340–342, 344, 345, 347, 349, 363, 369, 372, 374, 378, 409, 417, 419, 428, 477, 482, 484, 485, 489, 496
- «Лунь юй хо вэнь» («„Суждения и беседы“ в вопросах и ответах») 論語或問 105
- «Лунь юй цзи чжу» («„Суждения и беседы“ со сводными комментариями») 論語集注 484
- «Лунь юй чжу» («Комментарий к „Суждениям и беседам“») 論語注 466, 467
- «Лунь юй чжуань чжу вэнь» («Вопросы к „Суждениям и беседам“ с комментариями и примечаниями») 論語傳注問 435
- «Лэ сюэ гэ» («Песнь о веселом учении») 樂學歌 271
- «Лю и» («Шесть искусств») 六藝 179
- «Люй-ши чунь цю» («„Вёсны и осени“ господина Люя») 呂氏春秋 131, 230, 231, 232, 276, 338
- «Лю цзин» («Шесть канонов», «Шестиканоние») 六經 80, 98, 109, 144, 237, 501, 502
- «Лю цзин лунь» («Суждения о шести канонах») 六經論 402
- «Лю-цзы цюань шу» («Полное [собрание] произведений Учителя Лю») 劉子全書 403

- «Лю-цзы цюань шу и бянь» («Сочинения, упущенные в „Полном [собрании] произведений Учителя Лю“») 劉子全書遺編 403
- «Лю шу чжуань чжу лу» («Записи о видоизмененных иероглифах шести категорий») 六書轉注錄 440
- «Лян Фушань и цзи» («Посмертное собрание [сочинений] Лян Фушаня») 梁夫山遺集 390
- «Миндао сяншэнь шэн му бяо» («Надгробная эпитафия наставнику [Чэн] Миндао») 明道先生墓表 102
- «Мин дин го ши» («Об установлении основной линии государственной [политики]») 明定國是 465
- «Мин жу Ван Синьчжай сяншэнь шэн и цзи» («Посмертное собрание [сочинений] конфуцианца [эпохи] Мин наставника Ван Синьчжая») 明儒王心齋先生遺集 385
- «Мин жу сюэ ань» («Отчет об учениях конфуцианцев [эпохи] Мин») 明儒學案 17, 95, 377, 404
- «Мин и дай фан лу» («Записи для ожидаемого с визитом [правителя в период] Поражения Света») 明夷待訪錄 404, 406, 407, 409
- «Мин ши» («История [династии] Мин») 明史 65
- «Мин ши цзи ши бэнь мо» («История [династии] Мин в записях событий от их начала до конца») 明史紀事本末 398
- «Мо гу» («Записки Молчалиника (Мо[шэня]») 默觚 445-447
- «Мо-цзы» («[Трактат] Учителя Мо») 墨子 161, 172, 178, 199, 219, 223, 242, 245, 246, 276, 297, 337, 354, 365, 439, 477, 489
- «Мэн-цзы» («[Трактат] Учителя Мэна») 孟子 82, 90, 91, 101, 103, 104, 129, 130, 135, 136, 158, 171, 173, 178, 181, 184, 185, 191, 195, 197, 198, 199, 200, 203, 205, 206, 209, 224, 225, 227, 228, 237, 241, 243, 245, 251, 252, 254, 256, 261, 262, 270, 272, 281, 283-285, 290, 312, 313, 320, 323, 338, 339, 342, 343, 345, 347, 352-354, 360, 369, 374, 378, 405, 407, 410, 420, 423, 425, 445, 460, 475, 477, 486, 487, 489-492, 494, 496, 497, 498, 500-504
- «Мэн-цзы вэй» («Тонкости „[Трактата] Учителя Мэна“») 孟子微 467
- «Мэн-цзы хо вэнь» («„[Трактат] Учителя Мэна“ в вопросах и ответах») 孟子或問 105
- «Мэн-цзы цзи чжу» («„[Трактат] Учителя Мэна“ со сводными комментариями») 孟子集注 105, 343, 353
- «Мэн-цзы цзы и шу чжэн» («Смысл терминов „[Трактата] Учителя Мэна“ в истолковывающих свидетельствах») 孟子字義疏證 219, 237, 249, 437, 438
- «Наньгань сян юэ» («Общинный договор для Наньганя») 南贛鄉約 77-79
- «Наньхай Кан сяншэнь шэн чжуань» («Биография наставника Кан [Ювэя] из Наньхая») 南海康先生傳 471
- «Ни тай пин цэ» («План Великого равновесия») 擬太平策 434

- «Нэй цзэ» («Внутренние правила») 內則 486
- «Пин цзюнь пянь» («Статья о равномерном распределении») 平均篇 445
- «Пин шу дин» («Выправленная „Книга равновесия“») 平書訂 436
- «Пи фо лунь» («Суждения, разоблачающие буддизм») 闢佛論 434
- «Пи Хань» («Опровержение Хань [Юя]») 闢韓 460
- «Сань го чжи» («Трактат о Троецарствии») 三國志 118
- «Сань цзы цзин» («Троесловный канон», «Троеслобие») 三字經 98, 275, 291, 320
- «Сань цзяо гуй жу шо» («Изъяснение возврата трех учений к конфуцианству») 三教歸儒說 395
- «Си жу эр му цзы» («Пособие западных ученых для ушей и глаз») 西儒耳目資 412
- «Си инь шо» («Изъяснение относительно сбережения времени») 惜陰說 237
- «Си мин» («Западная запись») 西銘 196
- «Син гу» («Основа [индивидуальной] природы») 性故 411
- «Син цин» («[Индивидуальная] природа и чувственность») 性情 277
- «Синь инь цзин» («Канон сердечной печати») 心印經 150
- «Синь минь цун бао» («Альманах обновления народа») 新民叢報 471
- «Синь минь шо» («Изъяснение обновления народа») 新民說 471
- «Синь сюэ вэй цзин као» («Исследование поддельных канонов синьского учения») 新學僞經考 463
- «Синь ши сюэ» («Новое учение об истории») 新史學 474
- «Си сюэ шу му чжи» («Каталог книг о западных науках») 西學書目志 470
- «Си сян цзи» («Западный флигель») 西廂記 394
- «Си цы [чжуань]» («[Комментарий] привязанных афоризмов») 系辭(傳) 118, 127, 129, 168, 173, 181, 183, 214, 218, 224, 233, 236, 237, 239, 286, 299, 300, 303, 324, 328, 338, 344, 351, 367, 412, 422, 437, 458, 484, 492
- «Сичжай цзи юй» («Дополнительные записки Сичжая») 習齋記餘 432
- «Су вэнь» («Основные вопросы») 素問 276, 302, 303
- «Сун» («Гимны») 頌 221
- «Сун го цзэ ли» («Правила и нормы осуждения нарушений») 訟過則例 433
- «Сун лунь» («Суждения [об эпохе] Сун») 宋論 422, 425
- «Сун ши» («История [династии] Сун») 宋史 10, 15, 16, 19
- «Сун Юань сюэ ань» («Отчет об учениях [эпох] Сун и Юань») 宋元學案 17, 19, 404
- «Сунь-цзы» («[Трактат] Учителя Суня») 孫子 87, 131, 232, 305, 338, 394
- «Сы бу цун кань» («Свод изданий по четырем разделам») 四部叢刊 100, 418

- «Сы-вэй инь-юнь тай дуань-шу» («Краткие заметки о беспокойстве за отчизну») 思緯氤氳臺短書 238, 478
- «Сы вэнь лу» («Записи размышлений и вопросов») 思問錄 422
- «Сы ку цюань шу» («Полное [собрание] книг четырех хранилищ») 四庫全書 437
- «Сы цзе» («Ожидаемые разъяснения») 俟解 425, 428
- «Сы цунь бянь» («Четыре „сочинения о сохранении“») 四存編 433
- «Сы чжоу чжи» («Сведения о четырех материках») 四洲志 443, 446
- «Сы шу» («Четверокнижие») 四書 81, 87, 179, 396, 403
- «Сы шу да цюань» («„Четверокнижие“ в великой полноте [изъяснений]») 四書大全 66
- «Сы шу сюнь и» («Истолкование смысла „Четверокнижия“») 四書訓義 424
- «Сы шу чжан цзюй чжу» («Четверокнижие с построчными и пофразовыми [разъяснениями] и сводными комментариями») 四書章句集注 82
- «Сы шу чжуань чжу» («„Четверокнижие“ с комментариями и примечаниями») 四書傳注 435
- «Сы шу чжэн у» («Исправление ошибок в „Четверокнижии“») 四書正誤 248, 432, 433
- «Сюань ли» («Развертывание тайны») 玄攤 234, 305
- «Сюй кэ Чуань си лу» («Продолженное издание „Записей преподаваемого и воспринятого“») 續刻傳習錄 98
- «Сюй фэнь шу» («Продолжение „Книги для сожжения“») 續焚書 397
- «Сюй цан шу» («Продолжение „Книги для сокрытия“») 續藏書 397
- «Сюй [Чжу-цзы] юй лэй» («Продолжение „Классифицированных высказываний [Учителя Чжу Си]“») 續[朱子]語類 105
- «Сюнь-хуань жи-бао» («Периодическая ежедневная газета») 循環日報 455
- «Сюнь-цзы» («[Трактат] Учителя Сюня») 荀子 167, 169–172, 177, 179, 182, 183, 185, 200, 205, 227, 228, 262, 276, 284, 290, 305, 308, 310, 316, 320, 337, 338, 345, 347, 349, 354, 357, 362, 371, 490, 494, 496, 507
- «Сю шэнь» («Усовершенствование своей личности») 修身 494
- «Сюэ ли» («Изучение благопристойности») 學禮 433
- «Сюэ шэ лу» («Записи об изучении стрельбы из лука») 學射錄 433
- «Сян сюэ синь бао» («Новый вестник хунаньской науки») 湘學新報 475
- «Сян цзун ло со» («Основы [верования буддийской] школы [фа]-сян») 相宗絡索 422
- «Сян цы цзи» («Запись о капище Сяна») 象祠記 503
- «Сян [чжуань]» («[Комментарий] образов») 象(傳) 137, 233
- «Сяншань сянь шэн цюань цзи» («Полное собрание [сочинений] наставника [Лу] Сяншаня») 象山先生全集 109, 110, 196, 317

- «Сянь Цинь чжэн-чжи сы-сян ши» («История политической мысли до [эпохи] Цинь») 先秦政治思想史 474
- «Сяо лань ся» («Ножны для ночных занятий») 宵練匣 118
- «Сяо сюэ» («Малое учение») 小學 486
- «Сяо сюэ цзи е» («Опыт исследования малого учения») 小學稽業 434
- «Сяо сян чжуань» («Малый комментарий образов») 小象傳 486
- «Сяо цзин» («Канон сыновней почтительности») 孝經 101, 178
- «Сяо цюй» («Малый выбор») 小取
- «Сяо я» («Малые оды») 小雅 221, 222
- «Тай пин цзин» («Канон Великого равновесия») 太平經 448
- «Тай сюань цзин» («Канон Великой тайны») 太玄經 234, 239, 305
- «Тай хэ» («Великая гармония») 太和 235
- «Тай цзи ту шо» («Изъяснение плана Великого предела») 太極圖說 121, 135, 164, 199, 239, 308, 497
- «Тань Люян цюань цзи» («Полное собрание [сочинений] Тань [Сытуна из] Люяна») 譚瀏陽全集 476
- «Тань Сытун цюань цзи» («Полное собрание [сочинений] Тань Сытуна») 譚嗣同全集 476
- «Тань цзин» («Алтарная сутра») 壇經 143, 149
- «Таоюань вэнь лу вай бянь» («Внешняя часть собрания прозы [Ван] Таоюаня») 弢園文錄外編 455
- «Таоюань чи ду» («Письма [Ван] Таоюаня») 弢園尺牘 455
- «Таоюань чи ду суй чао» («Продолженное воспроизведение писем [Ван] Таоюаня») 弢園尺牘續鈔 455
- «Тинлинь сян шэн и шу хуй цзи» («Посмертное собрание произведений наставника [Гу] Тинлиня») 亭林先生遺書彙輯 418
- «Тинлинь ши чжун» («Десять работ [Гу] Тинлиня») 亭林十種 418
- «Тинлинь ши вэнь цзи» («Собрание поэзии и прозы [Гу] Тинлиня») 亭林詩文集 418
- «Туань [чжуань]» («[Комментарий] суждений») 彖(傳) 181, 368
- «Тун синь шо» («Изъяснение детского сердца») 童心說 182, 136, 385, 392, 394, 396, 397
- «Тун шу» («Книга проникновения») 通書 180, 191, 244
- «Тун я» («Проникновение в классику») 通雅 411
- «Тянь ся цзюнь го ли бин шу» («Книга о полезном и вредном в областях и княжествах Поднебесной») 天下郡國利病書 418
- «Тянь цзи цзин» («Канон небесной пружины») 天機經 130
- «Тянь чао тянь му чжи ду» («Земельная система Небесной династии») 天朝田畝制度 448
- «Тяньшань кэ хуа» («Рассказ гостившего в горах Тяньшань») 天山客話 439

- «Тяо си чжэнь» («Наставления для контроля за дыханием») 調息箴 123
- «У ли со» («Основы принципов вещей») 物理所 412
- «У ли сяо ши. Цзун лунь» («Первичное ознакомление с принципами вещей. Введение») 物理小識。總論 237, 411, 412, 414
- «У лэй сян гань чжи» («Трактат о взаимном восприятии родов вещей») 物類相感志 412
- «У цзин» («Пятиканоние») 五經 80, 100, 396
- «У цзин да цюань» («Пятиканоние в великой полноте [изъясненный]») 五經大全 66
- «У цзин и шо» («Собственное мнение о Пятиканонии») 五經億說 73
- «У цзы» («[Трактат] Учителя У») 吳子 133, 232, 338
- «У чжэнь пян» («Главы о прозрении истины») 悟真篇 124
- «Фа янь» («Образцовые слова») 法言 234, 256, 320, 336, 349, 483
- «Фу син шу» («Книга о возвращении к [индивидуальной] природе») 復性書 80, 85, 275, 484
- «Фу фу лунь» («Суждения о муже и жене») 夫婦論 393, 397
- «Фу цзе сяюань цзи» («Собрание [сочинений] из Облепленного моллюсками домика») 附鮎軒集 440
- «Фу чжу пинь» («Раздел о возвращении завещания») 付囑品 149
- «Фушань вэнь цзи» («Фушаньское собрание прозы») 浮山文集 411
- «Фэнь шу» («Книга для сожжения») 焚書 118, 388, 396, 397
- «Хай го ту чжи» («Картографированные описания заморских государств») 海國圖志 446
- «Хань Фэй-цзы» («[Трактат] Учителя Хань Фэя») 韓非子 36, 134, 166, 167, 169, 170, 171, 173, 181, 183, 198, 202, 213, 225, 232, 413
- «Хань шу» («Книга о [Ранней династии] Хань») 漢書 86, 206
- «Хоу Хань шу» («Книга о Поздней [династии] Хань») 後漢書 86, 206
- «Хуайнань-цзы» («[Трактат] Учителя из Хуайнани») 淮南子 130-132, 134, 135, 137, 168, 206, 230, 231, 300, 305, 310, 311, 317, 341, 343, 347, 357, 363
- «[Хуан-ди] нэй цзин» («Канон [Желтого императора] о внутреннем») 黃帝內經 276, 302, 309
- «Хуан цзи» («Августейший предел») 皇極 484
- «Хуан цзи цзин ши» («Упорядочение мира по канонам [согласно] Верховному пределу») 皇極經世 235
- «Хуан чао цзин ши вэнь бян» («Сборник текстов об упорядочении мира по канонам царствующей династии») 皇朝經世文編 446
- «Хуан шу» («Желтая книга») 黃書 422
- «Хуань ми ту» («Оклик заблудшим») 喚迷途 430
- «Хуа-янь фа-цзе гуань» («Хуаяньское созерцание мира дхарм

- (дхармадхату)» 華嚴法界觀
174
- «Хуа-янь цзинь ши-цзы чжан»
(«Хуаяньский опус о Золотом
льве») 華嚴金師子章 173
- «Хун Бэйцзян и цзи» («Посмертное
собрание [сочинений] Хун Бэй-
цзяна») 洪北江遺集 440
- «Хун фань» («Величественный об-
разец») 洪範 47, 231, 268, 429,
447, 484, 486
- «Хунь и» («Брачный долг») 昏義
214
- «Хэ Синьинь лунь» («Суждения о
Хэ Синьине») 何心隱論 388,
397
- «Хэ Синьинь цзи» («Собрание [со-
чинений] Хэ Синьиня») 何心隱
集 390
- «Цан шу» («Книга для сокрытия») 藏書 397
- «Цзе би» («Освобождение от пом-
рачения») 解蔽 490
- «Цзе Лао» («Разъяснение Лао[цзы]») 解老 394
- «Цзи го гэ» («Выверение фиксиро-
ванных нарушений») 紀過格
402, 433
- «Цзин шо» («Изъяснение канона») 經說 81
- «Цзинь ган цзин» («Алмазная сут-
ра», «Ваджра-ччхедика прадж-
ня-парамита сутра») 金剛經
138
- «Цзинь пин мэй» («Цветы сливы в
золотой вазе», «Цзинь, Пин,
Мэй») 金瓶梅 271, 394
- «Цзи фу тун чжи» («Географиче-
ское описание столичной обла-
сти») 畿輔通志 434
- «[Цзи шань шу юань] цзунь цзин гэ
цзи» («Запись о посвященном
канонам зале [библиотеки у го-
ры [Гуй]цзи») (嵇山書院) 尊
經閣記 108, 238, 500
- «Цзо чжуань» («Комментарий
Цзо») 左傳 137, 157, 209, 252,
262, 276, 278, 312, 338, 348,
497
- «Цзун лунь» («Введение») 總論 232
- «Цзы чжэн синь пянь» («Новое
сочинение в помощь правле-
нию») 資政新篇 451-454
- «Цзы ю шу» («Книга свободы») 自由書 472, 473
- «Цзэн си жэнь Ли Ситай» («В дар
западному человеку Ли Ситаю
(Риччи)») 贈西人利西泰 396
- «Цзюань ши гэ вэнь цзя цзи»
(«Собрание лучшей прозы из
Дурнишниковой палаты») 卷施
文甲閣集 440
- «Цзю ван цзюэ лунь» («Оконча-
тельное суждение [о путях] спа-
сения от гибели») 救亡訣論 460
- «Цзюй ю юй цзянь» («Скромные
взгляды пребывающего в траур-
ной скорби») 居憂愚見 429
- «Цзюн мин» («Повеление Цзюну») 罔命 498
- «Цзю ши цзе яо» («Раскрытие
главного для спасения мира») 救世揭要 457
- «Цзя ли» («Семейная благопри-
стойность») 家禮 429
- «Цзянь го фан люэ» («Программа
строительства страны») 建國方
略 348, 350, 351
- «Цзяо-тяо ши Лунчан чжу-шэн»
(«Догматы, объявленные лун-
чанским ученикам») 教條示龍
場諸生 100

- «Цин дай сюэ-шу гай-лунь» («Очерк учений эпохи Цин») 清代學術概論 474
- «Цин и» («Чистые мнения») 清儀 470
- «Цин и бао» («Вестник чистых мнений», «The China Discussion») 清儀報 470, 476
- «Пуань тун цзи» («Сборник, [подобный цитре, изготовленной из] обгоревшего тутового поля») 爨桐集 390
- «Цунь жэнь бянь» («Сочинение о сохранении человека») 存人編 430
- «Цунь син бянь» («Сочинение о сохранении [индивидуальной] природы») 存性編 429-431, 433
- «Цунь сюэ бянь» («Сочинение о сохранении учения») 存學編 429, 430
- «Цунь чжи бянь» («Сочинение о сохранении порядка») = «Ван дао лунь» («Суждения о пути государя») 存治編 (王道論) 429
- «Цы хай» («Море слов») 辭海 10
- «Цэ суань» («Табличные вычисления») 策算 437
- «Цюй ли» («Всесторонняя благопристойность») 求孝集 486
- «Цю сяо цзи» («Сборник о стремлении к сыновней почительности») 求孝集 433
- «Цян го бао» («Вестник усиления государства») 強國報 470
- «Цяньлун фу тин чжоу сянь чжи» («Трактат об округах, префектурах, областях и уездах [Китая эпохи] Цяньлун») 乾隆府廳州縣志 440
- «Чан шэн» («Долголетие») 長生 125
- «Чжан-цзы Чжэн мэн чжу» («Комментарии к „Исправлению невежественной незрелости“ Учителя Чжан [Цзая]») 張子正蒙注 422
- «Чжи пянь» («Глава о порядке») 治篇 447
- «Чжи у лунь» («Суждение о показателях и вещах») 指物論 160
- «Чжи чжи цзай гэ у лунь» («Суждение о том, что доведение знания до конца состоит в выверении вещей») 致知在格物論 85
- «Чжоу и» («Чжоуские перемены») 周易 168, 171, 181, 191, 198, 207, 214, 218, 219, 233-235, 237, 239, 280, 282, 285, 286, 367, 368, 374, 378, 384, 394, 413, 423, 455, 458, 477, 481, 484, 486, 487, 491, 492, 496, 501
- «Чжоу и вай чжуань» («Внешний комментарий к „Чжоуским переменам“») 周易外傳 422, 424, 425
- «Чжоу и нэй чжуань» («Внутренний комментарий к „Чжоуским переменам“») 周易內傳 237, 422
- «[Чжоу и] цань тун цзи» («Свидетельство триединого согласия [„Чжоуских перемен“]») (周易) 參同契 123
- «Чжоу и чжуань чжу» («„Чжоуские перемены“ с комментариями и примечаниями») 周易傳注 435
- «Чжоу ли» («Благопристойность [эпохи] Чжоу») 周禮 179, 485

- «Чжуан-цзы» («[Трактат] Учителя Чжуана») 莊子 116, 127, 128, 130, 131–136, 157, 160, 166, 168–171, 176, 181, 200, 210, 215–218, 223, 228–232, 234, 236, 241, 246, 262, 238, 305, 307, 311, 312, 316, 317, 331, 337, 357, 361, 369, 383, 427, 469, 477, 478, 481, 497, 508
- «Чжуан-цзы тун» («Проникновение в „[Трактат] Учителя Чжуана“») 莊子通 422
- «Чжу Вэнь-гун вэнь цзи» («Собрание литературных творений Чжу [Си], князя Культуры») 朱文公文集 236
- «Чжун-го ли-ши янь-цзю фа» («Методы исследования китайской истории») 中國曆史研究法 474
- «Чжун-го цзинь сань бай нянь сюэ-шу ши» («История китайских учений трех последних столетий») 中國近三百年學術史 474
- «Чжун юн» («Срединное и неизменное») 中庸 9, 36, 82, 103, 104, 108, 124, 203, 206, 207, 226, 227, 232, 233, 241, 244, 251, 265, 269, 272, 275, 276, 280, 285, 286, 333, 341, 359, 361, 367, 368, 374, 377, 378, 403, 458, 484, 490–492, 497, 500
- «Чжун юн Да сюэ гуан и» («Срединное и неизменное») 中庸大學廣義 81
- «Чжун юн хо вэнь» («„Срединное и неизменное“ в вопросах и ответах») 中庸或問 105
- «Чжун юн чжан цзюй» («„Срединное и неизменное“ с постанейными и пофразовыми [разъяснениями]») 中庸章句 9, 80, 105
- «Чжун юн чжу» («Комментарий к „Срединному и неизменному“») 中庸注 466
- «Чжу-цзы вань нянь дин лунь» («Положения, установленные Учителем Чжу [Си] в конце жизни») 朱子晚年定論 87, 105
- «Чжу цзы цзи чэн» («Корпус философской классики») 諸子集成 446
- «Чжу-цзы юй лэй» («Классифицированные высказывания Учителя Чжу [Си]») 朱子語類 105, 149, 180, 219, 236, 237, 239, 258, 266, 286, 343, 349
- «Чжу-цзы юй лэй пин» («Критика „Классифицированных высказываний Учителя Чжу [Си]“») 朱子語類評 433
- «Чжу яо си вэнь» («Воззвание истребить пагубу») 誅妖檄文 451
- «Чжэн жэнь сяо пу» («Малый реестр освидетельствования людей») 證人小譜 402
- «Чжэн мин» («Исправление имен») 正名 130, 198, 337, 354
- «Чжэн мэнь» («Исправление невежественной незрелости») 正蒙 196, 235, 247, 253
- «Чоу ван бянь» («Сочинение, исцеляющее от беспамятства») 廖忘編 435
- «Чуань си лу» («Записи преподаваемого и воспринятого») 傳習錄 57, 59, 84, 87, 88, 90, 92, 97, 98, 107, 121, 141, 186, 237, 277
- «Чуань си сюй лу» («Продолжение записей преподаваемого и воспринятого») 傳習續錄 98

- «Чуаньшань и шу» («Посмертное [собрание] произведений [Ван] Чуаньшаня») 船山遺書 422
- «Чуаньшань сюэ бао» («Вестник изучения [Ван] Чуаньшаня») 船山學報 428
- «Чу кэ Чуань си лу» («Первоначальное издание „Записей преподанного и воспринятого“») 初刻傳習錄 98
- «Чунь цю» («[Летопись] вёсен и осеней», «Вёсны и осени») 春秋 39, 98, 109, 179, 182, 448, 501
- «Чунь цю Дун-ши сюэ» («Учение господина Дун [Чжуншу] о „Вёснах и осенях“») 春秋董氏學 466
- «Чунь цю фань лу» («Обильные росы на „Вёсны и осени“») 春秋繁露 205, 226, 242, 244, 247, 250, 255, 256, 262, 284
- «Чунь цю цзя шо» («Семейные пояснения к „Вёснам и осеням“») 春秋家說 424, 426
- «Чунь цю Цзо чжуань гу» («Толкование „Вёсен и осеней“ с „Комментарием Цзо“») 春秋左轉詁 440
- «Чунь цю чжуань чжу» («„Вёсны и осени“ с комментарием и примечаниями») 春秋傳注 435
- «Чу тань цзи» («Первый сборник, [созданный у] заводи») 初潭集 395
- «Чу цы» («Чуские стофы») 楚辭 232
- «Чэн мин» («Подлинность и ясность») 誠明 353
- «Шан тай хуан тай хоу шу» («Письмо бабке императора») 上太皇太后書 10, 483
- «Шан цзюнь шу» («Книга правителя [области] Шан») 商君書 178, 217, 246, 343, 344, 427
- «Шан шу» («Достоцитимые писания») 尚書 см. «Шу цзин»
- «Шан шу да чжуань» («Большой комментарий к „Достоцитимым писаниям“») 尚書大傳 504
- «Шан шу инь и» («Ведение в „Достоцитимые писания“») 尚書引義 348, 350, 422, 424, 425
- «Шао и» («Малые церемонии») 少儀 486
- «Ши гуан чжуань» («Общий комментарий к „[Канону] стихов“») 詩廣傳 422
- «Ши гу вэй» («Тонкости древнего [текста „Канона] стихов“») 詩古微 446
- «Ши лю цзы синь чуань» («Шестнадцатисловная сердечная заповедь») 十六字心傳 79, 103, 183, 226, 227, 492
- «Ши сань цзин» («Тринадцатиканоние») 十三經 24, 80, 85, 179
- «Ши у бао» («Вестник современных событий», «The Chinese Progress») 時務報 470
- «Ши цзи» («Исторические записки») 史記 86, 114, 177, 477, 503, 505
- «Ши цзин» («Канон стихов») 詩經 47, 84, 98, 104, 109, 167, 176, 179, 208, 209, 220, 221, 224, 225, 240, 245, 281–283, 328, 447, 455, 491, 501, 504
- «Шо вэнь цзе цзы» («Изъяснение простых письменных знаков и анализ составных иероглифов»)

- 說文解字 167, 182, 212, 244, 370, 477
- «Шо гуа [чжуань]» («[Комментарий] изъяснения триграмм») 說卦 (傳) 86, 126, 171, 172, 206, 233, 281, 367, 374, 484, 485, 491
- «Шоу лин» («Правитель области и начальник уезда») 守令 420
- «Шу гу вэй» («Тонкости древнего [текста „Канона] писаний“) 書古微 446
- «Шугу хоу цзи» («Последующее собрание [сочинений] Шугу») 恕谷後集 435
- «Шугу Чжун юн цзян юй» («Лекции Шугу о „Срединном и неизменном“) 恕谷中庸講語 434
- «Шуй ху чжуань» («Речные заводы») 水滸傳 394
- «Шунь дян» («Постановления Шуня») 舜典 498
- «Шу сюэ» («Изложение учения») 述學 438
- «Шу цзин» («Канон писаний») = «Шан шу» («Достоцитимые писания») 書經 (尚書) 47, 79, 98, 103, 109, 116, 179, 183, 199, 205, 209, 218, 220, 221, 224, 226, 227, 231, 240, 245, 258, 268, 282, 283, 305, 337, 348, 354, 365, 371, 429, 447, 485, 486, 488, 492, 498, 501, 504, 505
- «Шэн сюэ гэ у тун» («Проникновение в учение совершенномудрых о выверении вещей») 聖學格物通 8
- «Шэн сюэ ди пай» («Ортодоксальное направление учения совершенномудрых») 聖學嫡派 8
- «Шэн сюэ цзун чуань» («Правоверное изложение учения совершенномудрых») 聖學宗傳 8
- «Шэн сюэ цзун яо» («Правоверные основы учения совершенномудрых») 聖學宗要 8
- «Шэн у цзи» («Записки о священной войне») 聖武記 446
- «Шэн цзин сюэ гуй цзуань» («Сводка правил учения из канонов совершенномудрых») 聖經學規纂 434
- «Шэн ши вэй янь» («Слова об опасности в эпоху процветания») 盛世危言 457, 459
- «Шэн ши вэй янь хоу бян» («„Слова об опасности в эпоху процветания“ в последней редакции») 盛世危言後編 458
- «Шэнь хуа» («Дух и преобразование») 神化 235, 353
- «Шэнь цзянь» 申鑑 («Расширенное зеркало») 258
- «Шэнь чжи ян чжун юй и» («Должная справедливость — важнейшее в пестовании личности-тела») 身之養重於義 247
- «Шэнь янь» («Осмотрительные слова») 慎言 416
- «Элосы Да Бидэ бян чжэн цзи» («Записки об изменении управления в России Петром Великим») 俄羅斯大彼得變政記 465
- «Э мэнь» («Зловещий сон») 噩夢 422
- «Эр я» («Приближение к классике») 爾雅 85
- «Юань дао» («Обращение к началу Пути») 原道 80, 205, 206, 223, 235, 247, 238, 438, 487

- «Юань дао₁» («Круглый Путь») 圓道 230
- «Юань дао син ши сюнь» («Поучение об обращении к началу Пути и пробуждении мира») 原道醒世訓 450
- «Юань дао цзю ши гэ» («Песнь об обращении к началу Пути и спасении мира») 原道教世歌 450
- «Юань дао цзюэ ши сюнь» («Поучение об обращении к началу Пути и просвещении мира») 原道覺世訓 450
- «Юань жэнь» («Обращение к началу человеческого») 原人 319
- «Юань син» («Обращение к началу [человеческой] природы») 原性 260, 275
- «Юань сюэ юань цзян» («Обращение к началу учения, обращение к началу образования») 原學原講 390
- «Юань цян» («Обращение к началу могущества») 原強 460, 461
- «Юань шань» («Обращение к началу добра») 原善 437
- «Юань ши синь бянь» («Новая редакция истории [династии] Юань») 元史新編 446
- «Юань ю» («Путешествие в даль») 遠游 232
- «Юй Люй Далинь лунь чжун шу» («Письмо Люй Далиню о срединности») 與呂大臨論中書 235
- «Юй фу» («Отец-рыбак») 漁父 507
- «Юй Сюэ Цзюньцай» («Послание Сюэ Цзюньцаю») 與薛君采 349
- «Юй Чжу Юаньхуй» («Послание Чжу Юаньхую») 與朱元晦 236
- «Юй чжэ-чжи-чаньши юй лу» («Записи высказываний Мудро-го буддийского наставника Простака») 愚者智禪師語錄 411
- «Юн янь» («Обыденные слова») 庸言 473
- «Юэ мин» («Предписание Юэ») 說命 348, 350
- «Юэ цзи» («Записки о музыке») 樂記 175, 179, 219, 259, 262, 271, 275, 276, 279, 337, 447, 501
- «Юэ цзин» («Канон музыки») 樂經 98, 109
- «Я дун ши бао» («Современный вестник Восточной Азии») 亞東時報 475
- «Янмин вэнь лу» («Записи литературных творений [Ван] Янмина») 陽明文錄 98
- «Янмин сянь шэн дао сюэ чао» («Антология учения о Пути-дао наставника [Ван] Янмина») 陽明先生道學鈔 395
- «Янмин сянь шэн нянь пу» («Погодичная биография наставника [Ван] Янмина») 陽明先生年譜 395
- «Янь Ли и шу» («Посмертное [собрание] произведений Янь [Юаня] и Ли [Гуна]») 顏李遺書 432
- «Янь Ли цун шу» («Собрание произведений Янь [Юаня] и Ли [Гуна]») 顏李叢書 433, 435
- «Янь Ли ши чэн цзи» («Записки о школе Янь [Юаня] и Ли [Гуна]») 顏李師承記 432
- «Янь Ли юй яо» («Главное из высказываний Янь [Юаня] и Ли [Гуна]») 顏李語要 432
- «Янь Сичжай сянь шэн нянь пу» («Погодичная биография на-

- ставника Янь Сичжая») 顏習齋
先生年譜 430, 434
- «Янь Сичжай сянь шэн пи и лу»
(«Записи о разоблачении ереси
наставником Янь Сичжаем») 顏
習齋先生闢異錄 432
- «Янь Сичжай сянь шэн янь син лу»
(«Записи слов и дел наставника
Янь Сичжая») 顏習齋先生言行
錄 248, 432
- «Янь ши сюэ цзи» («Записки об
учении господина Яня») 顏氏學
記 432
- «Яоди пао Чжуан» («Чжуан-цзы
под огнем Земли Исцеления») 藥
地炮莊 411
- «Яо дьянь» («Постановления Яо») 堯
典 498, 505
- «Я шу» («Переложения классики») 雅
述 416

ИЕРОГЛИФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ К СПИСКУ
ЦИТИРУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

НА КИТАЙСКОМ ЯЗЫКЕ

281. 班固。漢書。
282. 王邦雄。從中國現代化過程中看當代新儒家精神開展。「華學月刊」。
283. 王國維。觀堂集林。附別集。
284. 王開府。王陽明致良知說。自家出版。
285. 王學之思：紀念王陽明貴陽「龍場悟道」490周年論文集。
286. 王廷相哲學選集。
287. 王鴻緒。明史稿。
288. 王畿。王龍溪先生全集。
289. 王去病。談王陽明的知行合一。「建國月刊」。
290. 王瓊。雙溪雜記。「叢書集成」。
291. 汪震。陽明之教凡五變說。「北平晨抱思辯」。
291a. 汪傳發。陸九淵王陽明與中國文化。
292. 王充。論衡。
293. 王守仁。王陽明全集。
294. 王煜。從瑜伽與禪定以論陸象山，王陽明，王龍溪之學非禪非佛。「新亞書院學術年刊」。
295. 王禹卿。王陽明之生平及其學說。
296. 王云五。明代政治思想。
297. 王陽明全集。吳光，錢明，董平，姚延福編校。
298. 王陽明全書。
299. 王陽明。傳習錄。徐愛。
300. 王陽明。居夷集。
301. 王陽明謫黔遺跡。廬永康。
302. 魏伯陽七返丹砂訣。
303. 魏源。古微堂內外集。
304. 魏源集。
305. 國學精粹。
306. 國語。
307. 古文觀止。吳楚材，吳調侯。
308. 管子。
309. 公霧。王陽明的事業及其良知說的矛盾。「汗血月刊」。
310. 龔自珍全集。
311. 葛洪。抱朴子。
312. 戴瑞坤。王明學說對日本之影響。
313. 戴君仁。朱子陽明的格物致說和他們整個思想的關係。「孔孟學報」。
315. 丁偉志。張載理氣觀析疑。「中國社會科學」。
316. 丁偉志。儒學變遷。「歷史研究」。
317. 杜國庠。論理學的終結。杜國庠文集。
317a. 董仲舒。春秋繁露。
318. 葉[紹]鈞。傳習錄點註。
319. [容]肇祖。明代思想史。
320. 容肇祖。何心隱集。
321. 任繼愈。論儒教的形成。「中國社會科學」。

322. 任繼愈。儒教的再評論。「社
會科學戰線」。
323. 任繼愈。朱熹與宗教。「中國
社會科學」。
324. 任焜。大學論理想淺談。「
江海學刊」。
- 324a. 尹文子。
325. 康有爲。大同書。
326. 孔繁。王陽明的主觀唯心主義
哲學思想。「教學與研究」。
- 326a. 老子注。
327. 列子。
328. [李觀]。直講李先生文集。
329. 李日章。陽明「良知說」討
論。「大陸雜誌」。
330. 李調元。大學古本旁釋。「函
海」。
331. 禮記。
332. 李贄。陽明先生道學鈔。
333. 李贄。藏書。
334. 李贄。續藏書。
335. 李贄。續焚書。
336. 李贄。焚書。
337. 林繼平。甘泉學探究與王湛比
較。「人生」。
338. 林振玉。王陽明論。「復文書
局」。
339. 羅光。中國哲學大綱。
340. 羅汝芳。羅近溪語錄。
341. 羅洪先。念庵羅先生集。
342. 羅洪先。石蓮洞羅先生文集。
343. 羅欽順。羅整菴集。正誼堂全
書。張伯行。
344. 陸龍其。三魚堂文集。
345. 劉大杰。中國文學發展史。
346. 劉宏章。建國以來的宋明理學
研究。
347. 劉慶科。中國先哲之典型生
活。「青年月刊」。
348. 柳存仁。明儒與道教。「新亞
學報」。
349. 呂振羽。中國政治思想史。
350. 呂氏春秋。
351. 梁啓超。今世的大哲康德之學
說。「飲冰室合集。文集」。
352. 梁啓超。王陽明知行合一之
教。
353. 廖宇仁。論陽明哲學與孫文學
說之相互輔議。「學宗」。
354. 馬敘倫。王陽明先生年譜校
錄。「浙江圖書館報」。
355. 麥仲貴。王門諸子政良知學之
發展。
356. 毛奇齡。王文成傳本。余肇
鈞。「明辨齋叢書」。
357. 毛春翔。陽明先生年譜校記。
358. 毛詩。「浙江圖書館刊」。
359. 墨憨齋(馮蔓龍)。王陽明出
身靖亂錄。
360. 墨子閒詁。
361. 牟宗三。王陽明致良知教。
362. 牟宗三。心體與性體。
363. 牟宗三。智的直覺與中國哲
學。
364. 牟宗三。才性與玄理。
365. 蒙培元。論朱熹理學向王陽明
心學的演變。「哲學研究」。
366. 南懷瑾。宋明理學與禪宗。
「孔孟學報」。
367. 倪羲抱。良知說。「國學雜
誌」。
368. 忽滑谷快天。陽明與禪。李春
芳。
- 368a. 岡田武彥。王陽明與明末儒
學。吳光，錢明，屠承先。
369. 龐朴。中國文化與哲學論集。
370. 謝廷傑。王文成公全書。「四
部叢刊」
- 370a. 謝無量。陽明學派。
371. 新舊約全書。
372. 新園。「唯我論」的陰魂(以
王陽明爲代表)。「解放日
報」。
373. 宋儀望。陽明文粹。
374. 宋佩韋。王守仁與明理學。

375. 孫繹。傳習錄集評。
376. 孫中山選集。
377. 孫子。
378. 司馬遷。史記。
379. 徐心芹。王陽明的人生哲學。
「中庸半月刊」。
380. 徐中舒。甲骨文字典。
381. 荀子。
382. 夏元鼎。黃帝陰符經講義。
383. 唐君毅。朱陸異同探源。「新亞學抱」。
384. 唐君毅。陽明學與朱陸異同重辯。「新亞學抱」。
385. 唐君毅。麥仲貴王門諸子致良知學發展序。「華學月刊」。
386. 譚丕模。宋元明思想史綱。
- 386a. 譚嗣同全集。
387. 天極經。
- 387a. 吳光主編。陽明學研究。
388. 吳康。宋明理學。
- 388a. 吳子。
389. 吳澤。儒教叛徒。李卓吾。
390. 馮日昌。王陽明論「良知」。
「朝華」。
391. 馮俠夫。王陽明之事故及其學說。「仁愛月刊」。
- 391a. 馮友蘭。大學為荀子說。「燕京學報」。
392. 馮友蘭。中國哲學史。
393. 馮友蘭。中國哲學史料學初稿。
394. 馮友蘭。略論道學的特點，名稱和性質。「社會科學戰線」。
395. 馮友蘭。程顥程頤。「哲學研究」。
396. 韓非子。
397. 韓昌黎集。
398. 郝善群。對王陽明主觀唯心主義的批判。「新建設」。
399. 後外廬。丘漢生，張豈之。宋明理學史。
400. 後漢書。
401. 胡美琦。陽明教育思想。
402. 華超。赫爾伯特福祿培爾與朱子王陽明教育學說之比較。
「新教育」。
403. 淮南子。
404. 黃公偉。宋明清理學體系論史。
405. 黃帝內經。「二十二子」。
406. 黃帝內經心理學概要。
407. 皇明制書。
408. 黃宗羲。明儒學案。
409. 黃宗羲。明夷待訪錄。
410. 黃宗羲全集。
411. 黃宗羲。宋元學案。
412. 黃子通。王守仁的哲學。「燕京學報」。
413. 黃建中。王陽明之直覺主義。
「哲學月刊」。
414. 洪秀全選集。
- 414a. 蔡仁厚。王陽明哲學。
415. 蔡尚思。王船山思想體系。
416. 紀文。王陽明格竹的故事。
「教學與研究」。
417. 金忠烈。陽明學說在朝鮮的委屈。「華學月刊」。
418. 蔣伯錢。大學新解。「四書讀本」。
419. 蔣徑三。日本研究陽明學說書目介紹。「語歷所周刊」。
420. 蔣徑三。王陽明與斐希脫。
「語歷所周刊」。
421. 齊振海。略論實踐的涵義，要素和形式。
422. 辭海。
423. 辭海。
424. 邱漢生。宋明理學與宗法思想。「歷史研究」。
425. 邱漢生。宋明理學與宋明理學史的研究。「中國哲學史研究」。
426. 錢穆。王守仁。

427. 錢穆。宋明理學概述。
428. 錢穆。朱子新學案。
429. 張希之。陽明學傳。
- 429a. 張祥浩。王守仁評傳。
430. 張廷玉。明史。
431. 張君勱。比較中日陽明學。
432. 湛若水。湛甘全文集。「資政堂」。
433. 湛若水。陽明先生墓誌錄。
434. 趙宗正。清初經世政用思潮簡論。「哲學研究」。
- 434a. 周月亮。王陽明內聖外王的九九方略。
435. 周易。
436. 周易圖。
437. 朱熹。朱子全書。李光地。
438. 朱熹。晦菴先生朱文公文集。
439. 朱熹。四書章句集注。
440. 朱熹。朱子語類。張伯行。
441. 朱謙之。日本的古學及陽明學。
- 441a. 朱五義文，丁國才畫。陽明先生（連環畫）。
442. 朱謙之。日本的朱子學。
443. 朱謙之。中國哲學對歐洲的影響。
444. 莊子集解。
445. 莊子集釋。
446. 中國古代著名哲學家評傳。
447. 中國貴州王陽明國際學術討論會論文集。
448. 中國大百科全書。法學。
449. 中國大百科全書。哲學。
450. 中國哲學史資料選輯，兩漢之部。
451. 中國哲學史資料選輯，魏晉隋唐之部。
452. 中國哲學史資料選輯，宋元明之部。
453. 中國哲學史資料選輯，清代之部。
454. 中國哲學史資料選輯，近代之部。
455. 鄭繼孟。王陽明傳。
456. 鄭家棟。現代新儒學概論。
457. 哲學大詞典。中國哲學史卷。
458. 春秋，左傳，公羊傳，穀梁傳。
- 458a. 楚詞注釋。馬茂元。
459. 車載。論大學的大學之道。「中國哲學史論文集」。
460. 二程全書。
461. 陳連慶。列子與佛經的因襲關係。「社會科學戰線」。
462. 陳榮。大學中庸今釋。
463. 陳世英。由陽明學說談到中國民族的精神教育、「遺族校刊」。
- 463a. 沈順葵譯注。傳習錄。
464. 陳榮捷。王陽明與禪。自家出版。
- 464a. 陳榮捷。王陽明傳習錄詳註集評。
465. 商君書。
466. 尚書。
467. 施邦曜。陽明先生集要。
468. 史記。
469. 說文解字注。許慎撰。段玉裁注。
470. 審善洪，王風賢。王陽明教育思想的哲學意義。
471. 約齊。字源。
472. 余重耀。陽明先生傳纂。
473. 山室三良。陽明學與現代。蔡茂豐。「華學月刊」。
474. 楊伯峻著。論語譯注。
475. 楊伯峻編著。孟子譯注。
- 475a. 楊國榮。王學通論——從王陽明到熊十力。
476. 楊炮，南哲兵。封建社會沒落時期（明—鴉片戰爭前）的哲學鬥爭「南開大學學報」。
477. 楊雄。楊子法言。

477a. 楊行恭。王陽明傳奇。

478. 楊天石。王陽明。

479. 安岡正篤。明治維新与陽明學。京嘉。「東西文化」。

НА ЯПОНСКОМ ЯЗЫКЕ

480. 阿部吉雄。朝鮮の陽明學派。「陽明學大系」。

481. 安藤英男。日本に於る陽明學の系譜。

482. 荒木見悟。知行合一論の一検討。「支那學研究」。

483. 荒木見悟。佛教と儒學—中國思想を形成するもの。

484. 荒木見悟。明末における儒佛調和論の性格。「日本中國學會報」。

484a. 荒木見悟。湛甘泉と王陽明。「哲學年報」。

485. 荒木見悟。陽明學と明代の佛教。

486. 荒木見悟，岡田武彦，山下龍二，山井湧。陽明學大系。

487. 吉田賢抗。心即理の哲學。「東洋學」。

488. 井上哲次郎。日本陽明學派の哲學。

489. 市川安司。王陽明の心即理說到關する一考察。「二松學舍大學研究所集刊」。

490. 久須本文雄。王陽明の禪的思想研究。

491. 柳存仁。王陽明と明代の道教。

492. 間野潛龍。陽明學と儒佛論争—特に姚江書院を中心として。「支那學報」。

493. 三島由紀夫。革命哲學としての陽明學。「諸君」。

494. 本山幸彦。明治思想。

495. 野村惠二。王陽明に於る教育と中庸の關係。「藝林」。

496. 岡田武彦。坐禪と靜坐。

497. 酒井忠夫。中國善書の研究。

498. 島田虔次。陽明學に於る人間觀念自我意識の展開と其意義。「東洋史研究」。

499. 島田虔次。朱子學と陽明學。

500. 島田虔次。中國に於ける近代思維の挫折。

500a. 島田虔次。王陽明集。

501. 下斗米晟。陽明學の三綱領。「大東文化大學紀要」。

501a. 高瀬武次郎。王陽明詳傳。

502. 高瀬武次郎。陽明學の人生觀。「禪學研究」。

503. 高橋行司。王陽明の四句訣について。「中國哲學」。

504. 高喬進。朱王兩思想の比較論的研究。「東京教育大學文學部紀要」。

505. 高橋享。李朝儒學史に於る主理派主氣派の發達。「朝鮮支那文化の研究」。田保橋潔。

506. 高橋享。朝鮮の陽明學。「朝鮮學報」。

507. 田坡昂。その死の場合：三島由紀夫の二七リズム。「展望」。

508. 友支龍太郎。陽明の大學解釋について—誠意と致良知。「哲學」。

509. 宇野哲人。朱晦菴と王陽明。「中央研究院歷史語言研究所集刊」。

510. 植手通有。明治啓蒙思想の形成—西洋觀の轉回との關連において。「思想」。

511. 平下欣二。四句教法王陽明の哲學について。「東亞研究」。
512. 山井湧。心即理知行合一致良知の意味：陽明學の性格。「日本中國學會報」。
513. 山下龍二。陽明學研究の歴史から。「歴史教育」。
514. 安岡正篤。現代と陽明學。「師と友」。

НА КОРЕЙСКОМ ЯЗЫКЕ

515. 李能和。朝鮮儒學及陽明學派。「青丘學叢」。
516. 李丙燾。資料韓國儒學史草稿。

СОДЕРЖАНИЕ

Глава I. ПРОБЛЕМЫ ОПРЕДЕЛЕНИЯ НЕОКОНФУЦИАНСТВА	5
§ 1. Понятие «неоконфуцианство» в китайской терминологии.....	6
1.1. Термин «сунское учение» (<i>Сун сюэ</i>).....	7
1.2. Термин «учение о совершенномудрии» или «учение совершенномудрых» (<i>шэн сюэ</i>).....	8
1.3. Термин «учение о реальном» или «реальное учение» (<i>ши сюэ</i>).....	9
1.4. Термин «учение [истинного] Пути» (<i>дао сюэ</i>).....	9
1.5. Термин «учение о принципе» (<i>ли сюэ</i>) и его развернутые варианты.....	12
1.6. Термин «учение о сердце» (<i>синь сюэ</i>).....	14
§ 2. Архитектоника неоконфуцианства.....	16
2.1. Трехотомическая модель.....	16
2.2. Значение братьев Чэн.....	18
§ 3. Истоки неоконфуцианства.....	19
3.1. Роль Хань Юя.....	19
3.2. Роль «трех наставников учения о принципе».....	19
§ 4. Завершение неоконфуцианства.....	19
4.1. Концепция завершения неоконфуцианства при установлении инородной династии Цин (XVII–XVIII вв.).....	19
4.2. Концепция завершения неоконфуцианства в связи с началом движения «4 мая» 1919 г. и формированием новой вестернизированной культуры.....	20
4.3. Развитие неоконфуцианства в наше время, его место в современной китайской мысли.....	20
4.4. Соотношение неоконфуцианства с современным конфуцианством и постконфуцианством. Понятие «постнеоконфуцианство».....	21
§ 5. Теоретический фундамент неоконфуцианства.....	24
5.1. Концепция синтеза конфуцианства, даосизма и буддизма ..	24
5.2. Концепция противостояния неоконфуцианства даосизму и буддизму.....	25
5.3. Концепция ассимиляции неоконфуцианством даосизма и буддизма.....	25
§ 6. Соотношение неоконфуцианства с синхронными идейными образованиями.....	26
6.1. Концепция четырех идеологий.....	26
6.2. Концепция девяти мыслительных моделей.....	27

§ 7. Неоконфуцианство как продукт общественного развития.....	28
7.1. Концепция китайского Возрождения, породившего неоконфуцианство.....	29
7.2. Неоконфуцианство как стиль жизни.....	29
7.3. Неоконфуцианство как идеология патриархального строя..	30
7.4. Неоконфуцианство как идеология мандарината	30
§ 8. Духовная сущность неоконфуцианства	32
8.1. Пять признаков неоконфуцианства как духовно- теоретического образования.....	32
8.2. Экзистенциалистская интерпретация неоконфуцианства	34
8.3. Неоконфуцианство как «моральная метафизика»	35
§ 9. Религиозный смысл неоконфуцианства	37
9.1. Неоконфуцианство как религия	37
9.2. Неоконфуцианство как нерелигиозный пантеизм	37
9.3. Неоконфуцианство как атеизм	38
§ 10. Организмическая трактовка неоконфуцианства.....	39
§ 11. Значение неоконфуцианства для современной науки	40
11.1. Неоконфуцианство как «религиофилософия» творческо- го саморазвития	40
11.2. Неоконфуцианство как средство решения политико- административных и семейно-родственных проблем	44
11.3. Неоконфуцианский антимеркантилизм и капитализм	44
11.4. Неоконфуцианский консерватизм	46
§ 12. Проблемный статус неоконфуцианства в современной синологии ..	46
12.1. Место неоконфуцианства в четырехэтапной истории конфуцианства.....	46
12.2. Учение Ван Янмина как апогей имманентного развития китайской классической философии	48

Глава II. ИСТОРИЧЕСКАЯ РОЛЬ ЛИЧНОСТИ ВАН ЯНМИНА И ЕГО УЧЕНИЯ.....

§ 1. Место янминизма в дальневосточной культуре прошлого и настоящего.....	50
§ 2. Основные этапы эволюции восприятия и изучения янминизма в Китае, Японии, на Западе и в России	53
§ 3. Разнообразие оценок роли учения Ван Янмина в истории китайской культуры и его противоречивые философские квали- фикации	60
§ 4. Биография и творческий путь Ван Янмина	64
§ 5. Проблема периодизации жизни и творчества Ван Янмина	94
§ 6. Литературное наследие Ван Янмина	97

Глава III. ГЕНЕАЛОГИЯ ФИЛОСОФИИ ВАН ЯНМИНА И ЕЕ СВЯЗЬ С ДАОСИЗМОМ И БУДДИЗМОМ

§ 1. Определение самим Ван Янмином теоретических корней своего учения	101
--	-----

§ 2. Отношение Ван Янмина к Чжу Си и Лу Цзююаню	104
§ 3. Субъективный подход Ван Янмина к даосизму и его оценки этого учения	112
§ 4. Объективное соотношение янминизма и даосизма. Понятия «пружина (механико-органистическая сила)» (<i>цзи₄</i>) и «детское сердце» (<i>тун синь</i>)	127
§ 5. Теоретические и практические контакты Ван Янмина с буддизмом ..	138
§ 6. Особенности критики буддизма Ван Янмином	140
§ 7. Точки соприкосновения янминизма и чань-буддизма	142

Глава IV. СУБЪЕКТИВИЗИРОВАННАЯ ОНТОЛОГИЯ

§ 1. Анализ определения философии Ван Янмина как субъективно- принципологической антропософии	152
§ 2. Антропологизация и процессуализация понятий в философии Ван Янмина	155
2.1. Понятие «вещь-объект» (<i>у</i>)	155
2.2. Понятие «принцип» (<i>ли</i>)	164
2.3. Понятие «благопристойность» (<i>ли₃</i>)	175
2.4. Понятие «знаки-культура» (<i>вэнь</i>)	180
2.5. Понятие «сокровенное» (<i>вэй₃</i>)	182
§ 3. Понятийный синтез Ван Янмина как основа персонцентризма ..	183
§ 4. Онтология Ван Янмина как теория субъективной данности объективного мира. Понятие «безмятежность» (<i>цзи</i>)	189
§ 5. Концепция «единотелесности» человека и Вселенной. Понятия «великий человек» (<i>да жэнь</i>) и «великое тело» (<i>да ти</i>)	195
§ 6. Основные структуры философии Ван Янмина и ее обобщающее определение как субъективного натурализма	200

Глава V. УЧЕНИЕ О ГУМАННОСТИ И ДОЛЖНОЙ СПРАВЕДЛИВОСТИ, [ИСТИННОМ] ПУТИ И БЛАГОДАТИ

§ 1. Категории «благодать» (<i>дэ</i>) как магическая сила и моральный императив и «добро» (<i>шань</i>) как соответствие природе	207
§ 2. Категории «Путь» (<i>дао</i>), «орудийные предметы» (<i>ци₂</i>) и «Великий предел» (<i>тай цзи</i>): единство неба и человека в благом абсолюте	222
§ 3. Категория «гуманность» (<i>жэнь₁</i>): любовь к людям и гармония мира	240
§ 4. Категория «должная справедливость» (<i>и</i>): бескорыстная ответ- ственность и соответствие смыслу	243

Глава VI. МНОГОВЕКОВАЯ ПОЛЕМИКА О ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕКА

§ 1. Концепции природы человека от Конфуция до Хань Юя	249
§ 2. Концепции природы и чувственности от Сюнь-цзы до Чжу Си	261

§ 3. Концепция природы и чувственности, выработанная Ван Янмином.....	267
§ 4. Структурное единство представлений о человеческих чувствах в традиционной китайской философии.....	274
§ 5. Эволюционная преемственность представлений о человеческой природе в конфуцианстве. Понятие «предопределение» (<i>мин</i>).....	279

Глава VII. ПЕРСОНАЛИСТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

§ 1. Две организмические модели личности: <i>лицо</i> и <i>тело</i>	287
§ 2. Онтологические предпосылки и компоненты личности-тела (<i>шэнь</i>).....	299
2.1. Понятие «семя-дух» (<i>цзин₂</i>).....	299
2.2. Понятия «вселенная» (<i>юй чжоу</i>), «космос» (<i>тянь ди</i>) и их аналоги.....	304
2.3. Понятие «пневма» (<i>ци</i>).....	307
2.4. Понятия «дух-божество» (<i>шэнь₁</i>) и «духи-нави» (<i>гуй</i>).....	315
2.5. Понятие «сердце-психика» (<i>синь</i>).....	317
§ 3. Границы лицевого и телесного, личного и человеческого с точки зрения китайской и европейской культур.....	319
3.1. Человек и животное.....	319
3.2. Голова и сердце.....	321
3.3. Лицо и тело.....	324
§ 4. Основные этапы эволюции понимания личности в Китае и в Европе.....	325

Глава VIII. АКСИОЛОГИЧЕСКАЯ ГНОСЕОЛОГИЯ

§ 1. Гносеологизация онтологического и этизация гносеологического в учении Ван Янмина.....	332
§ 2. Проблема «знания и действия» в традиционной китайской философии. Концепция их «совпадающего единства» у Ван Янмина.....	334
§ 3. «Благосмыслие», «благомочие» и концепция «доведения благосмыслия до конца» у Ван Янмина. Понятия «пустота разума», «рассуждение», «предвидение» и «память».....	352
§ 4. Антропо-гносео-праксиологическая классификация Ван Янмина.....	372
§ 5. Четыре постулата, высказанные Ван Янмином на мосту Небесного источника, и их различные интерпретации.....	375
§ 6. Гносеологизм и праксиологизм Ван Янмина как реакция на онтологизм сунских неоконфуцианцев.....	378

Глава IX. ЯНМИНИЗМ ПРИ ЗАКАТЕ ПОСЛЕДНЕЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ ДИНАСТИИ МИН (XVI–XVII вв.)

§ 1. Полемика среди последователей Ван Янмина: Ван Цзи, Ван Гэнь и другие ближайшие ученики.....	381
--	-----

§ 2. Утопическое «безумие» «проклятых философов» Тайчжоуской школы: Хэ Синьинь и Ли Чжи	387
§ 3. Дунлиньская школа: Гу Сяньчэн и Гао Паньлун	397

Глава X. НЕОКОНФУЦИАНСТВО

ПОД ВЛАСТЬЮ ИНОЗЕМЦЕВ

В ЭПОХУ ЦИН (XVII—XVIII вв.)

§ 1. Смена династической власти и идейных ориентиров: Цзишаньская школа — Лю Цзунчжоу и Хуан Цзунси	401
§ 2. Попытка синтеза философии, науки и религии: Фан Ичжи	410
§ 3. Возникновение новой формы неоконфуцианства: от Ван Тинсяна к Гу Яньбу	415
§ 4. Эмпирико-прагматизирующая тенденция: Ван Чуаньшань и школа Янь-Ли	421
§ 5. Идейная ситуация в XVIII в.: «сциентизм» Дай Чжэня, «ересь» Ван Чжуна и «мальтузианство» Хун Лянцзи	436

Глава XI. НАСЛЕДИЕ КОНФУЦИЯ ПРИ НАТИСКЕ

«ВАРВАРОВ» НА СРЕДИННУЮ ИМПЕРИЮ

(XIX — начало XX в.)

§ 1. Духовный кризис в XIX в. и возрождение «учения о канонах в современных знаках»: Линь Цзэсюй, Гун Цзычжэнь, Вэй Юань... ..	441
§ 2. Христианизация тайпинами древнего идеала Великого равновесия: Хун Сюцюань и Хун Жэньгань	447
§ 3. Начало «поиска истины на Западе»: Ван Тао, Чжэн Гуаньинь, Янь Фу	455
§ 4. Провал традиционалистской модернизации и конфуцианские реформаторы: Кан Ювэй, Лян Цичао, Тань Сытун	462

Приложение

ИЗБРАННЫЕ ПЕРЕВОДЫ

Часть I. «Великое учение» — конфуцианский канон и неоконфуцианский первоисточник	483
Раздел 1. Чжу Си. Предисловие к «Великому учению» с по- статейными и пофразовыми [разъяснениями] (1189 г.)	483
Раздел 2. Ван Янмин. Вопросы к «Великому учению» [1527 г.]	488
Часть II. Эссе Ван Янмина, вошедшие в антологию образцовой литературы «Шедевры прозы древнего стиля» («Гу вэнь гуань чжи», 1695 г.)	500
Раздел 1. Запись о посвященном канонам зале библиотеки у горы [Гуй]цзи [1525 г.]	500
Раздел 2. Запись о капище Сяна [1508 г.]	503
Раздел 3. Поминальное слово о захоронении путешественника [1509 г.]	506

Список цитируемой литературы.....	509
Библиографические сокращения.....	539

УКАЗАТЕЛИ 540

Указатель иероглифических терминов.....	540
Указатель имен.....	564
Указатель китайских и японских произведений.....	578
Иероглифический указатель к списку цитируемой литературы.....	595

Научное издание

Кобзев Артем Игоревич

**ФИЛОСОФИЯ
КИТАЙСКОГО НЕОКОНФУЦИАНСТВА**

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения РАН*

Редактор *М.С.Черникова*

Художник *Э.Л.Эрман*

Технический редактор *О.В.Волкова*

Корректор *Н.Н.Щигорева*

Компьютерная верстка *Е.А.Прошина*

Подписано к печати 02.09.02
Формат 60×90¹/16
Печать офсетная. Усл. п. л. 38,0
Усл. кр.-отт. 38,5. Уч.-изд. л. 42,8
Тираж 1000 экз. Изд. № 7812
Зак. № 6729

Издательская фирма «Восточная литература» РАН
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

ППП "Типография "Наука"
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6

畫舫西湖載酒行
暮風渡管絃聲
晚楊柳
春月又生

齊仁

