

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ
НАУК

研究所
遠東

ИНСТИТУТ ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА

информационные материалы

**ХІХ ВСЕРОССИЙСКАЯ
КОНФЕРЕНЦИЯ
<ФИЛОСОФИИ
ВОСТОЧНО-АЗИАТСКОГО
РЕГИОНА И СОВРЕМЕННАЯ
ЦИВИЛИЗАЦИЯ>**

Москва 2014

Федеральное государственное бюджетное
учреждение науки
Институт Дальнего Востока
Центр научной информации и документации

ИНФОРМАЦИОННЫЕ МАТЕРИАЛЫ

Серия Г: «Идейно-теоретические тенденции в современном Китае:
национальные традиции и поиски путей модернизации»

ВЫПУСК 20

ХІХ ВСЕРОССИЙСКАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ
«ФИЛОСОФИИ ВОСТОЧНО-АЗИАТСКОГО РЕГИОНА
И СОВРЕМЕННАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ»

(Москва, 20 мая 2013 г.)

МОСКВА

2014

В сборник вошли тезисы докладов XIX Всероссийской научной конференции «Философии Восточно-Азиатского региона и современная цивилизация», проходившей 20 мая 2013 г. в Москве в Институте Дальнего Востока РАН.

В конференции приняли участие около 40 ученых научных учреждений и высших учебных заведений Москвы, Санкт-Петербурга, Улан-Удэ. В докладах, представленных на конференции, были затронуты актуальные теоретические и методологические проблемы истории и современного состояния философии, социологии, религии и культуры стран Восточной Азии, в первую очередь Китая и Японии.

Оргкомитет конференции:

академик РАН, д.филол.н. М.Л. Титаренко,

д.филол.н. А.Е. Лукьянов

Подготовка сборника:

к.филол.н. Н.Л. Кварталова, к.фил.н. А.Н. Коробова,

Л.Л. Сухадольская

Тезисы докладов даются в авторской редакции.

Ответственный редактор:

руководитель ЦНИД д.и.н. *С.А. Горбунова*

© ИДВ РАН, оформление, 2014

ISBN 978-5-8381-0257-7



Компьютерный набор:
Оригинал-макет: И.В. Потапов

СОДЕРЖАНИЕ

I. ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ: ОТ ИСТОКОВ К СОВРЕМЕННЫМ ПРОЧТЕНИЯМ

А.Ю. Блажкина

ТРАКТАТ «ЛУСКИЙ МУ-ГУН СПРАШИВАЕТ ЦЗЫ СЫ» И ЕГО
СВЯЗЬ С КОНФУЦИАНСКИМИ КАНОНАМИ 5

В.Б. Виноградская

ЛЭ ЮЙ СЯНЬ – НАСТРОЙКА СОЗНАНИЯ В «Ю МЭН ИН» 10

Р.М. Зиганшин

ТЕМА «ВОЗВРАЩЕНИЯ» К ИДЕАЛУ И ПЕРВОНАЧАЛУ 16

А.Ю. Ионов

КРИТИКА «УЧЕНИЯ О СЕРДЦЕ» ВАН ЯНМИНА В «УЧЕНИИ О
НАЧАЛАХ ПОЗНАНИЯ» ГУ ЯНЬУ 21

Н.Л. Кварталова

СЧАСТЬЕ КАК ЭТИЧЕСКАЯ КАТЕГОРИЯ В ДРЕВНЕМ КИТАЕ И
ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ 26

А.И. Кобзев

«ПРОХОДИМОСТЬ» ПУТИ-ДАО (К МЕТОДОЛОГИИ ПЕРЕВОДА
ФИЛОСОФСКОЙ КЛАССИКИ КИТАЯ) 29

З.Г. Лапина

В ПОИСКАХ ВЫСШЕГО «Я». ПЫТ САМОСОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ
ЧЕЛОВЕКА (ОТКРОВЕНИЕ КОНФУЦИЯ В "ЛУНЬ ЮЕ")..... 40

А.Е. Лукьянов

«ДАО ЯО И ШУНЯ»: ФИЛОСОФСКАЯ МЕТАФИЗИКА ПОЛИТИКИ
(годяньские тесты) 46

А.С. Рысаков

ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ КОНФУЦИАНСКИХ РИТУАЛЬНЫХ
ПРАКТИК 51

Л.Л. Сухадольская

ФИЛОСОФСКИЙ СТАТУС СЯОКАН 56

А.Э. Терехов

КАЗУС С ЛЕГЕНДОЙ О РОЖДЕНИИ ДИ КУ 60

II. КУЛЬТУРА, ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И ПОЛИТИКА

В.И. Балакин

«МЯГКАЯ СИЛА» КИТАЯ В ВОСТОЧНОАЗИАТСКОЙ
ИНТЕГРАЦИИ 62

О.А. Забережная

ОСОБЕННОСТИ ИДЕЙНОГО ТЕЧЕНИЯ «СИРАКАБА-ХА» («БЕЛАЯ
БЕРЕЗА») В ЯПОНИИ НА ПРИМЕРЕ ЭСТЕТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ В
ТВОРЧЕСТВЕ СИГА НАОЯ (1883–1971) 68

А.Н. Коробова

К ВОПРОСУ О ЛИТЕРАТУРНОМ НАСЛЕДИИ ВАН АНЬШИ
(1021–1086) 74

А.В. Ломанов

О КИТАЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ ДЛЯ ИНОСТРАНЦЕВ: ПУБЛИКАЦИИ
ХУ ШИ 1930-х ГОДОВ 81

А.Н. Хохлов

КТО АВТОР СТАТЬИ «ЛАО-ЦЗЫ И ЕГО УЧЕНИЕ» В ЖУРНАЛЕ
«СЫН ОТЕЧЕСТВА» 1842 г.? 87

А.П. Шилов

НИШАНЬСКАЯ ДИСКУССИОННАЯ ТРИБУНА
(МЕЖЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ДИАЛОГ: ПРОБЛЕМЫ И
ПЕРСПЕКТИВЫ) 93

К.И. Шилин, З.Г. Лапина

ГЛОБАЛЬНЫЙ ЭКО-СИНТЕЗ КУЛЬТУР: КОНФУЦИЙ – МАРКС
КАК ТВОРЦЫ ЖИВОГО КАПИТАЛА ЭКО-ГАРМОНИЧНОГО
БУДУЩЕГО 101

Е.К. Шулунова

ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОЙ
КИТАЙСКОЙ ДРАМАТУРГИИ НАЧАЛА XXI ВЕКА 107

III. РЕЛИГИОЗНАЯ СПЕЦИФИКА КИТАЯ И ЯПОНИИ

А.Д. Зельницкий

ЧЖУН-КУЙ КАК ИМПЕРАТОРСКОЕ БОЖЕСТВО 112

Е.С. Лепехова

О ПОЕЗДКАХ ЯПОНСКИХ БУДДИЙСКИХ МОНАХОВ В КИТАЙ
В VII И XII ВВ. 117

А.К. Хабдаева

УЧЕНИЕ ОБ АБХИДХАРМЕ В КОНТЕКСТЕ ГЕНЕЗИСА
БУДДИЙСКОЙ ПЕРЕВОДЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ КИТАЯ 123

I. ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ: ОТ ИСТОКОВ К СОВРЕМЕННЫМ ПРОЧТЕНИЯМ*

I.1.

А.Ю. Блажкина,
ИДВ РАН

ТРАКТАТ «ЛУСКИЙ МУ-ГУН СПРАШИВАЕТ ЦЗЫ СЫ» И ЕГО СВЯЗЬ С КОНФУЦИАНСКИМИ КАНОНАМИ¹

Трактат под названием «Луский Му-гун спрашивает Цзы Сы» входит в состав годяньских рукописей – древних философских текстов, записанных на бамбуковых планках. Они были найдены китайскими учеными в октябре 1993 г. в уезде Шаян пров. Хубэй (территория древнего царства Чу). Рукописи получили свое именование по месту нахождения могильника, в котором велись раскопки. Большинство исследователей придерживаются мнения, что идейно «Луский Му-гун спрашивает Цзы Сы» принадлежит к конфуцианскому учению². Так как по объему текст состоит всего из 190 иероглифов, будет целесообразно сначала дать его перевод на русский язык³, а затем обратиться к той проблеме, которая ставится в рассматриваемом произведении.

Луский Му-гун спросил Цзы Сы: «Кого можно назвать преданным [государю] чиновником?» Цзы Сы ответил: «Тот, кто неизменно указывает на пороки правителя, того можно назвать преданным [государю] чиновником». Гун нахмурился, поклонился и велел [Цзы Сы] выйти. Чэн Сюньи явился на аудиенцию [к Му-гуну], гун сказал: «Некогда я спросил Цзы Сы, кого можно назвать преданным [государю] чиновником? Цзы Сы ответил: «Тот, кто неизменно указывает на пороки правителя, того можно назвать преданным [государю] чиновником» Я в смятении, и не могу постичь этого». Чэн Сюньи сказал: «О! Прекрасные слова! Он (преданный чиновник) ради государя примет смерть, в прошлом были такие люди. Тот, кто неизменно указывает на пороки правителя, таких раньше не было. Поэтому тот,

* Материал подготовлен при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) согласно проекту № 13-03-00246.

кто ради государя примет смерть, заслуживает жалования и титула. Тот же, кто неизменно указывает на пороки правителя, далек от жалования и титула. Ради долга отвергнуть жалование и титул, если бы не Цзы Сы, как бы я услышал об этом?»

Итак, ключевая проблема данного текста – вопрос о том, кто является преданным чиновником *чжун чэнь* 忠臣, тем самым дается характеристика целого сословия древнекитайского общества – сословия служилых людей *ши* 士, которые наряду с правителем несут ответственность за упадок или процветание Поднебесной. Повествование произведения строится как разговор правителя царства Лу – Му-гуна (?–376 до н.э.) и ученого конфуцианца, внука Конфуция – Цзы Сы (ок. 483–402 до н.э.). Из этого, конечно, не следует, что перед нами текст, отражающий философские воззрения Цзы Сы. Однако многие ученые полагают, что годяньские рукописи (та часть, которая принадлежит к конфуцианскому наследию) – это произведения, написанные именно Цзы Сы. Некоторые исследователи не называют самого Цзы Сы автором годяньских рукописей, но указывают на тесную связь между этими трактатами и учением философской школы Цзы Сы и Мэн-цзы (372/71 или 390/89–289 или 305 до н.э.). Согласно традиции, идущей от Сыма Цяня, Цзы Сы считается автором классического конфуцианского канона «Чжун юн»⁴.

Главными действующими лицами трактата «Луский Му-гун спрашивает Цзы Сы» являются правитель Му-гун и философ Цзы Сы (или Кун Цзи). В «Ши цзи» («Исторические записки») сказано, что Му-гун носил имя Сянь. Он был правителем в царстве Лу (415 (408)–383 до н.э.)⁶. В «Хань шу» («Книга истории династии Хань») говорится о том, что Цзы Сы был наставником Му-гуна⁷. В трактате «Мэн-цзы» есть ряд упоминаний о Цзы Сы и Му-гуне, например, эпизод, где Му-гун спрашивает Цзы Сы о дружбе между правителем и чиновником⁸. Кроме того, имя Му-гуна фигурирует в названии главы книги «Мо-цзы» – «Вопросы луского правителя»⁹, где Му-гун ведет беседу с философом Мо-цзы (ок. 470 – ок. 391 до н.э.). В тексте «Луский Му-гун спрашивает Цзы Сы» также встречается и третий персонаж – некий Чэн Сюньи, который восхищается словами Цзы Сы, разделяя его точку зрения. На

данный момент специалистами не установлено окончательно, является ли Чэн Сюньи фигурой исторической или же вымышленной. Профессор Ли Лин ставит вопрос о том, правомерно ли отождествлять Чэн Сюньи с Сян-цзы Со (縣子瑣) – героем некоторых глав «Ли цзи» («Записки о ритуале»)¹⁰.

Известно, что Му-гун уважал мудрецов и милостиво относился к служилым людям, поэтому его вопрос о том, кого можно назвать преданным государю чиновником, является вполне закономерным. В общем, это вопрос о сущности управления государством, так как в самой постановке вопроса уже предполагается взаимосвязь между государем и чиновником. Понятие «преданность» *чжун*, которой должен обладать истинный чиновник, можно так же перевести как «искренность», «честность», «верность» (например, «быть верным своему отечеству» – *чжун юй цзу го* 忠于祖国). «Преданность» *чжун* – это отношения вышестоящего и нижестоящего: правителя и чиновника, отца и сына, мужа и жены. В «Лунь юе» Конфуций характеризуется посредством преданности: «Цзэн-цзы сказал: “Путь учителя – преданность и великодушие, и только”»¹¹. Имеется в виду преданность государю и великодушие по отношению к народу.

В тексте «Луский Му-гун спрашивает Цзы Сы» подлинный чиновник определяется как человек, который указывает правителю на его пороки или недостатки э 惡. Чиновник, стремясь гармонизировать Поднебесную, помогает выявлять и исправлять пороки Сына Неба. Таким образом, служилые люди несут двойную функцию: они призваны не только просвещать простой народ (во времена расцвета государства), но и научать самого государя (во времена смуты), сообразуясь с чувством долга. Долг – вершина добродетели, одно из пяти постоянств у *чан*. Правитель возвышается путем исправления пороков, через оправданную критику со стороны чиновника. Поэтому для преданного чиновника указывать на недостатки своего государя ценнее, чем даже отдать за него жизнь. Жалование и титул *лу цзюэ* 祿爵, которые правитель дарует за хорошую службу, или которыми он награждает по-смертно, являются ценностью только в пространстве земного по-

рядка: «Тот, кто неизменно указывает на пороки правителя, далек от жалования и титула. Ради долга отвергнуть жалование и титул...». Похожая мысль высказана и в 9 чжане трактата «Чжун юн», где говорится: «от титулов и жалования можно отказаться, оружие можно втоптать в землю, а следования середине все же не сможешь достичь»¹².

В тексте «Луский Му-гун спрашивает Цзы Сы» постулируется положение о том, что желающий занять место в середине *чжун* – пространстве между Небом и Землей, должен стремиться не к жалованию и титулу, а к долгу. В данном случае прослеживается связь с книгой «Мэн-цзы»: «Поэтому служилый, хоть и беден, но не порывает с долгом, тем самым не отходит от Дао»¹³. Чувство долга выражается посредством преданности, преданность и есть движущая сила долга. Сам иероглиф, обозначающий «преданность» 忠 *чжун* состоит из двух частей – «середина» *чжун* 中 и «сердце» *синь* 心, указывая на свою связь с понятием середины, космического центра 中 *чжун*. Таким образом, конечная цель служения государю не собственное обогащение, а стремление охранять долг. Долг в конфуцианстве выступает в качестве конечной цели, к которой стремится чиновник, поэтому в «Чжун юне» сказано: «Долг – это и есть должное»¹⁴. Истинный чиновник отмечает промахи правителя, основываясь не на своих личных пристрастиях или исходя из собственных представлений о выгоде, а в соответствии с долгом. В этом установленное еще Конфуцием различие между благородным мужем *цзюнь-цзы* и низким человеком *сяо жэнь*: «Учитель сказал: “Благородный муж твердо усвоил долг, низкий человек твердо усвоил выгоду”»¹⁵.

Идея о том, что чиновник должен указывать государю на его пороки, согласуется с конфуцианским принципом «*цун дао бу цун цзюнь*» («следовать Дао, а не следовать за правителем») ¹⁶. Этот принцип был сформулирован мыслителем Сюнь-цзы (ок. 313/290 до н.э. – после 238/215 до н.э.) в одноименном трактате. Высшим мерилom может служить только Дао, правитель же может ошибаться. Это положение несколько не умаляет роль Сына Неба, но является логичным следствием того, что время эпохи «великого единения» *да тун* осталось в далеком прошлом, и Поднебесная

перестала находиться в руках совершенномудрых правителей, таких как легендарные Яо и Шунь. Ограничение власти государя могло бы привести к усилению власти аристократии, но чиновники не должны управлять страной, так как не имеют Небесного мандата-судьбы *тянь мин* 天命. Их задача заключается в том, чтобы наставлять правителя, заботясь о благе народа.

Предварительный анализ текста «Луский Му-гун спрашивает Цзы Сы» из собрания годяньских рукописей демонстрирует его тесную связь с основными конфуцианскими канонами: «Лунь юй», «Чжун юн», «Мэн-цзы». С одной стороны, рассматриваемый текст, продолжает и развивает идеи, высказанные в конфуцианских канонах (главенствующая роль долга, принцип «следовать Дао, а не следовать за правителем»), характеристика подлинного чиновника, как человека, обладающего добродетелью *чжун* или преданностью). С другой стороны, трактат «Луский Му-гун спрашивает Цзы Сы» содержательно наполняет конфуцианство новым смыслом (идея о том, что преданный чиновник указывает на пороки правителя), делая акцент на том, что основная функция служилых людей – научать правителя, сообразуясь с чувством долга.

¹ Материал подготовлен при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) согласно проекту № 13-03-00246.

² <http://www.confucius2000.com/admin/list.asp?id=5485> (дата обращения: 30.02.2013). Данный сайт ссылается на официальную публикацию годяньских рукописей 荊門市博物館《郭店楚墓竹簡》1998年5月 文物出版社 [Музей г. Цянмэн «Годяньские бамбуковые планки из захоронения в царстве Чу» май 1998 г. Изд. «Духовное наследие»].

³ Перевод осуществлен по изданию: 李零《郭店楚簡校讀記》北京大學出版社，2002年 [Ли Лин Годянь чу цзяньцзяо дучзи (Очерки о годяньских бамбуковых планках). Пекин, 2002].

⁴ 子思作中庸 («史记»/孔子世家第十七) http://www.guoxue.com/shibu/24shi/shiji/sj_047.htm (дата обращения: 01.04.2013).

⁵ http://www.guoxue.com/shibu/24shi/shiji/sj_033.htm (дата обращения: 01.04.2013).

⁶ Не путать с циньским Му-гуном, который был государем царства Цинь (правил 659–621 до н.э.).

⁷ 孔子孙，为鲁缪公师 http://www.guoxue.com/shibu/24shi/hansu/hsu_041.htm (дата обращения: 01.04.2013)

⁸ 繆公亟见于子思，曰：‘古千乘之国以友士，何如？’

http://www.guoxue.com/jinbu/13jing/mengzi/mz_010.htm (дата обращения: 01.04.2013).

-
- ⁹ Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Под ред. М.Л. Титаренко Т. I. – М., «Мысль», 1972. С. 199.
- ¹⁰ 李零 «郭店楚简校读记» 北京大学出版社, 2002年 [Ли Лин «Очерки о годяньских бамбуковых дощечках» изд. Пекинского университета, 2002. С. 493].
- ¹¹ 曾子曰: “夫子之道, 忠恕而已矣”. 孔子《论语》国学书院系列/长春 2009年 [Конфуций, «Лунь Юй» (Лунь Юй). / Го сюэ шу юань си ле, Чанчунь 2009 г].
- ¹² «Китайский трактат «Чжун юн»» сост. А.Е. Лукьянов М., изд. Восточная литература РАН, 2003 С. 51.
- ¹³ 故士穷不失义, 达不离道 http://www.guoxue.com/jinbu/13jing/mengzi/mz_013.htm (дата обращения: 07.04.2013).
- ¹⁴ «Китайский трактат «Чжун юн»» М., сост. А.Е. Лукьянов изд. Восточная литература РАН, 2003 С. 57.
- ¹⁵ 子曰: “君子喻于义, 小人喻于利。” 孔子《论语》国学书院系列/长春 2009年 [Конфуций, «Лунь Юй» (Лунь Юй). / Го сюэ шу юань си лие, Чанчунь 2009 г].
- ¹⁶ 从道不从君 http://www.chinakongzi.org/rjwh/ljsj/xunzi/200711/t20071123_2911778.htm (дата обращения: 07.04.2013).

I.2.

В.Б. Виноградская,
ИДВ РАН

ЛЭ ЮЙ СЯНЬ –

НАСТРОЙКА СОЗНАНИЯ В «Ю МЭН ИН»

Традиция авторских афористических сборников «чистых речей малых форм» (*цин янь сяо пинь* 清言小品) выделяется из многообразия жанров «текстов малых форм записей бесед» (*юй лу сяо пинь вэнь* 语录 小品文) в поздний период династии Мин и, хотя в целом развивается на обочине серьезной изящной словесности, получает настолько широкое распространение и общественный резонанс, что теперь довольно часто называется в черед таких определяющих лицо китайской литературы феноменов, как ханьские оды *фу*, танская поэзия *ши*, сунская поэзия *цы* или юаньская драма *цюй*. В «Рассуждениях о кочерыжках» (*Цайгэнь тань* 菜根谭) Хун Инмина 洪应明, «Уединенных записках у окошка» (*Сяо чуан ю цзи* 小窗幽记) Чэнь Цзижу 陈继儒, «Изречениях стоннов» (*Шэньинь юй* 呻吟语) Люй Куня 吕坤, «Ночных словах вокруг печки» (*Вэй лу е хуа* 围炉夜话) Ван Юнбиня 王永彬 и других произведениях, посвященных восприятию, описанию и осмыслению

нию жизни на уровне личности, находил свое выражение яркий индивидуализм позднего периода династии Мин. Этот свободный и свобододолюбивый жанр, пронизанный общим духом бескомпромиссного стремления к идеалу, характеризуется тематическим разнообразием и высокой вариативностью формы, дающей примеры уникальных стилистических и формальных решений.

Несмотря на радикально изменившийся моральный и интеллектуальный климат, при династии Цин продолжают один за другим издаваться сборники «чистых речей». Наиболее известны: «Разнообразные записки у моста» (*Баньцяо цза цзи* 板桥杂记) Юй Хуая 余怀, «Шесть записок о быстротечной жизни» (*Фу шэн лю цзи* 浮生六记) Шэнь Фу 沈复, «Случайное пристанище для праздных дум» (*Сянь цин оу цзи* 闲情偶寄) Ли Юя 李渔 и, конечно, «Тени отрешенных снов» (*Ю мэн ин* 幽梦影) Чжан Чао 张潮 (род. 1650 г.)¹, который считается одним из лучших собраний в данном жанре. «*Ю мэн ин*» выделяется отсутствием дидактичности, интроспективностью и рафинированностью, являющейся результатом отрешенности от реальности и обращенности во внутренний и идеальный мир. Заметки, наблюдения, впечатления, озарения, длиной от короткого предложения до нескольких сотен иероглифов, от вполне тривиальных² до тонких и изящных, от чисто занимательных³ до глубоких и серьезных⁴, содержат значительное число повторяющихся мотивов и тем, общих для традиционных китайских интеллектуалов и литературы, таких как, например, образы из мира природы.

«Цветы и птицы, твари и рыбы»:

68. Обычно когда цветы чарующе красивы, они не особо ароматны; а те, что с множеством лепестков, чаще всего не дают плодов. Еще труднее встретить оба дара сразу. Их совмещает в себе один лишь лотос⁵.

«Ветер и облака, дождь и снег»:

43. Дождь – вот вещь, которая может укорачивать день и удлинять ночь⁶.

«Горы и воды, солнце и луна»:

58. Такая вещь, как облако, то вздымается подобно горе, то рябит подобно воде; то подобно человеку, то – зверю; то подобно птичьему пуху, то – рыбьей чешуе. Потому все десять тысяч вещей Поднебесной можно нарисовать, и только облака нарисовать нельзя. В мире нарисованные облака – называют так лишь с натяжкой⁷.

Эти вездесущие паттерны вызывают соблазн разбить афоризмы по темам, как, например, поступил замечательный популяризатор данного сочинения, Линь Юйтан (林语堂), который в своем переводе «Ю мэн ин» на английский разделил афоризмы на пять тематических групп: 1) человеческая жизнь (*жэньшиэн* 人生), 2) моральные качества (*пиньгэ* 品格), 3) женщины и друзья (*фунью юй пэнью* 妇女与朋友), 4) Вселенная и все вещи (*юйчжоу юй ваньу* 宇宙与万物), 5) чтение и литература (*душу и вэньсюэ* 读书与文学). Компиляция по тематическому принципу – вполне традиционный прием в китайской словесности и служит удобным введением в данный текст, но из-за высокой степени метафоричности большинства текстов массив не разбирается аккуратно на отдельные блоки в рамках общей строгой классификации. Например:

39. **Бабочка – воплощение таланта, цветок – другое имя красавицы**⁸.

72. **Облако под лучами солнца становится зарей; источник на краю утеса становится водопадом – их окружение различно, и по нему получают имена. Вот чем ценно дао дружбы**⁹.

Выбор для афоризма 39 «главной» темы «Талант и красавица», а для афоризма 72 – «дружбы» требует прямолинейности, искажающей восприятие законов, по которым создаются тексты «чистых речей». Тем не менее Пэн Ипин¹⁰, указывая на принципиальную невозможность проведения четких тематических границ, отмечает, что из 219 афоризмов 96 посвящено эстетическому восприятию пейзажей, предметов и явлений, 54 затрагивают темы чтения, учебы, каллиграфии и живописи, а 81 описывает переживания, жизненный опыт, из них 23 посвящено жизненной фило-

софии, а 10 – дружбе. Подобный подход позволяет получить некоторое представление о тексте, однако лучше отражает специфику «Ю мэнь ин» облако тэгов, демонстрируя тенденцию сочетать в одном субтексте различные темы из ограниченного набора мотивов. Затрагивая самые разные аспекты духовной и материальной жизни человека, Чжан Чао в целом не выходит за пределы довольно ограниченной сферы личного опыта со специфическим фокусом, который находит яркое выражение в следующем афоризме:

96. Кто же не рад свободе от дел (лэ юй сянь), но не тому, что называется бездельем. Когда сянь, можно читать; когда сянь, можно путешествовать по знаменитым местам; когда сянь, можно общаться с превосходными друзьями; когда сянь, то можно пить вино; когда сянь, можно писать книги. Какая из радостей Поднебесной сильнее этой¹¹!

Основной круг значений иероглифа *сянь* 闲 включает в себя два аспекта: 1) «незанятость», как антоним к *ман* 忙, то есть наличие досуга, свобода от дел и 2) свобода от забот, проблем, то есть, это состояние души, а не период времени, это физические и психические условия для свободного распоряжения своим временем. Еще один расхожий мотив китайской культуры – это жалоба на вечную суету и занятость, на бремя ответственности, социальных связей, обязанностей, когда свободное время и возможность им распоряжаться по собственному усмотрению представляется почти чудом.

Именно так, вслед за многими поколениями литераторов, Чжан Чао относится к *сянь* – как к чудесному подарку судьбы. Для него это не досуг после дня работы или на выходной, и не рутинное развлечение, это не столько свободное время ОТ, а сколько время свободное ДЛЯ, для занятий обещающих полноту переживания жизни – восприятие новой информации, новые впечатления, общение, измененные состояния сознания, творчество. Но для полноценного использования драгоценной незанятости необходимо состояние обостренной восприимчивости, созерцательности и готовности к вдохновению, поэтому достижение со-

ответствующего состояния *сянь синь* (闲心 «незанятого сознания/сердца») или *сянь цин* (闲情 «состояние незанятости») становится самодостаточной целью.

Чжан Чао ради освобождения сознания от помех отдалается от повседневности, переносит читателя в зону триггеров состояния, обращаясь (и ограничиваясь ими) к сильнодействующим мотивам, проходящим рефреном через всю культуру, ярким аллюзиям, архетипам. В этом призрачном царстве рассуждения о дружбе, таланте и красавице, природе в различных проявлениях от луны в небе до книжных червей, книгах, чтении, музыке, поэзии, каллиграфии и живописи, дизайне предметов, высших жизненных ценностях, добре и зле, различных категориях людей и так далее, направляют и фокусируют внимание, а неожиданные связи в привычных символических рядах высекают искры интеллектуального инсайта и/или эстетического восприятия, переводя сознание в модус *сянь* – обостренной восприимчивости и открытости творчеству.

Настрой на создание определенного состояния является объединяющим началом для всего разнообразия афоризмов, заметок, наблюдений, составляющих «Ю мэнь ин», а сам сборник можно рассматривать как концентрированное выражение рафинированного мира опыта литератора-интеллектуала.

¹ Чжан Чао, официальное имя, Шаньлай, прозвища Синьчжай и Саньцзай Даожэнь, родом из провинции Аньхуй, оставил после себя более 20 произведений. Чжан Чао происходил из традиционной образованной семьи (*шусян чжи цзя*) и с детства был проникнут соответствующими идеалами своей среды, но неоднократно терпел поражение на экзаменах. Постепенно желание получить степень *цзиньши* теряло интенсивность, и конфуцианские ценности дополнялись и заменялись буддистскими и даосскими.

² 75. Юг-север и запад-восток – это фиксированные положения; впереди-сзади и слева-справа – это не фиксированные положения.

南北西東，一定之位也；前後左右，無定之位也。

³ 90. Записываемое историографами проходит по миру по вертикали; Наносимое «занимающимися сторонами»[2], проходит по миру по горизонтали.

史官所記者，直世界也；職方所載者，橫世界也。

81. Надоели расстраивающие напоминания об уплате ренты, срочно необходимо поскорее закончить расплату/отдать дань. Нравятся беседы о чань со старыми монахами, трудно избежать частой подачи милостыни.

厭催租之敗意，亟宜早早完種，喜老納之談禪，難免常常布施。

⁴ 71. Складывая черты, получают иероглифы; складывая иероглиф, получают фразы: складывая фразы, получают главы, это называется текстом. Жанры текста множились с каждым днем, но на восьмичленном сочинении[1] вдруг остановились. Так и древние письмена гу вэнь[2], и стихи ши, и оды фу, и стихи цю, и арии цю, и сюжетная проза, и предания о чудесном чуань ци[3], все они из отсутствия в наличие. Когда их еще не было, никак нельзя было представить себе, что появится такой жанр. А после того, как жанр появился, кажется будто он создан самим Небом, отстроен самой Землей – становится вещью, которая всегда должна была быть в мире. Но начиная с династии Мин, что-то не видно никого, что создал бы жанр, производящий впечатление нового. Если отсчитать вперед сотни лет, непременно появится такой человек, к сожалению нам его не увидеть.

積畫以成字，積字以成句，積句以成篇，謂之文。文體日增，至八股而遂止。如古文、如詩、如賦、如詞、如曲、如說部、如傳奇小說，皆自無而有。方其未有之時，固不料後來之有此一體也。逮既有此一體之後，又若天造地設，為世必應有之物。然自明以來，未見有創一體裁新人耳目者。遙計百年之後，必有其人，惜乎不及見耳。

⁵ 凡花色之嬌媚者，多不甚香；瓣之千層者，多不結實；其矣全才之難也。兼之者，其惟蓮花乎？

⁶ 雨之為物，能令晝短；能令夜長。

⁷

雲之為物，或崔巍如山，或激灑如水，或如人，或如獸，或如魚鱗，故天下萬物皆可畫，惟雲不能畫。世所畫雲，亦強名耳。

⁸ 蝶為才子之化身，花乃美人之別號。

⁹ 雲映日而成霞，泉挂岩而成瀑。所托者異，而名亦因之。此道友之所以可貴也。

¹⁰ Пэн Ипин Лунь Чжан Чао «Ю мэнь ин» чуанцзо дэ нэйсянсин шицзяо («Об интровертном характере «Ю мэнь ин» Чжан Чао»). Сяньдай юйвэнь («Современный язык»), 2008, №8. С. 39-40.

¹¹ 人莫乐于闲，非无所事事之谓也。闲则能读书，闲则能游名胜，闲则能交益友，闲则能饮酒，闲则能著书。天下之乐，孰大于是。

ТЕМА «ВОЗВРАЩЕНИЯ» К ИДЕАЛУ И ПЕРВОНАЧАЛУ

Всё возвращается на круги своя
(Книга Екклесиаста)

Тема возвращения является одной из важнейших и актуальнейших тем религиозно-психологического и мифологического сознания, причем касается она людей далеко не только религиозных и так называемых людей «примитивных» первобытных и традиционных обществ, для которых свойственно религиозно-мифологическое мышление. В очень большой степени эта тема касается людей современных, светских и очень, казалось бы, далеких от религии. Возвращение связано с сотворением мира, т.е. космогонией и «концом света», т.е. эсхатологией, которые, видимо, отвечали самым насущным требованиям древних людей в объяснении происхождения мира и человека и, естественно, соответствовали его размышлениям о конечности и бренности всего бытия. С этими двумя понятиями тесно связана и космология – устройство Вселенной. Священное отношение к Началу (всех начал) во многом объясняет сакрализацию древности в традиционных обществах. Оно является неким высшим идеалом, образцом, служит в высшей степени священным примером, поскольку совершил его сам Творец.

Эта тема имеет непосредственное отношение, кроме прочего, ко многим реформистским религиозным учениям и течениям, таким как, например, протестантство и ваххабизм. Их основатели призывали к возвращению к истинному «чистому» (соответственно) христианству и исламу, от которых, как они считали, неправомерно далеко отошли иерархи и простые верующие их конфессий. Идеал даосов в Китае – это возвращение к естеству, природе, от которого человек, к сожалению, со временем отходит все дальше и дальше...

Во многом объяснение данной темы дает нам мифология. Мифы раскрывают все то, что происходило ранее, начиная с кос-

могони и кончая созданием социальных и культурных установлений. Миф служит моделью для любого проявления «сотворения»... Человек традиционного общества чувствует фундаментальное единство всех видов «творения» или «форм» биологических, психических или исторических. Неудача в войне сравнима с болезнью, с удрученным состоянием сумрачной души, с бесплодной женщиной, с отсутствием вдохновения у поэта, с любой другой критической ситуацией существования, когда человек доведен до отчаяния, и все эти негативные ситуации, кажущиеся безысходными, преодолеваются прочтением космогонического мифа. Другими словами, космогония представляет собой образцовую модель для любой ситуации, ведущей к творческому акту: все, что человек делает, повторяет в каком-то смысле «деяние» как таковое, архетипический жест Бога-Творца: Сотворение Мира [2, с. 41].

Речь идет не о коллективном воссоздании в памяти мифических событий, но об их воспроизведении. Мы ощущаем личное присутствие персонажей мифа и становимся их современниками. Это предполагает существование не в хронологическом времени, а в первоначальной эпохе, когда события произошли впервые. Именно поэтому можно говорить о временном пространстве мифа, заряженном энергией. Это необычайное, «сакральное» время, когда обнаруживаются явления новые, полные мощи и значимости. Переживать заново это время, воспроизводить его как можно чаще, заново присутствовать на спектакле божественных творений, вновь узреть сверхъестественные существа и воспринять их урок творчества – такое желание просматривается во всех ритуальных воспроизведениях мифов. Вообще мифы показывают, что мироздание, человек и жизнь имеют сверхъестественное происхождение и сверхъестественную историю и что эта история значима, обладает большой ценностью и является образцом для подражания [2, с. 29]. Космогония есть модель для подражания в любой области не только потому, что Космос является идеальным архетипом одновременно для всех творческих ситуаций и для любого творчества, но также и потому, что Космос – это божественное творение; он освящен в самой своей структуре [2, с. 43].

При этом имитация парадигматических жестов Богов, мифических Предков и Героев проявляется, по мнению М. Элиаде, не в «вечном повторении одного и того же», не в полной культурной неподвижности. Этнология не знает ни одного народа, который не изменялся бы с течением времени, который не имел бы истории. На первый взгляд, человек архаического общества бесконечно повторяет один и тот же жест. В действительности же, он без усталости завоевывает мир, организует его, преобразует природный пейзаж в культурную среду. С помощью модели для подражания, раскрытой космогоническим мифом, человек становится в свою очередь творцом. Может показаться, что мифы парализуют инициативу человека, поскольку кажутся незыблемыми, в действительности же они побуждают человека к творчеству, открывают все новые перспективы его изобретательному уму. Миф дает полную уверенность человеку в том, что все, что он готовится сделать, уже когда-то было сделано, он помогает прогнать сомнения, которые могут зародиться относительно результатов предпринимаемых действий [2, с. 143-144].

М. Элиаде отмечает также, что «Возвращение к истокам» обрело славу как терапевтическое средство и в Китае. Даосизм придает большое значение «эмбриональному дыханию» тай-цзы. Оно состоит во вдохе, производящемся по замкнутой цепи, как это делает зародыш; последователь этой системы старается имитировать циркуляцию крови и дыхания от матери к ребенку и от ребенка к матери. Алхимические эксперименты должны сопровождаться соответствующей мистической медитацией. Идеал даосов – достигнуть блаженства, юности и долголетия (бессмертия) – имел космологическую модель: таким было состояние первоначального единства. Здесь не наблюдается реактуализация космогонического мифа, как это было в обрядах исцеления. Речь идет не о том, чтобы повторять сотворение космоса, но о том, чтобы обрести вновь состояние, предшествующее космогонии, состояние Хаоса. Но суть здесь та же: здоровье и юность достигаются через «возвращение к истокам», которое осуществляется или «возвращением к материнскому лону», или возвращением к Великому Космическому Единству [2, с. 88-90].

Тема возвращения и обращения к истокам действительно очень актуальна в китайской культуре. Отражена она и, пожалуй, в самом авторитетном даосском трактате «Дао дэ цзин», § 16: «Нужно сделать (свое сердце) предельно беспристрастным, твердо сохранять покой, и тогда все вещи будут изменяться сами собой, а нам останется лишь созерцать их возвращение. (В мире) – большое разнообразие вещей, но (все они) возвращаются к своему началу. Возвращение к началу называется покоем, а покой называется возвращением к сущности. Возвращение к сущности называется постоянством. Знание постоянства называется (достижением) ясности, а незнание постоянства приводит к беспорядку и (в результате) к злу. Знающий постоянство становится совершенным; тот, кто достиг совершенства, становится справедливым; тот, кто обрел справедливость, становится государем. Тот, кто становится государем, следует Дао. Тот, кто следует Дао, вечен и до конца жизни (такой государь) не будет подвергаться опасности». Таким образом, возвращение к истокам является здесь и символом, и неперенным условием самосовершенствования и достижения успеха. Следует обратить внимание на то, что рекомендация дана в первую очередь для государя, которому в этом трактате и адресовано больше всего наставлений.

У-цзы, один из китайских военных классиков, также связывает достижение Дао, а значит совершенства, с возвращением: «Путь есть то, что обуславливает обращение к первооснове и возвращение к первоначалу. Долг есть то, что обуславливает совершение поступков и достижение результатов. Рассудительность есть то, что обуславливает удаление от вреда и приобретение выгоды. Сообразительность есть то, что обуславливает поддержание дела и сохранность сделанного» [1, с. 318]. Такие важные для полководца и государя качества, как долг, рассудительность и сообразительность здесь поставлены в цепь аналогий с Дао, а то, что они обуславливают, – с возвращением. Таким образом, У-цзы значительно усиливает свою аргументацию в беседе с вэйским князем Вэнь-хоу, которому и излагает свои мысли.

Несколько по-другому, но также как самый важный стратегический ресурс, необходимый в военном деле, толкует Дао-Путь

Сунь-цзы, самый авторитетный автор Семикнижия: «это когда достигают того, что мысли народа одинаковы с мыслями правителя, когда народ готов вместе с ним умереть, готов вместе с ним жить, когда он не знает ни страха, ни сомнений» [1, с. 26]. Можно заметить, что У-цзы начинает определение Дао с даосских натурфилософских позиций, а именно с темы возвращения и обращения к первоистокам. У Сунь-цзы же единство правителя и народа это и есть Дао, именно в таком случае он обладает «Мандатом Неба» – важнейшим традиционным китайским социально-политическим понятием, дающим императору право на правление над своим народом. Дао здесь имеет социально-политическое значение, и этот момент сближает Сунь-цзы с конфуцианцами.

Возвращение и обращение китайцев к Дао также можно считать неким циклическим космогоническим актом. Оно здесь выступает и как некий высший идеал, и как Творец всех явлений мира. Именно в Начале существовали совершенные правители древности и идеальные совершенномудрые. Это нашло отражение практически у всех традиционных китайских философских школ. Культ предков и священное отношение к древности – все это результат этого мифологического представления. У Конфуция сказано: «Я передаю, но не создаю; я верю в древность и люблю ее...» («Лунь Юй» VII, 1). С древностью он связывает и знания: «Я не родился со знаниями. Я получил их благодаря любви к древности и настойчивости в учебе...» («Лунь Юй» VII, 21).

Таким образом, можно еще раз сказать, что вся китайская традиция основана на культурно-психологическом «возвращении» к древности, а значит – к идеалу и совершенству. Это постоянно живет и проявляется в людях даже помимо их сознания и желания. Причем это касается далеко не только китайской цивилизации.

Литература:

Конрад Н.И. Синология. М.: Ладомир, 1995.

Элиаде М. Аспекты мифа. Пер. с фр. В.Большакова М.: «Инвест - ППП», СТ «ППП», 1996.

**КРИТИКА «УЧЕНИЯ О СЕРДЦЕ» ВАН ЯНМИНА
В «УЧЕНИИ О НАЧАЛАХ ПОЗНАНИЯ» ГУ ЯНЬУ**

Гу Яньу стал единственным мыслителем XVII в., заново открывшим своему поколению жизнеспособность и духовную стойкость конфуцианского учения, его непреходящую ценность в тяжелейших испытаниях, выпавших на долю китайского народа в эпоху маньчжурского завоевания Китая. На его взгляд, именно конфуцианская ортодоксия несёт в себе основополагающие принципы китайской цивилизации, поскольку главным считает изучение канонов, а, следовательно, и иероглифической письменности. Китайская иероглифика в освоении требует необычайного упорства, что формирует оригинальный стиль мышления и особое отношение к окружающему миру.

Гу Яньу считает, что падение Великой Минской империи – закономерный итог ослабления официальной идеологии чуждыми китайской культуре ценностями, принесёнными иноземными учениями. Именно эти ценности оказали разрушительное влияние на воспитание новых поколений. Благодаря их воздействию механизмы государственного управления оказались парализованы в ситуации, когда общество нуждалось в мобилизации усилий для устранения внешней угрозы. Однако сложность проблемы заключалась также и в том, что само конфуцианское учение утратило основу – идеологическую направленность и принципиальность.

Усилия Гу Яньу позднее по достоинству были оценены именно династией Цин. Ему был присвоен посмертный титул «Конфуцианский Наставник, утверждающий государственное начало» (开国儒师). Маньчжурская конфуцианская традиция с Гу Яньу связала свои собственные истоки, признав его основателем течения «цинская учёность открывает горы» (清学开山). Действительно, Гу Яньу, опираясь на изучение конфуцианских канонов, добился успеха в различных областях знания. Ему принадлежат труды по истории, историографии, теории государственного

управления, дипломатии и военному делу. Он также оставил свой след в геологии, гидрологии, астрономии, метеорологии, экологии и в знаниях, имеющих отношение к землеустройству и сельскому хозяйству. Его интересы охватывали широкий круг вопросов, имеющих отношение к языкознанию, педагогике и искусствоведению.

Но главным достижением великого учёного было продолжение конфуцианской традиции, он унаследовал дух раннего учения, противоположного взглядам мыслителей эпохи Мин, опиравшихся на неоконфуцианство эпохи Сун. Гу Яньу негативно оценивает роль сунского неоконфуцианства в целом, он отрицает учения о сердце Лу Сяншаня и Ван Янмина и подвергает критике учения о принципе Чэн Хао и Чжу Си. Система взглядов сунского учёного Чжоу Дунъи, интегрируя в себя некоторые положения чань-буддизма, заложила основу для произвольного толкования конфуцианской классики. Следовательно, аксиология сунцев в целом опиралась на ценности, отличные от учения самого Конфуция.

Гораздо ближе к истокам, с точки зрения Гу Яньу, были учения о принципе Чэн Хао и Чжу Си, хотя их концепции он рассматривает как более слабые по сравнению с конфуцианством эпохи Хань, центральное место в которой занимает учение Дун Чжуншу. Гу Яньу считает, что изучение классической философии неотделимо от интереса исследователя найти в изучении канонов прагматический аспект. Эта позиция определяет его научную методологию, которую можно охарактеризовать как стремление к изначальному смыслу, или «учение о простоте» (朴学). Он осваивает «прямой путь исследования», что позволяет ему заявить о завершении такого популярного в последние десятилетия династии Мин научного направления, как «учение о пустоте» (空疏学).

Гу Яньу считает, что учение о пустоте ведёт к тому, что общество утрачивает традиционные ценности. Тысячелетний исторический опыт построения цивилизации не вызывает интереса у интеллектуальной элиты, она безответственно разрушает и предаёт забвению то, что создавалось предшественниками. Расплачи-

ваются за это те, кто не имеет отношения к наукам. Гу Яньу выразил данную мысль в простой формуле: «Поднебесная увядает, ответственность за это – на простых людях» (天下兴亡, 匹夫有责).

Гу Яньу считает, что прагматическая направленность конфуцианства имеет своей целью формирование социально значимых норм и стандартов, если «благородный муж изучает, чтобы прояснить путь, то он спасает мир» (君子为学, 以明道也, 以救世也). В сочинении «Записки о повседневных знаниях» (日知录) он обозначил главную цель своих трудов, как «смыть грязь заблуждений, восстановить законную древность» (意在拨乱涤污, 法古用复).

Простые люди следуют выгоде потому, что это естественно для них. Чиновники, которые проходят обучение для вступления в должность, сознательно изобретают способы обогащения. Поэтому необходимо координировать намерения социальных низов и верхов через систему нравственных представлений, осуществляя правило «вершков и корешков» (本末). В этом конфуцианская традиция обладает грандиозным потенциалом, что и выражает Гу Яньу в высказывании «блага служащих – из сокровищницы народа» (善为国者, 藏之于民). Социальный порядок должен опираться на чувство собственности, культивируемое на основе принципа «Поднебесная считается семьёй» (自天下为家).

Острые критики Гу Яньу направлены на учение о сердце Ван Янмина, которое лишает чётких критериев моральные предписания конфуцианства, поскольку вводит дополнительные понятия, заимствованные из чань-буддизма, а не использует изучение канонов. Другими словами, учение о сердце нивелирует текст и его интерпретацию. Компромисс оказывается невозможен, так как идеи буддизма являются внешними для конфуцианства, а конфуцианские каноны – внешними для буддийской доктрины.

В последние годы династии Мин вся традиция сунского неоконфуцианства приходит в упадок, постепенно утрачивает влияние не только учение о сердце Ван Янмина, но и учение о принципе Чжу Си. К середине XVII в. наметился подъём тех школ, которые были ориентированы на практическое использование на-

следия конфуцианской учёности. Гу Янью следует именно этой исторической тенденции. Он выдвигает идею исчерпания сунской традиции, но в то же время считает, что конфуцианская философия органично сочетается с рационалистическими построениями Чжу Си, и потому конфуцианская классика спасает учение о принципе.

Гу Янью считает, что гибель династии Мин – это результат вреда, причинённого государственной идеологией пустословием учения Ван Янмина. Учение о сердце подменяет исправление поступков и совершенствование нравственной природы человека практическими рекомендациями по саморегуляции его поведения. Это своего рода имитация тех качеств, которыми должен обладать благородный муж. В результате возникает безответственное отношение к своим обязанностям, ложь Ван Янмина порождает лень и беспорядок в государственных делах, «духовный материк поколеблен, от школ и обществ – могильные холмы и развалины» (神州荡覆, 宗社丘墟).

Гу Янью пресекает зло, глубоко пустившее корни в учёном сообществе, тем, что разоблачает учение о сердце. Он считает, что это учение идёт в разрез с устремлениями Конфуция и Мэн-цзы, оно представляет собой «внутри – буддизм, внешне – конфуцианство» (内释外儒). Учение о сердце признаёт преступное «погружение в произвол Цзе Гуя и Чжоу Синя» (深于桀纣). Смысл этой критики заключается в том, что безнравственные тираны древности делали человеческую природу предметом манипуляций.

Основу учения Конфуция составляют «продвижение в сыновней почтительности, заботе о младших, верности и доверии» (其行在孝悌忠信). Человеколюбие препятствует любым попыткам проводить эксперименты над другими людьми. Улучшение человеческой природы возможно только посредством обучения. В этом конфуцианство опирается на «указания в текстах "Песен", "Документов", "Ритуалов", "Перемен" и "Весен и осеней"» (其文在诗、书、礼、易、春秋). Гу Янью восстанавливает уважительное отношение к источнику конфуцианских знаний и тому

виду деятельности, которому был всю жизнь предан сам Учитель – постижению канонов.

В чём же заключается несовместимость учения о сердце Ван Янмина с учением Конфуция? Конфуцианство не рассматривает сердце, то есть эмоциональную сферу, изолированно от человеческих поступков, ему чуждо созерцательное отношение к окружающему миру. Конфуцианство деятельно и потому культивирует чувство долга, при наличии которого сами по себе эмоциональные переживания отступают на второй план. Гу Яньбу отмечает отсутствие целесообразности изучения сердца как органа восприятия, поскольку структурировать и концептуализировать опыт интуитивного постижения невозможно. Знание всегда предметно, древние записывали вопросы и ответы на костях жертв.

Учение Ван Янмина предаёт конечную цель конфуцианства – сохранить культурный опыт, поэтому оно интерпретации классики предпочитает абстрактные рассуждения о небесном Пути. Однако китайская культура опирается совсем на другие традиции, поскольку «китайцы направляют дух на каноны» (汉人注经). Каноны представляют собой основу, на которой выстраивается рациональное мировоззрение.

Чаньское учение, составляющее суть учения о сердце, которое Гу Яньбу отделяет от подлинной конфуцианской традиции, исходит не из знаний. Это своеобразная ловушка, которая заставляет человека почувствовать, что он овладел знаниями. Но смысл его далёк от традиции, которая восходит к предметно-практическому знанию Яо, Шуня и Юя. Поэтому нет ничего странного в том, что учение о сердце разрушает цивилизацию, тысячи лет охраняемую и создаваемую конфуцианством. Чаньбуддизм служит всему, что конфуцианский порядок ослабляет и отбрасывает.

Гу Яньбу считает, что традиция нуждается в осмыслении. Методология не должна отличаться от той, которая была выработана конфуцианством и является неотъемлемой частью его духовного наследия. Исходя из этого, Гу Яньбу предлагает линию возрождения конфуцианства через изучение классики, «чтобы повторяя древнее, поддерживать новое» (以复古作维新).

Он вводит особый методологический принцип – «энциклопедизм», или «всестороннее изучение текстов» (博学于文). Делом любой науки, на его взгляд, является построение картины мира, в этом нужно «начинать с телесности и достигать цивилизации» (自一身以至天下国家). Гу Яньу развивает свой подход в «Записках о повседневных знаниях».

Литература:

1. Ван Цзян. Гу Яньу. – Пекин, 1960.
2. Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства. – М., 2002.
3. Се Гочжэнь. Гу Тинлинь сюэпу. – Шанхай, 1957.
4. Фэн Юлань. Чжунго чжэсюэ ши. – Шанхай, 2010.
5. Хуан Жучэн. Жи чжи лу цзи шу. – Пекин, 1899.

I.5.

Н.Л. Кварталова,
ИДВ РАН

СЧАСТЬЕ КАК ЭТИЧЕСКАЯ КАТЕГОРИЯ В ДРЕВНЕМ КИТАЕ И ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ

Счастье в Древнем Китае интерпретировалось и как счастье отдельного человека, и как гражданская добродетель. В этой связи интересно проследить параллели между Древним Китаем и Древней Грецией.

Итак, в Древней Греции об этике рассуждал Аристотель, который считал этикой практическое знание о том, что такое счастье. Однако у Аристотеля, у которого человек без государства немислим, счастливый человек – это, прежде всего, моральный гражданин.

В Древнем Китае похожая трактовка счастья встречается в «Цзо-чжуань», где счастье человека зависит от счастья страны; и у Конфуция, у которого добродетель определяет счастье, и люди как члены общества имеют право на счастье наряду с другими правами. Это общественно-политическая концепция счастья, причисляющая счастье к гражданским добродетелям. В противовес этой концепции можно назвать концепцию личного счастья как счастья индивида.

В трактате «Мо-цзы» в главе «Против конфуцианцев» говорится, что все предопределено судьбой, «счастья и несчастья нельзя избежать» (1). Но даже при таком детерминизме ответственным за счастье становится сам человек, вне зависимости от внешних факторов и тем более политического состояния дел, что подтверждается в главе «Против судьбы» этого же трактата: «Счастья нельзя просить, несчастья нельзя избежать, если сам поступил плохо».

К сторонникам личного счастья можно также отнести Ян Чжу, который понимал счастье для человека как следование естественным потребностям и влечениям.

И, наконец, третья концепция счастья, которая стоит особняком: счастье как гармония. В наиболее явном виде о таком счастье говорится в «Даодэцзине» в параграфах 58 и 65: «Беды и несчастья – вот что приходит на смены благополучию, удача и счастье – вот что рождается в беде»(2). Но как узнать, где кончается одно и начинается другое? В продолжение этой идеи в «Чжуан-цзы» в главе XVIII «Высшее счастье» сказано: «Истинное счастье – познание постоянства, Великого Пути, в котором нет ни жизни, ни смерти» (3).

Теперь что касается самого понимания сущности счастья. Вернемся к основам этики. У Аристотеля счастье состоит из множества факторов, но самые главные – это

- здоровье;
- наличие внешних благ;
- нравственное совершенствование;
- активная гражданская позиция;
- дружба.

В 9 разделе «Шу-цзина» – в «Хун Фане» – сформулированы известные проявления счастья (*у фу*):

- долголетие (*шоу*);
- богатство (*фу*);
- здоровье тела и спокойствие духа (*каннин*);
- довольствование благими качествами (*шоу хао дэ*);
- достижение старости и счастливой кончины (*лаочжун мин*)

(5).

Как видим, три из пяти составляющих счастья у Аристотеля и в «Шу-цзине» совпадают, а вот, например, дружба не упоминается в китайских текстах. Что интересно, Эпикур, которого часто называют гедонистом, также считал дружбу необходимой составляющей счастья. Для Эпикура счастье – это свобода от телесных страданий и душевных тревог. И оно предполагает правильное отношение к удовольствиям и атараксию (безмятежность), а также правильное отношение к жизни и смерти. Это понимание счастья уже можно сравнивать с буддистским.

Возвращаясь к составляющим счастья: в «Хуань-цзы синь лунь» их пять, они были изменены относительно «Шу-цзина»:

- богатство;
- долголетие
(эти признаки совпали);
- знатность (*гуй*);
- мир и спокойствие в душе (*аньлэ*) (эта составляющая совпала с эпикуровской);
- много сыновей и внуков (*цзы сунь чжидо*) (6).

У Ян Чжу счастье – это следование естественным влечениям и потребностям; у Чжуан-цзы – это познание постоянства Великого Пути.

Таким образом, в счастье нашлись и бытовые составляющие, и нематериальные: совершенствование душевное и духовное, и даже человеческое счастье может быть отголоском всеобщей гармонии. Развитие представлений о счастье в двух цивилизациях шло в целом параллельно. Хотя нельзя не упомянуть, что в Китае стремление к счастью уникально материализовалось в символизм в виде парных надписей, единорогов, завуалированных благопожеланий и прочей материальной атрибутики.

В заключение этого краткого обзора можно сказать, что с древности до наших дней люди пытаются как-то систематизировать счастье, но все равно единого понимания нет, и что понимает человек под счастьем, решать каждому для себя.

Литература:

1. «Мо-цзы» пер. М.Л. Титаренко // Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. I. –М., 1972. С. 196.
2. 道德经, чжаны 58 и 65.

3. «Чжуан-цзы, Ле-цзы» пер. В.В. Малявина // М, 1995.
4. Аристотель «Никомахова этика», 1095а.
5. «Шу-цзин», «Хун Фань» // Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1972. С. 111.
6. *Хуань Тянь*. Хуань-цзы синь лунь (Новые беседы учителя Хуаня) // Цюань шан гу Сань дай Цинь Хань Сань-го Лю-чао вэнь (Полное собрание прозы-вэнь, начиная с глубокой древности и периодов Трех династий, Цинь, Хань, Троецарствия и Шести династий). Т. 1 / Сост. Янь Кэ-цзюнь. Пекин, 1987. С. 544.

I.6.

А.И. Кобзев,
ИБ РАН, МФТИ, РГГУ

«ПРОХОДИМОСТЬ» ПУТИ-ДАО (К МЕТОДОЛОГИИ ПЕРЕВОДА ФИЛОСОФСКОЙ КЛАССИКИ КИТАЯ) *

Ранее проведёнными исследованиями установлено, что в основополагающем даосском трактате *Чжуан-цзы* максимально усилена идея вездесущности Пути-дао 道 (подробно см. [15, с. 223]) и художественными средствами это выражено как его присутствие в любых, даже самых неприглядных явлениях – кале и моче (гл. 22) или разбое (гл. 10). Специальный разбор последнего пассажа был нами опубликован в 1978 г. в статье «О роли филологического анализа в историко-философском исследовании» [10] для демонстрации сложностей понимания китайской философской терминологии и, в частности, категории *дао*. На основе логико-лингвистического анализа мы предложили перевод, принципиально отличный от опубликованных к тому времени по-русски – Л.Д. Позднеевой [1, с. 178] и С. Кучеры [26, с. 266], и свой никем не оспоренный анализ воспроизвели в методологическом разделе «Роль филологии в историко-философском исследовании» монографии 1983 г. [12, с. 22]. После этого появился второй полный русский перевод *Чжуан-цзы*, осуществлённый В.В. Малявиным и изданный сначала в 1995 г., а затем в исправленном виде в 2002 г. В обоих изданиях [28, с. 116; 27, с. 122] автор повторил наш вариант перевода, из чего можно было предположить, что данная проблема решена.

Однако 27 февраля 2013 г. на семинаре «Китай и мир. Традиции и современность» в Отделе Китая ИВ РАН аспирантка ИСАА МГУ А.А. Коблякова предложила доклад «Черты семантического портрета философского термина *Дао* в тексте *Чжуан-цзы*», текст которого содержал перевод данного фрагмента, совершенно не учитывающий указанные предыдущие работы и соответственно возвращающий ситуацию к исходной точке [16, с. 1–2]. Этот эпизод можно было бы отнести к заурядной некомпетентности молодого учёного, но проблема оказалась более сложной и касающейся вполне авторитетных специалистов. Разумеется, гуманитарные науки не могут соревноваться с естественными в получении конечных и абсолютно достоверных результатов, в них уровень гипотетичности гораздо выше, но и здесь не может не соблюдаться необходимое требование любой науки – учёт всех ранее выраженных и обоснованных точек зрения. К сожалению, получилось иначе. С одной стороны, и В.В. Малявин никак не отметил использование нашего перевода, с другой – подвергнутые нами критике старые переводы и их вариации также продолжают воспроизводиться как ни в чём не бывало. Таковы, например, переизданный в 1994 г. перевод Л.Д. Позднеевой [18, с. 179] и однотипные переводы В.Т. Сухорукова, Г.А. Ткаченко и Л.Е. Померанцевой [4, с. 88; 17, с. 168; 25, с. 228]. Последние два относятся к аналогичному пассажи в *Люй-ши чунь-цю* («Вёсны и осени господина Люя», XI, 4) и *Хуайнань-цзы* (*Хуайнань хун-ле* – «Великое просветление из Хуайнани», гл. 12), о чём речь ниже. Столь странное, но, увы, типичное для нашей современной науки положение заставляет вновь, с привлечением новых данных и более подробно обратиться к старому сюжету.

Итак, в статье 1978 г. мы предложили воспроизводимый ниже логико-лингвистический анализ философского диалога разбойника Чжи с его сподвижником из гл. 10 *Чжуан-цзы*. «Дословный перевод этого диалога следующий: „Так вот, сподвижник [разбойника] Чжи спросил у Чжи: ‘У разбоя тоже есть путь?’ Чжи ответил: ‘Как можно, направляясь (*ши*), не иметь пути (*дао*)’“. Очевидно, что всё рассуждение опирается на семантику иероглифа *дао*, буквально означающего „путь“». Доказательство положения,

что всякому процессу, в том числе и разбою, обязательно присуща своя закономерность (*дао*), разбойник Чжи строит на основании сформулированного им тавтологически-истинного высказывания: „Невозможно двигаться куда-либо, не следуя какому-либо пути“. Высказывание разбойника Чжи в иероглифическом воплощении выражает аналитическое суждение: идея пути уже заключена в идее направленного движения, знак *шун* 适 необходимо предполагает знак *дао*. В имеющихся на русском языке переводах *Чжуан-цзы* этот фрагмент выглядит по-разному. У Л.Д. Позднеевой – „Сообщник разбойника Чжи его спросил: ‘Есть ли у разбойников своё учение?’ – ‘Разве можно выходить на промысел без учения?’ – ответил Чжи“. У С.Кучеры – „В связи с этим подручный разбойника Чжи спросил у него: ‘Есть ли у разбойника своё *дао*?’ – ‘А разве можно найти [такое место, где бы] не было *дао*?’ – ответил Чжи“. Несмотря на существенное различие между этими двумя переводческими версиями, они совпадают в одном очень важном пункте. В обоих случаях ответ разбойника Чжи преобразован из тавтологически-истинного тезиса в проблематичное высказывание, из аналитического суждения – в синтетическое, ведь кажется, вполне возможным „выходить на промысел“ и без всякого учения, равно как и вездесущность *дао* требует ещё доказательства. А это в свою очередь ломает логическую структуру всего рассуждения: тавтологически-истинный постулат разбойника Чжи, служащий логическим основанием для развёртываемой далее цепочки конкретизирующих утверждений, превращается в проблематичное заявление, доказываемое этой цепочкой утверждений. Такой результат получается, несмотря на то, что вполне правомерен перевод иероглифа *дао* словом „учение“ и тем более правомерна, казалось бы, безобидная фонетическая транскрипция „*дао*“. Происходит так потому, что в данном контексте вся доказательная сила заключена в конкретном значении иероглифа *дао* – „путь“, которое пропало в обоих переводах» [10, с. 84–85].

В завершение следовало общее заключение, что «филологический анализ требуется для избавления философской мысли от тех ложных ситуаций, в которые её порой ставят слова», а также

более конкретное – о том, что «позиция сторонников механического транскрибирования китайских терминов, на первый взгляд неуязвимая, на самом деле таит в себе серьёзные опасности» [10, с. 85, примеч. 10].

К процитированному можно добавить ещё ряд аргументов.

Во-первых, как явствует из приведённого, ключевой фразой всего пассажа является риторический вопрос, которым начал свой ответ разбойник Чжи: *Хэ ши эр у ю дао е?* 何适而无有道邪? – а в нём всё определяют два иероглифа: *ши* и *дао*. Их аналитическая связь здесь выражена не только семантически, но и графически – оба знака объединяет общий ключ № 162 *чо*, несущий идею движения. Подобные переключки обычны для старокитайских текстов, а тут ещё стоит отметить фонетическую игру слов в начальном вопросе, основанную на одинаковом звучании *дао* у иероглифов 道 («путь») и 盜 («разбой»).

Во-вторых, исходное значение *ши* – «уходить, переходить в, направляться к» зафиксировано уже в самых первых словарях: в древнейшем и канонизированном *Эр-я* («Приближение к классике», III–II вв. до н.э.) – определением посредством широко вошедшего в современный язык иероглифа *ван* 往 [46, с. 21], а в первом полном толково-этимологическом словаре *Шо-вэнь цзе-цзы* («Изыяснение знаков и анализ иероглифов», 100 г. н.э.) – посредством его синонима в *вэнь-яне* (в знаменательной функции) – *чжи* 之 [45, с. 71, верх]. Прямое терминологическое значение «переход (от одного состояния/элемента к другому)» *ши* имеет в формулах ицзинистики и учения о «пяти элементах» (*у-син*) [13, с. 14–15; 14, с. 17]. В *Чжуан-цзы* иероглиф *ши* встречается 86 раз, и подобное употребление для него стандартно, о чём свидетельствуют такие выражения, как *ши бай ли* – «уйти на сто *ли*», *ши цянь ли* – «уйти на тысячу *ли*» (гл. 1) или *ши Чу* – «убыть в Чу» (гл. 4). Более того, в полтора с лишним раза чаще статистической нормы (29 раз) он использован в наиболее аутентичных «внутренних главах» (*нэй пянь*) и в одной из них (гл. 6) терминологизирован в составе потом повторённой (в гл. 8) и всецело построенной на нём (четырежды включающей его) формулы *ши жэнь*

чжи ши эр бу цзы ши ци ши чжэ е 适人之适而不自适其适者也 – «направляющийся туда, куда направляются другие, а не по своему направлению». К сожалению, эти очевидные терминологичность и формульность никак не отражены в русских переводах, не унифицированных даже в рамках одного издания: у Л.Д. Позднеевой – «исполняли чужие желания, а не собственные» и «те, кто стремятся к пригодному для другого, не стремятся к пригодному для них самих» [18, с. 158, 175], у В.В. Малявина – «удовлетворялись тем, чем и все довольны, а не тем, что им самим нравилось» и «подлаживаться к тому, что угодно другим, и не подлаживаться к тому, что угодно себе» [27, с. 96, 115].

Количество употреблений *ши* в *Чжуан-цзы* само по себе выразительно. Для сравнения укажем, что в синхронном (IV–III вв. до н.э.) *Мэн-цзы*, примерно вполтину меньшем по объёму, этот иероглиф встречается всего 5 раз, т.е. семнадцатикратно реже. Первое напрашивающееся объяснение – диалектная разница между конфуцианским *Мэн-цзы*, связанным со Срединными государствами (*Чжун-го*), и даосским *Чжуан-цзы*, относящимся к инокультурной («варварской») традиции южного царства Чу и предположительно там же написанном. Однако в созданном на рубеже н.э. первом диалектном словаре *Фан-янь* 方言 («Местные слова», гл. 1 [35, с. 5, п. 14]) иероглиф *ши* определён как диалектизм центральных государств Сун и Лу. Возникающее противоречие усиливается тем, что Лу – родина *Мэн-цзы*, а *Чжуан-цзы* большую часть жизни прожил в Чу, иначе говоря, реальное распределение знака оказалось противоположным предполагаемому. Противоречие снимается при учёте двух обстоятельств: происхождения *Чжуан-цзы* из Сун и показанной выше особой терминологической значимости для него *ши*.

Терминологизацию *ши* ранее начал самый известный выходец из Лу – Конфуций, высказавший афоризм (*Лунь-юй* [«Теоретические речи»], IV, 10 [32, с. 40]) об отношении «благородного мужа» (*цзюнь-цзы*) к Поднебесной, при котором самое главное – «долг/справедливость» (*и* 义), а не взаимно противоположные крайности – сервильная «направляемость» (*ши*) и безрассудный

«негативизм» (*мо* 莫). К сожалению, и эта терминологичность *ши* не отражена в уже довольно многочисленных русских переводах *Лунь-юя*.

По прошествии полутора веков в *Чжуан-цзы* обнаружилась исследуемая корреляция двух терминов – *ши* и *дао*. Другое и весьма убедительное свидетельство их тесной взаимосвязи при безусловном значении *дао* «путь» предоставляет следующий за *Чжуан-цзы* даосский канон *Ле-цзы*, в гл. 8 которого рассказана притча о ещё одном разбойнике (*дао* 盜) – тёзке самого Конфуция – Цю (напомним, что в названной именем разбойника Чжи 29-й главе *Чжуан-цзы* его главным оппонентом выступает Конфуций). В ней содержится фраза, также объединяющая *ши* с *дао*: некий муж с востока Юань Цзин-му «отправился (*ши*) в путь (*дао*) и оголодал» (ср. у Л.Д. Позднеевой: «Стал он умирать от голода на дороге» [18, с. 114], у В.В. Малявина: «Однажды он отправился в путешествие, лишился пищи и умирал от голода на обочине» [28, с. 387], здесь помимо привнесённых подробностей искажено имя путешественника, вместо Цзин-му – Син-му). О важности этой истории свидетельствует её повторение в близком к *Чжуан-цзы* по времени (середина III в. до н.э.) и даосской ориентации трактате *Люй-ши чунь-цю* (XII, 3 [33, кн. 2, с. 1168], ср. у Г.А. Ткаченко: «Он отправился путешествовать и по дороге был застигнут голодом» [17, с. 175]). В этом энциклопедическом произведении *ши* выступает как первостепенной значимости термин, даже давший название двум главам (V, 4 «Ши-инь» и XIX, 5 «Ши-вэй», в не-унифицированном переводе Г.А. Ткаченко «Об упорядоченных звуках» и «Соответствие положению»).

Отсюда следует маловероятность в «*Чжуан-цзы*» нестандартного применения в паре с *дао* однозначно понимаемого термина *ши*. Тем более что «направляться» (*ши*) по «пути» (*дао*) в данном случае аналогично «прохождению пути» (*дао* кэ *дао* 道可道) из знаменитой первой фразы *Дао-дэ цзина* («Канон Пути и благодати»).

В-третьих, «путевая» семантика *дао* подчёркнута в выводной части эпизода, где этот иероглиф фигурирует в коррелятивных *ши* – *дао* антонимичных парах *син* – *дао* 行 – 道 («идти – путь») и

ли – дао 立 – 道 («стоять – путь»): «Добрый человек, не достигнув пути святомудрых людей, не останавливается; Чжи, не достигнув пути святомудрых людей, не идёт» (*Шань-жэнь бу дэ шэн-жэнь чжи дао бу ли, Чжи бу дэ шэн-жэнь чжи дао бу син* 善人不得聖人之道不立, 跖不得聖人之道不行). Увы, и эти семантические нюансы пропали в опубликованных русских переводах, где вместо них присутствует большая или меньшая отсебятина – у Л.Д. Позднеевой: «Если без учения мудрецов нельзя стать добрым человеком, то без учения мудрецов нельзя стать и разбойником» [1, с. 178; 18, с. 179], у В.Т. Сухорукова: «Без науки мудрецов трудно стать хорошим человеком – но без неё же не обойтись и разбойнику Чжи» [4, с. 88], у В.В. Малявина: «Добрый человек, не постигнув путь истинно мудрых, не заимеет славы, а разбойник, не постигнув путь истинно мудрых, не достигнет успеха» [28, с. 116; 27, с. 122: вместо «заимеет» – «стяжает»]. Наиболее близок к оригиналу перевод А.А. Кобляковой: «Не получив Дао мудреца, добрый человек не утвердится; не получив Дао мудреца, разбойник не станет действовать» [16, с. 2], – хотя и в нём, как у Л.Д. Позднеевой и ее антагониста В.В. Малявина, конкретный Чжи подменён абстрактным разбойником.

Приведённые переводы страдают также отсутствием существенной информации о том, что оппонент Конфуция «великий разбойник» Чжи здесь явно имел в виду конфуцианские тезисы о необходимости «стоять» (ли 立) на принципах «благопристойности» (ли 禮) (*Лунь-юй*, XX, 3) и способности «великого мужа» (*да чжан-фу* 大丈夫) «идти (син) великим путём (дао) Поднебесной» (*Мэн-цзы*, III Б, 2). О философском смысле терминов ли («стоять, установиться, утвердиться») и син («идти, действовать, элемент-фаза») уже неоднократно писалось в нашей литературе (см., например, [23; 12, с. 184–198]). Исходное значение син – «идти» и его философский смысл как осуществление онтологически обусловленных жизненных (социально-этических) принципов слились в терминологическом сочетании син-дао – «идти Путём, осуществлять Учение», которое остроумно распространил на свою деятельность философствующий разбойник Чжи.

В-четвёртых, указанную семантику *ши* поддерживает само имя главного героя – Чжи 跬, давшее название одной из глав *Чжуан-цзы* («Дао Чжи» – «Разбойник Чжи»). Его значения – «подошва ноги, стопа, плюсна, птичья лапка; топтать, попирать, ступать, ходить по; достигать, доходить». В «Большом китайско-русском словаре» этот иероглиф как имя собственное представлен в чтении *чжэ* [2, т. 1, с. 425, № 1784] и не идентифицирован со своим аллографом 蹠 [2, т. 4, с. 924, № 14896]. На заре синологической лексикографии в России, в «Опыте первого китайско-русского словаря» В.П. Васильева [3, с. 130, 279] оба знака были даны как синонимы и омонимы *чжи*, но отдельно; в «Китайско-русском словаре» архимандрита Палладия (П.И. Кафарова) и П.С. Попова [22, с. 410] – вместе как аллографы *чжи*; в «Полном Китайско-русском словаре» епископа Иннокентия (И.А. Фигуровского) [5, т. 2, с. 684, № 13682, с. 685, № 13690] – отдельно, но опять же с одинаковой транскрипцией *чжи* и отождествлением 蹠 с основной формой 跬, что повторено в «Китайско-русском словаре» Б.Г. Мудрова [9, с. 76, 502]. В отечественную литературу чтение *чжэ* привнёс, видимо, один из главных создателей «Большого китайско-русского словаря» академик В.М. Алексеев, у которого имя разбойника Чже (в переиздании Чжэ) появилось в переводе гл. 61 «Ши-цзи», посвящённой жизнеописанию Бо-и [8, с. 127; с исправлением на Чжэ: 29, кн. 1, с. 140]. Впоследствии также переведший эту главу Р.В. Вяткин признал существование двух чтений у 蹠, но предпочёл *чжи* [24, с. 304, примеч. 21]. Можно предположить, что подобное звучание В.М. Алексеев позаимствовал из западной литературы, где фигурирует разбойник Чжэ, к примеру, в английском переводе Г. Джайлса – как *Ché* [47], а во французском Л. Вигера – как *Tchee* [50].

Современные китайские словари, в частности «Большой словарь слов китайского языка» [37, т. 10, с. 439, 544–545], основной формой признают 蹠 и не приводят чтение *чжэ*. В качестве имени собственного 跬 с 蹠 отождествлены и в «Большом словаре иероглифов китайского языка» [36, т. 6, с. 3694, 3735], где они описаны отдельно и у второго знака (蹠) к стандартному чтению

чжи (*zhī*) добавлено редкое *чжо* (*zhūó*). Также при наличии разных статей для двух иероглифов в «Большом словаре Ван Юнь-у» [31, с. 1018, 1057]), напротив, для первого (跣) указано дополнительное чтение *жу* (в транскрипции *го-юй ло-ма-цзы*) при общем для обоих *жу*, но и то и другое соответствуют *чжи*.

Оба иероглифа одинаково и взаимозаменяемо встречаются в древнейших текстах, и различие между ними, по-видимому, состоит в том, что, как отмечено сначала Ян Сюном (53 г. до н.э. – 18 г. н.э.) в словаре *Фан-янь* (гл. 1 [35, с. 8, п. 27]), а затем Сюй Шэнем (ок. 58 – ок. 147) в *Шо-вэнь цзе-цзы* [45, с. 83, верх], 蹠 – диалектизм государства Чу.

Самое удивительное, что прославившаяся переводом имён собственных Л.Д. Позднеева не перевела это очевидно значимое имя. В соответствии с образом нарушающего все нормы злодея, сравниваемого с легендарным тираном Цзе (*Чжуан-цзы*, гл. 11) и противопоставляемого легендарному праведнику Бо-и (*Чжуан-цзы*, гл. 8; *Мэн-цзы*, III Б, 10; *Ши-цзи*, гл. 61, 84) или даже святомудрым императорам Яо (*Ши цзи*, гл. 92) и Шуню (*Мэн-цзы*, VII, 25), оно переводимо как Попирающий. Важная дополнительная информация об этом «попрании» содержится в первой же главе ещё одного даосского канона – *Хуайнань-цзы*. Оно – атрибут зверей, к которым тем самым может быть причислен и Чжи: «Птицы, отгалкиваясь от пустоты [неба], летают; звери, попирая (*чжи* 蹠) полноту [земли], бегают [...] Такова природа неба и земли» [38, с. 16] (ср. пер. [25, с. 25]). Далее в той же главе иероглиф *чжи* использован в самом общем смысле при философском описании круговорота бытия: «Приходит рождение, и наступает смерть, от отсутствия/небытия (*у* 无) переходят (*чжи* 蹠) к наличию/бытию (*ю* 有), а от наличия/бытия – к отсутствию/небытию» [38, с. 27] (ср. пер. [25, с. 30]). В древнейшем и авторитетнейшем комментарии Гао Ю (高誘, II–III вв.) иероглиф *чжи* здесь прямо идентифицирован с *ши* (см. [38, с. 27]), что замыкает круг пространственно-двигательных ассоциаций между разбираемыми знаками. В этом же кругу лежит отмеченное созвучие с *дао* постоянного эпитета Чжи или даже компонента его имени, как, на-

пример, в переводе П.С. Поповым *Мэн-цзы* (Дао Чжи) [21, с. 309], – «разбойник» (*дао*).

В-пятых, в пользу трактовки *ши* как самостоятельного знаменательного слова в функции вспомогательного глагола, а не компонента служебного вопросительного сочетания *хэ-ши* 何适 («разве только? где?») говорит и наличие во фразе союза *эр* 而, оформляющего связь основного и вспомогательного глаголов.

Литература:

1. Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая / Пер. Л.Д. Позднеевой. М., 1967.
2. Большой китайско-русский словарь / Под ред. И.М. Ошанина. Т. 1–4. М., 1983–1984.
3. *Васильев В.П.* Графическая система китайских иероглифов. Опыт первого китайско-русского словаря, составленный для руководства студентов профессором Санкт-Петербургского университета В.П. Васильевым. СПб., 1867 (репринт: СПб., 2010).
4. Из «Чжуан-цзы» / Пер. В.Т. Сухорукова // Из книг мудрецов: Проза Древнего Китая. М., 1987. С. 79–113.
5. *Иннокентий [Фигуровский]*. Полный китайско-русский словарь, составленный по словарям Чжайльса, Архимандрита Палладия (П.С. Попова) и другим, под редакцией епископа Иннокентия. Пекин, 1909. Т. 1–2.
6. *Каралетьянец А.М.* Формально-лингвистический анализ однородности текста «Чжуан-цзы» // Проблемы восточной филологии. М., 1979. С. 223–242.
7. *Каралетьянец А.М.* Формально-лингвистический анализ однородности текста «Чжуан-цзы» // *он же*. У истоков китайской словесности. М., 2010. С. 315–330.
8. Китайская классическая проза в переводах акад. В.М. Алексеева. М., 1958 (2-е изд.: М., 1959).
9. Китайско-русский словарь / Под ред. Б.Г. Мудрова. М., 1980.
10. *Кобзев А.И.* О роли филологического анализа в историко-философском исследовании (на материале китайской философии) // Народы Азии и Африки. 1978, № 5. С. 81–93.
11. *Кобзев А.И.* К проблеме знания и действия в традиционной китайской философии // 10-я научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1, М., 1979. С. 150–159.
12. *Кобзев А.И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983.
13. *Кобзев А.И.* Гексаграммная мантика в эпоху Чунь цю // 20-я научная конференция «Общество и государство в Китае». Ч. 1. М., 1989. С. 10–22.
14. *Кобзев А.И.* Китайская книга книг // *Щуцкий Ю.К.* Китайская классическая «Книга перемен». М., 1993 (переизд. 1997, 2003). С. 8–49.
15. *Кобзев А.И.* Дао // Духовная культура Китая: энциклопедия. Т. 1: Философия. М., 2006. С. 220–226.
16. *Коблякова А.А.* Черты семантического портрета философского термина Дао в тексте «Чжуан-цзы». Рукопись доклада. М., 2013.
17. Люйши чуньцю (Вёсны и осени господина Люя) / Пер. Г.А. Ткаченко. М., 2001.

18. Мудрецы Китая: Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы / Пер. Л.Д. Позднеевой. СПб., 1994.
19. Мэн-цзы / Пер. В.С. Колоколова. СПб., 1999.
20. Мэн-цзы / Пер. И.Т. Зограф // Классическое конфуцианство. Т. 2. СПб.; М., 2000. С. 7–140.
21. Мэн-цзы / Пер. П.С. Попова // Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»). М., 2004. С. 239–396.
22. *Палладий [Кафаров], Попов П.С.* Китайско-русский словарь, составленный бывшим начальником Пекинской духовной миссии архимандритом Палладием и старшим драгоманом императорской дипломатической миссии в Пекине П.С. Поповым. Т. I–II. Пекин, 1888 (репринт: СПб., 2006).
23. *Стабурова Е.Ю.* Понятие *ли* в «Лунь юе» // 29-я научная конференция «Общество и государство в Китае». М., 1999. С. 163–165.
24. *Сыма Цянь.* Исторические записки (Ши цзи). Т. VII / Пер. с кит. Р.В. Вяткина. М., 1996.
25. Философы из Хуайнани (Хуайнанцзы) / Пер. Л.Е. Померанцевой. М., 2004.
26. «Чжуан-цзы» / Пер. С. Кучеры // Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1972. С. 248–294.
27. Чжуан-цзы: Даосские каноны / Пер. В.В. Малявина. М., 2002.
28. Чжуан-цзы. Лецзы / Пер. В.В. Малявина. М., 1995.
29. Шедевры китайской классической прозы в переводах академика В.М. Алексеева: в 2 кн. М., 2006.
30. *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. С. 329–339.
31. Ван Юнь-у да цы-дянь (Большой словарь Ван Юнь-у). Шанхай, 1933.
32. Лунь-юй и-чжу («Теоретические речи» с переводом и комментариями) / Пер. и коммент. Ян Бо-цзюнь. Пекин, 1958.
33. Люй-ши чунь-цю чжу-шу («Вёсны и осени господина Люя» с комментариями и примечаниями) / Сост. Ван Ли-ци. Кн. 1–4. Чэнду, 2002.
34. Мэн-цзы чжу-шу («Мэн-цзы» с комментариями и примечаниями) / Коммент. Чжао Ци, примеч. Сунь Ши. Кн. 1, 2 // Ши-сань цзин чжу-шу («Тринадцатиканоние» с комментариями и примечаниями). Т. 39–40. Пекин, 1957.
35. Фан-янь цзяо-цзянь цзи тун-цзянь («Местные слова» с комментариями и индексом) / Коммент. Чжоу Цзу-мо, индекс У Сяо-лин. Пекин, 1956.
36. Хань-юй да цзы-дянь (Большой словарь иероглифов китайского языка). Т. 1–8. Чэнду, 1987–1990.
37. Хань-юй да цы-дянь (Большой словарь китайского языка) / Под ред. Ло Чжу-фэна. Т. 1–12. Шанхай, 1986–1994.
38. Хуайнань хун-ле цзи-цзе («Великое просветление из Хуайнани» с собранием разъяснений) / Сост. Лю Вэнь-дянь. Хэфэй; Куньмин, 1998.
39. Чжуан-цзы синь-ши («Чжуан-цзы» с новыми толкованиями) / Сост. Чжан Мо-шэн. Пекин, 2007.
40. Чжуан-цзы цзинь-чжу цзинь-и («Чжуан-цзы» с современными комментариями и переводом) / Коммент. и пер. Чэнь Гу-ин. Пекин, 1983.
41. Чжуан-цзы цзи-цзе («Чжуан-цзы» с собранием разъяснений) / Сост. Ван Сянь-цзянь // Чжу-цзы цзи-чэн (Корпус философской классики). Кн. 3. Пекин, 1956.
42. Чжуан-цзы цзи-ши («Чжуан-цзы» с собранием толкований) / Сост. Го Цин-фань. Кн. 1–4. Пекин, 1982.
43. Чжуан-цзы цян-чжу («Чжуан-цзы» с простыми комментариями) / Сост. Цао Чу-ци. Пекин, 1982.

44. «Чжуан-цзы» чжу-пин («Чжуан-цзы» с комментариями и критикой) / Коммент. и пер. Чжан Цай-минь, Чжан Ши-чуань. Нанкин, 2007.
45. Шо-вэнь цзе-цзы чжу («Изъяснение знаков и анализ иероглифов» с комментариями) / Сост. Сюй Шэнь, коммент. Дуань Юй-цай. Шанхай, 1986.
46. Эр-я чжу-шу («Приближение к классике» с комментариями и примечаниями) / Коммент. Го Пу, примеч. Син Бин // Ши-сань цзин чжу-шу («Тринадцатиканоние» с комментариями и примечаниями). Кн. 38. Пекин, 1957.
47. Chuang Tzū / Tr. by H.A.Giles. L., 1980.
48. The Works of Mencius // The Chinese Classics / Tr. by J.Legge. Vol. 2. Oxf., 1895 (repr. Hong Kong, 1960).
49. The Writings of Chuang Tzū // The Texts of Taoism / Tr. by J.Legge. Vol. 1, 2. N.Y., 1962.
50. *Wieger L.* Les pères du système taoïste. P., 1950.

I.7.

З.Г. Лапина,
ИСАА МГУ

В ПОИСКАХ ВЫСШЕГО «Я». ОПЫТ САМОСОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ ЧЕЛОВЕКА (ОТКРОВЕНИЕ КОНФУЦИЯ В «ЛУНЬ ЮЕ»)

Прорыв Китая в XXI в. не только в экономике, но и во всех областях творчества, без сомнения, веками созрел в культурном поле страны, уходя в глубокую древность. И здесь поистине ведущая роль принадлежит конфуцианству. Каждое поколение китайцев заново открывало для себя мудрость Конфуция, постигая, что успех во всех начинаниях кроется в развитии личности. Современные идеологи КНР выработали беспрецедентную стратегию «завоевания» мира посредством культуры, осознавая, что она – сильнейшее духовное оружие. По всему миру все множатся филиалы «Института Конфуция», символизируя собой в этом наступлении все новые форпосты китайского влияния.

Мыслитель является не только достоянием китайской культуры: его имя числится в рядах посвященных мира, посланных на Землю ради эволюции и духовного развития человечества. Мерцающий образ Конфуция, запечатленный в «Лунь юе», поистине неисчерпаем, а само произведение – воплощение мудрости, живого целостного знания, в котором резонансно взаимодействуют его многочисленные аспекты.

Можно согласиться с мнением Лукьянова А.Е., который видит в тексте «Лунь юя» два облика Конфуция: один – это гражданин своего родного царства Лу, второй – гражданин Космоса, своего рода «метафизический» субъект. Исследователь предполагает, что «Конфуций прошел какое-то тайное небесное рождение и претерпел какой-то тончайший синтез богочеловека»¹. И это, на наш взгляд, справедливо. Этот процесс трансмутации личности заключен в известном пассаже «Лунь юя»: «В пятнадцать лет я устремился помыслами в учение; в тридцать – установился; в сорок – не сомневался; в пятьдесят – познал предопределение Небес; в шестьдесят – ухо стало послушным [Небесам]; в семьдесят – следовал желаниям сердца, не выходя за рамки [естественного]» (II, 4).

Смысл данного пассажа своего рода откровения выражает саму суть и сердцевину учения мудреца и текста «Лунь юя» – необходимость совершенствования человека как природного императива. В контексте символической китайской мудрости «Лунь юя» – классическое выражение культуры-текста – строится по аналогии с упорядоченным космосом и представляет собою плоскостную и объемную копию его узора. К живому плетению знаков, вторящему структуре Природы, приложим образ структурно упорядоченной сети продольных и поперечных линий. В заряженном энергией тексте каждый иероглиф пульсирует оттенками смыслов. Налицо многозначность подтекста, а истина явно не лежит на поверхности этого поистине священного текста. Это обстоятельство позволяет (тем более в рамках коротких тезисов) лишь пунктирно, в общих чертах изложить направление постижения смысла откровения Конфуция.

Обратим внимание, что иероглиф «десятка» (*ши*) как символ ритмического плетения текста – один из важных звеньев его ткани. Будучи графическим пересечением перпендикулярных линий (крест), она повторяет структуру канона, а это по «Ли цзи» – ритуал, своего рода «основа и уток между Небесами и землей». И тогда обнаруживается игра смыслов: оказывается «*ши ю у*» в 1-й строке откровения означает не только «пятнадцать». В графике

«десятки» – ритуале – заключена «пятерка» (*ю у*): т.е. четыре конца «десятки» во вне плюс внутренний центр.

Процесс совершенствования начинается внешним образом: 1-я строка связана с начальным процессом постижения 5-и аспектов ритуала (долг – справедливость, гуманность, доверие, знание, ритуал), которые проецируются в последующих 5-и строках (2, 3, 4, 5, 6). И тогда 6-я подытоживает внутреннее преобразование личности в творческую индивидуальность, когда внешние сдерживающие рамки ритуала уже не нужны.

Второй «зацепкой» в постижении смысла высказывания Конфуция стало для нас наличие иероглифа *тин* – слух, зафиксированное в 5-й строке откровения. Это позволило предположить, что это один из пяти аспектов у *ши*. Это по «Шу цзину» (глава Хун Фань) покоряющая собеседника речь, достойный облик, острое зрение, тонкий слух, и, наконец, как синтез этих качеств, пронизательное мышление (см. соответственно 2, 3, 4, 5, 6 строки откровения). Здесь зафиксировано пять видов проявлений благородного мужа как средства его совершенствования на бытийном профанном плане. Первая из двух бинарных пар выражает характер взаимодействия человека с миром на уровне проявления внешней формы (*ян*) – облика (*мао*) и его восприятия (*инь*) зрением (*ши*). Более тонкий обмен информации происходит между янской речью и иньским слухом (*тин*). Здесь задействован тонкий эмоциональный план, испытывающий на себе определенное воздействие желаний тела, но в гораздо большей степени подчиняющийся приказаниям сознательного начала в человеке – духа (*шэнь*). Он-то и приводит в движение вышеназванные пары. Новый этап связан с мышлением (*сы*), когда оцениваются результаты их взаимодействия, накапливается опыт и порождается живое знание.

Кроме того, выясняется, что схема развертывания процесса самосовершенствования в откровении Конфуция по своей структуре сводима также к «шести искусствам», в частности, искусству езды на колеснице, мастером которого был знаменитый возничий древности Цзао Фу, образ которого запечатлен в «Лецзы» и «Ху-

айнань цзы»². В самом тексте «Лунь юя» есть лексика, связанная с темой «управление колесницей (повозкой)».

В связи с этим актуальна проблема, связанная с понятием троичности (*сань*), содержащимся в разделе (XV, 6).

Цзы Чжан спрашивает учителя, что есть *син* (движение). В переводе Л.С. Переломова «троица» обозначена словами «эти принципы»³. А Лукьянов А.Е. трактует понятие *син* как «все это»⁴. Оба переводчика по сути дела упустили из поля зрения значимое понятие *сань*. Именно оно оказалось в центре внимания Кобзева А.А., давшего свое видение проблемы в контексте структурного построения «Лунь юя»: В § 5/6 гл. XV «Лунь юя» Конфуций сначала высказывает максимум о том, как должно вести себя, которая состоит из двух параллельных фраз, подразделяющихся на три суждения каждая, а затем предлагает к этой шестичленной (2x3) модели относиться следующим образом: «Стоя, мысленно /узреть ее троичность в /продольно-вертикальном направлении /перед – зад/; находясь на повозке, /мысленно/ узреть /две/ ее стороны (и) на /левом и правом концах поперечно-горизонтально/ перекладки дышла (*хэн*)». Далее Кобзев А.И. полагает, что, «в оригинальной иероглифической записи, то есть сверху вниз и справа налево, максима Конфуция как раз и представляет собой троичную по вертикали и двоичную по горизонтали модель. Конфуций же советовал держать ее перед умственным взором в разных состояниях (в покое и движении), соотнося при этом ее считывание вдоль и поперек с соответствующими пространственными ориентирами»⁵.

В этих символах, на наш взгляд, заложен глубокий иносказательный смысл. Речь идет о модели совершенствования человека в терминах, свойственных искусству управления колесницей. Это позволяет выявить структуру текста и одновременно структуру личности, занятой совершенствованием. Текст как бы научает читателя, как превратить «троицу» (Небеса, человек, Земля) в единый организм, в котором нет препон движению (*син*). Что же именно движется на базовом уровне, в самом тексте сокрыто, но не случайно внимательный ученик Цзы Чжан записал высказывание учителя на шелковом поясе своего халата, подсказав нам, что

речь идет о духе *шэнь*, так как иероглиф «шелк» 紵 выступает здесь его омонимом. Это, кстати, навело нас на мысль, что понятие колесницы (повозки) *чэ* и *юй*, переводимое как «средства передвижения», в контексте «Лунь юя» является «средством продвижения» духа.

Итак, повторим, что рекомендации автора текста состоят в том, чтобы объединить троичную и двоичную систему по принципу креста и создать условия для прохождения духа. При этом имеется в виду крест объемный, представляющий собой своеобразный колодец (на плоскости иероглиф *цзин*). Читатель должен мысленным образом встроиться в этот колодец, видя его спереди и сзади, справа-налево. Для этого нужно отождествить свою собственную структуру с троицей, и тем самым оживить этот символ. Это означает, что читатель (получающий знаки Небес от Конфуция через текст) должен мысленно вписаться в колодец. Ведь именно внутри него и происходит глубокая внутренняя работа по усовершенствованию. Колодец, символ которого число «четыре», означает зримый материальный мир, где через внешнее, речь и поступки, происходит внутренняя трансформация. Но чтобы колодец выполнил свою прямую функцию в отношении человека, т.е. питал его, нужно овладеть (*хэн*) коромыслом. Чтобы узреть его, читателю следует представить себя внутри колесницы (*юй*). Итак, совершенствование человека, происшедшее от гармонического единения речи и поступков, есть процесс подключения к энергии космического колодца. Вышесказанное дает повод для осознания смысла числового ряда в откровении Конфуция – 3, 4, 5, 6, 7 как последовательного вживания в процессе совершенствования в космическое пространство по модели объемного креста по всем направлениям (а не только вверх-вниз, вправо-влево). При достижении высшего предела исчезает дуальность и наступает беспредельность.

Наши соображения о построении текста «Лунь юя», по всей вероятности, будут значимы и для осмысления высказывания о Конфуции как мастере езды на колеснице. Приведем два перевода: Лукьянов А.Е.: «Поднявшись в повозку, всегда стоял прямо, **держась за верёвочные поручни** (выделено нами. – *З.Л.*). В по-

возке не оглядывался, не говорил быстро и не указывал пальцем» (X, 26)⁶. Переломов Л.С.: «(Кун-цзы) поднимался на повозку, держа прямо спину, и **ухватившись за веревочные поручни** (выделено нами. – З.Л.). Сидя в повозке, назад не смотрел, быстро не говорил и распоряжений не давал» (X, 26)⁷. Обратим внимание, что выражение *чжи хуань* 執綆 означает «приспустить веревочные поручни». А это значит, что действие внутри объемного креста происходит по модели «вперед-назад» (то есть, сначала натягивая веревки, а потом приспуская их).

Именно этим символом «троицы» выражается творческое состояние в любой сфере деятельности. Мы полагаем, что с основополагающим понятием «троичности» непосредственно связаны и другие пассажи в «Лунь юе» (напр. IX, 11.), где говорится об общении Конфуция с его учеником Янь Юанем. В этом контексте трижды упомянуто местоимение *чжи* – «Это», что означает «*и фэнь чжи и*», то есть «одна часть единого целого». Есть основания предполагать, что речь идет о понятии «*сань*» в трех его ипостасях, поскольку в тексте эти «три» *чжи* мысленным взором должны возникать в продольно-вертикальном направлении перед учеником, следующим указаниям учителя.

Независимо от характера творчества в процессе его в человеке происходит своего рода трансформация (*хуа*) на основе культурного начала *вэнь*: через внешнее преобразуется внутреннее, и тем самым человек возвращается к своей изначальной природе. Недаром в современном китайском языке двусложным сочетанием «*вэнь хуа*» названо понятие «культура».

Рассмотрение структуры творчества показывает, что основу этого процесса составляет совершенствование человека. Происходит инволюция, т.е. опускание духа в материю как одного из звеньев общей эволюции, единение миров, возвращение к положению, когда Небо и Земля еще не были разделены. Этот процесс повторяет собой акт творения, когда дух творит материю.

Можно сказать, что Конфуций стал воплощением всей китайской культуры, стержнем которой является совершенствование человека в целях совершенствования мира. Конфуций старался

внедрить гармонию, утраченную еще в древности, в социум. Та же задача, только на новом витке эволюции, стоит перед нами.

-
- ¹ Беседы и суждения «Лунь юй» в переводе Лукьянова А.Е. М., 2011, с.21.
² См. подробно Лапина З.Г. Искусство управления колесницей и проблема самосовершенствования человека в Древнем Китае (понятийный аспект) //Ломоносовские чтения. Востоковедение. Тезисы докладов научной конференции (Москва, апрель 2001г.), с.53-59.
³ Л.С. Переломов. Конфуций и Конфуцианство. М: 2009, с. 292.
⁴ Лукьянов А.Е.Беседы и суждения «Лунь Юй». М., 2011, с.342.
⁵ А.И. Кобзев. Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994. с.89-90.
⁶ Беседы и суждения «Лунь Юй». Лукьянов А.Е., 2011, с.230.
⁷ Конфуций и конфуцианство. В пер. Переломова Л.С. М., 2009, с.241.

I.8.

А.Е. Лукьянов,
ИДВ РАН

«ДАО ЯО И ШУНЯ»:
ФИЛОСОФСКАЯ МЕТАФИЗИКА ПОЛИТИКИ
(ГОДЯНЬСКИЕ ТЕСТЫ)¹

Основная идея трактата «Дао Яо и Шуня» – «способ ритуальной передачи власти», т.е. передачи власти над Поднебесной не по наследству, а по принципу нравственного достоинства, в чем и сказывается полнота совершенной мудрости (*шэн*). Метафизика этого принципа, обобщенная в категории Дао, персонализирована в историзированной мифологеме Яо и Шуня. Суть ее сводится к тому, что Яо передает власть не по наследству своему (недостойному) сыну, а субъекту высшей нравственности – Шуню, воплощающему архетипические ценности конфуцианства.

Яо и Шунь метафизические субъекты относительно земного бытия. Они идеализированы и архивированы под знаком космической вечности, зачинающей в составе архетипической шестерки Верховных правителей Поднебесной человеческую историю.

На примере Дао Яо и Шуня дается полная доктринальная картина ненаследственной передачи власти, и детализуются принципы этой передачи, сопровождаемые историческими примерами. Текст начинается с конфуцианского Дао, отображенного в дейст-

виях двух символических персон, и заканчивается конфуцианским Дао с приобщением к нему всего народа. Между этими двумя веками осуществляется развертка Дао с переходом от одного принципа к другому.

Три исходных принципа. Первый принцип включает два положения: бескорыстие и совершенную мудрость. Бескорыстие означает получение прибыли для Поднебесной, а не для себя. Тем самым каждый человек включается в гуманитарное обобщение (единое) и в сознании подготавливается к дедуктивному умозаключению – в теории и практике всегда идти от общего к частному, т.е. от «ради Поднебесной». Совершенная же мудрость, освященная авторитетом древности, означает то, что в качестве исходных дедуктивных максим полагаются незыблемые конфуцианские аксиомы, выраженные в афористичной форме. Специфика этой лингвистической стилистики состоит в том, что в оболочке обыденного слова соединяется содержание бытового и философского понятий. Вследствие этого аксиоматическая максима приобретает форму символа и требует для себя эстетического (чувственно-понятийного) выражения, что конфуцианство и делает, подставляя сюда фигуру мифологического первопродка и превращая его в образ-понятие. При этом символическая мощь мифологического образа удваивается: со стороны обыденного сознания он становится правдой-мудростью, а со стороны теоретического сознания – метафизической (философской) истиной. Такие символы в равной мере используются и в проповеди мудреца о правде жизни, и в рационалистическом рассуждении теоретика об истине.

Второй принцип относится к корневичу конфуцианского Дао [Лунь юй, I, I, 2] – человеколюбию (*жэнь*), которое вырастает «из пользы для Поднебесной». Здесь нужно только уметь тронуть человеколюбие, и оно даст предельный (*чжи*) полезный эффект.

Третий принцип – выпрямление/выпрямление себя (*чжэн шэнь*). Человек состоит в космологической триаде Небо-Человек-Земля, он равная Небу и Земле величина. Если в попытке принесения пользы для Поднебесной он физически, духовно и интеллектуально не выпрямлен, то всякое его действие будет во вред.

Разумеется, положительным примером «прямызны» здесь выступают такие личности, как Яо и Шунь.

Названные принципы детализуются в отношениях субъектов внутри природно-социального космоса. Небо и Земля – это космос, Отец и Мать Человека. В своих узорах (*вэнь-ли*) Небо и Земля несут неизбывную небесную истину, земную мудрость, вечность вселенского начала и время звездных круговоротов. Яо и Шунь, унаследовав от первопредков духовность (*шэн*, не очень удачно называемую в синологии совершенной мудростью), сами становятся воплощением этой духовности, перед которой открываются небесно-земные тайны нравственно-поведенческой гармонии. Задача заключается в том, чтобы в служении (*ши*) своим космическим родителям открыть эти тайны и научить людей правилам общественной жизни и спасти их.

Вверху Яо и Шунь служат Небу – и обучают людей почтению; внизу они служат Земле – и обучают людей родственной любви; во времени они служат горам и рекам – и обучают людей уважению; в родственных чувствах они служат предкам в храме предков – и обучают людей сыновней почитательности. Все это имеет проекцию и на Сына Неба из «Великого учения»: Сын Неба роднит поколения, обучает людей уважению старших, среди мудрых выделяет «первых» и «последних», «последних» он экзаменует, «первых» выявляет и отличает.

Специальное внимание в тексте уделяется действиям Яо и Шуня относительно «родных» и «достойных» – один из ключевых вопросов в акте передачи власти не по наследству (вполне очевидно, что за этим стоит проблеме отношений рода/клана и государства). Текст дает весьма разумный выход: надо любить родственников и уважать достойных. На любви родственников зиждется сыновняя почитательность, на уважении достойных осуществляется передача власти не по наследству. Первое распространяет любовь на весь народ Поднебесной, второе не дает сокрыть в мире добродетель, сыновняя почитательность – это венец человеколюбия, передача власти достойнейшему – это совершенство долга. Пример тому опять же берется из древности в лице шести правителей, которые «все исходили из этого». Непосредственно та-

ким примером послужил Шунь. Он проявил подлинную сыновнюю почтительность к своему слепому и немощному отцу, верность в служении Яо и потому стал его министром. Именно Шунь был тем человеком, кто совместил в себе любовь к родным и уважение (почтение) к достойным (*цинъ шань*).

Таковы общие контуры акта передачи власти не по наследству. Но оставалась еще одна, заключительная задача: пестование жизни народа (*ян шэн*), без решения которой все политические максимы и аксиомы оставались только благими пожеланиями.

В своей повседневной жизни человек имеет дело с тремя стихиями – огнем, водой и землей. В политической культуре они возведены в ранг первородных сущностей и стоят в ряду пяти элементов-стихий архетипа у син: дерева, огня, земли, металла, воды. Стихии сопряжены с планетарной системой космоса и играют роль часового механизма неустанного круговорота времени и вещества человеческой жизнедеятельности. В мифологическом мире они связаны (и даже отождествлены) с пятью Первопредками: Тайхао (дерево), Яньди (огонь), Хуанди (земля), Шаохао (металл), Чжуаньшуй (вода). В историзированной мифологии (идеологии) их состав и соответствие им стихий несколько меняется (существует несколько вариантов). В частности, в «И цзине» перечисляются пять имен: Баоси (Фуси), Шэньнун, Хуанди, Яо, Шунь. В тексте «Дао Яо и Шуня» три стихии поставлены под начало трех первопредков: Юй главенствует над стихией воды, И (Бо И) – над стихией огня, Хоу Цзи – над стихией Земли. В мифологии деятельность всех трех персонажей связана с этими стихиями: Юй победил потоп, обустроил сушу и положил начало династийной истории, Бо И заложил основы ремесленничеству, связанному с огнем, Хоу Цзи основал искусство земледелия. Эти первопредки хорошо известны народу Поднебесной, через них стихии вошли в обиход и этого, как говорит текст «Дао Яо и Шуня», «стало достаточным, чтобы народ пестовал жизнь». Но, самое главное, пестование жизни оборачивается одновременно и способом «пестования метода» (буквально «политического метода») согласования земной человеческой природы (*син*) и небесной

судьбы (*мин*). Только знающий этот метод способен передать Поднебесную достойнейшему человеку.

Надо отметить, что вся древнекитайская философская классика была занята решением задачи «гармоничного соединения природы и судьбы» и давала свои рекомендации. Однако при всем различии в них непременно фигурировали изучение, обучение, архетипические духовные сущности добродетели, человеколюбия, долга, этикета, доверия и их физические архетипические аналоги – дерево, огонь, земля, металл, вода. Текст «Дао Яо и Шуня» предлагает еще одно решение согласования природы и судьбы – посредством пестования жизни. В связи с этим чрезвычайно активно разрабатываемая современная концепция «пестования жизни» дополняется новой смысловой редакцией, восходящей к истокам китайской культуры, слагающейся с природно-космической мощью.

Здесь возникает еще один почти наивный вопрос: а как в политической культуре передачи власти не по наследству определяется достойнейший? Человеческая молва весьма переменчива, решение первопредков-богов на высшем совете может состояться по взаимному договору, решение Верховного Владыки может быть весьма субъективным. И вот здесь первостепенную роль играет случай, точнее, рок – неподкупная и неподвластная ни богам, ни людям роковая сила, длань судьбы, всевидящее око Неба. Случай ведет по дорогам Поднебесной Правителя и его Преемника к роковой встрече, при которой отвергается кровнородственный наследник и Поднебесная передается истинно человеколюбивому – личности, вступающей в корневище Великого Дао.

¹ Материал подготовлен при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) согласно проекту №13-03-00246.

**ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ КОНФУЦИАНСКИХ
РИТУАЛЬНЫХ ПРАКТИК**

В современных социогуманитарных исследованиях преобладают две основных методологических позиции по проблеме изучения ритуальных практик. Либо ритуал анализируется в рамках разнообразных семиотических моделей, рассматривающих обрядовые комплексы как квазилингвистические знаковые формы. Либо ритуальные практики включаются в поле структуралистского анализа, сводящего разнообразие смысловых интенций обрядового дискурса к выявлению латентной социальной или психической (бессознательной) структуры, функционирование которой поддерживается осуществлением соответствующих обрядов¹. Оба доминирующих теоретико-методологических подхода (семиотический и структуралистский) не позволяют достичь понимания универсального символического уровня ритуальной системы, ограничиваясь выявлением социокультурной роли обрядовых практик.

Как в российской, так и в западной науке остается малоизученным философское измерение ритуальных практик. Вместе с тем связь ритуала с техниками изменения сознания и сопутствующим комплексом рефлексивных процедур давно стала предметом изучения для социальных антропологов и культурологов. Цель настоящей статьи – наметить подходы к анализу конфуцианских ритуалов с позиции философии сознания и очертить возможности применения феноменологии символических форм к проблемам герменевтического понимания канонических ритуалов традиционного Китая.

В соответствии с избранной методологией мы будем понимать ритуал как цепочку символических действий, включающих участников в определенную структуру сознания, актуализируемую чередованием заранее заданных состояний сознания. Исходя из заявленной позиции, ритуал на феноменальном уровне пред-

стает как способ воспроизводства универсальных символов сознания в качестве экзистенциалов индивидуального сознания акторов. Символ понимается нами не семиотически, а как особая знаковая форма, в которой означающее – предметно, а означаемое – относится к сфере сознания и не может быть репрезентировано в рамках лингвистической модели².

В центре нашего исследовательского внимания будут находиться ритуальные комплексы служилого сословия (*ши* 士), детальная дескрипция которых содержится, в первую очередь, в каноническом тексте «И ли» (*Церемонии и ритуалы* 儀禮), а также в каноне «Ли цзи» (*Записки о ритуале* 禮記).

В социальной антропологии и культурологии в качестве «оси» любого ритуала рассматривается акт установления сакральной коммуникации. Для случая конфуцианских канонических обрядов сакральная коммуникация очевидным образом отождествляется с осуществлением жертвоприношения в форме совместной трапезы основного ритуального актора («гостя» *бин* 賓) с духами предков. Это артикулировано высказывается уже в каноне «Ли цзи»: «начало ритуалов происходит из принятия питья и еды»³. Данный факт совпадает с выводами К. Леви-Строса о происхождении всех обрядов из ритуала совместного принятия пищи⁴. Однако с точки зрения философии сознания акт установления сакральной коммуникации, являющийся центральным элементом любого ритуала, представляется всего лишь универсальным шифтером, осуществляющим переключение между различными структурами сознания. Таким образом, символическое значение ритуала оказывается напрямую не связанным с жертвоприношением и может быть реконструировано только из целостного контекстуального содержания конкретного ритуального комплекса.

Обратимся непосредственно к анализу конфуцианских ритуальных практик. Базовый ритуал, открывающий доступ индивидууму к участию в остальных церемониях, – это ритуал инициации, в случае традиционного Китая он представлен ритуалом совершеннолетия. Ритуал совершеннолетия для мужчин служилого

сословия носит название «ритуал надевания шапки» (*гуань* 冠). Центральный элемент данного обрядового комплекса составляет сам акт последовательного надевания трех головных уборов и наречение нового имени (*цзы* 字). Семантика надевания каждой *гуань* связана с определенным социальным статусом обретаемым иницируемым. Первая шапка (из небеленого шелка) обозначает его введение в служилое сословие и, соответственно, наделение полномочиями по управлению людьми. Вторая *гуань* (из оленьей кожи) символизирует его воинские функции и обязанность по защите государства от внешних врагов. Третий головной убор (из черного шелка) наделяет посвящаемого сакральными функциями – правом совершать жертвоприношения предкам⁵. Универсальный символический смысл трех головных уборов и нового имени – дифференциация индивида из родового коллектива. Иницируемый юноша с позиции сферы сознания подключается к комплексной структуре Эго, обретая способность к самостоятельным ответственным действиям.

Для многих ритуальных комплексов можно отрефлексировать их символическое значение, анализируя символизм церемониальных подарков (*чжи* 摯). Так, в случае свадебного обряда в качестве церемониального дара выступает дикий гусь (*янь* 鴈). Семиотическая нагруженность образа «дикого гуся» определяется референцией с песнопением из «Ши цзин» – «Пао ю» (в переводе А.Штукина «У тыквы зеленые листья горьки»), где «стройные крики дикий гусей» (雝 雝 鳴 鴈) метафорически разъясняют должные взаимоотношения будущих мужа и жены⁶. Историческая подоплека данного песнопения – события в княжестве Вэй (偉) в правление Сюань-гуна (конец VIII в. до н.э.), когда из-за строптивости жены правителя разразилась длительная внутренняя смута. Символическое значение церемониального подарка и, соответственно, всего ритуала бракосочетания не только устанавливает правильные взаимоотношения между супругами, основанные на принципе «следования» (*цун* 從) жены за мужем, но и актуализирует структуры сознания, связанные с символом власти. Так как в рамках конфуцианского мировоззрения правильные принципы

подчинения людей друг другу начинаются с внутрисемейного порядка, что недвусмысленно разъясняется в канонической части текста «Да сюэ».

Еще один показательный пример – церемония приема гостей, описание которой в тексте «И ли» следует непосредственно за свадебным ритуальным комплексом. В качестве ритуального подарка при встрече двух представителей служилого сословия (*ши* 士) выступает мясо другой птицы – фазана (*чжи* 雉). Образ «фазана» также отсылает к песнопению из «Книги песен» – «Сюн чжи» (в переводе А. Штукина «Как пестрый фазан далеко улетает») ⁷. Хотя в русском поэтическом переводе выдерживается тот же образный строй: взаимоотношения мужа и жены, но в исходном тексте речь идет о должном поведении (в языке объекта: «Дао-Пути») «благородного мужа» (*цзюнь-цзы* 君子). Исторический фон идентичен – упомянутые события в княжестве Вэй, но теперь они оцениваются с позиции поведения сановников и служилых людей этого государства. Таким образом, символический смысл ритуала встречи гостя может быть реконструирован как актуализация структур сознания, выстроенных вокруг символа «идеального человека» – «благородного мужа».

Символический смысл некоторых ритуалов не требует столь детального текстологического анализа. Так, в случае завершающих ритуалов семейного цикла: похорон, траура, жертвоприношения духам предков – их связь с символом смерти, придающим осмысленность жизненному пути человека интуитивно очевидна.

В завершение необходимо отметить, что все выявленные символические смыслы рассмотренных ритуальных практик обладают тематическим единством и охватываются единой структурой сознания – все они репрезентируют различные грани осмысления человеческого существования. Если использовать вместо языка описания язык объекта, то все символы, актуализируемые в процессе конфуцианских обрядовых практик, могут быть рассмотрены как корреляты символической силы *дэ* (德), которая в свою очередь является проявлением единой космологической реальности – Дао-Пути, точнее говоря, ее антропологической составляющей.

-
- ¹ История и современное состояние научных исследований ритуала детально рассмотрены в монографии: Bell, Catherine. Ritual: perspectives and dimensions. N.Y.: 1997. PP. 4-73. Среди отечественных исследований ритуальных практик до сих пор сохраняет актуальность ставшая классической работа В.Н.Топорова. О ритуале. Введение в проблематику. М.: 1988.
- ² Применяемый здесь методологический подход к анализу символических феноменов в свое время был разработан в совместной монографии М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорского «Символ и сознание» (Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. (Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке). М.: 2009).
- ³ Ли цзи 9:5 (Лицзи цзиньчжу цзиньшэ. Тайбэй: 1984, с.366).
- ⁴ Леви-Строс К. Мифологики: Происхождение застольных обычаев. М.: 2007.
- ⁵ Е Голян, Ли Лунсянь, Пэн Мэйлин. Ханьцзу чэньнянь ли цзи ци сянгунь вэньти яньцзю. Тайбэй: 2004, с.34.
- ⁶ См.: Шицзин: Книга песен и гимнов/ Пер. с кит. А. Штукина. М.: 1987, с.43.
- ⁷ Шицзин: Книга песен и гимнов/ Пер. с кит. А. Штукина. М.: 1987, с.42-43.

ФИЛОСОФСКИЙ СТАТУС *СЯОКАН**

В современной отечественной и зарубежной социологической литературе китайское понятие *сяокан* терминологически расширено до «общества *сяокан*» и переводится как «общество средней зажиточности». Такое определение тяготеет к экономическому содержанию и отвечает западным ценностям определения сущности человека и исторического прогресса через материальный достаток. Планируемое следующим за *сяокан* «общество *датун*» – «общество великого единения» – тоже определяется по названному критерию. Однако термин *тун* уже не несет такого ярко выраженного экономического смысла как *сяокан*, и ученые прямо квалифицируют *датун* по параметрам своих политических, экономических и социологических теорий. При этом духовная составляющая *сяокан*, равно как и «построение духовной цивилизации», и осуществление китайской мечты – «процветание государства, возрождение нации и счастье народа» – остается в тени.

Между тем именно духовная составляющая несет сущность исторического процесса *сяокан*, *датун*, *цзин шэнь вэнь мин*, *чжунго мэнь*. Истоки этой духовности кроются в философской метафизике и мудрости *сяокан*.

Впервые термин *сяокан* встречается в «Ши цине» («Книге песен», «Каноне стихов»), самом раннем поэтическом собрании китайской древности (XI–VI вв. до н.э.), стоявшем в преддверии философского самосознания. Есть исторические свидетельства, что песни собирались специальными чиновниками и сановниками разных рангов для ознакомления с мыслями и чувствами народа. В песне «Минь лао» («Народ страждет»), состоящей из пяти строф, впервые встречается термин *сяокан* в значении отдыха/передышки для народа:

* Материал подготовлен при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) согласно проекту № 14-03-00410.

Народ ведь выбился из сил,
пора бы дать ему немного отдохнуть (*сяо кан*).
Окажи милость этому Срединному царству,
чтобы умиротворились все четыре стороны.
Пресеки произвол распутников и лжецов,
чтобы упредить не добрых.
Законом обуздай воров и насильников,
все еще не устранивших света [государя].
Будь мягок с дальними [князьями] и ладь с ближними,
и да упрочится наш *ван!*¹

В остальных пяти строфах даются синонимы *сяокан*: *сяо сю*, *сяо си*, *сяо ци*, *сяо ань*. Все пять терминов означают потребность в передышке уставшего от казенных работ народа. Отталкиваясь от идеи благополучия народа, заложенной в «Минь лао», Конфуций приступил к культурно-цивилизационной разработке теории «*сяокан*».

Конфуций вложил в термин *сяокан* новое содержание, что отображено в трактате «Ли цзи» («Записи ритуалов»). В главе «Ли юнь» («Действенность ритуала») (V–II вв. до н.э.) от имени Конфуция характеризуются два исторически сменяющихся типа общества: общество *датун* («великое единение», «великое равенство») и общество *сяокан* («малое процветание», «малое благоденствие»). В период общества *датун* человечество шло по великому пути-*дао* и Поднебесная принадлежала всем (*тянься вэй гун*). Когда же великое *дао* сокрылось во мраке, Поднебесная стала принадлежать отдельным семьям (*тянься вэй цзя*). Вот тогда-то и началось строительство *сяокан*.

Концептуально *сяокан* основывается на духовной сущности пяти постоянств (*у чан*): «ритуала» (*ли*), «долга» (*и*), «человеколюбия» (*жэнь*), «веры/доверия» (*синь*) и «уступчивости» (*жан*). «Ритуал» (*ли*) и «долг» (*и*) скрепляют семейные и социальные верхи и низы, представляя в совокупности с другими «постоянствами» общий закон постоянства (*чан*) или закон стабильности.

Собственно в этом и выражен философский статус *сяокан*. Доктринально идея *сяокан* разомкнута на прошлое и будущее.

Ключом к этому служат пять постоянств: они соединяют земного человека с Небом (Космосом) и открывают в Небе судьбу, а в судьбе – человеческую натуру. Тем самым *сяокан*, воплощенное в пяти постоянствах, превращается в культуру духовного производства Человека. В степени совершенства Человек достигает равенства с Небом и Землей и устанавливается в космологическую триаду Неба-Человека-Земли. Срединность – это исконное место человека в его физической, духовной и интеллектуальной сущности. Отсюда и проистекают парадигмы учений «возвращения жизни», «духовной цивилизации» и «нового знания».

Разработку доктрины *сяокан* продолжили последователи и ученики Конфуция на двоичной матрице «великое единение – малое благоденствие» (*датун – сяокан*) и основали движение исторического процесса. Линейную последовательность «*датун – сяокан*» они превратили в циклическую схему. Составители династийных историй не раз упоминали концепцию «Великое единение» и допускали возможность осуществления этого идеала в будущем.

После Опиумной войны 1840 г., когда цинская династия потерпела поражение, в Китае начался период трудностей и бедствий, что вынудило духовную элиту к усиленному поиску новых путей развития страны. В XIX в. западные державы превосходили Китай в экономической и военной сферах, а также в политическом устройстве. Конфуцианская теория «великого единения» (*датун*) и «малого благоденствия» (*сяокан*) не исчезла из китайской мысли. Революционер-демократ Сунь Ятсен первым выдвинул лозунг «возрождения Китая». В 1979 г. к идеалу *сяокан* обращается архитектор китайских реформ Дэн Сяопин, используя его для экономической модернизации страны. Так в конце XX – начале XXI вв. термин «*сяокан*» из конфуцианского понятия общества «малого умиротворения» превратился в понятие «среднезажиточного общества».

Все бывшие китайские лидеры – Мао Цзэдун, Цзян Цзэминь, Ху Цзиньтао – также провозглашали лозунги о национальном возрождении. С 2012 г. в общественную жизнь страны вошел лозунг «китайская мечта», о котором заявил новый партийный ли-

дер Председатель КНР Си Цзиньпин: «Китайская мечта, в основе которой лежит реализация великого возрождения китайской нации, является заветным желанием китайского народа, начиная с периода новой истории»². Суть «китайской мечты» – процветание государства, возрождение нации и счастье народа. Завершение строительства общества «малого благосостояния» к столетнему юбилею создания КПК (2021 г.) является частью «китайской мечты».

Таким образом, концепция *сяокан* соединяет традицию и современность. В современных условиях «общество средней зажиточности» (*сяокан*) будет строиться с перспективой на будущее, а его развитие приведет к построению «общества великого единения» (*датун*) нового качества.

¹ А.Е. Лукьянов Л.С Переломов. Из истории идеологии *сяо кан*. Проблемы Дальнего Востока. М., 2003. № 3. С. 29.

² «Китай». Июль 2013. С. 16.

КАЗУС С ЛЕГЕНДОЙ О РОЖДЕНИИ ДИ КУ

В I в. н.э. образы совершенномудрых (*шэн* 聖) государей, по большей части – древних божеств, в результате обратной эвгемеризации превратившихся в исторических персонажей, подвергаются повторной мифологизации (ремифологизации), основными элементами которой становятся легенды об их чудесном рождении, необычной внешности и о благих знаменьях, сопровождающих их правление.

Один из совершенномудрых государей выбивается из общего ряда: это Ди Ку (帝嚳), легенды о рождении которого отсутствуют в сохранившихся фрагментах апокрифов (*чэнь вэй* 讖緯) – текстов, в рамках составления которых и происходил процесс ремифологизации древних *шэнов*. Однако, поскольку эти сочинения дошли до нас только в виде извлечений, некоторые учёные считают легенды о рождении Ди Ку утерянными¹.

Тем не менее история о чудесном рождении Ди Ку рассказывается в сочинении XII в. «Лу ши» со ссылкой на утерянное ныне сочинение «Бэй цзяо бяо» (北郊表) Гаотан Луна (高堂隆, ум. 237 г.)².

4. При этом легенда, о которой идёт речь, отсутствует в ряде текстов II–V вв., перечисляющих истории о необычном появлении на свет прочих *шэнов*, причём касается это сочинений не только дошедших до нас в извлечениях («Ди ван ши цзи» 帝王世紀, III в.), но и сохранившихся целиком («Цянь фу лунь» 潛夫論, II в., и «Сун шу» 宋書, V в.)³.

Что же касается сочинения «Бэй цзяо бяо», в котором якобы рассказывается данная легенда, то сведения о нём в биографии Гаотан Луна в «Сань го чжи» отсутствуют⁴. Однако даже если допустить аутентичность «Бэй цзяо бяо» и факт наличия там данной истории, её отсутствие во всех прочих источниках, как предшествующих этому сочинению, так и появившихся после него, застав-

ляет предположить, что она не являлась «канонической» и появилась лишь как попытка заполнить «лакуну» в системе представлений о ремифологизированных государях древности.

Таким образом, при династии Хань легенда о рождении Ди Ку, скорее всего, действительно отсутствовала. Возможная причина этого кроется в том, что образ Ди Ку в процессе эвгемеризации миновал стадию выразителя идей той или иной философской традиции, пройденную подавляющим большинством прочих *шэнов*, и вследствие этого сохранил множество рудиментов своей изначальной божественной природы. Недостаточная антропоморфизированность/историзированность образа Ди Ку привела к тому, что его ремифологизация также не была доведена до конца, в результате чего он остался без легенды о чудесном рождении.

¹ См. Гу Цзе-ган 顧頡剛, Ян Сян-куй 楊向奎. Сань хуан као 三皇考 (Изыскания о Трёх августейших) // Гу ши бянь 古史辨 (Споры о древней истории). Шанхай, 1982. Т. 7, кн. 2, с. 140; Лэн Дэ-си 冷德熙. Чаоюэ шэньхуа: Вэйшу чжэнчжи шэньхуа яньцзю 超越神話——緯書政治神話研究 (Превосходя миф: Исследование политических мифов в апокрифических книгах). Пекин, 1996. С. 98.

² Ло Ми 羅泌. Лу ши 路史 (Великая история) // Сыбу бэйяо 四部備要 (Собрание наиболее важных [книг] по четырём разделам). Пекин, 1989. Т. 44, цз. 9А, с. 107.

³ См. Сюй Цзун-юань 徐宗元. Ди ван ши цзи цзи цунь 帝王世紀輯存 (Собрание сохранившихся фрагментов «Анналов императоров и царей»). Пекин, 1964. Цз. 1, с. 31; Ван Цзи-пэй 王繼培. Цянь фу лунь цзянь цзяо чжэн 潛夫論箋校正 (Сверенный и выправленный текст «Суждений сокровенного человека» с комментарием). Пекин, 1997. Цз. 34, с. 385; Сун шу 宋書 (Книга [по истории династии Лю] Сун). Пекин, 1974. Т. 3, цз. 27А, с. 761.

⁴ См. Сань го чжи 三國志 («Записи о Трёх государствах»). Шанхай, 1964. Т. 3, цз. 25, с. 708 – 719.

II. КУЛЬТУРА, ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И ПОЛИТИКА

II.1.

В.И. Балакин,
ИДВ РАН

«МЯГКАЯ СИЛА» КИТАЯ В ВОСТОЧНОАЗИАТСКОЙ ИНТЕГРАЦИИ

Сила Китая состоит в умении и реальной возможности работать на перспективу, а также в оппортунизме при выборе целей и методов их достижения

Главным вектором внешней политики КНР в Восточной Азии является на сегодня формирование регионального интегрированного сообщества, развивающегося в параметрах китайской цивилизационной парадигмы. Стремительное развитие Китая в последние годы сопровождалось впечатляющими усилиями по продвижению на международную арену образа великой державы, бережно сохраняющей традиционные ценности своей древней культуры. Следует подчеркнуть, что во все времена Китай придерживался в отношениях с зарубежными партнерами принципов «культурной дипломатии», экономической взаимной выгоды и индивидуального подхода к каждой отдельно взятой стране. В Восточной Азии нынешнее китайское руководство собирается ориентироваться на комплексное использование «мягкой» и «жесткой» силы, как правило, всегда скрывая отдаленные цели своих истинных интересов. В этой связи очень важно понять, почему Китай стремится выстраивать не только двусторонние отношения с восточноазиатскими странами, но и прилагает заметные усилия в направлении консолидации мирного характера международных отношений в регионе в целом.

Олимпийские игры 2008 г. в Пекине показали «новое лицо» Китая, настроенного на последовательное убеждение партнеров и их вовлечение во взаимовыгодные экономические проекты. Подобная китайская позиция была названа «новым мышлением» (*xinsiwei*) и ее результатом стала государственная доктрина КНР,

нацеленная на решение сложных международных проблем путем «размывания» их застарелой конфликтной основы¹. В свое время Макиавелли утверждал, что *лояльность людей достигается путем принесения в их души страха и прежде всего страха войны*. Китай подошел к проблеме консолидации Восточной Азии с прямо противоположной стороны, а именно, сделав ставку на проведение исторических параллелей, когда существовавший страх перед японской оккупацией в период Второй мировой войны сегодня заменен на осознание реальных выгод от регионального экономического сотрудничества и соразвития с Китаем. Иными словами, Пекин уже добился у большинства обществ восточноазиатских государств изменения логики их сознания, когда «жесткая сила» не исчезла, но ушла на второй план, оставив приоритет за «мягкой силой».

В долгосрочной перспективе китайская «мягкая сила» на просторах Восточной Азии, видимо, меньше будет связана с риторикой, но больше ориентироваться на практическую деятельность. В таком случае эффективными инструментами «мягкой силы» Китая станут: предоставление услуг высшего образования, а также развитие наук, в том числе общественных, основная задача которых заключается в производстве смыслов, а именно – теорий и концепций, легитимизирующих внешнеполитические позиции и взгляды руководства КНР. Совокупность традиционных китайских стратегий, скорее всего, ляжет на благодатную восточноазиатскую почву, что позволит эффективно воздействовать на систему социокультурных фильтров местных элит и «матрицу» их убеждений. Долговременное применение данного типа воздействия позволит, по мнению Пекина, постепенно изменить характер поведения тех, кто в обозримой перспективе будет принимать значимые для Китая решения в странах Восточной Азии. Китайские «идеалы и ценности» уже сегодня внедряются в умы восточноазиатских студентов, которые ежегодно в больших количествах приезжают на учебу в КНР, а затем возвращаются в свои родные страны, чтобы попытаться счастья и пробиться в местные властные элиты².

Только «мягкая сила» образования способна, по убеждению китайских ученых, сформировать соответствующее мировоззрение у иностранных гостей, отражающее ценностные ориентации древней китайской цивилизации и позволяющее рассчитывать на доброжелательное отношение с их стороны к стране, давшей им образование. В китайском понимании формирование «определенного мировоззрения» происходит в результате освоения иностранными студентами специально подготовленных образовательных программ, подразумевающих ознакомление с политической и экономической моделью КНР, приобщение к китайской культуре и ценностям. По возвращении к себе домой студенты и стажеры не просто будут использовать полученный опыт, но и часто при подготовке тех или иных решений станут руководствоваться заложенными ценностными ориентирами. Но китайские учебные заведения идут дальше – проводимый конкурсный отбор получателей стипендий и грантов подразумевает в дальнейшем специальное выделение наиболее перспективных представителей восточноазиатских государств с точки зрения избранных ими сфер деятельности или научной квалификации. После окончания обучения китайские власти стараются сохранить с иностранными выпускниками тесные связи в рамках сетевых сообществ и различных исследовательских центров.

Таким образом, Китай, реализуя свою «мягкую силу», оставляет за собой возможность влиять на восточноазиатские элиты и использовать их интеллектуальный ресурс в собственных интересах. Но КНР не ограничивается только разработкой и внедрением обучающих программ, а использует весь спектр культурных, информационных и психологических технологий. Все названное в комплексе позволяет сегодня Пекину рассматривать «мягкую силу» как более значимую, чем экономическая или военная мощь. Однако новое китайское руководство не хочет на этом останавливаться и прилагает значительные финансовые усилия, чтобы воздействие китайской культуры не ослабевало за границами страны и распространялось в первую очередь по всей Восточной Азии. В мечтах «пятое поколение» руководителей КНР уже видит как на-

циональная «мягкая сила» правит великой империей, над которой «никогда не заходит солнце»³.

И все же основным инструментом, который использует Китай в своих отношениях со странами Восточной Азии, остается экономическая экспансия. Здесь имеется два варианта: «жесткая сила», применяемая в виде экономических санкций и торговых ограничений, а также «мягкая сила», когда политические цели достигаются с помощью безвозмездных грантов и низкопроцентных кредитов. На региональном уровне КНР успешно использует крупные инвестиционные ресурсы, вкладываемые в реализацию масштабных многосторонних проектов. Восточноазиатские страны по-разному воспринимают растущее экономическое присутствие Китая в отдельных секторах промышленности и сельского хозяйства. Их пугает именно безудержный рост, особенно после кризиса 2008 г., напоминавший во многом рейдерский захват активов ослабевших конкурентов⁴.

По оценкам международных экспертов, китайская «мягкая сила» в Восточной Азии может оказаться весьма многопрофильной, включая не только обеспечение мира и стабильности, но и изменение традиционных направлений внешней политики Пекина. Предполагается, что руководство КНР попытается за счет предоставления реальных экономических выгод оторвать от США их самых надежных союзников: Японию и Республику Корея⁵. Для этих целей будут выделены значительные финансовые ресурсы на специальные программы обучения японских и южнокорейских студентов в крупнейших китайских университетах. Подтверждением эффективности политики КНР в сфере образования для восточноазиатских студентов может служить существенный ежегодный рост числа приезжающих в Китай студентов именно из Японии и Южной Кореи. В китайско-американском соперничестве на ниве образования КНР уверенно начинает брать верх над Соединенными Штатами Америки.

Вместе с тем создается впечатление, что Китай несколько перестарался в своем стремлении восстановить свою исторически доминирующую роль в восточноазиатском регионе. Такие крупные региональные государства как Япония и Республика Корея

вновь стали налаживать пошатнувшиеся связи с США, видя в них естественный противовес великодержавным амбициям КНР. «Мягкая сила» Китая стала казаться им неким прикрытием «жесткой силы», которую Пекин в любой момент мог бы использовать. Потребовался очередной экономический кризис 2008 г., чтобы японская и южнокорейская экономики ощутили свою реальную зависимость от внутреннего рынка КНР. Продолжая сотрудничество с США, Токио и Сеул всеми силами пытаются не раздражать Пекин необдуманными внешнеполитическими шагами, но это не всегда получается⁶.

Поддержка Китаем режимов в Пхеньяне и Тегеране вызывает у Запада серьезные опасения в отношении его реальной приверженности идее глобального баланса сил. Теряя уверенность в своей экономической, политической и военной неуязвимости, постиндустриальные государства делают ставку не на сохранение конкурентоспособности, которая итак существенно подорвана, а на попытки из последних сил сдерживать Китай⁷. «Сдерживание» развивается по разным направлениям, но заключается, прежде всего, в ограничении финансового влияния КНР на специализированные организации ООН, такие как МВФ, Мировой Банк, ВТО и др. Смысл предпринимаемых Западом усилий сводится к стремлению сохранить за американским долларом статус глобальной резервной валюты. Вероятность последнего тает на глазах в связи с повсеместной эрозией доверия к доллару и все более явными попытками Пекина вернуть мир к системе золотого стандарта.

Со своей стороны, лидеры КНР, похоже, также осознают, что региональный образ Китая и его влияние могут быть обеспечены в первую очередь стратегией целенаправленного продвижения национальной внешней политики на основе гармоничного сочетания применения «жесткой» и «мягкой» силы. Разъясняется, что без «жесткой» силы сила «мягкая» будет носить декларативный характер, а без «мягкой» силы «жесткая» сила станет напоминать ничем неприкрытую агрессию. Специалисты по древней китайской философии часто выводят тезис, суть которого сводится к диалектическому единству «мягкой» и «жесткой» силы. В истории Китая уже имел место подобный симбиоз – следует вспом-

нить уникальное взаимопроникновение конфуцианства и легизма⁸. Можно в очередной раз констатировать спиралеобразный ход истории, что в китайском варианте выглядит как неизменность естественной логики развития событий.

¹ *Pang, Zhongying*. The Beijing Olympics and China's "Soft Power" // Brookings. May 7, 2009. P.12.

² *Nye, Josef S.* "Soft Power": the Means of Success in World Politics // New York: Public Affairs. 2004. P.3.

³ *Li, Mingjiang*. "Soft Power in Chinese Discourse: Popularity and Prospect" // RSIS Working Paper No.165. September 1, 2008. P.2.

⁴ *Lam, Thomas*. China's "Soft Power" in East Asia // CRS Report for Congress. Washington D.C., January 4, 2008. P.5.

⁵ *Chen Qimao*. New Approaches in China's Foreign Policy: The Post Cold War Era // Asian Survey, Vol.33, No.3. March 2012. P.46.

⁶ *Sambaugh, David*. China Engages Asia: Reshaping the Regional Order // International Security, Vol.29, No.3. Winter 2012. P.65.

⁷ *Li, Xing*. Partnership "Is of Global Significance" ? // China Daily. Beijing. November 22, 2012. P.1.

⁸ *Melisse, Jan*. The New Public Diplomacy: "Soft Power" in International Relations // New York: Palgrave Macmillan. 2011. P.4.

**ОСОБЕННОСТИ ИДЕЙНОГО ТЕЧЕНИЯ «СИРАКАБА-ХА»
(«БЕЛАЯ БЕРЕЗА») В ЯПОНИИ НА ПРИМЕРЕ
ЭСТЕТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ В ТВОРЧЕСТВЕ СИГА НАОЯ
(1883–1971)**

Объединение «*Сиракаба-ха*» было создано вокруг одноименного журнала «Сиракаба», который издавался с 1910 по 1923 гг. В журнале публиковались ознакомительные материалы по западному изобразительному искусству, а также произведения участников объединения. Основная идея объединения заключалась в провозглашении новых для Японии течений – индивидуализма и гуманизма.

Главные положения философии «Сиракаба», заложенные писателем и активным общественным деятелем Мусянокодзи Санацу, заключаются в следующем:

- Основной целью деятельности считается развитие и реализация своего «я», раскрытие собственных возможностей. Для представителей «Сиракаба» характерна концентрация на своем мире, индивидуальных особенностях и эгоцентризм, переходящий в эгоизм;

- Убеждение в существовании «космической воли» как высшей силы, которая сообщает человеку его предназначение, направляя его по жизненному пути;

- Убеждение в способности человека воспринять эту волю свыше и реализовать себя в соответствии с ней;

- Совместная работа – наилучший путь к воспитанию в себе человеколюбия и воли к реализации себя.

«Сиракаба» провозглашала наивную веру в идеалы любви, добра и нравственности, и поэтому была резко критикуема как детский идеализм обеспеченных молодых людей. Оно было резко противопоставлено литературному течению натуралистов, которые стремились обнажить самые мрачные и неприглядные стороны человеческой природы. Тем не менее вряд ли можно привести

более влиятельное идеалистически направленное течение эпохи Тайсё (1912–1926), чем «Сиракаба».

Вокруг Мусянокодзи собрались представители творческой интеллигенции: писатели Сига Наоя, Арисима Такэо, Сатоми Тон, художники Арисима Икума, Кисида Рюсэй, философ и искусствовед Янаги Мунэёси и др. Для эпохи Тайсё идейное течение Сиракаба имело огромное значение: помимо своей ознакомительной роли, оно послужило важнейшей ступенью в процессе формирования японского современного мышления, японского варианта индивидуализма, повлияло на восприятие западной культуры и на ее фоне на новое осмысление. Группа «Сиракаба», придя на смену натуралистам, стала одним из символов так называемой «демократии Тайсё», давшей свободу индивидуалистической мысли после конфуцианской строгости эпохи Токугава и неоконфуцианской идеологии эпохи Мэйдзи. Сига Наоя – одна из интереснейших и сложных для западного читателя фигур. Японскими читателями он признан «божеством романа», его краткий, точный, лаконичный литературный стиль воспевается не одним исследователем. Если в идейном отношении наиболее ясным представляется творчество Мусянокодзи Санэацу, по выражению Сюго Хонда, «учителя жизни», четко и просто выразившего свои взгляды, то творчество Сиги нужно рассматривать как принадлежащее области присущего писателю особенного, утонченного восприятия действительности. Чуждый политическим перипетиям, Сига не участвовал ни в антивоенных выступлениях Мусянокодзи, ни в его рассуждениях о призвании и судьбе, не испытывал ничего похожего на сложную психологическую драму Арисима Такэо, раздираемого внутренним конфликтом. Поэтому позиционировать философию Сига как принадлежащую к определенному направлению довольно сложно. По словам исследователя Кадзуо Одзаки, Сига был одновременно и идеалистом, и реалистом, и сторонником активного творческого подхода, и в то же время был крепко связан с материальным миром, на что имеется множество подтверждений из его текстов. Анализируя творчество Сиги, мы пришли к выводу, что рассмотрение его философии в ее эстетическом аспекте позволяет наиболее точно охарактеризовать образ

писателя, позиционировать его среди других участников объединения и в идейных течениях эпохи в целом. Эстетические воззрения Сиги (в отношении природы, искусства и женской красоты) можно охарактеризовать следующим образом.

Природа как эстетический объект

Темы отношения человека к природе, смерти и природы, искусственного и естественного занимают центральное место в творчестве.

Можно выделить романтический образ природы (как, например, в произведении «Идзоку-гава», или «Река Идзоку»), реалистический (как в рассказе «Ямори», где герой убивает ящерицу и подробно описывает ее смерть) и мистический (как в романе «Аньякоро», или «Хождение в темной ночи», где главный герой Кэнсаку испытывает состояние, близкое к буддийскому просветлению, «погружаясь» в окружающий пейзаж и растворяясь в нем).

В связи с природой необходимо также отметить такое явление, как эстетизация смерти. Эта особенность, выделенная, в том числе, Судо Мацуо, ярко проявляется в рассказе «Киносаки нитэ» («В Киносаки»), где герой видит три смерти (мыши, пчелы и ящерицы) и сам находится в состоянии, когда разница между жизнью и смертью стирается в его сознании. В этом рассказе смерть, возведенная в ранг прекрасного, является объектом эстетической оценки.

Женщина как эстетический объект

Если окружающую природу Сига воспринимает в своей цельности и признает безусловность ее красоты, то в отношении женщины (которая также является объектом природы) писатель выдвигает определенные требования.

Говоря об идеале красивой женщины, Сига приводит в пример изображения красавиц в живописи танского Китая: это полная, здоровая, «богатая» красота, внушающая чувство силы и свежести.

В то же время Сигу восхищает и отрешенная красота статуи бодхисаттвы Каннон.

В качестве главного условия красоты выдвигается «внутренний свет».

Литература как источник прекрасного

В отношении взглядов на сущность литературного творчества необходимо выделить следующие:

- Ценность литературного произведения заключается в наличии в нем *ритма*, заложенного писателем. Этот термин вводит сам Сига, противопоставляя эту категорию анализу формы и содержания и говоря о ритме как об отклике, который вызывает в читателе восприятие произведения. Это важный термин в теории Сиги и относится не только к литературе, но и к визуальному искусству.

- Литературное произведение должно передавать «истину детали» (*комакана синри*), что означает точность и подробность описания.

- Писатель должен стремиться к спокойной и сдержанной манере изложения при эмоционально насыщенном содержании (В этом смысле идеал Сиги – писатель Ихара Сайкаку).

- Настоящее произведение становится «независимо» от своего творца – это верно также и в отношении других произведений искусства.

Взгляды на искусство

Сига утверждал, что настоящее искусство должно стимулировать человека к прогрессу и развитию. Будучи во времена издания журнала поклонником западного искусства, впоследствии Сига обратился к традиционным жанрам, гравюрам *укиёэ*, буддийской скульптуре и живописи современников. Если кратко суммировать взгляды Сиги, то в произведениях живописи и скульптуры он ценил ощущение свободы, покоя, и «вдохновляющей силы», стимулирование к дальнейшему творчеству и размышлению.

Основная деятельность группы «Сиракаба» касалась искусства, и в этом смысле Сига Наоя не был исключением, однако его подход занимает особенное место среди остальных участников. Идейное содержание творчества Сиги является эстетикой гораздо в большей степени, нежели философией. Тонко чувствуя разнообразные проявления красоты окружающего мира, Сига Наоя воплощал их в своем творчестве, не изменяя своим идеалам: в прозе самого писателя не один исследователь признает наличие ритма,

хотя коннотация этого понятия может быть различна. Как отмечал Хидео Кобаяси, Сига – не мыслитель и не философ, а деятель, творчество и жизнь для него – неразделимые понятия, творческий акт – такое же реальное действие, как и любое другое, а ритм прозы – ритм сердцебиения самого писателя, его жизненный пульс. Это можно продолжить тем, что философия Сиги заключается одновременно в его жизни и творчестве и неразрывно связана с ними. Мы не будем проводить аналогии с «философией жизни» и другими западными направлениями мысли, поскольку это несколько разнородные понятия: философия Сига Наоя – это философия одного человека, и не могла бы существовать без него или его произведений.

Наиболее ясно, таким образом, мысль Сиги можно проследить в его эстетических воззрениях, где он выдвигает несколько необходимых условий для того, чтобы состоялось произведение искусства. Можно сказать, что для этого всегда требуется определенная центральная сущность: будь то «ритм» или «свет», или «сила». Природа, как несотворенная человеком, стоит в этом отношении особняком, здесь Сига не дает рекомендаций, а сам является постигающим субъектом. В целом для писателя характерно инстинктивно-чувственное, нерациональное восприятие действительности, которое он выражает прямо в своих эссе и очерках об искусстве и косвенно в рассказах.

В группе «Сиракаба» Сига поддерживает основную линию индивидуалистической мысли и эгоистической концентрации на своем мире, характерной для представителей объединения, но избирает путь более глубокого погружения в этот внутренний мир, что обуславливает особенное место Сиги в группе. Его роль в объединении и в идейных течениях достаточно велика и может быть охарактеризована следующим образом: своим существованием являя образец чувственного постижения мира и мастерской прозы, он явился одним из создателей автобиографической литературы, тем самым воплощая в жизнь идеологию индивидуализма и реализации своего «я», провозглашенную «Сиракабой».

Литература:

1. *Сига Наоя*. Полное собрание сочинений. Иванами сётэн, 1988-2002.
2. *Starrs, Roy*. An artless art : the Zen aesthetic of Shiga Naoya : a critical

- study with selected translations. Richmond Surrey, Japan Library, 1998.
3. *Мацуо Судо*. Сига Наоя: соно сидзэн но тэнкай (Сига Наоя: природа. Токио, Мэйдзисёин, 1853.
 4. *Мики Тосихару*. Сига Наоя то дайсэн – кокоро но кисэки о мотомэтэ. (Сига Наоя и Дайсэн: следуя по пути сердца). Токио, Кинсэйся, 1978.
 5. *Одзаки Кадзуо*. Сига Наоя. Токио, Тикума сёин, 1986.
 6. *Сига Наоя*. Сборник статей ассоциации публикаций исследований японской литературы. Токио, Юсэйдо, 1970-78 .
 7. Сига Наоя: дзига но кисэки (Сига Наоя: путь эго). Под ред. Икэути Тэруо. Токио, Юсэйдо, 1992.
 8. *Сирахи Мики*. Нихон киндайси но ридзуму (Ритм современного японского стиха). Токио, Гэйдзюцу сэйкацуся, 1986.
 9. *Сямото Такэси*. Нихонсёсэцу но биисики (Эстетическое сознание японского романа). Токио, Офуся, 1980.
 10. *Хонда Сюго*. Сига Наоя. Токио, Иванами сётэн, 1990.
 11. *Хонда Сюго*. Сиракаба-ха но сакка то сакухин. Токио, Мирайся, 1968.
 12. *Сигэтомо Ки*. Сига Наоя кэнкю (Исследования литературы Сига Наоя). Токио, Тикума сёин, 1979.
 13. *Янагида Томоцунэ*. Сига Наоя но сакухин (Произведения Сига Наоя). Токио, Рэмонся, 1982.

**К ВОПРОСУ О ЛИТЕРАТУРНОМ НАСЛЕДИИ ВАН АНЬШИ
(1021–1086)**

Судьба литературного наследия Ван Аньши 王安石 (второе имя Цзефу, титул Цзин-гун, 1021–1086) – известного политического деятеля, литератора, ученого, – не менее причудлива, чем его собственная жизнь. Реформы, которые он осуществлял, находясь в эпицентре борьбы консерваторов и реформаторов при императорском дворе, неоднократно становились объектом пристального внимания синологов, но творческое наследие Ван Аньши изучено, на наш взгляд, непропорционально мало его вкладу в историю китайской литературы.

Учитывая тот факт, что от дней сегодняшних его произведения отделяет без малого тысяча лет, а личность реформатора получила резко негативную оценку в традиционной китайской историографии, и принимая во внимание, что при жизни его труды напечатаны не были, резонно предположить, что у собрания его сочинений могла быть нелегкая судьба. Тем не менее Ван Аньши известен как классик китайской литературы.

В этой связи нас заинтересовали следующие вопросы: 1) насколько сохранилось его литературное наследие и есть ли произведения спорной атрибуции; 2) как опальный реформатор стал классиком китайской литературы.

Судьба первых ксилографических изданий литературного наследия Ван Аньши неразрывно связана с оценкой его реформаторской деятельности. Немаловажную роль сыграла в этом вдовствующая императрица Гао (Гао тай-хоу, 1032–1093), под давлением которой ее сын, император Шэнь-цзун (на троне 1067–1085) дважды (1074 и 1076) лишал Ван Аньши поста первого министра. Последние годы жизни опальный экс-министр провел в своей усадьбе на окраине Цзяннина (нынешний г. Нанкин), посвятив себя поэтическому творчеству. В 1086–1093 гг. вдовствующая императрица Гао, будучи регентшей при малолетнем императоре

Чжэ-цзуне (на троне 1086–1100), фактически управляла страной. Об издании произведений Ван Аньши невозможно было и думать – их содержание противоречило принятой государственной доктрине.

В 1093 г. взявший после смерти бабушки власть в свои руки император Чжэ-цзун вернулся к реформам своего отца. Проводимые в это время реформы продолжались до 1125 г., однако реформаторы потерпели поражение. В 1126 г. последовал императорский указ, по которому сочинения Ван Аньши были запрещены¹. Это тем более примечательно, что, по утверждению К.К. Флуга, «в период Сун, по-видимому, не требовалось особых разрешений для издания книг и никакой цензуре они, как правило, не подвергались» и правительство налагало запрет на печатание сочинений в исключительных случаях².

Согласно «Аннотированному сводному каталогу всех книг по четырем хранилищам» императорской библиотеки (1781 г.), первым получил высочайшее повеление составить собрание сочинений Ван Аньши его сторонник, член академии Ханьлиньюань Сюэ Ан 薛昂 (2-я пол. XI в. – 1127?), но в подготовленной им рукописи множество ошибок и пропусков, поэтому она не получила распространения³. Точная дата получения Сюэ Аном императорского указа неизвестна, но, очевидно, это было не ранее кончины императрицы Гао (1093 г.) и не позже даты окончательного разгрома реформ (1126 г.).

Вторая попытка подготовить собрание сочинений Ван Аньши была предпринята его внуком Ван Ди 王隸 (?–1129), в 1123 г. получившим повеление императора. Но Ван Ди погиб во время вторжения чжурчжэней в 1129 г., не успев осуществить этот замысел, и готовить собрание сочинений Ван Аньши значительно позже пришлось уже правнуку Ван Аньши – Ван Цзюэ.

Самое известное отдельное ксилографическое издание собрания сочинений Ван Аньши – «Собрание сочинений Учителя из Линьчуани»⁴ (*Линьчуань сяньшэн вэнь цзи*) – было предпринято его прямым потомком, правнуком Ван Цзюэ (1112–1164) в 1151 г. в столице Южной Сун Линьане (нынешний г. Ханчжоу)⁵. Книга состояла из 100 *цзюаней* (свитков) и была напечатана «в 1151 г.

Чайно-соляным управлением западной области Чжэцзяна»⁶. При подготовке своего издания Ван Цзюэ наряду с другими источниками использовал сохранившиеся черновики Сюэ Ана. В настоящее время в библиотеке Пекинского университета хранятся 3 полных издания Ван Цзюэ и несколько поврежденных разрозненных свитков⁷.

В эпоху Мин ксилограф переиздавался, по крайней мере, 4 раза (все издания – на юге страны по инициативе частных лиц): в 1534 (в Цзяньяне, провинция Фуцзянь), в 1546 (в Линьчуани, Цзянси), в 1560 (в Фучжоу, Цзянси), в 1612 (в Цзиньлине, нынешний Нанкин). Великолепное по качеству исполнения издание 1612 г. («Собрание стихов Учителя Ван Цзефу из Линьчуани, отпечатанное с вновь вырезанных досок») было подготовлено прямым потомком Ван Аньши в 22-м колене – Ван Фэнсяном 王凤翔 (кон. XVI – 1-я треть XVII вв.), и, в свою очередь, перепечатывалось в 1884 и 1911 гг.

Значительно меньше известно о существовании другого, так называемого «Луншуского издания» (по названию г. Луншу в провинции Аньхой) – **«Собрания сочинений Вана, Просвещенного князя»** (*Ван Вэнь-гун вэнь цзи*). Точная дата издания неизвестна, косвенно датируется годами под девизом правления Шаосин (1131–1162) по наличию и отсутствию в тексте определенных табуированных иероглифов, используемых в имени собственном императора, а также упоминанию на оборотной стороне резчиков ксилографов, которых китайским исследователям удалось идентифицировать⁸. Но поскольку луншуское издание упоминается в послесловии к изданию Ван Цзюэ (следовательно, издано было ранее 1151 г.), можно утверждать, что оно было напечатано между 1131 и 1151 гг. Сохранилось 76 свитков из 100, в настоящее время хранящихся в Шанхайском музее⁹. Еще один экземпляр издания (также неполный) был обнаружен в библиотеке императорского двора в Токио. В 1962 г. в Шанхае был осуществлен уникальный проект по объединенному изданию методом фотолитографии — к счастью, отсутствовавшие в Китае части ксилографа сохранились в Японии.

Ряд китайских ученых полагает, что изданию Ван Цзюэ предшествовало еще одно собрание сочинений Ван Аньши, известное под названием «Линьчуаньское издание» объемом 100 *цзюаней*, предпринятое высокопоставленным чиновником по имени Чжань Дахэ 詹大和 в 1140 г., но оно не сохранилось¹⁰. Однако биография Ван Аньши из данного издания, выполненная Чжань Дахэ, и предисловие сохранились благодаря поздней перепечатке¹¹. Интересно, что издание называлось «**Новое издание сочинений [учителя из] Линьчуани**» (*Чункань Линьчуань бэнь*), что вызывает много споров и предположений о возможно существовавших до этого изданиях, но документальных подтверждений этому нет.

Итак, кроме как минимум двух неудачных попыток издать полное собрание сочинений Ван Аньши, три ксилографа в эпоху Сун были изданы – в 1140 г. в Линьчуани (предположительно), между 1131 и 1151 гг. в Луншу и в 1151 в Линьане (Ханчжоу). Последнее, подготовленное правнуком Ван Аньши, было признано наиболее авторитетным и неоднократно переиздавалось в дальнейшем.

Однако проблема атрибуции (т.е. определения авторства ряда произведений Ван Аньши) в самом Китае не решена. Китайские исследователи расходятся в количестве произведений знаменитого реформатора, во-первых, из-за расхождений в документальных источниках (в том числе сохранившихся текстах Ван Аньши, выгравированных на камне и включенных в исторические хроники). Во-вторых, разное количество произведений в Ханчжоуском и Луншуском изданиях. В-третьих, поставил вопрос об атрибуции еще при династии Южная Сун известный историк и политический деятель Ли Би, издавший комментированное собрание стихов Ван Аньши – «**Стихи Вана, Просвещенного князя [удела] Цзин, с комментариями Ли Би**» (1214).

Первоначально ксилограф объемом 50 *цзюаней* назывался «Комментарии к стихам Вана, князя [удела] Цзин» (*Ван Цзин-гун ши чжу*). Ли Би 李壁 (1159?–1222) – автор многочисленных трудов по литературе, истории и политике¹². Находясь в ссылке на родине Ван Аньши, Ли Би заинтересовался творчеством послед-

него, проделал огромную работу по поиску связанных с жизнью и творчеством Ван Аньши мест, навёл справки об имеющихся ксилографах, собрал утраченные тексты. Так, в издании Ли Би на 72 стихотворения Ван Аньши больше, чем у Ван Цзюэ, но он не включил в него 4 стихотворения, входившие в издание 1151 г.

Комментарии Ли Би к стихам Ван Аньши получили высокую оценку вскоре после издания, уже при Сун. Но после того, как Ли Би был обвинен в измене и объявлен государственным преступником, книга исчезла из поля зрения историков литературы более чем на 500 лет. В 1740 г. один экземпляр ксилографа при невыясненных обстоятельствах приобрел некий Чжан Цзунсун 张宗松 – представитель процветающего клана книгопечатников из провинции Чжэцзян. Он переиздал ксилограф, который затем поступил в «Четыре книгохранилища» императорской библиотеки; позднее было установлено, что это не оригинальное издание Ли Би, а книга, сокращенная поэтом и критиком Лю Чэньвэном (1232–1297) и изданная в 1301 г. для семейного пользования. Этот несколько усеченный вариант ксилографа Ли Би был переиздан в эпоху Цин и неоднократно – в XX в.

В целом сохранению произведений Ван Аньши способствовало несколько факторов:

1) личность Ван Аньши, вызывавшая неоднозначную оценку современников и потомков, продолжала оставаться в фокусе внимания интеллектуальной элиты Китая на протяжении XI–XIII вв. и привлекала внимание к его творчеству. Его сочинения цитировались и комментировались авторами многочисленных произведений в жанрах *бицзи* («вслед за кистью») и *шихуа* («рассуждения о стихах»). Так, в сборнике Чжу Юя (1075–после 1119) «Из бесед в Пинчжоу» Ван Аньши фигурирует в 11 фрагментах. В «Рассуждениях о стихах Шилиня» Е Мэндэ (1077–1148) 4 отрывка посвящены Ван Аньши. Обращались к сочинениям Ван Аньши Чэнь Шидао (1052–1101) в «Рассуждениях о стихах Хоушаня», Ван Минцин (1127–1214) в *бицзи* «Записи помахивающего мухобойкой», Сюй И в «Рассуждениях о стихах Яньчжоу» (сер. XII в.) и многие другие авторы.

2) Включение 197 сочинений Ван Аньши в изданную во второй половине XII в. по повелению императора Сяо-цзуна (1162–1189) антологию «Зерцало словесности Августейшей династии», впоследствии получившую известность как «Зерцало словесности эпохи Сун» (*Сун вэнь цзянь*) и дальнейшие переиздания указанной антологии в эпохи Мин и Цин также способствовали сохранению литературного наследия реформатора.

3) Эпоха Юань была относительно неблагоприятна для наследия Ван Аньши во многом из-за крайне негативной оценки, данной в «Истории династии Сун» реформам и личности Ван Аньши. Переломным в судьбе его литературного наследия оказался XVI век. Усиление юга Китая в эпоху Мин как в политическом, так и в интеллектуальном смысле на фоне и идеологического кризиса конца XVI в. привело к поиску некой точки опоры для национальной элиты, и желание южан подчеркнуть свой культурный вклад в китайскую цивилизацию обусловило пропаганду выдающихся личностей из числа южных кланов. Ван Аньши, родившийся на территории южной провинции Цзянси и значительную часть своей жизни служивший на юге, вполне подходил на эту роль. Немаловажным оказалось включение Ван Аньши в число «восьми великих авторов эпох Тан и Сун» (*Тан Сун ба да цзя*) и дальнейшая популяризация силами литераторов юга, создавших в XVI в. школу «школу стиля эпох Тан и Сун». Самый большой вклад в популяризацию Ван Аньши внес эссеист Мао Кунь (1512–1601). Существенное влияние оказал фактор землячества — большую работу по переизданию произведений Ван Аньши и изучению его творчества проводили (и проводят по сей день) его земляки из провинции Цзянси.

Казалось бы, собрания сочинений Ван Аньши, изданные в эпоху Сун, дошли до нашего времени без потерь и, следовательно, открытий ожидать не приходится. Однако количество произведений в каждом из изданий и переизданий варьирует от 2306 до 3308. Даже если допустить погрешность при подсчете, разница значительна. Наибольшее количество расхождений приходится на стихи. Кроме разницы в 68 стихов между изданиями Ван Цзюэ и Ли Би, в 1992 г. в издательстве Пекинского университета вышел в

свет «Свод всех стихов эпохи Сун», в 575–577 *цзюанях* которого приводятся 98 стихов Ван Аньши, не входивших в его собрания сочинений. Эти стихи атрибутируются авторами свода как принадлежащие кисти Ван Аньши на основании их упоминаний в местных исторических сочинениях эпох Юань, Мин и Цин. Есть случаи публикации одних и тех же стихотворений под разными именами. Есть расхождения также в количестве писем.

В настоящее время в Китае ведется большая работа по определению авторства произведений Ван Аньши, выявлению позднейших интерполяций, упорядочению его наследия и подготовке новых комментированных изданий и, возможно, придется вносить коррективы в имеющиеся знания о литературном творчестве великого реформатора.

¹ Mailla J.A.M. Histoire générale de la Chine ou Annales de cet Empire; trad. du T'oung Kien Kang Mou. Paris, 1777-1783. Т. VIII, С. 440. Цит. по: Флуэ. К.К. Указ. соч. С. 127.

² Флуэ К.К. Указ. соч. С. 127-128.

³ <http://baike.baidu.com/view/3959918.htm> (дата обращения: 18.08.2013)

⁴ Ван Аньши родился в г. Фучжоу уезда Линьчуань (в нынешней провинции Цзянси).

⁵ Сун ши цзяньшан цыдянь [Свод эстетической оценки стихов-*ши* эпохи Сун]. Шанхай, 2002, С. 1541.

⁶ Флуэ К.К. Указ. соч. С. 109.

⁷ Первая часть Государственного перечня ценных и редких книг [в библиотеках Китая]. Период династий Сун, Ляо, Ся, Цзинь, Юань – http://www.zhongshenw.com/rsrg/gzhaozs/gjsc/201012/t20101224_264256.shtml

⁸ Чжао Ваньли. Сун Луншу бэнь Ван вэнь-гун вэньци ти цзи / Ван Вэнь-гун вэнь-ци. [Предисловие к Луншусскому изданию эпохи Сун Собрания сочинений Вана, Просвещенного князя / Собрание сочинений Вана, Просвещенного князя]. Шанхай, 1962.

⁹ № 01101 в Государственном перечне ценных и редких книг. См.: http://www.zhongshenw.com/rsrg/gzhaozs/gjsc/201012/t20101224_264256.shtml (дата публикации: 24.05.2010).

¹⁰ Ян Тяньбао, Сюй Гуй. Ван Аньши цзидэ гу бэнь юй синь бань.—Гуци чжэнли яньцзю сюэкань. [Старинные издания собрания сочинений Ван Аньши и новые публикации / Вестник исследований в области древней литературы]. 2007, № 3.

¹¹ Чжан Юй. Ван Аньши юй фоцзяо./ Фудань дасюэ. Боши сюэвэй луньвэнь. [Чжан Юй. Ван Аньши и буддизм. Дисс. на соискание степени доктора наук по специальности «Древнекитайская литература». Фуданьский университет. Шанхай, 2004]. С. 1.

¹² Чжунго вэньсюэ да цыдянь. Сюдин бэнь. [Большая энциклопедия китайской литературы. Изд. 2-е, испр.] Шанхай, 2000. Т. 1, С. 536.

**О КИТАЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ ДЛЯ ИНОСТРАНЦЕВ:
ПУБЛИКАЦИИ ХУ ШИ 1930-х ГОДОВ**

Проблема формирования облика Китая за рубежом возникла в республиканский период, когда критически мыслящие интеллектуалы столкнулись с необходимостью адаптировать свои высказывания в интересах обеспечения поддержки своей страны на международной арене. Хотя внутри страны Ху Ши был критиком китайской традиции, его выступления перед иностранной аудиторией были более мягкими и взвешенными. На это указывает сравнение двух предназначенных для иностранной аудитории выступлений Ху Ши, относящихся к 1931 и 1933 гг.

В докладе «Конфликт культур» (1, 70–80), подготовленном для Четвертой конференции Института Тихоокеанских исследований (Ханчжоу-Шанхай, 21 октября – 2 ноября 1931 г.), Ху Ши отмечал, что в ходе взаимодействия культур люди берут то, что им выгодно и полезно. Часть элементов чужой культуры остается не востребованной в том случае, если собственные культурные ресурсы представляются «достаточно хорошими». Именно этот подход лег в основу традиционного китайского культурного консерватизма.

В качестве решения Ху Ши предложил свой вестернизаторский подход, сформулированный и неоднократно обнародованный мыслителем в 1920-е гг. «...следует без ограничений принять современную цивилизацию Запада, потому что она нам нужна для решения наиболее неотложных проблем бедности, невежества, болезней и коррупции. Это наши настоящие враги и ни одного из них не сможет победить старая цивилизация. В конце концов, мы не отвергаем драгоценный камень просто лишь потому, что он получен из карьеров Италии или Греции; общественные мыслители также не должны отвергать ни один элемент культуры потому, что он принадлежит вторгшейся расе. Нам нужен каждый камень из каждого карьера для того, чтобы строить. Япония в ранние дни

реформ приняла западную цивилизацию всем сердцем, у Японии нет причин сожалеть об этом, потому что в короткий период проводимой всем сердцем модернизации (whole-hearted modernization) она успешно решила некоторые из самых серьезных проблем национальной обороны и экономической бедности. Когда у нас будут здоровье, богатство и отдых, тогда можно будет говорить о сохранении нашей старой традиции. И я убежден, что старая традиция не будет потеряна, даже если мы зайдем крайний подход в необходимости модернизации, поскольку цивилизации консервативны по своей природе. В силу естественной инерции культур огромное большинство населения хорошо позаботится об этих традиционных ценностях. Однако лидеры должны идти вперед, насколько это возможно, чтобы продвинуть массы на несколько шагов вперед для решения наиболее неотложных проблем нации с помощью всех инструментов, которые может предложить новая мировая цивилизация» (1, 80).

Здесь следует выделить два тезиса, важных для понимания взглядов Ху Ши на взаимодействие культур. Прежде всего, он назвал Японию примером для Китая в сфере военной и экономической модернизации, объяснив японский успех ускоренным движением по пути вестернизации. Вместе с тем он подчеркнул, что уничтожение китайской традиционной культуры не является самоцелью, более того, консерватизм народных масс защитит ее от разрушения в процессе трансформации общества. Вестернизаторский менталитет должна усвоить китайская элита, которая призвана организовать массы для решения проблем страны, а уже после того, как ситуация улучшится, можно будет вернуться к обсуждению темы сохранения культурного наследия.

Многие идеи были развиты в лекциях, прочитанных Ху Ши летом 1933 г. на факультете сравнительного изучения религий Чикагского университета. Ху Ши подчеркивал, что «...в Китае происходили и происходят культурные перемены огромного значения, несмотря на отсутствие эффективного руководства и централизованного контроля со стороны правящего класса, и несмотря на вызывающую сожаление необходимость подрыва и эрозии многого еще до тех пор, как что-либо может поменяться» (2, IX-X).

Очевидным новшеством стало противопоставление китайского и японского путей модернизации в пользу Китая. Ху Ши подчеркивал, что китайский путь заимствования у западной цивилизации был «диффузным», стихийным, бесконтрольным и медленным – но вместе с тем более глубоким и опирающимся на сознательный выбор людей. В Японии лидеры движения за модернизацию были выходцами из военной среды, они смогли провести заимствования быстро и организованно, однако в сочетании с сохранившимися элементами средневековой культуры этот путь привел страну на путь милитаризации, экспансии и военного соперничества. Ху Ши подчеркивал, что эти тенденции не свойственны Китаю, где не было «просвещенных деспотов», военные не пользовались авторитетом, централизованный контроль над модернизацией отсутствовал. Акцент на традиционном пацифизме и демократизме помогал создать привлекательный образ Китая, заслуживающего сочувствия и поддержки перед лицом японской агрессии.

Ху Ши указывал, что в Восточной Азии разворачивается завершающий акт драмы покорения мира западной цивилизацией, вступившей в контакт с двумя основными центрами цивилизации Востока – континентальной империей Китая и островной империей Японии. Япония за полвека быстро переняла иноземные достижения и теперь грозит превзойти западных «Иродов» (to out-Herod the Herods) не только в промышленной и торговой экспансии, но и в военном и морском соперничестве. Тем временем Китай впустую потратил столетие на бесполезное сопротивление западной цивилизации, некогда великая нация «беспомощно вновь пытается встать на ноги, в отчаянии нащупывает пути и способы для решения ее многочисленных и неотложных проблем, созданных и усложненных воздействием неотразимой цивилизации Запада» (2, 3).

Однако вместо прежнего призыва повторить в Китае японский успех Ху Ши представил ряд аргументов, показывающих, что сделать это невозможно из-за различия культурно-исторических предпосылок. В Японии был сильный правящий класс, из которого вышли все великие лидеры движения за ре-

формы и модернизацию (дайме и самураи), этот правящий класс был привилегированной и хорошо подготовленной военной кастой, которая смогла быстро перенять военные достижения Запада. Из-за специфики политической ситуации в Японии был властный центр, который смог обеспечить движение за перемены.

По мысли Ху Ши, в Китае эти предпосылки для прозападной модернизации отсутствовали. Эпоха политического и военного феодализма завершилась в Китае два тысячелетия назад, благодаря длительному процессу социального выравнивания социальная структура нации практически полностью демократизировалась. В Китае не было наследственной аристократии, которая могла бы существовать веками, не превращаясь в простолюдинов. Наследственную знать императорской семьи периодически сметали сменны династий и тот же процесс социального выравнивания. Ху Ши утверждал, что Китаем правила гражданская бюрократия, рекрутированная из народа через систему честных состязательных экзаменов, благодаря которой дети беднейшего крестьянина могли вырасти до высших административных постов империи. Однако эту бюрократию не готовили к тому, чтобы взять на себя руководство страной, в итоге все зависело от воли императора (к примеру, реформы Кан Ювэя могли заметно ускорить процесс вестернизации Китая, однако против них выступила вдовствующая императрица). Таким образом, японского аналога эффективного правящего класса в Китае не было, мечты интеллектуалов о мирном и упорядоченном реформировании имперской системы были обречены на провал. Ху Ши согласился с мыслью Сунь Ятсена о том, что в этих условиях к модернизации мог привести лишь долгий и трудный путь революции.

Ху Ши отметил, что «старым нациям», к числу которых относится Китай, труднее всего научиться западной воинственности, которую китайские интеллектуалы называли «варварством». Речь идет не только о достижениях в военном деле и новом оружии, но и о «воинственном духе» Запада, включавшем в себя авантюризм, примитивную радость от соперничества в битве, инстинктивное поклонение воину, упорное культивирование телесной силы, навыки подчинения и готовности сражаться и умирать за дело, не

имеющее отношения к личным интересам. Испытавший на себе влияние буддизма китайский пацифизм привел к тому, что социальное выравнивание уничтожило класс военных, попытка маньчжурских правителей сохранить его оказалась безуспешной. Китайцы стремились к военной карьере только ради денег, тогда как в Японии мощная военная группировка сильно повлияла на общественные настроения.

В этих условиях Китай нашел свой вариант ответа на вызов со стороны западной цивилизации – «диффузное проникновение» или «диффузная ассимиляция» происходила без централизованного контроля со стороны сильного правящего класса, как то было в Японии. Ху Ши подчеркивал, что культурные перемены в Китае всегда начинались с людей, а не с правящей элиты, хотя истоки этих перемен проследить крайне трудно. «Диффузный» характер процесса препятствует осуществлению крупномасштабных начинаний, требующих централизованного руководства – таких, как милитаризация, политическая реформа, крупномасштабная индустриализация. «Но есть и неоспоримые достоинства. Все происходит добровольно, новая идея или практика должна убедить людей в своем очевидном превосходстве в полезности или удобстве, прежде чем получить всеобщее распространение. Эволюционно и постепенно изменения зачастую приходят как почти незаметная смена или модификация старого новым» (2, 25-26).

Ху Ши убеждал американскую аудиторию в том, что лидеры японского движения за модернизацию умышленно остановились на заимствовании поверхностных элементов западной цивилизации, не желая подрывать власть государства и династии над народом. В Японии сохранили религию синто, низкий социальный статус женщин, оставили военной касте особые внеконституционные привилегии. «Многое из традиционной средневековой культуры защищает сильная оболочка воинственной современности. Многое из сохраненного обладает большой красотой и постоянной ценностью, но там немало примитивного, таящего в себе огромную опасность вулканического взрыва» (2, 24).

Позитивная оценка китайской культуры в выступлениях Ху Ши перед иностранной аудиторией была мотивирована прагмати-

чески. «Опасное и ухудшающееся положение Китая в международной политике вдохновило его выступать от имени своей страны. Японская агрессия в 1930-е и 1940-е гг. представляла одну из его постоянных забот, он всеми силами старался представить лучшее лицо Китая и подчеркнуть недостатки Японии перед его западной аудиторией» (3, 182). Чжоу Минчжи отмечает, что когда в 1938 г. Ху Ши стал послом в США, он избегал прямой защиты Китайской республики. Вместо этого он говорил перед американской публикой о древних китайских идеалах и достижениях, о стремлении к демократии и интеллектуальной свободе во времена Конфуция и Мэн-цзы, о потенциале развития Китая и его цивилизации. Усвоенный Ху Ши во время учебы в США прагматизм стал существенным сдерживающим фактором, не допускавшим постановки вопроса о полном разрушении китайской культуры в процессе модернизации.

Литература:

1. Ху Ши инвэнь вэньцунь (English Writings of Hu Shih) Т. 2. Чжунго чжэсюэ юй сысянши. Ред. Чжоу Чжипин. Пекин: Вайюй цзяосюэ юй яньцзю чубаньшэ. 2012.
2. *Hu Shih*. The Chinese Renaissance: the Haskell Lectures 1933. Chicago: The University of Chicago Press, 1934.
3. *Chou Min-chih*. Hu Shih and Intellectual Choice in Modern China. Ann Arbor: The University of Michigan Press. 1984

**КТО АВТОР СТАТЬИ «ЛАО-ЦЗЫ И ЕГО УЧЕНИЕ»
В ЖУРНАЛЕ «СЫН ОТЕЧЕСТВА» 1842 г.?**

Прежде чем ответить на вопрос, поставленный в заголовке нашего сообщения, следует ознакомиться с кратким содержанием статьи безымянного автора «Лао-цзы и его учение», опубликованной в 1842 г. в журнале «Сын отечества»,¹. Она появилась в С.-Петербурге после тревожных событий в цинском Китае, связанных с англо-китайской войной (1839–1842), известной в современной историографии КНР под названием «Первой опиумной войны». Как известно, вооруженное столкновение Цинской империи с Англией было вызвано острым конфликтом из-за контрабандного ввоза английскими и американскими купцами опиума в Гуанчжоу. Потерпев сокрушительное поражение от английских войск, вторгшихся на территорию Китая, цинский двор был вынужден подписать Нанкинский договор в 1842 г., предусматривавший открытие для Англии пяти китайских портов для торговли. За этим актом последовало подписание цинскими дипломатами подобных соглашений с Францией и США, положивших начало системе неравноправных договоров западных капиталистических держав с тогдашним феодальным Китаем.

Благодаря победе английских войск и особенно подписанию Нанкинского договора 1842 г., появилась возможность для иностранцев более активного проникновения в Китай, хотя цинский двор тем не менее продолжал придерживаться традиционной политики внешней изоляции страны, препятствовавшей установлению нормальных деловых и культурных контактов не только с западными державами, но и с Россией, интеллигентные круги которой проявляли живой интерес к духовной жизни многомиллионного китайского населения. Этот интерес служил добротной подпиткой для исследований российских востоковедов, о чем свидетельствует и упомянутая выше статья, написанная с учетом работ западных синологов.

Говоря о китайском философе Лао-цзы как основателе учения «*дао-цзяо*» (даосизма), неизвестный автор статьи подчеркивал:

«Станислав Жульен, отличный кинолог, одарил нынче публику переводом сочинения Лао-цзы под заглавием: “Lao-tseu- tao- te- king. Le Libre de la Voie et de la Vertu” (“Книга пути и добродетели”)². Здесь поясняются тонкие, часто необыкновенные мысли Лао-цзы. Приняв в соображение прежний перевод Жульена “Трактат о наградах и наказаниях”³, в котором содержится нравственное учение даосов, можно составить понятие обо всем учении Лао-цзы и его учениках...» (с. 18).

«Перевод сочинения Лао-цзы “Даодэцзин”, – считал автор статьи, – был сопряжен с необыкновенными затруднениями и, скажем откровенно, только один Жульен мог победить их. Его перевод буквально верен; всякий мало-мальски смыслящий в китайской грамоте человек найдет в нем каждое слово оригинала» (с. 25-26).

Касаясь сущностной оценки учения Лао-цзы, автор статьи подчеркивал, что китайский философ «основал в Китае систему восточного квиетизма»⁴. «Кто достиг высшей степени пустоты, – говорит он, – тот хранит ненарушимый покой. Высшее правило его нравственного учения состоит в отрешении от всякого желанья и в совершеннейшем спокойствии... Восточный человек старается уклониться от всякой деятельности. Он подавляет желанья, отказывается от деятельности, заглушает мысль и таким образом посредством смерти достигает покоя. Между тем европеец ненасытен в своих желаньях, предприятиях и идеях... Он чувствует жизнь только тогда, когда растрчивает её, наслаждается ею. Едва ли он может понять азиата, который старается вырваться из огненного вихря жизни и успокоиться в совершенном беспристрастии. А в этом-то и состоит созерцательная жизнь, проповедуемая Лао-цзы: для него великая тайна жизни состоит в том, чтобы [деятельно] жить, как можно меньше» (с. 29).

«Учение Лао-цзы, – отмечал автор статьи, – ...превозносит то, что осуждают все моралисты – изнеженность и слабость» (с. 30).

«Не удивительно, что учение [Лао-цзы], отвергающее всякую деятельность, запрещает и войну..., – подчеркивал автор статьи. – В этом пункте Лао-цзы сходится с Кун-фу-цзы... Другая основная идея, заимствованная из книг у Лао-цзы и у Кун-фу-цзы, есть та, что человеческая природа в существе своем хороша, что для достижения нравственного совершенства, человек должен возвратиться к природной простоте. Это очевидно противоречит христианскому понятию о грехе и походит на философские идеи Жан Жак Руссо. Человек рождается добрым, а общество порой возвращает его. Всё хорошо, что выходит из рук Творца природы. Лао-цзы доводит свою идею до последней крайности... Высшая степень усвершенствования, которой может достичь мудрец, по мнению Лао-цзы, состоит в возвращении к младенческому состоянию».

Весьма примечательно суждение автора статьи о роли традиций в Китае, что видно из его нижеследующего заявления:

«Китай – такая страна, где всё основано на предании. Новые идеи здесь ни что иное, как раскрытие древних идей... Все китайские философы, начиная от созерцательного мистика до грубого материалиста, употребляют одни и те же выражения, те же формулировки, взятые из [традиционного] предания, и [они] различаются только тем, что различно изъясняют одно и то же предание» (с. 32).

Поэтому неслучайно, заключает автор статьи, что Лао-цзы, подобно Конфуцию, возводит свою философию к седой древности.

Как видно из характера и стиля изложения взглядов Лао-цзы на основе имевшихся тогда по данному вопросу публикаций французских синологов (Абеля Ремюза и Станислава Жульена), автором рассматриваемой выше статьи, скорее всего, был известный востоковед-арабист и плодовитый журналист Осип Иванович Сенковский (1800–1858)⁵, а не тогдашний видный «хинезист», более известный публике под монашеским именем Иакинф – Н.Я. Бичурин (1777–1853), которому впоследствии российские библиографы после 1917 г. отдавали предпочтение при выяснении

возможного авторства безымянной статьи о Лао-цзы, опубликованной в 1842 г. в журнале «Сын Отечества».

Для установления авторства статьи О.И. Сенковского следует вернуться к ее началу, довольно характерному для его других публикаций этого времени, где сказано:

«Не так давно, Восток был для нас неведомой землей. Путешествие в Константинополь (где автор впервые побывал в 1819 г. – А.Х.) считали важным делом. Индия представлялась в каком-то тумане: знали о ней только по балетным баядеркам и кашмирским тканям. Китай, казалось, был на краю света и считался стороною смешной и баснословной, годной только потому, что оттуда привозили чай и фарфор...

...В настоящую пору, когда все с недоумением и ожиданием смотрят на предпринятую англичанами войну, когда всё, относящееся к диковинным подданным китайского императора [богдохана], [весьма] занимает европейскую публику, мы познакомим читателей с одним из религиозных учений [даосизмом], которым держится Небесная империя [наряду с конфуцианством и буддизмом]».

Созвучная мысль о слабой изученности Китая в России высказана также безымянным автором заметки о древнекитайской классической книге «Ли-цзи» («Записки о церемониях»), опубликованной в 1854 г. в разделе «Современные известия» журнала «Московитянин», где сказано: «Вообще Китай так мало известен нам, что бóльшая часть европейцев не только не имеет понятия о всех его диких и нелепых церемониях, но даже обращает слишком мало внимания и на важные события, совершающиеся в нем»⁶.

Для сравнения трактовки О.И. Сенковским учения Лао-цзы, вытекающей из перевода «Даодэцзина», выполненного французским синологом Станиславом Жульеном, с суждениями о взглядах Лао-цзы других позднейших отечественных авторов можно, например, обратиться к пространной статье В.И. Панова, опубликованной в выходившей во Владивостоке газете «Дальний Восток» от 4 января 1897 г., открывающейся эпитафией, взятым из высказывания о Лао-цзы известного востоковеда акад. В.П. Ва-

сильева (1818–1900) в книге «Религии Востока», хотя более интересные и ценные характеристики Лао-цзы и его учения находим у тогда молодого ученого-китаиста В.М. Алексева (1881–1951) в дневнике его путешествия по Китаю в 1907 г. Вот что он писал:

«Основное исповедание *дао* в книге, приписываемой Лао-цзы, изложено стихами, проникнутыми не только сентенциями, но и чувством... Даосские тексты, отринутые конфуцианцами, предоставляют свободу и мысли и фантазии.

Пессимизм Лао-цзы привлек многих поэтов. Поэзия отшельничества, уход от действительности, презрение к власти и богатству – всё это частые темы в китайской поэзии, питающиеся даосизмом.

Со временем к даосизму примкнули алхимики, учившие об отыскании *дао* алхимическим путем, ведущим к открытию пилюли бессмертия и превращению в ангелоподобное вечно блаженное существо. Для этого надо сначала стать подвижником, читать даосские священные книги, подготовиться к восприятию великого *дао*. Тогда явится учитель (Лао-цзы), а вместе с ним и откровение, и аист-небожитель вознесет блаженного на небо.

Примкнули к даосизму и заклинатели. Для них даосизм – это путь к овладению магией, ведущей к повелению нечистой силой и всеми тайнами природы. Лао-цзы стал шефом заклинателей, именем которого подписываются амулеты»⁷.

Разумеется, суждением В.М. Алексева не исчерпывается оценка Лао-цзы и его учения в начале XX в., о чем свидетельствуют, например, ранние труды Д.М. Покотилова (1865–1938) по даосизму.

Литература:

¹ «Сын отечества», 1842, № 1, Отд. V «Науки и словесности», с. 16–34.

² Полное название французского перевода сочинения китайского философа Лао-цзы: «Lao-tseu-tao-te-king. Le Livre de la Voie et la Vertu, de Lao-tseu, philosophe chinois du VI^e siècle avant J.-C., publié avec le texte chinois et un commentaire par-tuel. In-8. — 1841.

³ Kan-ing-pien. Le Livre des Récompenses des Peines, en chinois et en français, accompagné de quatre cents légendes. In-8. — 1835.

⁴ Квиетизм предполагает наличие двух основных значений: 1) религиозно-этическое учение, возникшее в XVII в., проповедовавшее смирение, покорность, созерцательно пассивное отношение к действительности, полное подчинение божественной воле; 2) безучастное, пассивное отношение к окружающей жизни,

- непротивление. См.: Философский словарь. Сост. Апрышко. М., 2009.
- ⁵ Подробнее об Осипе Ивановиче Сенковском см.: Хохлов А.Н. Востоковед О.И. Сенковский и китайская тема в его литературном творчестве // 43-я научная конференция «Общество и государство в Китае». Т. XLIII. Часть 2. М., ИВ РАН, 2013.
- ⁶ «Москвитянин», 1854, № 6, март, книга 2-я. Отд. VII, с. 46–48. — Авторство данной заметки О. И. Сенковского столь же вероятно, как и в первом и втором случае.
- ⁷ *Алексеев В.М.* В старом Китае. Дневники путешествия 1907 г. М., ИВЛ, 1958, с. 221.

НИШАНЬСКАЯ ДИСКУССИОННАЯ ТРИБУНА (МЕЖЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ДИАЛОГ: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ)

Организация Нишаньской дискуссионной трибуны (НДТ) – это ответ Китая на инициативу ООН вести постоянный диалог между мировыми цивилизациями, способствовать взаимопониманию и общению между ними. Инициатором НДТ стал Сюй Цзялу – бывший заместитель председателя ПК ВСНП. Цель – взаимодействие между цивилизациями, сохранение культурного многообразия, распространение китайской культуры, усиление ее роли в межцивилизационном диалоге, поиск путей углубления взаимопонимания, взаимоуважения, создания гармоничного мира, устранения конфликта между цивилизациями.

1-й форум НДТ был проведен в 2010 г.; 2-й – в 2012 г. В дальнейшем решено проводить форумы ежегодно.

Тема 1-го форума: диалог между христианством и конфуцианством.

Тема 2-го форума: пути создания гармоничного мира с сохранением различий. Верования, ценности, взаимоуважение, солидарность.

Подтемы:

1. Различия и сходство между культурами и верованиями.
2. Традиционные духовные ценности в современном мире.
3. Диалог между различными цивилизациями и кризис современного мира.

Дискуссия

В работе форума приняли участие около 100 ученых из КНР и других стран мира. В ходе состоявшейся дискуссии было высказано немало интересных идей, касающихся главной темы мероприятия.

Так, представитель Кореи Ким Ер Су говорил о необходимости искать замену западной модели, не способной больше обеспечивать существование и процветание человечества. Он считает,

что конфуцианство обладает способностью к посредничеству, которая может привести к гармонии общества с различными верованиями. В Корее из 50 млн населения 13 млн христиан, 11 млн буддистов, 25 млн конфуцианцев. Немало тех, кто считает себя христианскими конфуцианцами, буддистскими конфуцианцами. Страна не испытывает межконфессиональных проблем благодаря конфуцианству, считает Ким.

Профессор Боэр из Ньюкасла (Англия) полагает, что западные универсальные ценности не являются универсальными.

Профессор Брайан из Канады считает, что надо признать другие традиции и культуры, а не стремиться лишь к распространению одной доминирующей культуры.

Представитель от США Х. Холли говорил о том, что за различиями культур имеются сходства: все народы являются членами человеческого сообщества, перед всеми стоят одинаковые проблемы. Все верят, что жизнь человека является священной, а решение проблем находится в духовной области.

Профессор Далмайр из университета Нотр Дам (США) отметил, что невозможно достичь гармонии, недооценивая различия. Признавая «золотое правило» этики («не делай другим того, чего не хочешь для себя»), христиане и конфуцианцы расходятся в некоторых существенных моментах этики настолько, что это становится камнем преткновения в диалоге между ними. Например, в христианстве говорится, что надо «любить и молиться за тех, кто ненавидит тебя», в конфуцианстве – что нужно «отвечать на зло по справедливости». Такие различия невозможно игнорировать. При таких различиях трудно говорить о гармонии. «Нельзя бросить все в один котел и мешать его содержимое, чтобы получить универсальный ответ», – сказал Далмайр.

Чжо Синьпин (директор института мировых религий Академии общественных наук КНР) уверен, что общественная мораль, не опирающаяся на веру, подобна дереву без корней, реке без источника. Китайская культура и нравственность формировались под влиянием древних мифов, имевших религиозную окраску. Впоследствии религиозная вера в Китае приобрела четкие контуры под воздействием конфуцианства, буддизма и даосизма, без

которых китайская традиционная культура теряет свое сущностное содержание, лишается фундамента, точки опоры.

При этом Чжо Синьпин заявляет, что китайская вера отличается от западной тем, что для нее не характерен интерес к трансцендентным вопросам, проблемам потусторонней жизни. Она нацелена на процесс жизни и на то, как ее реализовать наилучшим образом. Ее секрет – в устремленности к целостности, совместности. Именно такая особенность китайской духовности обеспечила китайской цивилизации уникальную историческую устойчивость, и именно благодаря ей китайская культура так устремлена к созданию гармоничного мира, «великому единению». Поскольку устойчивость структуры китайской цивилизации доказала правильность принципов, на которых она держится, Китай считает, что он способен внести серьезный вклад в решение проблемы современной цивилизации, стоящей перед опасностью самоуничтожения из-за неумения гармонично сосуществовать при наличии культурных различий.

В заключительном слове Сюй Цзялю сказал, что, прежде всего, нужно, чтобы те, кто определяет политику, на самом деле уважали веру других, соблюдали моральные нормы, сеяли любовь и дружбу, а не ненависть.

Затем он поставил ряд дискуссионных вопросов:

- имеет ли человечество сейчас или может ли в будущем создать универсальную, «мировую» этику, нравственность?

- не является ли современный технический прогресс чем-то, что превышает материальные и духовные потребности человечества, а также его эволюционно-адаптивные возможности?

- что делать с информационной революцией, ложной культурой и духовной деградацией?

- как повышать уровень дружбы и любви к людям в условиях, когда принцип получения максимальной прибыли ставится выше всего? Можно ли совместить одно с другим?

- как добиться того, чтобы ценить общее и уважать особенное?

Далее Сюй Цзялю сказал, что мы не первые, кто оказывается на перепутье истории и должен делать выбор. Однако до нас были

те, кто является великими учителями человечества. Нужно лишь стать их добросовестными и смиренными учениками, смотреть на происходящие перемены в соответствии с их указаниями и наставлениями и на этой надежной основе искать пути в будущее. Эта работа может быть выполнена только учеными, теологами. Кроме того, необходимо с результатами этой работы знакомить широкие массы, политиков, предпринимателей, добиваться того, чтобы они поняли, что успешное развитие общества проистекает не из технологий, денег и власти, а из веры, духовности, уважения, любви, дружбы, что нужно выйти за узкие рамки своего эгоистического мира, увидеть и понять, что мир в кризисе.

«Такого рода призывы, – продолжал Суй, – раздаются в мире уже не одно десятилетие. Пора от этапа констатации необходимости действий переходить к этапу “как конкретно продвигаться вперед”, т.е. как гармонично сосуществовать различным цивилизациям».

Для реализации этой идеи, предлагаю в дальнейшем обсудить следующие проблемы:

- как продвинуть диалог между просветительскими и религиозными организациями различных стран в направлении создания системы всестороннего воспитания человека, «универсального воспитания и образования», системы, которая бы отвечала потребностям реагирования на кризис цивилизации;

- как организовать такой обмен между людьми разных стран, который бы предполагал не просто поездки для знакомства с достопримечательностями и красотами или даже обучение в учебных заведениях, с целью получить какое-то практическое образование, но и более углубленное изучение культур, истории, религий друг друга;

- как поднять уровень диалога между СМИ разных стран, чтобы прямо, откровенно обсуждать любые вопросы;

- как добиться того, чтобы общение не обеднялось фактором языкового барьера. Проблема в том, что как только общение начинает касаться таких областей, как вера, религия, нравственность, перевод становится вопросом невероятной сложности. Понимание становится обманчивым, иллюзорным. Сторонам зачас-

тую лишь кажется, что они понимают друг друга. Истинное взаимопонимание, понимание того, что лежит в плоскости чувств, душевных переживаний, оказывается невозможным, между субъектами коммуникации возникает непреодолимая преграда. Но без общения на уровне глубоких сердечных переживаний, как бы много и умно ни рассуждали участники диалога или дискуссии, не может быть настоящей коммуникации в строгом смысле этого слова. Решение этой проблемы требует участия философов, социологов, религиоведов, деятелей литературы и других специалистов;

- как организовать межцивилизационный диалог с участием правительств. Правительства никогда не занимались такого рода вопросами, но в XXI в. эту традицию пора менять. Почему бы главам правительств не включиться в диалог?» (Из заключительного слова Сюй Цзялу на 2-м форуме Нишаньской дискуссионной трибуны).

Итоги

Была принята резолюция: «Об охране культурного наследия и развитии диалога между цивилизациями» («Нишаньский консенсус»):

- о взаимном уважении культурно-исторических традиций;
- об укреплении сотрудничества в области диалога между всеми нациями и государствами и сохранению культурного наследия и традиций каждого государства;
- об обращенности в будущее. Традиции должны быть использованы для развития, быть основой для будущего, для сохранения духа наций в будущем.

В ходе обмена мнениями, происходившего после форума, многие специалисты, в особенности западные, настаивали на важности различения чисто философских рассуждений об истине от культурно-политических. Это вызвано опасениями, что поскольку культура всегда тесно связана с политикой, то за разговорами о возвышении конфуцианства могут скрываться политические цели.

Многие эксперты по Китаю не согласны также с тем, что современный Китай может быть представлен как общество конфуцианской культуры и конфуцианской цивилизации.

Главная задача Нишаньской трибуны заключается в том, чтобы решить, действительно ли принцип «гармонии с различиями» является наиболее эффективным и даже единственно возможным для ведения межцивилизационного диалога и построения гармоничного мира, как считает китайская сторона. При этом ею не делается серьезного уточнения, о какого рода различиях идет речь, нет четкости в определении их характера и параметров. Суть вопроса заключается в том, чтобы понять, что данный принцип целесообразен только в том случае, если допускать различия культурного, но не духовного, религиозного уровня. Культуры могут быть разными, чем больше разнообразия в культурах, тем лучше. Но духовная основа должна быть одной, и при этом истинной. Все основные духовно-религиозные принципы должны быть объективно истинными и пониматься максимально схожим образом. В противном случае человечество никогда не сможет быть единой семьей, а для человека как духовного существа любая другая гармония будет недостаточной, если вообще возможной. По мнению китайской стороны, лучшего понимания друг друга и взаимоуважения достаточно, чтобы построить гармоничный мир. То есть предполагается, что есть те, кто пытается навязывать свои ценности, кто не понимает и не уважает ценности других, в частности, ценности китайской цивилизации. Спрашивается, а можно ли построить гармоничную глобальную цивилизацию, если различия, будучи полностью уясненными сторонами, все же таковы, что порождают недоверие и подозрительность в отношении друг друга, а сходства ошибочны? Например, все могут сходиться во мнении, что Земля – центр Вселенной. Культуры, основанные на разных духовных ценностях и разных базисных духовно-религиозных представлениях, всегда будут держаться на определенной дистанции друг от друга. В таких условиях невозможно создать цивилизацию типа «единой семьи» (*да тун*). Истинно гармоничная цивилизация возможна только при условии призна-

ния всеми сторонами (культурами) единого взгляда на основные объективно истинные духовные ценности.

Именно потому, что человечество не основывается на единой истине, разделено духовно, оно и пришло сейчас к кризису, угрожающему его дальнейшему существованию.

Выдающийся представитель нового конфуцианства XX столетия Тан Цзюньи писал: «Кризис современного мира на поверхности выглядит как кризис экономический и социально-политический. Но если посмотреть глубже, то это кризис культуры и науки, который внутри себя имеет кризис идеологический. Суть его заключается в отрицании объективности и универсальности истины. Он настолько опасен, что способен лишить человечество научно-культурного будущего. Этот взгляд (отрицание) утверждает, что все истины являются субъективными. Отсюда же вытекает, что каждая нация, каждая эпоха, каждый класс и каждая партия имеют свою истину. Может показаться, что такой взгляд имеет право на существование. Но если поразмышлять, получается, что, так как у каждого человека своя истина и нет никакой возможности духу человечества соединиться, опираясь на универсальную истину, то придется с неизбежностью сделать следующий вывод: разные нации не могут признавать истины друг друга; не может или не должен существовать межкультурный обмен, общение... Именно потому, что люди верят в объективную, всеобщую истину, они и обмениваются мнениями, ведут дискуссии, критикуют друг друга, стремясь отделить правду от неправды. При этом они чувствуют необходимость смиренно изучать культуры других стран, народов и эпох. Если же мы верим, что идеология человека неизбежно ограничена партийным, классовым, национальным или временным сознанием, то люди разных политических воззрений не могут иметь пространства для дискуссий» (Тан Цзюньи: «Об объективности и универсальности истины» [Лунь чжэньли чжи кэгуаньсин юй пубяньсин], «Новое строительство духовности человечества», Гуйлинь, 2005).

Конечно, правильно считать, что все культуры, религии имеют элементы объективного, истинного. Но нельзя спасти человечество, лишь изучая культуры друг друга. Даже если суметь со-

единить все лучшее в одно целое, этого будет недостаточно для спасения. Нужно новое, то, чего еще не было ни в одной культуре. Нужно «новое вино» и «новые меха». К тому же современные культуры, религии традициями подменили первоначально истинные учения или идеи (хоть и рассчитанные на сознание древних людей), исказив их смысл. Первоначальное теперь невозможно восстановить, хотя многие и пытаются это сделать. Когда происходит что-то трудное, хочется зацепиться за известное, традиционное. За новое трудно схватиться. Но нельзя будет схватиться за древнее и пойти в будущее.

Принцип «гармонии с различиями» (*хэ эр бу тун*), который постулирован организаторами Нишаньской трибуны в качестве фундамента и главного ориентира, не коррелируется с идеей о необходимости признания объективной, универсальной истины для того, чтобы вести полноценный и перспективный межкультурный диалог по выходу из глобального кризиса. По этой причине трудно ожидать от НДТ прорыва в решении проблемы построения гармоничного мира. Тем не менее в перспективе НДТ может быть полезной для дальнейшего осмысления проблемы как таковой, имеет все шансы занять достойное место в ряду подобных мероприятий, проводящихся в мире.

ГЛОБАЛЬНЫЙ ЭКО-СИНТЕЗ КУЛЬТУР: КОНФУЦИЙ –
МАРКС КАК ТВОРЦЫ ЖИВОГО КАПИТАЛА
ЭКО-ГАРМОНИЧНОГО БУДУЩЕГО*

Энциклопедия Живого знания. Т. 30 (Резюме монографии)

Непосредственным мотивом к написанию данного текста послужил доклад Цяо (Чжао) Циньцзююя «Человеческое значение идеи китайской конфуцианской экологической цивилизации» на Международной научной конференции (М., ИДВ РАН, 21-22.06.2013). А значит, это для нас та проблема, на решение которой мы затратили 40 лет напряженного творческого труда. Напрашивается вывод: у России с КНР – одно проблемное поле и во многом – взаимодополняющий опыт наших культур. Так что есть очень перспективная основа для успешного сотворчества. Тем более, что Маркс пришел в Китай из России, как бы «обрусевшим». Поэтому проблема Конфуций \Leftrightarrow Маркс – это одновременно и отношения Китая с Россией, и внутренняя для КНР проблема соотношения конфуцианства \Leftrightarrow Русского Маркса, следовательно, тоже глобальная проблема...

Замысел. Эко-личностный синтез культур Китая-Запада-России. Переход рыночной экономики в Живую. Проблемы:

1. МАРКС: Труд вообще \Rightarrow прорыв в творимо-Живое бытие сл.тыс. Марксов труд вообще \Rightarrow пост-Марксов Живой капитал. 2. КОНФУЦИЙ-Творец эко-гармоничного будущего: 1. Становление Кун-цзы экофильно-творческой личностью. Экофильное будущее традиционной культуры Китая. 3. Стратегия созидания личности Творца \Rightarrow креатив-класса. Живая экономика \Rightarrow мирное развитие экономики экологией. Эко-личностный синтез культур Китая-России направлен на эко-доосмысление творчества Кун-цзы-Маркса, взятых в их взаимосвязях – как Творцов совместно творимой ими глобальной экофильной культуры бу-

* Символ « \Rightarrow » в данной работе означает вектор движения и переход одного состояния (качества) в иное, не всегда высшее, а « \Leftrightarrow » = диалог.

душего и до- и переосмысление *Аристотеля как основателя антично-западной цивилизации*^{**}, а точнее: *современной интерпретации Маркса в духе Аристотеля*. Этот процесс принят нами как точка бифуркации, перехода мира в новое, экофильное качество, когда креатив-класс России-Китая-мира пойдет на прорыв в эко-гармоничное будущее. Проблема осмысленного объединения Кун-цзы и Маркса имеет для Китая особое значение в силу давних традиций конфуцианства и относительно недавней истории становления Китая «по Марксу». А Маркс пришел в Китай из России в «обрусевшем» виде, и потому проблема «Конфуций-Маркс» = отношениям Китай-Россия. В данной работе эта проблема решается скорее в эко-нормативно-прогнозируемом, чем в привычном для Китая историческом плане. Хочется надеяться, это будет прорывом в нашем понимании будущего, ибо: (1) Этот прорыв будем вести из самой гениальной идеи Маркса «труд вообще», доосмысливая на этом основании Его Творчество в целом. К ним примыкает линия, ведомая из всеобщевосточных традиций, а непосредственно – из идей Лао-цзы, Чжуан-цзы, Будды и особенно Конфуция. Это – тезис, тогда (2) Маркс (в своем уточненном варианте) в контексте синтеза. Тем самым выявляется не только экофильно-содержательная, но и логическая близость Кун-цзы и Маркса – в их совместном выявлении экофильного снятия *антитезиса Аристотеля и всей антично-западной цивилизации*. Но и он неоднозначен. Различим у всех троих в понимании человека => *социума-экономики* их Экофильно-Живую и *экофобно-рыночную* линии развития. У Кун-цзы и Маркса она экофильна, а у Аристотеля она – двойственна: (1) конструктивно-«прогрессивно-объективно-необходимая», но и (2) *по своей неявной экологической сути является экофобно-катастрофичной*. У него имеется развивающее-всеобщая линия развития мужского творческого потенциала (<=> *интеллекта*, но *лишь в качестве частной формы*), роль и место которой нам и предстоит заново

^{**} Курсивом обозначается экофобное состояние процесса-отношения – в отличие от естественного-экофильного, или эко-гармоничного. Тем самым существующее, экофобно-экономическое понимание-измерение реальности заменяется экофильным, что дает шанс на снятие эко-катастрофы.

осмыслить. Развитие этих идей и представляет наша концепция углубленного эко-анализа => глобально-нормативного прогноза эко-синтеза личностных культур трех типов: Востока-Запада-России <=> всеобщеглобальная культура экофильного будущего. Эта цель жестко диктует нам Логику нашего отбора-подбора «материала», из которого мы и строим картину эко-гармоничного будущего. Наиболее ярко-центральная идея концепции – вывод: решающая сфера на всех этапах развития жизни человека => общества является Язык в его естественном бытии Лингво-культуры: (1) естественный язык Живой Природы => человека => межличностно => социального общения, где роль его содержания исполняет сама Жизнь Природы => Лингво-культура; и (2) *искусственно-противоестественный язык Аристотеля: его философии-логики-науки, Лингво-цивилизация*, а ныне => (3) выводимый из языков Конфуция-Маркса Язык Экофилософии-Живых логики-знания, снимающий-совершенствующий *Лингво-цивилизацию Аристотеля* во всеобщеглобальную Лингво-культуру как Стратегию создания эко-гармоничного будущего Человека => общества. Эко-ситуация в мире требует выдвижения нетривиальных идей такого уровня. Концепция – итог многолетней работы Лаборатории «Экология культуры Востока» Института стран Азии и Африки» МГУ. Актуальность проблемы лавинообразно усиливается всеобщим, хотя по-настоящему еще не понятым *эко-кризисом*, снимаемым на основе творчества Конфуция-Маркса и при снятии вместе с ними *претензий Аристотеля* => *Запада* на всеобщность их аксиоматики. Это возможно на основе такой системы аксиом, которая снимет-усовершенствует *аксиоматику Стагирита*. Это реально при синтезе аксиоматик Кун-цзы и Маркса (в его высшей аксиоме – труде вообще). Но конец *претензий Запада* настолько очевиден, что его можно понять просто как факт системно-фундаментального уровня, как ПЕРЕХОД РЫНОЧНОЙ ЭКОНОМИКИ в ЖИВУЮ, ибо «Эпоха рыночного фундаментализма в России закончилась». (Руслан Гринберг).

А чтобы понять перспективы выхода из *эко-кризисной рыночной техно-научной цивилизации*, нужно понять ее доцивилизационные основания. **Конфуций** помогает нам понять, что культуры

Востока суть общечеловечно-гармоничные основания нашего глобального эко-гармоничного будущего. В этом нас убеждает даже сам факт сопоставления творческих наследий трех Гениев, давших стимул-«толчок» в творческом развитии нами своих культур в нечто качественно новое, что может быть условно названо: глобальная экофильная **Культура Творчества Жизни**. Ее основанием и может-должно быть положено (1) Творчество **Кун-цзы** и конфуцианство в целом. Но не только. Следующий шаг – (2) **Аристотель**: (а) выявление экофильного в *экофобном* и (б) снятие *претензий рыночной цивилизации на определение* общих, уже эко-гармоничных перспектив нашего мира. (3) Это – смена акцента, сдвиг его с *рыночных экономики-капитала* на их Живые аналоги как средства Творчества Жизни Человеком. => Маркс с позиций труда вообще как «выражения жизни» => «утверждения» = Творчества жизни.

Вообще говоря, каждая из культур и особенно их типологические совокупности-системы Востока-Запада-России на протяжении своей истории развивались по своим специфичным законам, отчасти с учетом межкультурных контактов и *конфликтов, скорее замедляющих*, чем ускоряющих, но все-таки двигающих, хотя и *уродливо*, их развитие. Тенденции к глобализации на *рыночно-экономических основаниях* побуждают к постановке вопроса о глобальном синтезе культур и – в потенции – о создании нас объединяющей **глобальной эко-гармоничной культуры будущего**, имеющей своими основаниями **личностное многообразие** культур мира. «Опрокидывая» этот принцип сведения культуры к ее личностным истокам, были выделены 3 из них: Кун-цзы-Аристотель-Маркс, которые, взятые в своей системной совокупности по принципу взаимодополнения, могут послужить общим личностно-культурным основанием для построения параллельно нормативных прогнозов: общего, глобального как модели уже основных составляющих: Китая-Запада-России. Сопоставление их в нормативном прогнозе позволяет полнее раскрыть позитивно-экофильные потенции каждой из этих культур и их глобально общей перспективы в целом.

Хотя Кун-цзы и Аристотель жили-творили примерно в одну историческую эпоху, но, имея разные духовно-творчески-Лингвокультурные традиции, они качественно по-разному решили вопрос: (1) организовывать ли социальные отношения, перенося и на эту сферу эко-гармонию, или (2) *нет, расширяя на эту сферу отношения купли-продажи-потребления => потребительства => рынка, имевшиеся в их эпоху и в Китае, и в Древней Греции?*

Кун-цзы пошел первым путем, сохраняя интуитивно полагаемую традицию гармоничного субъект-субъектного эко-общения наравных с Живою Природою и блокируя *рыночную тенденцию развития*, что, сохраняя эко-гармонию, привело к консервативно-замедленным темпам общего развития Китая и всего синоцентричного мира Восточной Азии.

Эллины-Стагирит свели Живое к потребляемо-умерщвляемому. перейдя запретную для Востока «красную черту». Это и определило последующее качественное превосходство в *судорожно динамичном научно-технически-экономическом развитии Запада* и их тоже качественное различие экофильного Востока и *эко-катастрофогенного Запада* на протяжении 2,4 тыс. л.

Далее так продолжаться не может; жестко необходимо уже целенаправленное Возрождение => развитие Эко-гармонии на Западе и в мире, в т.ч. и динамики Запада, освобождаемой от ее *экофобности*. Эту великую стратегическую задачу эко-синтеза начал решать Карл Маркс, завещав нам, последующим поколениям ее полное решение. Глобальность эко-проблем превращает все аксиомы и самые твердые убеждения в сложные эко-проблемы, решаемые в иной, Марксовой => постМарксовой парадигме и иной, Живой логике 3-х уровней: (1) доосмысления доантичных и даже доконфуциански-даосских предпосылок Творчества Кун-цзы и собственно конфуцианства; (2) смелого переосмысления *господствующих Аристотелево-западных, фетишистских аксиом философии-логики-науки-капитала-рынка*; (3) развертывание, целенаправленное «вращивание», выведения из труда вообще => Живого капитала => системы Творчества Творцов Культуры Творчества Жизни Человеком.

Речь идет также и о сопоставлении => развитию одновременно трех основных систем организации Лингво-культуры регулирования и *управления-манипулирования* Жизни Природы-человека-общества: Кун-цзы => Стагирита => Маркса => постМарксова уровня. Какова новая идея Новой эпохи в развитии Китая-России => мира? – В образном понятии труда вообще как «выражения жизни и утверждения жизни... человеком вообще», что возвращает в мир эко-гармонию, которая сохраняется Востоком поныне, особенно синоцентрично-конфуцианским миром, отодвигая *«всякие общественные формы», включая экономику античного генеза, ведущие ныне нас в эко-катастрофу, на роль процессов, творимо-зависимых и гармонизируемых* в ходе развития человека. Человека, живущего в более мировоззренчески широком мире **Гармонии-с-Природой и творящего Ее.**

Литература:

1. *К.И. Шилин.* Экософия К. Маркса. Будущее Китая и России после цивилизации. // Ж. «Макэсы чжун яньцзю» («Марксистские исследования»). — Пекин, 1996, № 1.
2. *Карл Маркс, Ким Шилин.* Экософия Творчества Жизни — инновационная Стратегия развития человека-мира (второе рождение Маркса – в России). Энциклопедия Живого знания. Т. 19. - М.: 2009, 112 с.
3. *К. И. Шилин.* Живая метаформальная логика Творчества. // Энциклопедия Живого знания. Т. 3. М.: 2004. – 344 с.
4. *З.Г. Лапина, Чжоу Хун, Шилин К.И.* Экологическое воспитание — творческая индивидуальность будущего. // Энциклопедия Живого знания. Том 6. М.: 2002 г. - 256 с.
5. *К.И Шилин.* Живая математика востокотворчества. Экософски-социологическая аксиоматика. // Энциклопедия Живого знания. Том 12. М.: 2007 г. –236 с.
6. *К.И. Шилин.* Японцы и русские – гении-Творцы глобальной культуры Японо-России эко-гармоничного будущего. // Энциклопедия Живого знания. Том 13. М.-Оренбург. 2008 – 496 с.
7. *З.Г. Лапина, К.И. Шилин.* Экософия духовной культуры будущего. // Энциклопедия Живого знания. Том 14. М.: 2007 – 628 с.
8. *К.И. Шилин.* Стратегия новой культуры – Японо-России эко-гармоничного будущего. // Энциклопедия Живого знания. Том 15. - М.: 2009. – 444 с.
9. *З.Г. Лапина, К.И. Шилин.* Живой университет Японо-России будущего. – Гармония климата планеты (Эко-культурологические основания). //ЭЖЗ. Т. 21. Ч. II. Тайны Японо-России М. – 2010. – 124 с.
10. *К.И. Шилин, А.П. Ларина.* Живая психология Востока. Экософски-нормативно-прогнозное доосмысление концепций К.Маркса и С.Л.Рубинштейна. // ЭЖЗ. Т. 23. Часть 1. М.: 2010. 48 с.
11. *К.И. Шилин.* Гении будущего. М. – 2010. 221 с. // ЭЖЗ, т. 18.
12. *К.И. Шилин.* Живой капитал России-Востока-Запада. Российское востоковедение. Духовная революция в сознании человека. // ЭЖЗ, т. 27. Саарбрюкен, ФРГ, Palmarium Academic Publishing, 2012, 160 с.

**ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОЙ
КИТАЙСКОЙ ДРАМАТУРГИИ НАЧАЛА XXI ВЕКА**

Китайский драматический театр *хуацзюй* сейчас выходит на новый этап своего развития, данная тенденция наиболее четко проявляется в последние три года. С момента коммерциализации театра (то есть с конца 80-х гг. прошлого столетия) предпочтение отдавалось классическим пьесам, коммерческий успех которых был прогнозируем. Сейчас пишут и ставят много пьес – это и личностные драмы, и проблемные; число новых имен, новых названий пьес постоянно растет. Во всех провинциях страны работают театральные коллективы разговорной драмы, проводятся разные театральные фестивали и смотры («Пути драмы», «Эпоха великого воспевания. Вклад китайской нации в искусство», «Абсурд». Пекинский международный фестиваль молодежной драмы и другие). Спектакли *хуацзюй* в Пекине можно увидеть не только на сценах государственных театров, таких как: Большой государственный театр Китая, театр Шоуду, Государственный театр Китая *хуацзюй*, а также и малых частных (театры Пэнхао, Мума, Фэнлань). Репертуар этих театров составляют традиционные и современные пьесы: «Гроза»¹, «Пекинец»², «Канал Драконова уса»³, «Чайная»⁴, «Запретительный сигнал»⁵, «Ричард III»⁶, «Лебединая песня»⁷, «Антигона»⁸, «Влюбленный носорог»⁹, «Красная и белая розы»¹⁰ и другие. Традиционный репертуар разговорных драм *хуацзюй*, как полагают специалисты, в сравнении с современными пьесами пользуется большей популярностью у аудитории и отличается высокими кассовыми сборами. Что касается авангардных современных постановок, они, охватывая разные темы и показывая инновационные идеи, привлекают большое количество молодых зрителей Китая. Однако не всегда пьесы замечательны, некоторые сценарии с малосодержательной линией сюжета, перегруженными визуальными сценами, некоторые пьесы о неких странных явлениях. Сценариев в настоящее время много и

все же оригинальных со свежими персонажами найти непросто. Вместе с тем основа драматургии заключается в сценарии, и недостаток или отсутствие интересных сценариев препятствует поступательному развитию современной китайской драматургии в целом.

За последние полтора года качество спектаклей по сравнению с прошлым временем повысилось. Среди новых премьер такие: «Ричард III», «Живые»¹¹, «Папа, открой дверь»¹², «Неофициальные записки о Западном флигеле»¹³, «Водяной»¹⁴, «Драма скверной женщины»¹⁵ и другие. Режиссер Ван Сяоин в спектакле «Ричард III», используя элементы *цзинцзюй* и *хуацзюй*, показывает не просто попытку адаптировать классическое произведение, а демонстрирует новое прочтение его, обнаруживая возможности использования традиционных методов и тенденций в современной китайской драме (аккомпанемент монгольского инструмента морин хуур, использование рисовой бумаги в качестве фона, стилизованные письменные знаки английского языка и др.) Драма «Живые» это история о жизни простых людей, столкнувшихся с материальными трудностями. В сценическом варианте этой пьесы режиссер Мэн Цзинхуэй использует окопы как символ человеческой жизни с ее взлетами и падениями. Режиссер использует символику данной декорации сцены – окопы, в качестве основного составляющего пьесы. Работы этого режиссера пользуются неизменным успехом в стране.

Новые пьесы дают возможность проследить за различными тенденциями китайской драматургии. Разговорная драма *хуацзюй* находится на подъеме, что не только показывает основное завершение реформы государственной системы драматического театра, а также демонстрирует жизнеспособность больших и малых театров, возможность существования и взаимного дополнения китайского и зарубежного драматического искусства.

Международный фестиваль молодежной драмы, проходящий в Пекине, играет большую роль в обновлении китайского театра и в выходе его из кризиса репертуара. Он направлен на подготовку молодых талантливых актеров и драматургов, содействует развитию китайской драматургии, устанавливает и укрепляет междуна-

родные культурные контакты. На фестивале, организованном Пекинской Ассоциацией литературы и искусства, Пекинской Ассоциацией драматургов, Государственным драматическим театром Китая, в 2008 г. было открыто 11 новых имен режиссеров, в 2009 г. – 22 имени молодых режиссеров и представлен 21 спектакль, в следующем году количество пьес уже насчитывало 100, в 2011 г. – 130 и в 2012 г. – 63 произведения. Работа этого современного молодежного фестиваля, с 2010 г. привлекающего специалистов не только со всего Китая, а также и западные театральные коллективы (Германия, Франция, Швеция, Великобритания, Испания, Нидерланды, США, Швейцария, Япония, Дания, Польша, Южная Корея и др.), организована при активном участии современных драматургов и режиссеров: Мэн Цзинхуэй (он также является художественным руководителем Организационного комитета фестиваля), Ян Ганью, Фу Вэйбо и другие. В рамках фестиваля в 2011 г. прошли драматические мероприятия: форумы «Работы Брехта. Обзор передовых театральных работ за последнее десятилетие»¹⁶, «Международная театральная культура»¹⁷; «Театральная мастерская»¹⁸. В 2012 г. в фестивале участвовали молодые драматурги, режиссеры и актеры («Цветы в сумерках» Мириам Эрве-Джил, Франция (Fleurs de cimetièrre et autres sornettes. Myriam HERVE-GIL); «Общие представления об игре» Лауры Калас и Мартина Шика, Швейцария (CMMN SNS PRJCT, Laura Kalauz, Martin Schick); «Мир Стриндберга» Август Стриндберга, режиссер Ульф Дракенберг, Швеция (Strinbergs värld. August Strindberg. Ulf Drakenberg); «Гавань в Саванне» Кристиана Пфайфера, Австрия (Savannah Bay. Christian Pfeiffer); «Исчезающий горизонт» Пола Слэйтера, Англия (Vanishing horizon. Paul Slater, Idle Motion); «Песнь любви» Тима Раштона, Дания (Love songs. Tim Rushton), «Метафора тени» Ли Цзяньцзюня, КНР (影喻, 李建军), «Сто лет одиночества» Борхеса, режиссер Чэнь Хэнхуэй, КНР, Тайвань (百年孤寂, 陈恒辉) и другие. Спектакли отличает большая область поисков, высокий уровень исполнения, инновационный характер, разные художественные пристрастия молодых режиссеров, эстетическое многообразие (классические пьесы, экспериментальные пьесы и оперы, мюзиклы, танцы и т.д.). Пьесы этого

фестиваля были разделены на 8 категорий: 1) премьеры новых работ; 2) пьесы в новой сценической постановке; 3) выдающиеся международные театральные деятели; 4) пьесы театрального фестиваля в Авиньоне (Франция); 5) дань уважения мастерам. Произведения Августа Стриндберга; 6) шедевры пьес Гонконга и Тайваня; 7) экспериментальные пьесы сицуй; 8) инновационные пьесы. К этому можно добавить и уже ставший традиционным форум, в фестивале 2012 г. он прошел по четырем темам: «Дух всегда будет побеждать» – семинар о работах Стриндберга; «Ветер с океана» – о театре на Тайване, на материковой части Китая и о культурных обменах; «戏剧大爆炸–青年戏剧发展的现状与方向»; «Драматический взрыв» – настоящее положение молодежного театра и направления его развития; «Индивидуальность и инновации» “个性与创新 –如何运作表演艺术的国际盛会”. – исполнительское искусство на международных мероприятиях.

Китайские драматурги и режиссеры стараются передать видение окружающего мира человеком, его чувства и мысли, все эти поиски индивидуальны. Одни авторы придерживаются традиции, другие выступают за новаторство, авангардисты бросают вызов драматургическим законам, четвертые синтезируют традиционные и современные методы. Одно несомненно, все это способствует новому стимулу и совершенствованию драматического театра Китая.

¹ 曹禺。雷雨

² 曹禺。北京人

³ 老舍。龙须沟

⁴ 老舍。茶馆

⁵ 高行健。绝对信号

⁶ У. Шекспир. Ричард III; режиссер 王晓鹰

⁷ А.П. Чехов. Лебединая песня (Калхас); режиссер 林兆华。天鹅之死

⁸ Софокл. Антигона; режиссер 李六艺

⁹ Э. Ионеско. Влюбленный носорог; режиссер 孟京辉。恋爱的犀牛

¹⁰ 张爱玲。红玫瑰与白玫瑰; режиссер 田沁鑫

¹¹ 余华。活着; режиссер 孟京辉

¹² 唐烨。老爸开门

¹³ 西厢记外传 (国家话剧院、台湾中正文化中心联合)

¹⁴ 水生; режиссер 赵淼

¹⁵Марио Варгас Льюса. Похождения скверной девчонки; режиссер
唐焯。怀炉的恶剧作

¹⁶ 布莱希特戏剧作品、“新锐戏剧十年回顾”

¹⁷ 国际戏剧文化

¹⁸ 戏剧工作坊

Источники:

www.chinfwriter.com.cn

www.beijingff.com

刘平。纪念中国话剧百年诞辰丛书。- 武汉：武汉出版社，2007.

孟京辉。先锋戏剧档案。- 北京：作家出版社，2000.

田沁鑫。田沁鑫的戏剧场。- 北京大学出版社，2010.

III. РЕЛИГИОЗНАЯ СПЕЦИФИКА КИТАЯ И ЯПОНИИ

III.1.

*А.Д. Зельницкий,
СПбГУ*

ЧЖУН-КУЙ КАК ИМПЕРАТОРСКОЕ БОЖЕСТВО

Чжун-куй (鐘馗) является одним из самых популярных божеств, относящихся к комплексу так называемой «народной» или «популярной религии». Хорошо известно, что наибольшим вниманием он пользовался в период празднования наступления Нового года (*чунь цзе* 春節), а также в период пятого месяца, особенно в праздник "двойной пятерки" (*дуань у* 端午), которые считались наиболее опасными и требовали особой защиты и покровительства со стороны духов и божеств, в функции которых входила защита от вредоносных сил, активизирующихся, как считалось, именно в эти периоды года.

Тем не менее история происхождения данного персонажа остается довольно загадочной. Примечательно, что уже в позднеимперский период была выдвинута версия, согласно которой фигура этого духа восходит к молоту, который использовали в древности жители царства Ци во время процессий, связанных с изгнанием вредоносных духов, а также к названию наверхия ритуальной нефритовой таблички¹. Эта версия, с некоторыми оговорками, касающимися разности в записи имени божества и предмета, используемого в ритуалах эпохи Чжоу, была принята также де Гротом (1854–1921). Вслед за автором «Записей ежедневных познаний» он принимает во внимание то, что, начиная уже с эпохи Чунь-цю, фиксируется ряд имен, совпадающих по написанию с названием указанного ритуального предмета, а позже происходит замена первого знака в этих именах на тот, что вошел в состав имени божества. Также он обратил внимание на то, что знак *куй* (馗) включает в себя элемент «голова» (*шоу* 首), что, как он полагал, может свидетельствовать о генетической связи имени духа и характера древнего ритуального предмета². Впоследствии эта версия была подвергнута критике французской исследовательни-

цей литературного образа Чжун-куя Даниэль Элиасберг, которая специально подчеркивала сложность в принятии этой версии, имеющую историко-лингвистический характер³. Но при этом она указывает на присутствие персонажа по имени Чжун-куй, наделенного функциями изгоняющего демонов, в весьма примечательном тексте эпохи Шести династий. Это «Канон заклинаний высочайшего пещерного глубинного духа» (*Тай-шан дун юань шэнь чжоу цзин* 太上洞淵神咒經), представляющий собой «текст-откровение», сформировавшийся в рамках традиции, примыкающей к традиции Шанцин (上清) [Eliasberg 1976: 22–23]⁴.

Примечательным моментом, однако, является то, что тот образ Чжун-куя, что становится привычным в более поздние эпохи, отсылает к периоду династии Тан (唐, 618–907). Более того, традиция повествований о Чжун-куе называет вполне конкретную эпоху – эпоху правления Сюань-цзуна (玄宗, 712–756)⁵. Единственным, пожалуй, точно недатированным сообщением является место в «Новой книге [по истории] Тан» (*Синь Тан шу* 新唐書) Оуян Сю (歐陽修, 1007–1072), в котором говорится о весьма примечательном ритуале, совершавшемся в последний день уходящего года: в этот день император вручал отдельным сановникам календарь с изображением Чжун-куя. Однако наиболее ранние из сохранившихся благодарственных писем на высочайшее имя, в которых говорится об этом придворном ритуале, также относятся к периоду правления императора Сюань-цзуна⁶. В связи с этими обстоятельствами необходимо рассмотреть что же могло стать, так сказать, «порождающим контекстом» для практики использования образа Чжун-куя в придворном церемониале, а также для формирования того его образа, что и приобрел впоследствии столь широкую популярность.

Как это хорошо известно, период правления Сюань-цзуна ознаменован масштабной институциональной реформой, проходившей в период под девизом правления «Кай-юань» (開元, 713–742). Важной частью преобразований, проводившихся в рамках этой реформы, была реорганизация системы государственных ритуалов⁷. В этот период был составлен новый реестр ритуалов, по-

лучивший название «Ритуалы [годов под девизом правления] Кай-юань» (*Кай-юань ли* 開元禮), в котором были заново распланы все официальные жертвоприношения и заново установлен круг важнейших почитаемых божеств [Twitchett 2007; Xiong 1996].

Важной особенностью ритуальных реформ было то, что они, в силу историко-политических причин⁸, осуществлялись при самом активном участии представителей даосского духовенства. Более того, наиболее влиятельной школой в эпоху Тан была как раз школа Шанцин⁹. Текст «Дун юань шэнь чжоу цзин» также был известен уже с самого начала династии и был включен в даосские книжные собрания [Mollier 1990: 53].

Еще одним важным обстоятельством, на которое стоит обратить внимание, была непростая обстановка на границах империи. Как раз в период «Кай-юань» осложнились отношения с соседними степными государствами и Тибетом, а также была проведена довольно успешная экспансия в нескольких направлениях [Twitchett 2007].

Кроме того, заслуживает внимания, несомненно, и сама личность императора Сюань-цзуна. Особенно его приверженность даосскому учению. Хорошо известно, что он был посвящен в ритуалы школы Шанцин ее знаменитым патриархом Сыма Чэн-чжэнем, а также то, что он стремился создать систему даосского образования, наподобие образования конфуцианского¹⁰. К этому следует добавить важную роль снов в жизни императора. Самым знаменитым был сон, якобы имевший место в 741 г., когда императору явился сам Высочайший Государь Лао (*Тай шан Лао-цзюнь* 太上老君) и указал на местонахождение некоего ящика, в котором, как сообщается, был обнаружен золотой короб с нефритовыми пластинами, покрытыми киноварными письменами. Это событие побудило императора распорядиться о строительстве храма Лао-цзы, а также изменить девиз правления на «Небесное сокровище» (*Тянь бао* 天寶), поскольку этот короб получил такое название [Kohn 1998; Xiong 1996].

Все эти обстоятельства политического, идеологического и личностного характера вполне могли пробуждать у представите-

лей двора интерес к самым разным божествам, упоминаемым в даосских текстах, особенно если речь шла о тех, кто был связан с изгнанием вредоносных сил. Остается, однако, вопрос, почему выбор был сделан именно в пользу Чжун-куя. Вполне возможно, что тут сыграло роль то, что в уже упомянутом тексте «Дун юань шэнь чжоу цзин», дух по имени Чжун-куй назван тем, кто изгоняет духов болезней [Eliasberg 1976: 39-41].

Несомненно, что именно повышенный интерес двора, а также включение фигуры Чжун-куя в придворный церемониал, связанный с новолетием, и послужил основным толчком к последующей популяризации божества, что произошло относительно скоро¹¹.

Литература:

1. де Гроот 2001 *Groot, Я.Я.М. де* Война с демонами и обряды экзорцизма в Древнем Китае. Пер. с англ. Котенко Р.В. – СПб.
2. Филонов 2011 *Филонов С.В.* Золотые книги, нефритовые письменна. Даосские письменные памятники III–VI вв. – СПб.
3. Éliasberg 1976 *Éliasberg, Danielle.* Le roman du pourfendeur du démons. Paris: Collège de France/Institut des Hautes Etudes Chinoises.
4. Kohn 1998 *Kohn, Livia* Mind and Eyes: Sensory and Spiritual Experience in Taoist Mysticism // *Monumenta Serica* 46: 129–156.
5. Mollier 1990 *Mollier, Christine* Une apocalypse taoïste du V^e siècle. Le livre des incantation divine des grottes abyssales – Paris: Collège de France/Institut des hautes études chinoises.
6. Strickmann 1981 *Strickmann, Michael.* Le taoism du Maochan. Chronique d'un revelation. Paris: Collège de France.
7. Twitchett 2007 *Twitchett, Denis* Hsüan-tsung//The Cambridge History of China. V. 3 Sui and T'ang China, Part 1, (589–906) ed. by Denis Twitchett – N-Y: Cambridge University Press Xiong 1996 *Xiong, Victor* Ritual Innovations and Taoism under Tang Xuanzong//T'oung Pao, Second Series, Vol. 82, Fasc. 4/5 (1996), P. 258–316.
8. Ма Шу-тянь 2005 *Ма Шу-тянь* 馬書田 中國冥界諸神 (Чжунго минцзе чжу шэнь) Божества загробного мира Китая, 臺北: 國家出版社.

¹¹ Данная версия представлена в сборнике "Записи ежедневных познаний" (*Жи чжи лу* 日知錄) знаменитого раннецинского ученого Гу Янь-у 顧炎武 (1613–1682). Опирается он при этом на сообщение канонического памятника "Чжоуские ритуалы" (*Чжоу ли* 周禮), где в главе "Записи о ремеслах" (*Каогуан цзи* 考功記) говорится о некоем предмете, навершие которого называлась "чжун-куй" (*чжун-куй шоу* 終葵首), а в комментарии к этому месту говорится, что "чжун-куй – это молот" и что жители царства Ци так называли молот, который использовали в большом ритуале "но" (*да но* 大儺) (См. подробнее [Ма Шу-тянь 2005: 148; де Гроот 2001: 267–268]). Примечательным моментом, однако, является то, что запись слова, которым обозначался этот предмет, полностью отличается от того, как писалось имя божества, что не ускользнуло от внимания самого Гу Янь-у, но чему он не придал сколько-нибудь важного значения.

-
- ² Стоит, однако, оговориться, что элемент "голова" должен был отсылать только лишь к навершию ритуальной таблички, упоминавшейся в "Чжоу ли".
- ³ Суть ее сомнений в том, что такая генеалогия культа не учитывает историческую фонетику языка, полностью основываясь на омофонии знаков, входящих в оба словосочетания. После исследований, проведенных Карлгреном в области исторической фонетики китайского языка, к которым она и отсылает, такое предположение, действительно, выглядит несколько наивным [Eliásberg 1976: 19–20].
- ⁴ Подробный анализ истории и содержания текста см: [Mollier 1990]. Автор исследования называет традицию, в рамках которой сформировался этот текст "религией Трех Вместилищ", что отсылает к истокам классификации текстов "Сокровищницы Дао" (*Дао цзан* 道藏), предложенной Лу Сюэцином 陸修靜 (406–477), а значит к традициям школ Шанцин, Линбао 靈寶 и Трех Августейших 三皇 [Mollier 1990: 44–47]. Подробнее об истории даосской литературы эпохи Шести Династий см., напр. [Филонов 2011].
- ⁵ Речь идет, в первую очередь, о знаменитом рассказе, помещенном в сборнике Шэнь Ко "Записи бесед в Мэн-си" (*Мэн-си би тань* 夢溪筆談), являющемся наиболее ранней записью истории о Чжун-куе и Сюань-цзуне. См. об этом: [де Грот 2001: 269–270; Ма Шу-тянь 2005: 144–145].
- ⁶ Даниэль Элиасберг указывает на поэтов Сунь И 孫yi (ум. 761) и Чжан Шо 張說 (667–730), которым принадлежат благодарственные письма. Кроме того, она особо подчеркивает, что Чжан Шо с 723 по 726 годы был министром при дворе. [Eliásberg 1976: 25].
- ⁷ Эти реформы растянулись на весь период под девизом "Кай юань" и завершились строительством храма, посвященного предку правящей династии – Лао-цзы, которому был дан титул "Высочайшего Сокровенного Изначального Императора" (Тай-шан сюань-юань хуан-ди 太上玄元皇帝) Побудительным мотивом как ко всем реформаторским инициативам эпохи "Кай юань", так и конкретно к реформе ритуала, послужило желание исправить то положение дел, что сложилось после периода правления императрицы У Цзэ-тянь. У окружения Сюань-цзуна, а, возможно, и у него самого, было желание вернуться к периоду начала династии Тан, к эпохе Тай-цзу (при котором, кстати, и начала формироваться административная и ритуальная система Тан). Фактически, речь шла об "обновлении мандата династии". Несомненным подтверждением этому служит факт организации жертвоприношения *фэн-шань* 封禪 в 725 году (См. [Twitchett 2007]).
- ⁸ В первую очередь, естественно, в силу того, что предком династии считался Лао-цзы.
- ⁹ Хорошо известно, что наставником Сюань-цзуна был двенадцатый патриарх школы, знаменитый даосский мыслитель Сыма Чэн-чжэнь 司馬承禎 (647–735). Ему, в частности, принадлежит идея, осуществленная им в 727 году, переосмысления духов Пяти Пиков, культ которых был заново утвержден в эпоху Кай-юань, как даосских божеств. См. о этом [Strickmann 1981, 35–37].
- ¹⁰ В 741 году им была создана сеть даосских училищ под общим названием "чунсюань сюэ" 崇玄學, где, в частности, изучались тексты, принадлежащие к древне-даосской классике, такие, как, например, "Дао дэ цзин" 道德經, "Чжуан-цзы" 莊子, "Ле-цзы" 列子, "Вэнь-цзы" 文子 [Xiong 1996].

¹¹ Как указывает Даниэль Элиасберг, в сочинении поэта Фань Шу 范攄 (ум. 877) уже упоминается Чжун-куй как дух-хранитель врат (*мэнь шэнь* 門神) [Eliasberg 1976: 38].

III.2.

Е. С. Лепехова,
ИБ РАН

О ПОЕЗДКАХ ЯПОНСКИХ БУДДИЙСКИХ МОНАХОВ В КИТАЙ В VII и XII вв.

Данное исследование посвящено проблеме обучения японских буддийских монахов в Китае в периоды Асука и Камакура (VII и XII вв.). Одно из первых упоминаний о поездке японских монахов-студентов на обучение в Китай встречается в летописи «Анналы Японии» («Нихон сёки»). Как говорится в источнике, осенью 608 г. восемь человек: Фукуин, Эмё, Гэнри, Окуни, Нитимон, Сёан, Эон, Косай были посланы на обучение в «страну Тан». Как отмечают все комментаторы, в действительности речь идет не о танском, а о суйском Китае, на что указывает следующий отрывок, рассказывающий о посольстве Пэкче в царство У. Также следует отметить, что все восемь монахов в тексте именуется «ханьскими людьми», т.е. они либо принадлежали к кланам переселенцев из Китая, проживавших в Ямато (Эмё из Нара, Гэнри из Такамуку, Сёан из Ми-набути, Эон из Сига), либо сами являлись китайскими иммигрантами (Фукуин, Окуни, Нитимон, Косай), на что указывает запись напротив их имен – «недавно прибывший ханьский человек»¹. Этот факт, что все отправляемые на обучение монахи являлись выходцами из Китая, служит еще одним доказательством того, что буддизм в Японии на ранних этапах своего становления поддерживался, главным образом, в среде переселенцев из Кореи и Китая. Как следует из дальнейших записей, из обучавшихся монахов в Японию вернулись: Фукуин – в 622 г., Эон – в 639 г., Сёан и Гэнри – в 640 г. В летописях не говорится ничего о том, как проходило обучение этих монахов в Китае и также не упоминается ни о буддийских трактатах и сутрах, привезенных ими из Китая, ни об их проповеднической деятельности. Однако если проследить их даль-

нейшую судьбу, то окажется, что многие из них смогли сделать придворную карьеру в годы переворота Тайка (640–645 гг.). Так, монах Эон из Сига в 640 г. был приглашен ко двору императором Дзёмэй для толкования «Сутры о бесконечной жизни» («Мурёдзю кё»). Как следует из записей в «Нихон сёки», для чтения и толкования этой же сутры Эона приглашали ко двору и во время правления императора Котоку в 652 г.²

Эмё из Нара в 645 г. получил высокий ранг придворного священника и одновременно был назначен ревизором (*тэрасю*) столичного храма Кудара-дэра. Наиболее высокое положение занял Гэнри из Такамуку. В 645 г., наряду с монахом Мином, он получил ранг государственного советника (*куни-но хакасэ*), а в 649 г. по приказу императора Котоку принял участие в формировании правительственного административного аппарата – 8 управлений со 100 чиновниками³. Все это, на мой взгляд, свидетельствует о том, что в VI–VII вв. правительство отправляло монахов-стажеров на обучение в Китай и Корею, главным образом, для того, чтобы сделать из них в дальнейшем монахов-чиновников (*кансо*), необходимых для создания правительственного аппарата, частью которого являлся государственный буддизм. Дальнейшие записи в «Нихон сёки» подтверждают этот факт, сообщая о буддийских монахах Тидзё, Хобэн и Дзинхити, которые входили в состав официальных посольств в Китай и Корею в 664 и 668 гг.⁴ Помимо вышеупомянутых причин, согласно которым императорский двор в Японии был заинтересован в отправке буддийских монахов на обучение в Китай, существовала еще одна, а именно – назревавшая необходимость буддийской сангхи в монашеских уставах для буддийской общины – *виная*.

Ко времени проникновения буддизма на Дальний Восток сложилось четыре типа *винаи*: *виная* четырех категорий школы *дхармагупта* (яп. *сибунрицу*), *виная* десяти чтений школы *сарвастивады* (яп. *дзюдзюрицу*), *виная* пяти категорий школы *махиша-сака* (яп. *гобурицу*) и *виная махасангиков* (яп. *Макасогирицу*)⁵. Из всех вышеназванных текстов только *виная* пяти категорий получила широкое распространение. В Китае она легла в основу шко-

лы Лю (яп. «*Рицу*»), созданной монахом Даосюанем (596–667), учеником Сюань-цзана.

Однако следует отметить, что к началу эпохи Камакура буддийская сангха в Японии находилась в двойственном положении. С одной стороны, буддийские монахи и монахини являлись государственными служащими, чей долг состоял в «защите страны», т.е. должны были заботиться, прежде всего, о пользе других, как и подобает бодхисаттвам. С другой стороны, устав *винаи* в трактовке школы «Сибунрицу», принятый в нарских школах, предъявлял к буддийскому духовенству требования хинаянистского характера, хотя официально столичные школы относили свои учения к *Махаяне*. Правила школы «Сибунрицу» предусматривали для адепта полный разрыв связей с обществом и государством для освобождения его от мира страданий. Таким образом, требования, предъявляемые к сангхе извне и изнутри, противоречили друг другу.

Исследователи обычно выдвигали несколько версий относительно путешествий японских монахов в Китай. Например, Кимия Ясухико подразделял монахов, побывавших в сунском Китае, на три группы, в зависимости от цели их путешествия. К первой группе Кимия относил монахов, совершавших паломничества в буддийские монастыри Китая с целью искупления грехов и обретения просветления. Во вторую группу, по его мнению, входили монахи, желавшие изучить в сунском Китае доктрины *винаи* (кит. *лю*, яп. *рицу*). Соответственно, к третьей группе принадлежали монахи, изучавшие в Китае чань буддизм. Кимия подчеркивал, что большинство из монахов, путешествовавших в Китай, принадлежало к третьей группе, и именно они привезли в Японию культуру сунского Китая⁶.

Как полагает исследователь Оцука Норихиро, положение буддизма в сунском Китае в тот период существенно отличалось от состояния японских буддийских школ в период Камакура. Если в Японии к началу периода Камакура было принято подразделять буддийские школы на эзотерические и экзотерические (яп. *кэнмицу*), то в Китае система буддизма строилась, главным образом, на изучении трех основных дисциплин: медитации – *чань*, изучении

доктрины – *цзяо* и соблюдении заповедей – *лю*. В китайской буддийской общине подразумевалось совмещение этих трех основных аспектов существования буддийской сангхи, однако уже в период Южной Сун среди буддийских монахов наметилась тенденция отдавать предпочтение одной из трех дисциплин. Поэтому большинство буддийских монастырей Китая стали подразделяться на следующие три типа: монастыри, где монахи занимались главным образом медитацией (*чань юань*); монастыри, специализирующиеся на изучении доктрин, главным образом школ Хуаянь и Тяньтай (*цзяо юань*) и монастыри Винаи (*лю юань*)⁷.

Одними из первых японских монахов, обучавшихся в Сунском Китае и пытавшихся затем распространить систему китайского буддизма в Японии, считаются Эйсай и Сьундзё. Об Эйсаяе известно, что он побывал в Китае с 1187 по 1191 гг., где обучался главным образом доктринам чань-буддизма в монастырях Ваньянчаньсы на горе Тяньтай и Цзинтечаньсы на горе Тяньтун. Далее, как сообщается в сочинениях самого Эйсая «Сюккэ тайко» (1195) и «Кодзэн гококу рон» (1185), после возвращения в Японию в 1191 г. он провел ряд реформ относительно правил поведения и распорядка дня монахов в следующих монастырях: Сёфукудзи в Хаката, Кэниндзи в Киото и Дзюфукудзи в Камакура. Как следует из «Сюккэ тайко», при этом Эйсай опирался на правила поведения для монахов, прописанные в *винае* и собственный личный опыт жизни в чань-буддийских монастырях. Прежде всего, его преобразования были связаны с формой монашеского облачения и времени приема пищи. Последнее, согласно правилам *винаи*, должно было совершаться до полудня, как это было принято среди буддийских монахов в Индии. Рассматривая этот момент, Оцука Норихиро предполагает, что к тому времени буддийская сангха в Японии не соблюдала строго предписания *винаи* относительно формы облачения и приема пищи⁸. Эта гипотеза находит подтверждение в отдельных источниках. Несмотря на то, что правила монашеского облачения были установлены еще императором Тэмму в 679 г.⁹, уже император Конин в своем указе от 780 г. сетовал на то, что «буддийские священники ныне пали так низко, что более неотличимы от мирян»¹⁰. Что же касается правила прие-

ма пищи до полудня, то ни в одном источнике не говорится о том, чтобы оно когда-либо строго соблюдалось, начиная с конца эпохи Асука (VII в.). Все упоминания в летописях и других источниках о монашеских предписаниях по поводу приема пищи, как правило, ограничиваются пожеланиями вкушения постной (овощной пищи). Поэтому, неудивительно, что, вернувшись из Китая, Эйсай первым делом решил заняться приведением в норму правил поведения для буддийских монахов в соответствии с полученным им в Китае опытом.

Предписания, составленные Эйсаем для монахов вышеупомянутых трех монастырей, отражены в его сочинении «Кодзэн гококу рон» (1198), которое во многом базировалось на китайском сочинении «Чаньюань цзинкуэй». В нем содержатся указания для монахов по поводу распорядка дня, приема пищи до полудня и соблюдения заповедей. Согласно им, день монастырской братии должен был начинаться с 4-х утра общим собранием для медитации (*дзадзэн*); затем, с 6 до 8 – богослужение в молитвенном зале с возжиганием благовоний; с 8 до 10 – чтение сутр и обучение, заканчивающееся общей медитацией (*дзадзэн*); в полдень – прием пищи; затем омовение – до 2-ух часов; далее – медитация (*дзадзэн*) до 4-х часов; вечером – общее собрание для монахов в молитвенном зале для богослужения и общей медитации¹¹.

Как известно из других источников, в дальнейшем подобные порядки в буддийских храмах стали вводиться другими монахами, совершавшими путешествие в Китай, – Догэном и Энни. Эти нововведения не только привели к установлению в Японии системы отдельного изучения *винаи* как дисциплины, но и способствовали развитию чань (= дзэн) буддизма как самостоятельного направления.

Резюмируя все вышесказанное, следует отметить, что две описанные мною стадии путешествий японских монахов в Китай, соответственно в VII в. и XII вв., имели огромное значение не только для истории японского буддизма, но и для процесса формирования японской истории и культуры в целом. В первом случае, поездки монахов в суйский Китай, инициированные прави-

тельством, и привлечение монахов стажеров в качестве государственных служащих привели к формированию в древней Японии государственного аппарата китайского образца и соответствующей политической культуры. В период Камакура (XII в.) путешествия буддийских монахов в Китай династии Южная Сун и заимствованная ими китайская система обучения буддизма способствовала появлению нового явления в японской религии и культуре – дзэн-буддизма.

Литература:

- «Анналы Японии. Нихон сёки», Спб, Гиперион, 1997, Т. II, св. 23.
Kimiya Yasuhiko, «*Nikka bunka koryushi [A history of cultural exchange between Japan and China]*». Tokyo: Fuzanbo, 1955,
Matsunaga D.i A. *Foundation of Japanese Buddhism*, V.I, Tokyo, 1987
Otsuka Norihiro «*The Introduction of Southern Sung Buddhism to Japan by Japanese Monks Who Visited China and its Repercussions*»//*Intercultural Contact in Medieval Japan*, Acta Asiatica, № 103, 2012, Tokyo: Toho Gakkai
«*Shoku Nihongi*», 1964-1967, Tokyo, Kokushi taikai henshukai, V.36

¹ Нихон сёки. Анналы Японии. Спб. Гиперион, 1997, С. , Т.II, сс. 101 -102.

² Там же, сс. 108-170.

³ Там же, сс. 146-163.

⁴ Там же, сс. 196-204.

⁵ Matsunaga D.i A. *Foundation of Japanese Buddhism*, V.I, Tokyo, 1987, P. 49.

⁶ Kimiya Yasuhiko, *Nikka bunka koryushi [A history of cultural exchange between Japan and China]*. Tokyo: Fuzanbo, 1955, PP. 250-253.

⁷ Otsuka Norihiro *The Introduction of Southern Sung Buddhism to Japan by Japanese Monks Who Visited China and its Repercussions*//*Intercultural Contact in Medieval Japan*, Acta Asiatica, № 103, 2012, Tokyo: Toho Gakkai, P. 5.

⁸ Otsuka Norihiro *The Introduction of Southern Sung Buddhism to Japan by Japanese Monks Who Visited China and its Repercussions*//*Intercultural Contact in Medieval Japan*, Acta Asiatica, № 103, 2012, Tokyo: Toho Gakkai, P. 8.

⁹ «Нихон сёки», Спб, Гиперион, 1997, Т. II, св. 23, С. 237.

¹⁰ «Сёку нихонги», 1964-1967, Токио, Кокуси тайкэй хэнсюкай, Т.36.

¹¹ Otsuka Norihiro *The Introduction of Southern Sung Buddhism to Japan by Japanese Monks Who Visited China and its Repercussions*//*Intercultural Contact in Medieval Japan*, Acta Asiatica, № 103, 2012, Tokyo: Toho Gakkai, P. 8.

II.3.

А.К. Хабдаева,

Бурятский государственный Университет

УЧЕНИЕ ОБ АБХИДХАРМЕ В КОНТЕКСТЕ ГЕНЕЗИСА БУДДИЙСКОЙ ПЕРЕВОДЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ КИТАЯ

Процесс формирования традиций и принципов китайского буддийского перевода был непосредственно связан с распространением абхидхармической литературы и необходимостью адекватного перевода её понятийного аппарата. Начальный процесс рецепции буддизма в Китае зафиксировали переводы Ань Шигао (安世高, II – нач. III вв.), положившие начало процессу распространения абхидхармической традиции в Китае. Во II веке н.э. им были переведены каноны «Апитань у фа син цзин» («Сутра об осуществлении пяти дхарм Абхидхармы», 阿毗昙五法行经) и «Апитань цзюшиба цзе цзин» («Сутра о девяноста восьми узах Абхидхармы», 阿毗昙九十八解经). В переводах Ань Шигао особое положение занимало описание метода *чжи гуань* (止观); большое внимание он уделял пояснению теории *дхьяны* (定学), *праджни* (慧学), концепции «не-Я», учению о «четырёх основах [становления] сознания» (四念住), «шестнадцати практиках сознания» (十六特胜) и др.

Ань Шигао заложил основы буддийской переводческой традиции Китая, став основоположником метода перевода буддийских сочинения «*гэ и*». Он первым познакомил китайцев с основными понятиями и положениями буддийской философии, в том числе с принципами Абхидхармы. В частности, в работе «Сутра об *инь*, *чи* и *жу*» (阴持入经) Ань Шигао представил китайской аудитории классификацию элементов бытия на пять скандх, двенадцать аятана и восемнадцать дхату1.

Новый поворот в развитии буддийской теории связан с именем Дао Аня (道安, 312–385 гг.). Значительная часть абхидхармических канонов была переведена в IV в. исключительно по его личной инициативе. Кроме того, он сам принимал участие в составлении некоторых работ. При его активной поддержке были

переведены абхидхармические каноны «Чжун ахань цзин» (Мадхьямагама сутра, 中阿含经), «Цзэн и ахань цзин» (Экоттара агама сутра, 增一阿含经), «Сань фа ду лунь» (Тридхармака шастра, 三法度论)², «Апитань ба цзянь ду лунь» (Абхидхарма джняна праштана шастра, 阿毗昙八键度论)³, «Питань синь лунь» (полное название «Апитаньмо синь лунь» – Абхидхарма хридая шастра, 毗昙心论), «Сы ахань му чао» (Перепись Четырёх агам, 四阿含暮抄)⁴, «Мохэ боломи цзин чао» (Перепись Махапраджня-парамита шастры, 摩诃钵罗蜜经抄)⁵.

Дао Ань совершенствовал приёмы перевода буддийских канонов, отказавшись от распространённого в то время метода «*гэ и*». При Дао Ане буддисты Китая стали воспроизводить санскритские термины в китайской транскрипции. Так, термин «нирвана» стал передаваться терминами «непань» или же «нихунь», «абхидхарма» – «апидамо» и т.д. Из различных вариаций транскрибируемых санскритских терминов в китайском буддизме закрепились наиболее удачные. Кроме того, буддийские термины передавались через буквальный перевод санскритских терминов на китайский язык. В терминологическом аппарате китайского буддизма появились такие понятия как *фа* (закон, 法) – «дхарма», *жулай* (*жу* – так, *лай* – приходить, пришедший, 如来) – «татхагата», *сян* (вид, признак, 相) – «лакшана», *вэйши* (*вэй* – только, исключительно; *ши* – сознание, 唯识) – «виджняптиматрата» и др. Использование методов транскрипции и смыслового перевода имело большое значение для развития переводческой традиции Китая.

Дао Ань предложил единые стандартизированные критерии для перевода, воспринятые и поддержанные последующим поколением буддийских переводчиков, и придавшие новый импульс процессу развития традиции буддийского перевода. Благодаря усилиям Дао Аня буддийская категориально-терминологическая концепция стала выделяться в самостоятельное направление, а не рассматриваться сквозь призму даосских понятий, как это было ранее. Пройдя период адаптации, требовавший нахождения соот-

ветствующих эквивалентов в русле местной традиции, буддизм выходил на уровень отчуждения от даосизма и конфуцианства, и заявления себя в качестве независимого идеологического учения.

Дао Ань, приверженец махаянского направления буддизма, был инициатором перевода многих хинаянских сочинений и способствовал росту интереса среди китайских буддистов к хинаянской проблематике. Как и Ань Шигао, он прекрасно осознавал необходимость верного осмысления и использования буддийского категориального аппарата, в первую очередь абхидхармической теории.

Парамартха (波罗木陀, китайское имя Чжэнь Ди 真谛, 499–569 гг.) вместе с другими буддийскими монахами переводил важнейшие буддийские сочинения. Особое значение Парамартха придавал пропаганде двух буддийских канонов – «Махаяна сампариграха шастры» (摄大乘) и «Абхидхармакоши» (阿毗达磨俱舍). Сфера его интересов была обширной, однако можно всё же проследить определённую тенденцию – внимание к трактатам Асанги и Васубандху. Об этом свидетельствует, в частности, выбор переведённых им сочинений⁶. Благодаря усилиям Парамартхи, выполнившим перевод на китайский язык большого количества йогачаринских канонов, китайские последователи буддизма смогли познакомиться с учениями Татхагатагарбхи, Алаявиджняны, Виджняпти-матраты и др. Парамартха заложил базу для дальнейшего распространения и развития в Китае идей Виджнянавады, попутно представляя Китаю теорию Абхидхармы.

Под руководством выдающегося буддийского деятеля Сюань Цзана (玄奘, 600–664 гг.) повторно был выполнен перевод одного из центральных памятников индо-буддийской философии – «Абхидхармакоши» Васубандху. Сфера интересов Сюань Цзана была обширной – он занимался изучением практически всех аспектов индийской Хинаяны и Махаяны, но, как основатель Фасян, больший акцент делал всё-таки на учениях Йоги, Праджни, Абхидхармы. Сюань Цзану относят заслугу создания нормативного образца перевода буддийских текстов, он стал основателем т.н. «нового перевода» – переводческой традиции, использовавшей новые

методы транскрипции санскритских слов. Школе Сюань Цзана принадлежит огромное количество переводов буддийских сочинений, многие из которых имеют принципиальное значение для буддийской философии. Большой вклад был внесён переводческой школой Сюань Цзана в дело распространения абхидхармической литературы. Помимо «Абхидхармакоши» Васубандху, по его инициативе были выполнены переводы трактатов «Сандхинирмочана сутра» («Цзе шэнь ми цзин» – «Сутра, раскрывающая глубокие тайны», 解深蜜经), «Тримшика-виджняптикарика» Васубандху («Вэй ши сань ши лунь» – «Тридцать суждений о только сознании», 唯识三十论) и др. Особое место в списке переведённых Сюань Цзаном сочинений занимает трактат Васубандху «Чэн вэй ши лунь» (成唯识论). «На наш взгляд, замысел Сюань-цзана по его возвращении из Индии состоял в том, чтобы адекватно (как в смысле качества переводов, так и в отношении полноты источников) представить, во-первых, литературу школы виджнянавады (йогачара) и, во-вторых, литературу по абхидхарме (прежде всего сарвастивадинской) и логике. Последнее объяснялось, по-видимому, не только интересом к абхидхармическим текстам, который появился у Сюань-цзана еще до поездки в Индию, но и осознанием им того, что изучение данной литературы необходимо: а) для более глубокого понимания философии виджнянавады (йогачары) и б) для получения систематического буддийского образования»⁷. Идеи учителя были продолжены учениками Сюань Цзана – Куй Цзи (窥基, 632–682), Юань Цэ (圆测, 613–696), др.

Концепция Абхидхармы в виде элементов учений некоторых школ китайского буддизма благодаря усилиям последователей школы Сюань Цзана вышла за пределы Китая и проникла в соседние страны. Япония и Корея с энтузиазмом восприняли новые веяния, о чем свидетельствует большой интерес, проявленный здесь к школам абхидхармического толка. Китай, выступив в роли проводника индийской традиции Абхидхармы, в определённой степени способствовал формированию культурного эталона для других стран региона.

Литература:

1. *Дин ао*. Чжунго фоцзяо цзяоюй: жу фо _ао цзяоюй бицзяо яньцзю (Буддийское образование Китая: сравнительное исследование образования в конфуцианстве, буддизме и даосизме). Чэнду, 2010. 216 с.
2. *Ленков П.Д.* Философия сознания в Китае: буддийская школа Фасян (Вэйши). СПб, 2006. 225 с.
3. *Люй Чэн*. Чжунго фосюе юань лю люе цзян (Краткое изложение происхождения буддийского учения). Пекин: Китайское книжное издательство, 2002. 396 с.
4. Чжунго фоцзяо (Китайский буддизм). В 4-х тт. Шанхай, 1996.
5. *Янгутов Л.Е., Хабдаева А.К.* Традиции Абхидхармы в Китае. Улан-Удэ, 2010. 276 с.

¹ *Дин Ган*. Чжунго фоцзяо цзяоюй: жу фо дао цзяоюй бицзяо яньцзю (Буддийское образование Китая: сравнительное исследование образования в конфуцианстве, буддизме и даосизме). Чэнду, 2010. С. 017.

²Перевод Дхармананди (曇摩難提).

³Перевод Сангхадэва (僧伽提婆).

⁴Перевод Кумарабоддхи (鳩摩羅跋提).

⁵Перевод Таньмоби (曇摩鞞).

⁶ Китайский буддизм (Чжунго фо цзяо). В 4х тт. Шанхай, 1996. Ч. 2. С. 100.

⁷ *Ленков П.Д.* Философия сознания в Китае: буддийская школа Фасян (вэйши). СПб, 2006. С. 87.

Корректор *В.А. Байкова*

Подписано к печати 18.04.2014 г.
Печ.л. 7,8. Тираж – 135 экз. Заказ № 7
Печатно-множительная лаборатория
Института Дальнего Востока РАН.
Москва, 117218, Нахимовский пр-т, 32.