

Российская Академия Наук
Институт философии

М.В. Анашина

ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ ХАНЬ

Учебное пособие

Москва
2013

УДК 141
ББК 87.3
А-64

В авторской редакции

Рецензенты

кандидат филос. наук *Н.А. Канаева*

кандидат филос. наук *Л.Б. Карелова*

А-64 **Анашина, М.В.** Философия эпохи Хань: Учебное пособие [Текст] / М.В. Анашина; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2013. – 101 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0249-2.

Учебное пособие «Философия эпохи Хань» посвящено завершающему периоду древнекитайской философии, когда произошел синтез учения школ, существовавших в предшествующую эпоху Чжоу. В это время официальной идеологией в Китае становится конфуцианство в интерпретации Дун Чжуншу, Конфуций обожествляется, формируется Пятиканоние. Конфуцианство включает в себя идеи легизма, натурфилософии, отчасти даосизма. В даосизме все более отчетливо проявляются религиозные идеи.

В учебном пособии рассматриваются общие аспекты философии указанного периода, а также идеи отдельных, наиболее значимых философов. Пособие предназначено для студентов востоковедческих специальностей и всех интересующихся китайской философией.

ISBN 978-5-9540-0249-2

© Анашина М.В., 2013

© Институт философии РАН, 2013

ВВЕДЕНИЕ

Данное учебное пособие посвящено философии эпохи Хань (206 г. до н. э. – 220 г. н. э.), завершающей собой период древнекитайской мысли. Почти 400 лет (за исключением короткого времени правления Ван Мана, 8–23 гг.) Китай был объединен в единое централизованное государство. В указанный период идет консолидация китайского этноса – не случайно «китаец» произносится как «хань жэнь» 汉人, т. е. «человек Хань», «китайский язык» – «хань юй» 汉语, «речи Хань». Территория страны значительно увеличилась (фактически вплоть до XVII в. Китай оставался в границах ханьского времени), в ходе экспедиций и походов в «Западный край» были получены подробные сведения о городах и странах Центральной Азии. По Великому шелковому пути, этой великой паназиаатской артерии, шли торговые караваны, которые часто сопровождали путешественники, миссионеры, паломники и просто авантюристы.

Если в предшествующий период философия шла по пути разделения на различные философские направления (соперничество «ста школ» 百家), то в эпоху Хань требовалась единая унифицированная идеология, поддерживающая государственные институты. И таковым стало ханьское конфуцианство, соединившее в себе идеи легизма, натурфилософии, ицзинистики, даосизма. Обожествляется Конфуций, приобретая черты сверхъестественного посредника между Небом и людьми. Даосизм также идет по пути превращения в национальную религию. Во II в. н. э. возникает школа «Небесных наставников», представляющая собой, фактически, даосскую церковь. Даосские идеи пользовались большой популярностью среди сторонников различных тайных сект и часто становились идеологическим обоснованием крестьянских восстаний, например восстания «Желтых повязок», которое привело в конечном итоге к гибели империи. В эпоху Хань в Китай начинает проникать буддизм, рассматривавшийся на первых порах как одна из даосских сект.

К сожалению, в коротких вузовских курсах, посвященных китайской философии, эпохе Хань уделяется скромное внимание, основной упор делается на изучении «шести школ» периода Чжаньго 战国 (403–221 гг. до н. э., эпоха Борющихся царств). Ханьская

философия часто рассматривается как синкретическая и поэтому менее важная. В более развернутых курсах истории китайской философии, которые читаются на востоковедческих факультетах, эпохе Хань уделено большее внимание, однако до сих пор нет единого мнения относительно того, какие персоналии и тексты должны включаться в данный раздел, за исключением, пожалуй, Дун Чжуншу и Ван Чуна.

При составлении данного курса мы ориентировались на антологию текстов «Древнекитайская философия. Эпоха Хань» (М., 1990). И хотя сама книга уже давно стала библиографической редкостью, большинство текстов выложены в открытом доступе в интернете, так что у учащихся не будет проблем с источниками. В данном курсе мы старались показать развитие конфуцианства (лекции, посвященные Дун Чжуншу, Ян Сюну, «Бо ху тун»), даосизма («Хуайнань-цзы», «Тайпин-цзин»), полемику между конфуцианцами и легистами («Янь те лунь»), а также материалистическую традицию (Ван Чун). Кроме того, в лекционный курс включены несколько обзорных лекций, посвященных историческому обзору эпохи Хань, развитию философских направлений в этот период, а также комментаторской и филологической традиции. Китайский буддизм мы только упоминаем, отнеся его рассмотрение в отдельный блок, посвященный истории и философии китайского буддизма.

Что касается существующих учебных пособий, то их для изучения философии эпохи Хань явно недостаточно. До настоящего времени на русском языке не существует учебника или монографии, которая могла бы дать целостное представление о ханьской философии. Так, в весьма добротной, однако идеологически устаревшей «Истории китайской философии» (пер. с кит. В.С.Таскина, общая редакция и послесловие М.Л.Титаренко, М., 1989) подробно рассматривается учение только двух философов: Дун Чжуншу и Ван Чуна. В «Краткой истории китайской философии» Фэн Юланя (СПб., 1998) ханьской философии также уделяется небольшое внимание. Фактически, там подробно рассматривается только учение Дун Чжуншу, вскользь упоминаются Ян Сюн и Ван Чун, синкретизм и эклектизм ханьской философии, полемика школ «старых» и «новых» текстов. Некоторый пробел призвана устранить многотомная энциклопедия «Духовная культура Китая», прежде всего,

первый и второй тома, посвященные соответственно философии и религии¹. Однако энциклопедический сжатый стиль словарных статей не всегда позволяет глубоко понять взгляды и логику рассуждений того или иного мыслителя. Таким образом, данное учебное пособие является попыткой устранить указанные пробелы.

Пособие состоит из введения, основного блока лекций, заключения и приложения. Основной блок лекций, в свою очередь, распадается на две части. Первая дает общее представление об истории и развитии философии Хань, вторая посвящена отдельным персоналиям². Приложение включает в себя программу лекционного курса, вопросы к семинарским занятиям, список рекомендованной литературы и примерные темы для рефератов. Поскольку данный курс является частью более общего по средневековой китайской философии, то отдельной отчетности для него не предусмотрено. По желанию преподавателя по итогам курса философии эпохи Хань может быть проведен коллоквиум, предложено написание рефератов и т. п. Данный курс в течение нескольких лет читался студентам востоковедческих отделений философских факультетов ГАУГН и РГГУ (Москва).

¹ Духовная культура Китая: Энцикл. Т. 1: Философия / Ред.: М.Л.Титаренко, А.И.Кобзев, А.Е.Лукьянов. М., 2006; Т. 2: Мифология. Религия / Ред.: М.Л.Титаренко, Б.Л.Рифтин, А.И.Кобзев, А.Е.Лукьянов, Д.Г.Главева, С.М.Аникеева. М., 2007.

² Главы «Философские идеи Дун Чжуншу» и «Философские взгляды Ван Чуна» написаны на основе соответствующих глав и с использованием цитат из книги История китайской философии / Пер. с кит. В.С. Таскина; общ. ред. и послесл. М.Л. Титаренко. М., 1989.

ЧАСТЬ I. РАЗВИТИЕ ДРЕВНЕКИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ В ЭПОХУ ХАНЬ

Тема 1. Краткий исторический обзор эпохи Хань

История династии Хань делится на два периода: ранняя, или западная Хань 前漢, 西漢 (206 г. до н. э. – 9 г. н. э.) и поздняя, или восточная Хань 後漢, 東漢 (25–220 гг. н. э.). С 8 по 23 гг. н. э. правила династия Синь 新朝, основанная Ван Маном 王莽. Столицей ранней Хань был город Чанъань, поздней Хань – Лоян.

В 206 г. до н. э. прекратила свое существование династия Цинь 秦朝, основанная в 221 г. до н. э. правителем царства Цинь **Ин Чжэном** 嬴政 (259–210 гг. до н. э.), принявшем титул **Цинь Ши-хуанди** 秦始皇帝 (Первый священный император). После смерти **Эр Ши-хуанди** 二世皇帝 (210–207 гг. до н. э.) начинается борьба между претендентами на императорский трон. В схватке между домами Сян и Хань победу одержал последний, и в 202 г. до н. э. к власти пришел **Лю Бан** 劉邦, принявший имя **Гао-цзу** 高祖 (256 г. до н. э. или 247–195 гг. до н. э.), основатель династии Хань.

Лю Бану досталось тяжелое наследство. Вся страна лежала в руинах, сохранялись очаги нестабильности. В стране нарастали центристремительные силы, угрожавшие целостности империи в будущем. Лю Бан во многом унаследовал старую легистскую систему управления, и в то же время опирался на советников из числа конфуцианцев.

В 202 г. до н. э. по всей стране была объявлена широкая амнистия, изгнанным и беглецам от прежнего режима было предложено вернуться домой, им были возвращены земли и имущество. Система суровых наказаний, существовавших при Цинь, была от-

менена, однако сохранилась система административных рангов, причем низшие восемь из них присваивались простолюдинам. Основной опорой стало нижнее звено администрации, прежде всего, сельские старейшины *саньлао*, хранители древних традиций. Лю Бан снизил земельные налоги с землевладельцев, обложил высоким налогом богатых торговцев, санкционировал ирригационные работы. Часть земель раздали родственникам и приближенным императора, которые со временем превратились в могущественных земельных властителей. Страна была разделена на 143 удела. Владельцы уделов получили титул *хоу* 侯, который, как и удел, передавался по наследству. Со временем ряд хоу, родственников императора, приняли титул *ван* 王. Однако большая часть земель и подданных по-прежнему оставалась под властью императора.

После смерти Лю Бана власть перешла к одному из его сыновей – императору **Хуэй-ди** 惠帝 (195–188 гг. до н. э.). Затем – к вдове Лю Бана императрице **Люй Чжи** 呂雉 (Люй Тай-хоу 呂太后, Люй-хоу 呂后), скончавшейся в 180 г. до н. э. В китайской истории и историографии к ней сложилось отрицательное отношение. Ее обвиняли во многих преступлениях, таких как низложение законных наследников, преследование государственных деятелей, жестокость по отношению к соперницам и др. Власть фактически перешла к роду Люй. Историк **Сыма Цянь** в своих «Исторических записках» пишет, что смерть ее была карой Неба за преступления. Однако он же отмечает, что *«...правительница Гао-хоу осуществляла управление... не выходя из дворцовых покоев. Поднебесная была спокойна. Наказания всякого рода применялись редко, преступников было мало. Народ усердно занимался хлебопашеством, одежды и пищи было вдоволь»*³.

После смерти императрицы Люй власть досталась **Вэнь-ди** (**Сяовэнь-ди** 孝文帝, 179–157 гг. до н. э.), одному из сыновей Лю Бана. Род Люй был отстранен от власти, которая снова перешла в руки клана Лю. Была объявлена амнистия, отменялись наказания родственников преступника. В управлении Вэнь-ди опирался на конфуцианский тезис, согласно которому чиновники обязаны воспитывать народ, а не наносить ему вред жестокими наказаниями. В 178 г. до н. э., в день солнечного затмения, Вэнь-ди обратился к народу с покаянием и предложил вернуться к древним обычаям,

³ Цит. по: История Китая: Учебник. М., 2004. С. 124.

выдвигать мудрых и достойных. В храмовом поле он лично провел первую борозду, а также даровал право каждому выступать с критическими замечаниями. В 177 г. был заключен договор о братстве с сюнну, в результате чего те получили право поселиться в Поднебесной в районе Ордоса и заниматься земледелием. В 166 г. до н. э. земельный налог был отменен, но, в то же время, увеличены пошлины и подати с городского населения, ремесленников и торговцев. В 165 г. до н. э. Вэнь-ди ввел экзаменационную систему, впоследствии усовершенствованную. Император выступал за упрощение. Так, в 159 г. до н. э., когда случился неурожай, были сокращены расходы двора, открыты казенные амбары. Он завещал после своей смерти не устраивать пышных похорон. Последующие историки считали Вэнь-ди образцовым конфуцианским правителем.

Преемником Вэнь-ди стал его сын, император **Цзин-ди** 漢景帝 (156–141 гг. до н. э.). Он существенно ограничил в правах удельных князей, что послужило причиной восстания Семи царств. Как и его отец, он объявлял амнистии, умиротворял сюнну, ослаблял наказания и снижал налоги. Под влиянием своей матери, вдовствующей императрицы **Доу** 竇皇后, поощрял даосизм.

Подлинным расцветом династии Хань было правление императора **У-ди** 漢武帝 (140–87 гг. до н. э.), правнука Лю Бана. Конфуцианство не просто становится официальной идеологией, но фундаментом всей китайской цивилизации. Территория страны значительно расширилась: на западе до Ферганской долины, на северо-востоке до Кореи, на юге до Вьетнама. Процветало земледелие, налог составлял не более 1/15 части урожая, к которому добавлялись подушная подать, отработки и повинности. Население Поднебесной достигло 60 млн человек. Были восстановлены государственные монополии на чеканку монет, соль, железо, вино, существовавшие во времена Цинь Ши-хуанди. Богатство торговцев ограничивалось государством. Территория страны была разделена на области с губернаторами во главе. В 121 г. до н. э. были фактически ликвидированы наделы, что привело к уменьшению влияния наследственной знати.

В 138 г. до н. э. в поисках союзников в борьбе с сюнну в Западный край было послано посольство во главе с **Чжан Цянем** 張騫. По возвращении Чжан Цянь написал подробный отчет, который включен в качестве особой главы в «Исторические записки» Сыма Цяня.

После смерти императора У-ди в 87 г. до н. э. на престоле оказались слабые и безвольные правители, которые были не в состоянии контролировать огромное государство. Усилилась дифференциация населения, власть и влияние на местах оказывались в руках «сильных домов». Обедневшие крестьяне были вынуждены в поисках лучшей доли уходить из дома и наниматься в качестве «гостей-кэ» 客. Усугубляющийся экономический кризис, вызванный обнищанием населения, усилил ослабление и децентрализацию государства.

В годы правления императора **Ай-ди** 哀帝 (6–1 гг. до н. э.) была сделана попытка ограничить власть «сильных домов». Вскоре власть в стране захватил **Ван Ман** 王莽 (45 г. до н. э. – 23 г. н. э.), тесть императора **Пин-ди** 平帝 (1–5 гг. н. э.) и регент при его сыне, малолетнем императоре **Ин-ди** 嬰帝 (6–8 гг. н. э.). Низложив последнего, Ван Ман провозгласил себя императором и основателем династии **Синь** 新 («Новая»). Взошедший на престол узурпатор был приверженцем конфуцианства и сторонником традиционализма. Вся территория страны была объявлена государственной собственностью, купля-продажа земли была запрещена. Владения «сильных домов» были конфискованы и распределены между безземельными крестьянами. За основу была принята система «колдезных полей» 井田, описанная **Мэн-цзы** (372–289 гг. до н. э.). Также была запрещена купля-продажа людей. В положении рабов оставались лишь преступники, количество которых значительно увеличилось за счет недовольных реформами. Вновь были учреждены монополии на соль, железо, вино и отливку монет. Ван Ман был вынужден увеличить налоги, что, в свою очередь, вызвало рост недовольства.

В 11 г. н. э. произошло событие, которое было расценено современниками как знак того, что Небо отвернулось от Ван Мана: река Хуан-хэ изменила свое русло, сотни тысяч людей погибли, плодородные поля затопило, города и поселки были разрушены. Ван Ман был вынужден покаяться и пойти на уступки, отменив ряд своих указов. В стране усугубился хаос, начались восстания. В 23 г. пала столица – Чанъань, Ван Ман был убит. На престол был возведен новый император из рода Лю – **Лю Сюань** 劉玄 (**Гэнши-ди** 更始帝, 23–25). Спустя два года его сменил **Лю Сю** 劉秀, принявший имя **Гуан У-ди** 光武帝 (25–57).

Гуан У-ди предпринял ряд важных реформ, благодаря чему удалось за сравнительно короткий срок вывести страну из глубочайшего кризиса. Так, всем земледельцам была роздана земля, с тем, чтобы они могли прокормить себя. Налог был снижен до 1/30 части урожая. Также была восстановлена система ирригации, существенно пострадавшая в предшествующий период. По маршрутам Великого шелкового пути была налажена торговля. Большие успехи были достигнуты в области естественных и точных наук. В это время была изобретена бумага.

Преемником Гуан У-ди стал **Мин-ди** 明帝 (58–75), продолживший реформы своего преемника. В его правление были достигнуты значительные успехи во внутренней и внешней политике. В ходе походов полководца и дипломата **Бань Чао** 班超 (32–102) удалось подчинить ряд городов-государств, расположенных в Восточном Туркестане. Ко времени правления императора Мин-ди относится и появление буддизма в Китае, однако на протяжении всей Восточной Хань это учение не играло значительной роли, оставаясь в тени конфуцианства и даосизма и рассматривалось, скорее, как одна из даосских школ.

На рубеже I–II вв. н. э. империя начала скатываться в очередной кризис. Власть фактически принадлежала временщикам, выдвигавшим своих ставленников. Двор утопал в интригах. Поскольку в предшествующие годы расцвета население империи значительно возросло, земли на всех уже не хватало, многие бывшие земледельцы утратили свои наделы и были вынуждены арендовать участки у «сильных домов». В это время большой популярностью начинает пользоваться религиозный даосизм.

В 184 г. в стране вспыхнуло **восстание «Жёлтых повязок»** – сторонников идеи наступления новой эры «жёлтого» неба, которое должно сменить «синее» небо Хань. И хотя оно было подавлено, в стране начался хаос. В 189 г. в столице дворцовая гвардия избил евнухов императорского гарема. Войска генерала **Дун Чжо** 董卓 (?–192) разрушили и разграбили Лоян, император перебрался в Чанъань. Де-факто это означало конец династии, хотя формально еще тридцать лет продолжалась династия Хань. Большое влияние приобрел полководец **Цао Цао** 曹操 (155–220). Император при нем находился фактически в заложниках. В 220 г., вскоре смерти Цао Цао, власть в стране перешла его сыну, **Цао Пэю** 曹丕 (совр. чтение Цао Пи, 187–226), который основал новую династию – **Вэй**. Эпоха династии Хань, длившаяся четыреста лет, закончилась.

Тема 2. Особенности ханьской философии

Характерная особенность философии эпохи Хань – соединение конфуцианства с положениями других философских школ. На первых порах ханьские императоры опирались на смягченную легистскую модель управления. Идеи верховенства закона, централизации власти и опоры на силу отвечали запросам новой империи. Постепенно все большую роль начинает играть конфуцианство, но не древнее, времен Конфуция и Мэн-цзы, а новое, с заметными включениями легистских и натурфилософских идей. Дальнейшая история китайской философии – это путь синтеза, соединение различных направлений, что в конечном итоге, спустя более чем тысячелетие привело к формированию доктрины *сань цзяо* 三教 – равной мировоззренческой ценности конфуцианства, даосизма и буддизма.

На первый план в ханьской философии выдвигаются социальные проблемы, такие как методы государственного управления, рациональное устройство общества, качества, которыми должен обладать правитель, нравственный идеал, соотношение между личными интересами и общественным долгом и др. Мыслители обращаются к отдаленному и недавнему прошлому. Как отмечал Л.С.Переломов, «...на протяжении истории императорского Китая (III в. до н. э. – 1911 г.), древность всегда играла активную роль в политической жизни и политической борьбе». Апелляция к древности, как и в прежний период, оставалась одним из важнейших аргументов в споре. Однако временные рамки древности

расширялись. Если в эпоху Борющихся царств под «древностью» понимались Раннее Чжоу, Шан-Инь, Ся и легендарный период от Фуси до эры правления Пяти совершенномудрых императоров, то в эпоху Западная Хань в понятие «древности» также включалась и эпоха Цинь, а в Восточную Хань уже сама Западная Хань и Синь стали седой древностью.

В ранний ханьский период среди ученых вспыхнула полемика о методах исторической целесообразности методов государственного управления династии Цинь. Политика Цинь Ши-хуанди была решительно осуждена. В излишней жестокости, непомерной нагрузке на народ видели философы причины падения предшествующей династии. Так, в даосском трактате *«Хуайнань-цзы»* говорится: *«Суровые законы, жестокие наказания – не занятие для тирана: кто щедро пользуется плотью, не обладает искусством дальней езды»*. Знаменитый философ **Дун Чжуншу** писал: *«Со времен древности еще никогда не было такой династии, как Цинь, которая <...> нанесла столь великий вред народу Поднебесной»*. Она сделала *«привычки скверными и обычаи дурными, людей лживыми и безнравственными»*. **Ян Сюн** упрекал циньских правителей в том, что *«они использовали людей как быков и баранов»*, а **Цуй Ши** обвинял Цинь Ши-хуанди, что тот *«с подданными обращался как с рабами»*.

Ханьские мыслители отмечали важность личного примера правителя. *«Не бывает так, чтобы верхи были человеколюбивы, а низы разбойничали, верхи следовали бы чувству долга, а среди низов шла бы борьба»*; идеальный правитель должен *«проявлять скромность, умеренность в желаниях, думать о народе, следовать человеколюбию и чувству долга»*, – писал **Лу Цзя**.

Оппозиция «конфуцианство – легизм» нашла отражение в *«Споре о соли и железе»*, состоявшемся в 81 г. до н. э., при императоре Чжао-ди и записанном в одноименном трактате Хуан Куаня. В нем поднимается вопрос о государственных монополиях на соль, железо и вино, а также круг проблем относительно средств финансирования казны, ориентации экономической политики, важности той или иной отрасли хозяйства (что считать корнем *бэнь* 本, а что – вершиной *мо* 末), методов государственного управления, характера внешней политики, поддержки регионов и др. Конфуцианцы выступали против государственных

монополий, считая, что нужно развивать «корень» – земледелие, основное занятие, и ограничить «второстепенное занятие» (ветви) – торговлю. Впрочем, торговля также нуждается в некотором поощрении, ибо в обществе необходимо разделение труда и необходимо поддерживать людей, которые «четко отдавались одному делу». Легисты полагали, что государство должно регулировать экономическую сферу, нужно сохранить монополии на соль и железо и контроль над перевозками товаров. Благодаря этому государственная казна пополняется.

По вопросам внешней и внутренней политики легисты и конфуцианцы также демонстрируют диаметрально противоположные взгляды. Последние выступали за применение гуманных методов управления, критиковали военные акции, осуждали стремление к чрезмерным территориальным захватам циньских правителей. Легисты же говорили о необходимости создания сильного централизованного государства, важности опоры на законы, опоры на сильную армию и необходимости внешней экспансии.

В трактате также поднимается такой важнейший вопрос, как то: является регулятором всех общественных отношений, мораль и нравственное убеждение или закон и система наказаний? Впрочем, все сходились во мнении, что одной из причин падения Цинь явились тяжкие законы и чрезмерно суровые наказания. Обсуждалась и более общая проблема, являющаяся одной из центральных во всей китайской философии, – насколько допустимы изменения методов правления, доставшихся от прошлого? При ответе на этот вопрос легисты демонстрируют критическое отношение к древности: *«Если непременно следовать древности и ничего не менять, продолжать прежнее и ничего не переименовывать, – это привело бы к тому, что утонченная форма и природная сущность не знали бы перемен, а примитивные повозки все еще существовали бы»*. Конфуцианцы же настаивали на необходимости подражания легендарной древности, важности следованию пути Фуси, Шэнь-нуна, Яо, Юя и др. Ошибка Цинь заключается в том, что правители не считались с путем совершенномудрых, не следовали пути древних царей.

В целом, «Спор о соли и железе» демонстрирует процесс сближения конфуцианства и легизма, соединение учения некогда враждовавших школ.

Ряд ханьских конфуцианцев придерживались более радикальных позиций. Так, **Ян Сюн**, живший в конце Ранней Хань, полагал, что правильный путь заключается в следовании пути Конфуция, не запятнанному позднейшими искажениями. Конфуций действовал по велению Неба, и потому в его учении ничего нельзя менять. Однако большинство конфуцианцев были более умеренными: *«Мудрый изменяет, сообразуясь со временем; умный создает в соответствии с веком»*, и потому оправдывали включение в учение служивых отдельных положений легизма.

Лу Цзя, убежденный конфуцианец, заимствовал отдельные положения легизма. Он писал о необходимости применения законов, упоминал законы Чжоу-гуна, одобрял Гао Яо по ведению наказаний. Но законами нельзя злоупотреблять. Ссылаясь на примеры из истории, Лу Цзя показывал, где злоупотребление законами оказывало отрицательное воздействие на общественные нравы и социальный порядок.

Таким образом, соединение конфуцианства и легизма выразилось в том, что конфуцианство включило в себя отдельные положения легизма, в частности, о необходимости применения законов в государстве. Управлять империей без законов невозможно, однако преимущество имеют все-таки этико-политические принципы. Более того, наиболее ортодоксальные конфуцианцы упрекали правителей в том, что те внешне конфуцианцы, а в действительности – легисты.

Еще одной особенностью философии эпохи Хань является формирование ортодоксального конфуцианства и включение в него натурфилософских идей. Главным идеологом этого синтеза был **Дун Чжуншу** – Конфуций эпохи Хань, создавший религиозно-философскую систему, в которой существенную часть занимает учение об *инь* и *ян* (темном и светлом началах) и *у-син* (пяти стихиях). В природе существуют два начала: *инь* (женское, темное, пассивное) и *ян* (мужское, светлое, активное). Первоначально существовало лишь одно *ци*, которое затем дифференцировалось на иньское (тяжелое) и янское (легкое). Все вещи состоят из иньских и янских *ци*. Человек – подобие Неба. Так, голова человека круглая, и Небо имеет форму круга, волосы – символ звезд, уши – символ солнца и луны, знания и разум – символ мудрости Неба, 5 внутренних органов – 5 первоэлементов и т. п. Человек – совер-

шенная копия Неба. Небо предписывает социальное неравенство и субординацию. Правитель, муж, отец символизируют ян. Подданный, жена, сын – инь. Ян всегда выше инь. Взаимоотношения между ян и инь неизменны и вечны.

Небо и человек взаимосвязаны. Доброе или дурное поведение человека воздействует на Небо. Если Поднебесной правит добродетельный император, то на Небе будут появляться добрые предзнаменования. Если же на престоле дурной император, то неизбежны дурные предзнаменования: кометы, затмения. Социально-политический кризис в стране свидетельствует о непочтительном отношении к Небу в поведении правителя. Усилиями министров подобный правитель, наносящий ущерб монархии, должен быть заменен на достойного «Небесного мандата».

Дун Чжуншу считал, что Небо, будучи верховным существом, сознательно вмешивается в дела людей. Также он поддерживал идею небесного происхождения императорской власти. Создатель новой династии получает небесный мандат. Персонифицированное Небо проявляет себя через чередование инь-ян, смену времен года, движение пяти первоэлементов.

Другой знаменитый философ эпохи Хань, **Ян Сюань**, получил известность во второй половине I в. до н. э. Он был широко образован, изучал И-цзин, ратовал за включение его в конфуцианство. Составил собственную гадательную книгу «Тай сюань цзин» 太玄经 («Канон великого сокровенного»), в которой было три типа черт: сплошная, разделенная на две части и разделенная на три части. В основе мироздания лежит умопостигаемое «Великое сокровенное» (*Тай сюань* 太玄). Небо наделялось антропоморфными чертами, описывалось как всеильное, всеми повелевающее, видящее даже то, что сокрыто от совершенномудрых. Недостойного Небо «опускает вниз», достойного «поднимает наверх». Положение человека в обществе зависит от велений Неба.

Учение об инь-ян и у-син в ханьской философии приобретает этическую окраску: *«Земля служит Небу подобно тому, как жена угождает мужу, подобно тому, как раб подчиняется господину. Их положение – низкое»*. Пять первоэлементов регулируют всю совокупность отношений – социальные, брачно-семейные, межличностные, принципы применения наказаний, систему передачи

власти, порядок соблюдения ритуала и др. Жизнь человека связана с у-син – судьба, социальный статус, физическое строение, интеллектуальные качества, нравственность.

Соперничество школ «новых текстов» и «старых текстов».

Вся ханьская конфуцианская философия проходит под знаком соперничества двух школ, которые носят название «старых текстов» (*гу вэнь* 古文) и «новых текстов» (*цзинь вэнь* 今文). В 213 г. до н. э. Цинь Ши-хуанди по совету философа-легиста **Ли Сы** 李斯 (280–208 до н. э.) приказал закопать заживо 460 конфуцианских ученых и сжечь всю литературу, за исключением гадательной и имеющей практическую направленность (по сельскому хозяйству, медицине), а также книг из императорского собрания и хроники циньских правителей. Таким образом, значительная часть конфуцианского наследия оказалась утраченной. После воцарения династии Хань конфуцианцы по памяти стали восстанавливать утраченные тексты. При их записи они использовали новые, послереформенные иероглифы – «уставное письмо» (*ли шу* 隸書): «...все колесницы с осью одной длины, все иероглифы стандартного написания», упразднившие разрозненные системы иероглифики «Сражающихся царств». Поэтому новые записи получили наименование «новых текстов», или «новых письмен». Однако в конце 102 г. до н. э. **Гунван**, правитель удела Лу, в стене дома Конфуция обнаружил тексты, написанные дореформенным письмом. Среди них были «Луньюй», «Шу цзин», «Ли цзи», «Сяо цзин». Они получили название *Кун би гувэнь* 孔壁古文 – «старые тексты из стены [дома] Конфуция», или *би цзин* 壁经 – «каноны из стены». Гунван передал их потомку Конфуция **Кун Аньго** 孔安国, который пытался канонизировать их, но получил отказ.

Первоначально наибольшее распространение получила школа «новых текстов». Ее последователи полагали, что автором «Шести канонов»⁴ *лю цзин* 六经 был Конфуций. В школе большой популярностью также пользовались апокрифические тексты *вэй шу* 緯書. «Вэй» переводится как «нить», «уток». Считалось, что в «шести канонах» Конфуций выразил свое учение не полностью, и в допол-

⁴ «Шесть канонов» включают в себя «Ши цзин» (Канон песен), «Шу цзин» (Канон документов), «И цзин» (Канон перемен), «Ли цзи» (Записи о ритуале), «Чунь цю» («Весны и осени», летопись царства Лу) и утраченный ныне Юэ цзин (Канон музыки).

нение к «шести основам» составил «шесть нитей», которые вместе составляют полное учение. Позднее канонеды доказали, что все «шесть нитей» были ханьскими подделками. Однако тем самым была положена традиция обожествления Конфуция. Конфуций объявлялся не обычным человеком, а божественным Учителем, рожденным от Черного Дракона, совершавшим чудесные деяния и способным предсказать будущее. Считалось, что Конфуций предвидел падение Чжоу, воцарение и гибель Цинь и расцвет Хань. Так, в «Чунь-цю вэй Хань хань цзи» («Апокриф к Веснам и осеням: сохраняемые ростки Хань») Конфуцию приписывались такие слова: *«Я изучал исторические записи, составленные по древним картам, исследовал и собирал небесные знамения, чтобы составить законы для императоров Хань».*

Среди канонов в школе «новых текстов» пользовались комментарии к летописи «Чунь-цю» «Гунъян чжуань» 公羊傳, «Гулянь чжуань» 穀梁傳, а также «Ли цзи». Главным идеологом школы стал Дун Чжуншу. По его предложению император У-ди в 138 г. до н. э. принял постановление о присвоении звания *боши* 博士 («главный эрудит», «доктор») за знание «Пяти канонов» в интерпретации «новых письмен».

Однако такой сверхъестественный образ Конфуция не устраивал ряд более реалистично настроенных конфуцианцев, и в противовес «новым текстам» возникла школа «старых текстов». Одним из ее главных идеологов был **Лю Синь** 刘歆 (46 до н. э. – 23 н. э.). Последователи школы «новых текстов» обвинили сторонников «древних текстов» в том, что те собственноручно подделывали старые тексты. Те, в свою очередь полагали, что каноны «новых письмен» неполны и ненадежны. Большое внимание уделялось толкованию «Шу цзина», «Чжоу ли», «Цзо чжуани», получивших общее наименование «Гувэнь Шан шу» 古文尚書 («"Книга преданий" в древних знаках»). Взошедший на престол Ван Ман по предложению Лю Синя отменил присвоение звания «боши» знатокам новых канонов и стал присуждать его знатокам старых канонов.

Своим идейным вдохновителем школа «старых текстов» считала одного из основателей династии Чжоу (XI–III вв. до н. э.) **Чжоу-гуна** 周公 (XI в. до н. э.), Конфуций рассматривался как продолжатель его дела и историк. Они лишь передавали древность, ничего не внося от себя. Шесть канонов рассматривались пре-

имущественно как исторические тексты, упорядоченные Конфуцием. Большое внимание уделялось толкованию отдельных слов и выражений, лексико-грамматическому анализу. Апокрифы-вэй не рассматривались вовсе, поскольку считались ненадежными. Были созданы предназначенные для комментаторских целей первые толковые словари – «Эр я» (尔雅, «Приближение к классике», II в. до н. э.) и «Шо вэнь цзе цзы» (說文解字, «Изыяснение знаков и анализ иероглифов» Сюй Шэня, I–II вв.), о которых подробнее мы поговорим на следующей лекции.

Для решения вопроса об истинности учения школ старых и новых текстов дважды устраивались диспуты. Первый состоялся в 51 г. до н. э. в **Шацюе**, в годы правления Сюань-ди. На нем в качестве официальной идеологии была утверждена интерпретация «новых текстов». После восстановления династии Хань, в 79 г. в столице – **Лоане**, по приказу императора Чжан-ди был организован «**Диспут в зале Белого Тигра**» (*Бо ху тун* 白虎通), который по своему значению для конфуцианства можно сравнить с Никейским собором для христианства. В его ходе учение Дун Чжуншу было канонизировано, школа «новых текстов» была утверждена в качестве официальной доктрины. На основе этого диспута Бань Гу составил одноименный трактат.

Конфуцианство превратилось в религиозно-мистическое учение, Конфуций был обожествлен, были учреждены жертвоприношения. Учителю приписывался ряд сверхъестественных черт, делавших его, фактически, богочеловеком. Так, отцом объявлялся Черный Дракон, он сам был чудесным образом рожден в дупле шелковицы, на его квадратной груди имелась магическая надпись, предвещавшая победу его учения. Небо отметило его как законодателя Китая, наделило даром предвидения, предписало быть правителем на все времена. Его миссией было создание канонических текстов «И цзин» (Канон перемен), «Ши цзин» (Канон песен), «Шу цзин» (Канон исторических документов), «Ли цзи» (Записи о ритуале), «Сяо цзин» (Канон сыновней почтительности), «Юэ цзин» (Канон музыки) и летописи «Чунь-цю», подготовив, тем самым, передачу Небесного мандата потомкам Красного Дракона из рода Лю, т. е. династии Хань. Провозглашалось, что Конфуций обладал сверхъестественной властью и ему были подвластны силы природы, без его внимания не обходятся даже полет

насекомого или передвижение червя. Он ставился в один ряд с легендарными совершенномудрыми императорами древности – Яо, Шунем, Вэнь-ваном.

Как отмечал Фэн Юлань, «...Если бы такое отношение к Конфуцию преобладало и в последующем, он бы занял в Китае место Иисуса Христа в цивилизации Запада, и конфуцианство стало бы религией в подлинном смысле слова»⁵. Он также выдвинул предположение, что «происхождение этих двух школ уходит, быть может, корнями в два направления конфуцианства, существовавшие еще до циньской династии. Тогда школа “новых текстов” продолжала бы идеалистическое направление в раннем конфуцианстве, а школа “старых текстов” – реалистическое. Другими словами, одна бы вела свое начало от Мэн-цзы – его школы, а другая – от Сюнь-цзы»⁶.

В последующие годы правления династии Восточная Хань школа «старых текстов» постепенно стала пользоваться большей популярностью. Ее представитель, **Чжэн Сюань** (鄭玄, 127–200 гг.), пытался синтезировать учение обеих течений. После падения Хань вплоть до династии Цин спор был забыт, последующие философы склонялись к интерпретации Чжэн Сюаня.

⁵ Фэн Юлань. Краткая история китайской философии. СПб., 1998. С. 230.

⁶ Там же.

Тема 3. Комментаторская традиция, словари и толкования в эпоху Хань

В эпоху Хань многие классические тексты уже были непонятны вследствие изменений, произошедших в языке. Так, Бань Гу в «Шань шу» писал: *«После того, как Чжунни умер, стал утрачиваться смысл его иносказаний, а после того, как были похоронены его семьдесят учеников, стал искажаться внутренний смысл его учения»*⁷.

Уже в конце эпохи Чжоу, когда смысл древних сочинений был еще понятен, возникают школы толкователей. В их рамках от учителя к ученикам передавался общий смысл текста и значения иероглифов, которыми он был написан. Как правило, книжники изустно передавали какой-то один классический текст и его истолкования, при этом весьма поверхностно знали другие. Постепенно накапливалось число «темных» мест, трудных для понимания; часто возникали сложности там, где использовались заимствованные иероглифы, иероглифы, вышедшие из употребления или изменившие значение. Целью книжника было воспроизведение древнего текста во всех деталях. Под словом «ду» 讀 подразумевалось не только чтение, но и понимание значения иероглифа.

Вставала задача изложения древнего текста на современном языке. В Ханьшу говорится: *«...чтение древних текстов должно быть подобно классическому образцу. Поэтому толкуй древнее современным языком, чтобы оно стало понятным»*⁸. Основным

⁷ Цит. по: Крюков М.В., Переломов Л.С., Софронов М.В., Чебоксаров Н.Н. Древние китайцы в эпоху централизованных империй. М., 1983. С. 316.

⁸ Там же. С. 317.

принципом работы с классическим текстом становится *эрья* 尔雅 – «подобие классическому образцу», подразумевавшее указание на основной знак вместо заимствованного, истолкование и перевод на современный язык устаревших слов.

Традиционный комментарий, как правило, включал в себя указание значения классического текста в целом, значение его частей, значение отдельных иероглифов, входящих в его состав. И если ранние комментарии к тексту, передававшиеся изустно, восходили ко времени, когда классический текст был еще понятен, то ко времени записи они уже весьма искажались. Первые письменные комментарии появились одновременно с текстами школы «новых письмен».

Как правило, различные школы толкователей имели собственную традицию толкования, которой следовало придерживаться. В целом, разные школы толковали один и тот же текст примерно одинаково, разным было лишь толкование темных мест. Устойчивая традиция толкования текстов обуславливала стабильность их интерпретации. Открытие текстов, записанных дореформенным письмом, привело к появлению методов филологического исследования текстов, не связанных традицией интерпретации. К эпохе Восточная Хань в школе «старых текстов» были составлены комментарии практически ко всем классическим текстам.

Как уже отмечалось в предыдущей лекции, между сторонниками школы «старых текстов» и «новых текстов» велась ожесточенная полемика. Первая из них базировалась на филологическом подходе, вторая – на комментаторской традиции. Однако постепенно стало понятным, что эти традиции нуждаются одна в другой. Уже в толковом словаре «Шо вэнь цзе цзы» **Сюй Шэня**, появившемся в I в. н. э. даны толкования двух школ. Ханьский филолог **Чжэн Сюань** (127–200) также пытался синтезировать два подхода. Он прекрасно знал все пять канонов, учился у учителей, принадлежавшим двум традициям. В своей работе он применял филологический подход: устанавливал значение слова на основании его анализа в различных контекстах. Благодаря этому стало возможным раскрыть содержание мест, которые были непонятны в традиции «новых текстов». Например, **Хэ Сю** (книжник, принадлежавший к школе «новых текстов») написал такие трактаты, как «Тайны Гуньян чжуань», «Больные места Цзочжуани», «Неизлечимые недуги».

Чжэн Сюань в ответ создал «Разгаданные тайны Гунъян чжуани», «Исцеляющий укол в больные места Цзо чжуани», «Излечение неизлечимых недугов». Комментарии Чжэн Сюаня к классическим канонам получили признание современников. Несмотря на то, что труды многих древнекитайских филологов погибли в период Троецарствия и Шести династий, практически все тексты Чжэн Сюаня уцелели.

В эпоху Хань также началось создание филологических трудов, не связанных с текстами древних памятников. Первый из них – свод «Эрья» 尔雅 («Приближение к классике», «Подобный классическому образцу»). Он упоминается в «Ханьшу», но без указания автора. Его легендарными создателями считались Чжоугун, Конфуций, Цзы Ся и др. «Эрья» связан с комментариями Чжэн Сюаня к «Ши цзину»; это означает, что текст «Эрья» современен Чжэн Сюаню или моложе. Однако свод с таким названием мог существовать и раньше, пополняясь со временем. Словарь, представляющий собой толкования слов, встречающихся в классических канонах, построен по идеологическому принципу, как при начальном обучении грамоте. Он состоит из 19 разделов-ши:

- 《释诂》 разьяснение лексики (толкование значения иероглифов, встречающихся в древних текстах),
- 《释言》 разьяснение слов (толкование прилагательных и глаголов, встречающихся в древних текстах),
- 《释训》 разьяснение глосс (толкование устойчивых слов и словосочетаний),
- 《释亲》 разьяснение родства (толкование терминов родства),
- 《释宫》 разьяснение жилищ (здания и их элементы),
- 《释器》 разьяснение утвари (посуда, продукты питания, одежда),
- 《释乐》 разьяснение музыкальных инструментов,
- 《释天》 разьяснение небесных тел (астрономические объекты и явления),
- 《释地》 разьяснение территорий (административное деление),
- 《释丘》 разьяснение возвышенностей (холмы и возвышенности),
- 《释山》 разьяснение гор,
- 《释水》 разьяснение вод,
- 《释草》 разьяснение трав,

- 《释木》 разьяснение деревьев,
- 《释虫》 разьяснение насекомых,
- 《释鱼》 разьяснение рыб,
- 《释鸟》 разьяснение птиц,
- 《释兽》 разьяснение диких животных,
- 《释畜》 разьяснение домашних животных.

Древние иероглифы разьясняются с помощью обычных современных обиходных слов. Несколько древних иероглифов с одним значением могли быть одновременно истолкованы с помощью одного современного слова. Часто указываются синонимы, описания значения в нескольких словах. Иногда в группы синонимов вводятся слова, имеющие лишь поверхностное сходство. Таким образом, несмотря на некоторые неточности, с помощью «Эрья» можно устанавливать первоначальные значения иероглифов и правильно понимать чжоуские и ханьские тексты.

В эпоху Хань также возникла потребность в словарях, которые включали бы в себя все слова, а не только встречающиеся в канонических сочинениях. Первым таким словарем был «**Шо вэнь цзе цзы**» 说文解字 («Обьяснение простых знаков и истолкование сложных»), содержащий все иероглифы ханьского времени. Автором словаря был знаток пяти канонов **Сюй Шэнь** 許慎 (Сюй Шучжун, ок. 58–147 гг.). «Шо вэнь» был написан около 100 г. н. э., о чем свидетельствует послесловие к нему, в 121 г. сын Сюнь Шэня **Сюй Чжун** представил словарь императору.

Словарная статья состояла из иероглифа, записанного почерком сяочжуань⁹ 小篆, обьяснения его значения и графической структуры. Значение иероглифа устанавливалось с помощью синонимов. Менее распространенные слова толковались с помощью более распространенных, древние – с помощью современных. Если синоним отсутствовал или не было подходящего, использовалось описание: например, «леопард» (*бао*) «похож на тигра, но с круглыми пятнами». Иногда толкования значений носили энциклопедический характер. В словаре, как правило, описаны основные, первоначальные значения, из которых можно вывести остальные. Изредка встречаются несколько значений толкуемого слова. Ино-

⁹ Сяочжуань – букв. «малый устав», унифицированный стиль, введенный при Цинь; в настоящее время используется на печатях. Образец: 𠂇 (иероглиф *ма* «лошадь»).

гда в качестве основного толкования выступает заимствованное, а не основное значение. В «Шо вэне» указание на чтение иероглифов, как правило, отсутствует. В отдельных случаях, если это было необходимо для понимания, указывалось чтение с помощью другого известного знака: *ду жо* 读若 «читай так же, как...».

Высокий авторитет словаря предопределил стабильность значений иероглифов на протяжении долгого периода времени и единообразии толкования структуры иероглифа, что способствовало устойчивости китайского письменного языка в течение многих столетий.

Тема 4. Даосизм в эпоху Хань

В эпоху Хань продолжилось становление даосизма как национальной религии Китая. При первых ханьских императорах и много позже даосизм играл роль «теневого ортодоксии», противостоящей конфуцианству. Начало этому было положено в академии Цзися 稷下, в учении «Хуан-Лао» 黄老. Оно вобрало в себя изложенное в «Дао-дэ-цзине» положение об управлении на основе «недеяния», учение о бессмертных и магах-*фанши* 方士.

Многие ханьские императоры и высокопоставленные лица симпатизировали даосизму. Так, даосизмом восхищался император Вэнь-ди, князь Лю Ань, принадлежавший к правящему дому Лю, который принял участие в составлении труда «Хуайнань-цзы». Высокой оценки удостоился даосизм в «Трактате о шести школах» историка Сыма Тяня, отца Сыма Цяня (его текст включен в «Исторические записки» последнего).

Учение о бессмертных. Идеи бессмертия были издревле популярны в Китае. Долголетие считалось одним из пяти видов счастья. Причем бессмертие понималось исключительно как бессмертие физическое, телесное, что было следствием натурализма китайского мышления. Китайские правители отправляли экспедиции на поиски островов бессмертных в Восточном океане, или страну бессмертия на Западе, поддерживали эксперименты с мумификацией трупов, принимали участие в шаманских обрядах и др.

Иероглиф *сянь* 仙, «бессмертный», представляет собой сочетание двух графов – «человек» и «гора». То есть «бессмертный» – это «горный человек», человек, живущий в горах, противопостав-

ляемый жителю «садов и полей». Возможно, с этим связана и идея отказа от употребления «пяти злаков» – оно рассматривалось не столько диетологически, сколько как отказ от мирской жизни крестьянина. Более раннее написание иероглифа «бессмертный» восходит к пиктограмме, изображающей крылатого человека. Это нашло свое отражение в языке: синонимом «сяня» часто выступает бином *юй кэ* 羽客, «крылатый гость».

Императоры Цинь Шихуан и ханьский У-ди были особо озабочены поисками бессмертия. В «Истории династии Хань» так рассказывается об этом: *«Когда Цинь Ши-хуан впервые объединил империю, он предался культу бессмертных. Тогда он послал таких людей, как Сюй Фу и Хань Чжун в море с непорочными юношами и девами на поиски бессмертных и их снадобий. Но они сбежали и никогда не вернулись. Такие попытки вызвали негодование и ропот в Поднебесной. С возвышением Хань Синьюань Пин из Чжао, Шаовэнь, Гунсунь Цинь, Луань Да и другие из Ци – все они получили почести и награды от императора У-ди по причине их знакомства с бессмертными, знания алхимии, умения совершать жертвоприношения, служить духам и управлять ими и походов за море за бессмертными и их снадобьями. Дары, пожалованные им, составляли тысячи мер золота. Луань Да был в особом фаворе и даже женился на принцессе. Титулы и награды посыпались на него в таком количестве, что все в пределах четырех морей были потрясены. Поэтому в правление под девизами Юань-дин (116–111 гг. до н. э.) и Юань-фэн (80–75 гг. до н. э.) в Янь и Ци были тысячи магов, таращивших глаза и потиравших руки, говорящих, что они знают искусство обретения бессмертия, совершения жертвоприношений и получения небесных благословений»¹⁰.*

Особо в поисках бессмертия отличился ханьский император У-ди. Его знаменитый поход за «небесными конями» имел не только политические мотивы (добыча выносливых ахалтекинцев для борьбы с сянну). Считалось, что «небесные кони» имеют природу драконов, на них можно добраться до Западного царства богини Сиванму и там получить знаменитые персики бессмертия. В «эзо-терических описаниях» (*нэй чжуань* 内传) У-ди предстает как «император-маг».

¹⁰ Цит. по: Торчинов Е.А. Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. СПб., 1993. С. 157.

Удельные князья также покровительствовали даосам и магам. Так, упоминавшийся уже правитель Хуайнани Лю Ань, при дворе которого был составлен трактат «Хуайнань-цзы», приглашал к себе немало «гостей», среди которых были как искушенные даосы, так и проходимцы, жаждущие славы и денег. По преданию, Лю Ань вместе со своими домочадцами и домашними животными вознесся живым на небо (на самом же деле, он был казнен за участие в попытке государственного переворота в 122 г. до н. э.).

В эпоху династий Синь и Восточная Хань правители и удельные князья по-прежнему жаждали бессмертия. Император Хуаньди (147–167 гг.) даже организовал жертвоприношения Лао-цзы и Будде. Интересно, что среди имен ханьского времени наиболее распространенными были связанные с идеей бессмертия: Шоу 寿 (долголетие), Яньшоу 延寿 (продление долголетия), Чаншоу 长寿 (длительное долголетие) и т. п.

Императоры и князья, взыскующие бессмертия, вовсе не жаждали удаляться в горы. Скорее, это был тип «мирского бессмертия», продления жизни. На второй план отходит этическая, физическая и психологическая подготовка, а на первый выдвигается прием «эликсиров бессмертия».

Основополагающие даосские трактаты эпохи Хань. Эпоха Хань отмечена появлением нескольких даосских текстов, позволяющих судить о развитии даосизма в это время. Наиболее ранний текст этого периода – упоминавшийся выше трактат «Хуайнань-цзы», продолжающий традицию «Дао-дэ-цзина» и «Чжуан-цзы».

Основные идеи трактата – пренебрежение вещами, уравнивание жизни и смерти, самоограничение и отрешенность:

«Только тот способен долго жить, кто может обходиться без даров жизни»;

«Принимай то, что отпущено Небом, будешь всегда спокоен».

Идеалом выступает «мудрец», «совершенномудрый», который *«...следует Небу, отдается на волю естества, не связывает себя суетой, не поддается людским соблазнам».* Он обращен к своему внутреннему «я», отрешен от мирской суеты, в совершенстве владеет своими мыслями и чувствами. Все в мире подчиняется принципу «естественности», идет так, как должно идти. Человеческое не должно собой подменять природное, которое рассматривается как воплощение «естественности». Взыскующий *Дао* умерен в желаниях и аскетичен.

Дао рассматривается как универсальный космический принцип, управляющий тьмой вещей. Ему подвластны Небо и Земля. Оно упорядочивает тьму вещей, делает вещи такими, какие они есть. Важнейшим атрибутом *Дао* является благо. Это *Дао* с большой буквы, в отличие от конфуцианской категории «дао». *Дао* бестелесно, не имеет формы, невидимо, но вездесуще. Оно рождается в пустоте, в отсутствии-у 无. Отсутствие – причина самого себя, порождающая мир. *Дао* превращает потенциальное существование вещей в актуальное.

Авторы трактата проповедуют созерцательное отношение к жизни, отрицая активность, противоречащую «естественности». Одной из важнейших категорий выступает «недеяние», которое понимается как «не опережать естественного хода вещей», следование естественному порядку вещей. Благодаря ему достигается гармония между человеком и природой, между людьми, внутри общества и государства.

Как и в конфуцианстве, образцом для подражания выступает «древность». Но если конфуцианцы обращались к легендарной древности времен Фуси, Яо, Шуня, Юя, то для авторов «Хуайнань-цзы» идеалом является еще более глубокое прошлое, когда «люди следовали естественности». Во времена Фуси появляются знания и установления, исчезает гармония между природой и человеком, в отношениях людей друг с другом.

В трактате также затрагиваются вопросы управления. Идеал правителя – тот, кто правит на основе недеяния, не вмешивается в людские дела, своим личным поведением показывает пример Поднебесной. Подчеркивается опасность излишнего «управления», вмешательства во все дела. Также в «Хуайнань-цзы» критикуется Цинь Шихуан-ди за излишнюю жестокость по отношению к людям и активное вмешательство во все дела.

В целом, раннеханьский даосизм впитал в себя идеи различных философских школ, в частности, легизма и натурфилософии. Это мы с вами отчетливо увидим, когда будем подробно говорить о трактате «Хуайнань-цзы».

В I–II вв. н. э. был написан, по-видимому, основной текст трактата **Тайпин-цзин** (太平经 «Канон Великого равенства»), предвосхитивший появление школы «Небесных наставников» (天师道, Тяньши дао) **Чжан Даолина** 张道陵 (между 34–156 гг. н. э.). В тек-

сте канона появляется фигура небесного божества, ниспосылающего свои откровения – «небесного наставника». Тайпин 太平 (Великое равенство) – общество, где каждый человек находится на своем месте, благодаря чему оптимально функционирует целое. В этом обществе нет частной собственности, однако нет и уравниловки.

Дао рассматривается как источник жизни, высшее животворящее начало. Без него ничто не может существовать, благодаря ему существующие вещи порождают друг друга. Исчезнет *Дао* – исчезнет весь мир.

Авторы «Тайпин-цзин» критикуют практику убийства девочек, рассматривая ее как ущемление прав Земли (*кунь*). Нападкам подверглись и принципы целомудрия и воздержания как нарушение космической гармонии Неба и Земли; возможно, это выпад против буддизма с его институтом монашества. В тексте большое внимание уделяется вопросам максимального продления жизни и обретения бессмертия. Описывается возможность вознесения при жизни при условии совершения добрых дел и употребления эликсиров бессмертия.

В эпоху Хань сакрализуется личность Лао-цзы, который рассматривается как воплощение *Дао*. Естественным итогом этого процесса было появление даосской церкви, испытавшей, возможно, влияние буддийских религиозных институтов.

Гадания и пророчества. В ханское время большой популярностью пользовались гадания и пророчества – *чэнь* 讖. Еще во времена Цинь Ши-хуанди существовало пророчество, что «*Циньскую династию погубят ху*». Император и советники истолковали иероглиф «ху» как «варвар», и потому стали «умиротворять» сюнну и строить Великую китайскую стену. После смерти императора иероглиф «ху» стал считаться указанием на Ху Хая (императора Эр Ши-хуанди), сына и наследника Цинь Ши-хуанди, после смерти которого династия Цинь пала.

При Ханях широкое распространение получают сборники «Чэнь шу» 讖書 – гадательные книги и свидетельства пророчеств. При Ван Мане появилось пророчество, что после него будет править некий Лю Сю. Так звали одного из министров, организовавший заговор против Ван Мана, который удалось раскрыть. Однако на престоле оказался другой Лю Сю – император Гуан У-ди. Это способствовало росту популярности пророчеств.

ЧАСТЬ II. ПЕРСОНАЛИИ И ТРАКТАТЫ

Тема 5. Философские идеи трактата «Хуайнань-цзы»

Название «Хуайнань-цзы» 淮南子 переводится как «[Трактат] Учителей из Хуайнани». Он был создан при руководстве, финансовой поддержке и непосредственном участии князя Лю Аня (ок. 180–122 гг. до н. э.), владевшего землями к югу от реки Хуай (Хуайнань означает – «к югу от Хуай»). Текст также известен под названиями «Хуайнань хун ле» 淮南鸿烈 («Великое просветление из Хуайнани») или просто «Хун ле» 鸿烈 («Великое просветление»).

Биография Лю Аня. Лю Ань 劉安 приходился внуком Лю Бану – основателю династии Хань, правившему в 206–195 гг. до н. э. В возрасте 16 лет, после смерти своего отца Лю Чана 劉長, он стал князем Хуайнани – области к югу от реки Хуай. В «Исторических записках» (*Ши цзи* 史記) Сыма Цяня Лю Ань предстает как политический интриган и заговорщик. Однако когда князь из рода Лю подняли восстание «Семи царств» против императора Цзин-ди, недовольные политикой, направленной на сокращение власти удельных князей, Лю Ань, хотя и рассматривал возможность своего участия в этом мятеже, тем не менее, остался преданным двору. После прихода к власти императора У-ди, который приходился ему племянником, Лю Ань стал его советником. Однако в 122 г. до н. э., недовольный дальнейшей политикой против удельных князей, он поднял восстание, намереваясь занять трон У-ди. Его планы были разоблачены, и Лю Ань покончил с собой.

В «Хань шу» 漢書 («Книга [династии] Хань», цз. 44) Лю Ань выступает меценатом, литератором, географом, поэтом и музыкантом, советником У-ди, который высоко ценил его за литературные таланты и даже приказал написать комментарий к поэме «Лисао» 離騷 («Расставание в печали») Цюй Юаня (屈原, ок. 340–278 гг. до н. э.). Рассказывают, что литературные способности Лю Аня были таковы, что за время между пробуждением и завтраком он мог сочинить утонченное произведение. После себя он оставил большое количество стихотворений. Во дворце Лю Аня было несколько тысяч «гостей-приживальщиков» (*бинь кэ* 賓客) – ученых, астрологов, магов, гадателей, знахарей, артистов. С их помощью и при непосредственном участии Лю Аня и «Восьми бессмертных из Хуайнани» был составлен текст «Хуайнань-цзы», представленный императору в 139 г. до н. э.

Со временем личность Лю Аня обросла многочисленными легендами. Он стал почитаться как родоначальник гимнастики *тай-цзи* 太極拳. Рассказывали, что под руководством магов Лю Ань научился «удивительным приемам и необычным методам» и, став бессмертным-сянем, при помощи «восьми бессмертных из Хуайнани» вознесся на небо вместе со своей семьей и домашними животными.

Названия, авторы и структура «Хуайнань-цзы». Первоначально трактат назывался «Хуайнань хунле» 淮南鴻烈 («Великое просветление из Хуайнани»), или просто «Хунле» 鴻烈 («Великое просветление»). Заглавие «Хуайнань-цзы» утвердилось только в период Суй (581–618). Согласно хронике «Ивэньчжи» 藝文志, входящей в состав «Хань шу», текст состоял из 21 «внутренней главы» (*нэй пянь*, 內篇) и утерянных к настоящему времени 33 «внешних глав» (*вай пянь*, 外篇). Кроме того, существовали восемь «средних глав» (*чжун пянь*, 中篇), также утраченные. Таким образом, ныне существующая версия трактата состоит из 21 главы-свитка (*цзюань*, 卷). Помимо самого Лю Аня, перу которого, по-видимому, принадлежат две первые и последняя главы, стилистически отличающиеся от остальных, авторами Хуайнань-цзы также следует считать и «восемь почтенных» («восемь бессмертных из Хуайнани»): Цзинь Чан 晉昌, Лэй Бэй 雷被, Ли Шан 李尚, Мао Бэй 毛被, Су Фэй 蘇非, Тянь Ю 田由, У Бэй 伍被 и

Цзо У 左吳, о чем сообщает Лю Сян. Поэтому на русский язык правильное было бы переводить название как «Философы из Хуайнани», во множественном числе.

В эпоху Хань к трактату были написаны несколько комментариев, озаглавленные «Хуайнань-цзы-чжу» 淮南子注. Их авторами были Ма Жун 馬融, Сыма Бяо 司馬彪, Сюй Шэнь 許慎 и Гао Ю 高誘. Комментарий Ма Жун полностью утерян, некоторые фрагменты комментария Сюй Шэня сохранились в трудах ученого цинского времени Сунь Фэнъи 孫馮翼, комментарий Гао Ю сохранился полностью. В эпоху Мин (1368–1644) появились комментарии Гуй Югуана 歸有光 и Цзяо Хуна 焦竑, в эпоху Цин (1644–1911) – Лю Тайгуна 劉臺拱 и Юй Юэ 俞樾. Хуайнань-цзы включен в даосский канон Даоцзан 道藏.

Названия первых 20 глав заканчиваются иероглифом *сюнь* 訓, означающим «заповедь, наставление» и «гlossa, комментарий». По версии исследователя Цзинь Шэна (1983), этот иероглиф – рудимент комментария Гао Ю.

«Хуайнань-цзы» стоит в одном ряду с основополагающими даосскими текстами – «Дао-дэ-цзин» и «Чжуан-цзы». Некоторые главы развивают основные мысли, изложенные в «Чжуан-цзы», как, например, 11-я глава «Цису сюнь» 齊俗訓 или 2-я глава «Чучжэнь сюнь» 俶真訓, продолжают идеи главы «Циулунь» 齊物論 в «Чжуан-цзы». В то же время некоторые главы, например 9-я «Чжущу сюнь» 主術訓, содержит явно выраженные легистские идеи. Последняя глава обобщает содержание всех предыдущих.

Основные идеи трактата

В 21-й главе «Яолюэ» 要略 указывается, что основной задачей предыдущих глав было «исследование принципов (*ли* 理) Неба и Земли, восприятие дел, происходящих между людьми, восполнение Пути-дао предков-государей и [прежних] правителей».

Понимание Дао. Дао – центральная категория «Хуайнань-цзы». Уже в первых строках дается такое его описание.

«Дао покрывает небо, поддерживают землю, простирает четыре стороны света, раскрывает восемь пределов. Оно высоко – беспредельно, глубоко – безмерно, обнимает собою небо и землю (Все-

ленную), сообщается с бесформенным. Бежит источником, бьет ключом. Пустое – постепенно наполняется, клокочет и бурлит. Мутное – постепенно очищается. Встанет между небом и землей и наполнит все пространство; ляжет между четырьмя морями и заполнит всю ширь. Раздает и не иссякает, и нет для него ни утра, ни вечера. Растянутое – покрывает шесть сторон, свернутое – не заполнит и ладони. Сжатое – способно расправляться, темное – способно быть светлым, слабое – способно быть сильным, мягкое – способно быть твердым. Натягивает четыре шнура, таит во рту инь-ян. Связует пространство и время, сообщает свет трем светилам. Жидкое, кашицеобразное, оно тонко и мало. Горы благодаря ему высоки, пучины благодаря ему глубоки, звери благодаря ему бегают, птицы благодаря ему летают, солнце и луна благодаря ему светят, звездный хоровод благодаря ему движется, линь благодаря ему бродит, феникс благодаря ему парит...».

Далее подчеркивается, что Дао, хоть и порождает тьму вещей, но не владеет ими. Все живет само по себе, не испытывая ни благодарности, ни обиды.

«Те, что бегают и дышат, летают и пресмыкаются, в свое время рождаются и не испытывают благодарности; в свое время умирают и не испытывают обиды».

Дао подобно воде – такое же мягкое и податливое, но проникает повсюду и все сокрушает. И подобно воде питает все живое, ничто не может родиться без него.

«В Поднебесной нет ничего мягче и податливее воды, но она велика беспредельно, глубока безмерно, простирается в длину бескрайне, волны ее безбрежны. Вдохнет, выдохнет, сожмется, разольется. Проникает в неизмеримое. Высоко в небе образует дождь и росу, внизу на земле все питает и увлажняет. Тьма вещей без нее не рождается, сотни дел без нее не вершатся. Она обнимает все множество живого, но не знает ни любви, ни ненависти. Напитывает влагой все до мельчайших существ и не требует благодарности. Обогащает Поднебесную и не истощается, облагодетельствует простой народ и не несет урона. Течет неудержимо, не зная предела. Малая, а не зажмешь в ладони, бей – не поранишь, коли – не проколешь, руби – не разрубишь, жги – не горит. То течет, свободная, то бурлит, взбудораженная. Точит металлы и камни, наполняет собой всю Поднебесную. Разливается в краю, где нет форм, парит выше туманов, бежит, изливаясь, в долинах и руслах, бушует в бескрайних просторах. Имеет ли излишек или недостаток – небо и земля берут или отдают. Ее получает тьма вещей, и здесь ни первых, ни последних. Поэтому нет ни личного, ни общего».

В мире властвуют перемены. Они не являются чьим-то рождением, в них нет никакой целесообразности. Этот круговорот перемен бесконечен.

«Колесо крутится не прерываясь; вода течет, не останавливаясь, начинаясь и кончаясь с тьмой вещей. Поднимается ветер, сгущаются облака, и ничто не остается безответным. Грохочет гром, падает дождь. Одно другому откликается бесконечно, [незримо, как явление] духов, [мгновенно, как] молния. Поднимаются драконы, слетаются луны. Вертится круг, вращается втулка. Один оборот сменяет другой. Отграниченное и отшлифованное вновь возвращается в невозделанное».

Обретение Дао зависит не столько от собственных усилий и желания, сколько от способностей, которые даны Небом.

«Дао не обретается собственными усилиями и не от них утрачивается. Способному дано с избытком, у неспособного – нет и необходимого. Кто следует дао – приобретает, кто идет наперекор ему – терпит неудачу».

Космологические идеи. Корень Дао лежит в небытии/отсутствии. В Хуайнань-цзы также высказывается идея о происхождении бытия/наличия-ю 有 из небытия/отсутствия-у 無, которая потом будет актуальна в философии «сюань-сюэ» 玄學 («учение о сокровенном») и китайском буддизме.

«...бытие рождается в небытии, сущее берет начало в пустоте».

В следующей главе это положение развивается дальше.

«Было начало. Было предначало этого начала. Было доначало этого предначала начала. Было бытие, было небытие. Было предначало бытия и небытия. Было доначало этого предначала бытия и небытия».

Этот пассаж фактически повторяет отрывок из Чжуан-цзы.

«Существует начало и то, что еще не начало быть началом, а также то, что еще не начало быть тем, что еще не начало быть началом. Существует бытие, существует небытие, существует то, что еще не начало быть небытием, а также то, что еще не начало быть тем, что еще не начало быть небытием».

Здесь Чжуан-цзы и авторы Хуайнань-цзы пытаются описать начало начал мира, то, что предшествует отсутствию/небытию (напомним, что термин у 無 корректнее переводить именно как «отсутствие», потому что грамматически «у» означает мэй ю 没有, т. е. «не иметь», соответственно, ю 有 лучше переводить как «наличие»).

Далее неоднократно повторяется, что отсутствие предшествует наличию, вещи рождаются в отсутствии, например:

«...вещи не могут не рождаться в небытии».

«не имеющее формы рождает имеющее форму».

«Ведь пустота и небытие – жилище дао, равновесие и покой – сущность дао».

Исток вещей лежит в небытии/отсутствии, пустоте, тишине и покое.

«То, что пестует природу вещей, – это тишина и покой, безмятежность и беззаботность; то, что пестует благо, – это гармония и радость, пустота и небытие».

Бытие и небытие взаимно переходят друг в друга.

«Из небытия вступаем в бытие, из бытия – в небытие. Конец и начало не имеют грани, неизвестно, что их порождает».

В тексте можно найти немало эпизодов, где описывается происхождение мира. Например, глава 7 начинается словами:

«Еще не было ни неба, ни земли, только образы и никаких форм. Темным-темно, черным-черно, смутно, пустынно, велико и безбрежно, обширно и глубоко, неизвестно, где его двери. Были два бога, одновременно рожденные. Они обозначили небо, позаботились о земле. Глубокое – неизвестно, где его предел, пространное – неизвестно, где ему конец. Затем произвели разделение на инь и ян, разъятие на восемь пределов. Твердое и мягкое образовались, и тьма вещей сформировались. Мутный эфир образовал насекомых, кристально чистый эфир породил людей».

В главе 14 формирование мира описано следующим образом:

«Небо и Земля были в изначальном единении, все было хаотическим и простым и все вещи обладали полнотой, хотя еще не были порождены. Это состояние называется “Великим одним”. Все произошло из этого единства, давшего каждой вещи ее особенности: птицам, рыбам и зверям... Если мы рассмотрим древнее Великое Первоначало, то увидим, что человек произошел из отсутствия/небытия и получил телесную оформленность благодаря наличию/бытию. Наделенное оформленной телесностью управляется другими вещами. Но тот, кто способен вернуться к тому, что его породило, и вновь обрести бесформенность, называется совершенным человеком. Совершенный человек тот, кто не отделен от Великого Одного».

Итак, как мы увидели в вышеприведенных отрывках текста, все сущее изначально находилось в состоянии Единства. Затем оно разделяется и появляется «тьма вещей», разделенных между собой. Наличие появляется из отсутствия, отсутствию же предшествует «отсутствие отсутствия» уу 無無, которое и есть Великое Одно, или Великое Единое (тай и 太一).

Учение о человеке и теория познания. Учение о человеке изложено в главе 7 «О духе» 精神訓 (правильнее было бы перевести «О семени и духе»). Дух-шэнь 神 дан человеку Небом, а плоть – землей. Когда человек умирает, дух возвращается в небо, а тело – в землю.

«...дух – принадлежность неба, а плоть – земли. Дух уходит в свои врата, а плоть возвращается к своему корню. Вот и все, что есть мое существование!»

Небом дается не только дух, но и разум. Человек по своему внешнему облику также выступает подобием Неба и земли (аналогичные взгляды мы видим и у Дун Чжуншу).

«Голова круглая – как небо, ступня прямоугольная – как земля. У неба есть четыре времени года, пять стихий, девять выходов, триста шестьдесят шесть дней (в високосном году. – М.А.). У человека тоже есть четыре конечности, пять внутренних органов, девять отверстий, триста шестьдесят шесть суставов. Природе известны ветер и дождь, холод и жар. Человек также способен брать и отдавать, радоваться и гневаться. Желчный пузырь – это облака, легкие – эфир, печень – ветер, почки – дождь, селезенка – гром. Таким образом, человек есть часть троицы – небо, земля и человек. А сердце всему господин. Уши и глаза – это солнце и луна, кровь и эфир – ветер и дождь».

Основой жизни человека выступают кровь и ци. Подчеркивается, что если они *«удерживаются внутри, не переливаясь вовне»*, то *«желания и страсти сокращаются»*. Вследствие этого зрение и слух становятся ясными и способными *«далеко простираться»*. Это и называется мудростью. Таким образом, мудрость, способность ясно видеть, напрямую связана с физическим состоянием человека.

Человек становится разумным, если его многочисленные желания побеждены, поступки не отклоняются от должного поведения. В этом случае человек уравновешен и готов к постижению реальности.

«Разумен – значит, все, на что смотрит, видит; все, что слушает, слышит; все, что делает, успешно завершает».

Жажда многого, стремление ко многому только вредит человеку.

«Когда глаза и уши безудержно наслаждаются красками и пением, то пять органов приходят в волнение и не могут успокоиться».

Вследствие этого начинается волнение крови и ци, дух человека устремляется вовне и лишается внутреннего покоя, *«приходят счастье и несчастье»*. Таким образом, чтобы сохранить внутренний покой и прозорливость, нужно хранить чистоту и следовать простоте.

«Пусть глаза и уши будут кристально-чисты и простираются до глубин таинственного, не поддаваясь соблазнам; пусть эфир и воля будут безмолвны и покойны, а желания умеренны; пусть пять органов сохраняют устойчивость и полноту и ничто не просачивается наружу; пусть разум хранит тело и не изливается вовне – тогда даже те, кто провидят в глубь прошлых веков и в даль будущих, не сравнятся с тобой! ... нельзя допускать, чтобы разум истекал вовне».

И дальше мы видим почти цитату из § 12 «Дао-дэ-цзина»:

«Поскольку пять красок волнуют взор, пусть глаза не смотрят; пять звуков притупляют слух, пусть уши не внемлют; пять вкусов волнуют уста, пусть уста утратят вкус; поскольку принятие решения волнует сердце, пусть поступки станут легкими, как ветер».

В другом месте мы читаем:

«Когда глаза непрерывно смотрят, рождается беспокойство; когда уши непрерывно слушают, рождается смятение; когда уста непрерывно говорят, рождается смута. Эти три заставы нельзя не охранять бдительно».

Отсюда делается вывод, что пристрастия и страсти вредят сердцу и эфиру, которые преждевременно истощаются и человек погибает раньше срока.

«Только тот способен долго жить, кто может обходиться без даров жизни».

Тот, кто осознал единство мира, достиг гармонии, тот обретает бессмертие.

«Для кого небо и земля – дом, кто держит за пазухой всю тьму вещей, дружит с творящим изменения, таит во рту совершенную гармонию, кто нашел свою пару в человеческой форме, тот обзревает все, постигает одно, знает и непознаваемое, а сердце его – бессмертно!»

Мир – это череда перемен, над которыми мы не властны. Дао, творящее изменения, делает нас такими, какие мы есть, и потому бесполезно противиться этому. Жизнь и смерть – естественные составляющие бытия, и бесполезно бояться или противиться им.

«Творящее изменения породило меня – я не останавливал, оно убивает меня – я не препятствую. Желая жить, я ничего не делаю, чтобы жить, ненавидя смерть, я не отказываюсь от нее. Презирая, я не впадаю в ненависть, ценя, я не радуюсь. Принимай то, что тебе отпущено Небом, будешь всегда спокоен».

Излишние эмоции вредят организму, более того, вредят благу и Дао.

«Скорбь и наслаждение – это зло для блага, радость и гнев – это вред для дао; любовь и ненависть – это ущерб для сердца».

Мудрец следует *инь* и *ян*.

«В покое с инь закрывается, в движении с ян открывается», опираясь на небытие и пустоту, принимает все сущее, для него нет ни чужих, ни своих. Он предпочитает внутреннее внешнему, предпочитает простоту и недеяние и возвращается к простоте и безыскусственности. Он равно относится к жизни и смерти, которые не производят в нем изменений. Его воля и мысли сконцентрированы внутри и потому далеко проникают и объединяются с Единым. Он спонтанно, естественно откликается всем изменениям и действует в соответствии с ними, не навязывая свою волю.

«Подобные ему (мудрецу. – М.А.) смиряют свои желчь и печень, отказываются от свидетельств глаз и ушей, концентрируют волю и мысли внутри, далеко проникают, объединяясь в одно с Единым. Находясь в покое, не знают, чем заняться; идя, не знают куда. Отправляются как в тумане, приходят, смутно сознавая, зачем. Форма такого подобна сухому дереву, сердце подобно угасшему пеплу. Забывает о пяти органах, пренебрегает плотью. Не учится, а знает, не смотрит, а видит, не действует, а свершает, не управляет, а все упорядочивает. Ощущая – откликается, вынужденный – движется, побуждаемый – идет, подобно ответу, подобно тени. Ведомый дао, встречает вещи и естественно на них отвечает. Обнимает корень Великой чистоты и ничем не обременен, вещи его не тревожат. Невидимый, неслышимый, он пуст. Чистый и спокойный, он свободен от дум. Огонь горящих болот его не обжигает, сковывающий реки мороз не обмораживает; громовой раскат, сокрушающий горы, его не пугает; ураган, затмевающий солнце, ему не вредит. Драгоценные сокровища, жемчуг и нефрит для него все равно, что мелкая галька; высокий вельможа, властный фаворит для него все равно, что проезжий гость; Мао Цян и Си Ши (великие красавицы древности. – М.А.) он не отличит от огородного пугала. Жизнь и смерть для него лишь превращение, а тьма вещей – как один род. Объединяет свое семя-цзин с корнем Великой чистоты и странствует за пределами бесформенного. Свое семя-цзин не посылает, свой ум не трудит. Объединяется с безыскусственностью Великого хаоса и устанавливается в центре Великой чистоты».

Владеет ли он Поднебесной или не владеет, обладает ли богатствами или не имеет их, есть ли у него жизнь или настал его смертный час – ему все едино. Дух такого человека не меняется и не волнуется.

Описание человека, познавшего *Дао*, напоминает аналогичные пассажи в «Дао-дэ-цзин» и «Чжуан-цзы»:

«Великий муж спокойно бездумен, покойно беззаботен. Небо служит ему балдахином, земля – основанием колесницы, четыре времени года – конями, инь-ян – возничими. Оседлав облако, поднявшись над туманами, следует творящему изменения (т. е. дао). Ослабив волю, расслабив тело, в стремительном движении несется в Великом просторе. Где можно шагом, там шагом, где вскачь – там вскачь. Повелевает [богу дождя] Юйши оросить дороги, посылает [бога ветра] Фэнбо смести пыль. Молния служит ему плеткой, гром – колесами колесницы. Поднимается вверх и странствует в занебесном краю. Спускается вниз и выходит из ворот безграничного. Внимательно все осматривает и обозревает, возвращая всему полноту. Приводит в порядок все четыре угла и возвращается к стержню. Небо – его балдахин, поэтому нет ничего, чего бы он не покрывал. Земля – основание его колесницы, поэтому нет ничего, чтобы он не поддерживал. Четыре времени года – его кони, поэтому нет ничего, чтобы не могло ему служить. Инь-ян – его возница, поэтому нет ничего, что не было бы не предусмотрено. Стремителен, но неподвижен, мчится далеко, а не ведает усталости. Тело в покое, слух и зрение не истощаются. Откуда же знает он, где крепятся восемь тяжей и где проходят границы девяти сторон света? В руках у него рукоять дао, и потому он способен странствовать в беспредельном».

Мудрец, постигший Дао, пребывает в недеянии, безмолвен и невозмутим. Для него важно главное, корень, и он отбрасывает второстепенное – верхушку.

«...мудрец пестует свой внутренний корень и не занимается украшением верхушки, хранит свой разум и сдерживает ухищрения своего ума. Безмолвный, пребывает в недеянии, но всему причастен; невозмутимый, не управляет, а все содержится в порядке. То, что называю «недеянием», означает не опережать хода вещей; то, что называю «все-му причастен», означает следовать ходу вещей; то, что называю «не управляет», означает не мешать естественному движению; то, что называю «все содержится в порядке», означает соблюдать взаимное соответствие вещей».

Он бесстрастен, неподвластен радости и печали. И поскольку чувства больше не трогают его, он приходит к внутренней цельности, гармонии.

«Мудрец не делает своего тела рабом вещей, не нарушает гармонии страстями. Поэтому в радости не ликует, в печали не скорбит. Тьма превращений, сотни изменений вольно текут, ни на чем не задерживаясь. Я один, освобожденный, покидаю вещи и вместе с дао выхожу. Поэтому если обрел себя, то и под высоким деревом, и внутри пустой пещеры найдешь соответствующее своему естеству. Если же не обрел себя,

то, будь хоть вся Поднебесная твоим домом, а тьма народа слугами и прислужницами, все будет недостаточно. Способный достичь наслаждения без наслаждения всегда наслаждается, а всегда наслаждающийся познает предел наслаждения...».

«Когда ничто не радует, не гневит, не несет ни наслаждения, ни горестей, то тьма вещей приходит к сокровенному единству».

Постижение Дао означает следование своему природному естеству, изменение вместе с переменами и сохранение своей сути.

«Человек при рождении покоен – это его природное свойство. Начинает чувствовать и действовать – и тем наносит вред своей природе... Поэтому тот, кто постиг дао, не меняет природного на человеческое. Вовне с вещами изменяется, внутри не теряет своего естества».

Авторы противопоставляют природное, естественное и искусственное, человеческое. Последнее приводит к преждевременной гибели и утрате естества.

«То, что называю небесным (природным), – это беспримесная чистота, безыскусственная простота, от природы прямое, белоснежно-белое, что никогда ни с чем не смешивалось; то, что называю человеческим, – это лукавство и хитрости, изворотливость и ложь, которыми пользуемся, чтобы угождать своему поколению, следовать толпе. У буйвола – раздвоенные копыта и рога; у коней ворсистая шерсть и цельные копыта – это от неба (природы). Опутать рот коню уздой, продырявить нос буйволу – это человеческое. Кто следует природному – странствует вместе с дао; кто идет за человеческим – тянется за толпой».

Идеал древности. Вслед за Лао-цзы и Чжуан-цзы, авторы Хуайнань-цзы видят идеал в далекой древности.

«В век совершенного блага люди сладко смеживали очи в краю, где нет границ; переходили в безбрежное пространство, отодвигали небо и землю, отбрасывали тьму вещей, первоначальный хаос брали в качестве гномона и, поднимаясь, плыли в границах безбрежного. Мудрец вдыхал и выдыхал эфир инь-ян, а вся масса живого следовала ему в согласии».

В те времена никто не наводил порядка, ничего не решал, скрытое от глаз все само формировалось. Глубокое-глубокое, полное-полное. [Первозданная] чистота и простота еще не рассеялись. Необъятная эта ширина составляла одно, а тьма вещей пребывала в ней в великом согласии. И тогда, хоть и обладали знанием Охотника, его негде было применить».

Затем начинаются эпоха Фу-си, и вместе с ней начинается упадок, причиной которого была жажда знания и, как следствие, утрата прежнего единства.

«Тогда-то и появилось знание. Забрязжил свет, занялась заря, и все пожелали проститься со своим отроческим сердцем и, пробудившись, устремили взор в пространство между небом и землей. От этого их благо взволновалось и утратило единство».

Во времена Шэнь-нуна и Хуан-ди в Поднебесной был наведен порядок, даны названия и все получило «свой порядок и свое место». Но следствием этого стала утрата гармонии. При династии Ся люди привязались к вещам и обратились вовне. А в конце Чжоу «смешали Дао с ложью». Правда, в другом месте, наоборот, времена правления Шэнь-нуна превозносятся, а смута наступила позднее.

Критика конфуцианства, моизма и других учений. Почти слово в слово, как у Лао-цзы и Чжуан-цзы, критикуется конфуцианство, моизм и другие учения.

«...конфуцианцы и моисты и стали разбирать, что есть дао, и рассуждать, разделились на последователей и принялись за споры. Тогда широкую ученость употребляли на то, чтобы ставить под сомнение мудрость, цветистую клевету – на то, чтобы привлечь побольше сторонников. Музыкой и пением, барабанами и танцами, оторочкой на одежде, Песнями и Преданиями покупали славу и известность в Поднебесной. Расплодили ритуалы, возвышающие и принижающие; обрядились в платья с поясами и шапки. Целые толпы людей не могут исполнить их выдумки, целых состояний мало, чтобы обеспечить их траты. Тогда люди потеряли разумение, обрядились в украшенные изображением линия-единорога шапки, устремились за выгодой, преисполнились самомнением. Каждый захотел пустить в ход свои знания и притворство, чтобы получить от своего поколения и “сверло” и “долото”, заполучить имя и выгоду. И тогда простой народ бесконечной чередой покатился по склону порока и утратил корень своего единства. Таким образом природа и судьба погибали постепенно, и началось это давно».

Критика конфуцианства близка к изложенной в «Дао-дэ-цзине».

«Когда дао рассеивается, рождается [воплощенное] благо. Оно наполняет собой [плоть], и образуются милосердие и долг-справедливость. Милосердие и долг-справедливость устанавливаются – и дао и благо разрушаются».

В «Дао-дэ-цзине» (§ 38) сказано так:

«...Вот почему дэ появляется только после утраты дао; человеколюбие – после утраты дэ; справедливость – после утраты человеколюбия; ритуал – после утраты справедливости. Ритуал – это признак отсутствия доверия и преданности. [В ритуале] – начало смуты».

В другом месте говорится следующее:

«Ученики Куна и Мо, проповедующие миру искусство милосердия и долга-справедливости, сами превратились в деревянных кукол. Что уж говорить об их учении! И все потому, что искусство их направлено на внешнее. С помощью верхушек желать возвратиться к корню – такого не смог бы и Сюй Ю (советник Яо, отказавшийся принять престол, руководствуясь даосскими идеалами), не говоря уж об обычных людях».

Ошибка Конфуция и других ученых, по мнению авторов Хуайнань-цзы, заключается в том, что они борются не с причиной, а следствием: вместо того, чтобы вскрывать корень желания, они запрещают само желание, пресекают предмет наслаждения, вместо того, чтобы найти исток этого наслаждения. Поэтому-то самые способные ученики Конфуция прожили недолго.

Методы управления. Также в тексте содержатся рекомендации правителю относительно того, как нужно править. Лучшее правление – это правление на основе недеяния.

«...дела в Поднебесной не нуждаются в управлении – они идут, следуя своей естественности».

«Пребывать в недеянии, наставлять без речей – в этом заключается искусство владык...».

Подвески, закрывающие глаза, и желтые шарики на нитях, закрывающие уши, которые носили на головных уборах правители древности, были предназначены для того, чтобы ничего не видеть и не слышать. Правитель должен быть скрыт от остальных, не видеть и не слышать. Его дух покоен, но поскольку покоен, он знает все, что творится в Поднебесной.

«Властитель пребывает в скрытом месте, в недоступном уединении, избегая и суши, и сырости; воздвигает во дворце двойные ворота, чтобы избежать зла и разбоя; не ведает ни о том, что происходит в захолустье, ни о том, как выглядят горы и озера. Его взор из-за полога не простирается дальше десяти ли, ухо не слышит дальше ста шагов. Истоки же постижения им Поднебесной в том, что то, что его питает, – обширно, что подносит ему чару – многолюдно. Так он, не выходя за дверь, знает Поднебесную, не выглядывая из окна – познает Путь Неба».

Вышеприведенный отрывок перекликается с § 47 «Дао-дэ-цзинь»:

«Не выходя со двора, можно познать мир. Не выглядывая из окна, можно видеть естественное дао. Чем дальше идешь, тем меньше познаешь. Поэтому совершенномудрый не ходит, но познает [все]. Не видя [вещей], он проникает в их [сущность]. Не действуя, он добивается успеха».

Подчеркивается, что правитель не творит ни прекрасного, ни безобразного, ни злого, ни доброго. Он подобен Покойнику – главному действующему лицу в обряде жертвоприношения предкам.

«Дао властителя подобно Покойнику на жертвоприношении звезде Линсин. Суровый, таинственный, безмолвный, сулит счастье, предвещает богатство. Тот, кто обрел это дао, не творит ни безобразного, ни прекрасного, не творит ни лживого, ни доброго».

Авторы выстраивают логическую цепочку, показывая, как связаны недеяние правителя и покой в Поднебесной и как из-за деятельного правителя возникает смута:

«Искусство же правителя в том, чтобы пребывать в покое ради совершенствования себя; быть бережливым, чтобы вести за собой низших. Если он в покое, то низшие не волнуются; если он бережлив, то низшие не завидуют. Когда низшие приходят в волнение, начинается смута; когда народ начинает завидовать, добродетель оскудевает. Когда же начинается смута, то мудрые не занимаются делами правления; когда добродетель оскудевает, то храбрые не хотят умирать. Когда же властитель забавляется хищными птицами и дикими зверями, диковинками и редкостями, безудержно предается удовольствиям, не щадит сил народа, увлечен скачками, охотой, работает и отдыхает не вовремя, то и дела сотен чинов в расстройстве. Дел оказывается много, а имущества недостаточно. Народ в печали и горести, не хватает средств для поддержания жизни. А властитель любит выды, открывающимися с высоких башен, глубокими прудами, резьбой и гравировкой, пестрыми узорами, узорчатым шитьем, драгоценностями и безделушками, жемчугом и нефритом. А налоги превышают всякую меру, и силы народа иссякают».

Достойный правитель подобен мастеру, который вытачивает дерево: он отбирает людей в соответствии с их способностями и каждому дает свое дело, с которым тот справится наилучшим образом, никого не отбрасывая.

«...в лесных чащах нет такого материала, который можно было бы отбросить. Тем паче среди людей!»

Здесь все явственнее начинает просматриваться легистская модель управления: государь должен опираться на талантливых подданных, а не пытаться все сделать единолично.

«Государь, который не использует способностей подданных, а старается все делать сам, приходит к тому, что его ум день ото дня встречает все новые затруднения, и он один несет груз ответственности».

Поднебесную обретает тот, кто обрел себя, силой же оружия ничего добиться нельзя.

«Неужели владеть Поднебесной непременно означает держать в руках власть, обладать могуществом, сжимать карающий скипетр и отдавать приказы и повеления? Я называю владением Поднебесной совсем не то. Обрести себя и все. Обретаю себя, и тогда Поднебесная обретает меня. Мы обретаем друг друга и навсегда завладеваем друг другом. Откуда же что-то возьмется между нами?»

В другом месте говорится о том, что достойный обретает Поднебесную без усилий:

«Достойный владеть Поднебесной достигает власти без помощи Поднебесной; достойный славы и имени обретает их, не домогаясь ни того, ни другого».

Правитель делает сердца подданных пустыми, а волю – слабой. И потому его слуги в меру своих способностей стремятся услужить. И поскольку правитель опирается на многих, для него нет ничего невозможного. При этом законы и установления не отбрасываются вовсе – при определенных условиях они способствуют успешному управлению государством. Более того, далее мы видим явное указание на необходимость применения законов в государстве, что свидетельствует о принятии ряда легистских идей.

«Законы – это меры и весы Поднебесной, уровень и отвес для правителя. Законы устанавливаются для тех, кто их не соблюдает; награды устанавливаются для тех, кого должно наградить. С введением законов тот, кто действует, сообразуясь с мерой – награждается; кто недостаточно придерживается правил – того казнят. Почетное положение и благородство не могут облегчить наказания, а низкое положение и низкий род не могут отяготить его. Преступивший закон, будь он человеком достойным, должен быть казнен; следующий мере, будь человеком недостойным, должен быть признан невиновным. Таким образом, общему дао будет открыт путь, а своекорыстному – прегражден».

И далее мы читаем слова, которые, скорее, больше соответствуют легистам, нежели даосам. Так, чины, установленные в древности, были необходимы для того, чтобы не допустить произвола среди народа. Затем появляется правитель, в задачи которого входило ограничение деятельности чинов, пресечение самоволия. Затем над правителем были поставлены законы, чтобы ограничить деятельность последнего. Законы создаются не Небом и не Землей, а людьми, на основе правил. И только люди могут их исправить. Если закон не работает – это все равно что его отсутствие. Поэтому в задачи правителя вменяется сначала проверить закон на соответствие нормам, а потом уже распространить по всей Поднебесной.

«Гибнущее государство – это не то, в котором нет правителя, а то, в котором нет закона».

Авторы Хуайнань-цзы весьма критичны по отношению к людям: нет таких, которые любили бы хорошее, радовались бы правительному, следовали бы закону не из-за страха перед наказаниями. Поэтому править низшими можно только на основе приказов.

Но, тем не менее, все начинается с правителя.

«...лишь тому, кто умеет налагать запрет на себя, народ повинуется».

Таким образом, отказаться от закона нельзя, это средство управления низшими. Отказ от законов сравнивается с попытками скакать на лошади без узды. Однако в применении законов и наказаний правитель не должен быть жесток. Он должен соизмерять налоги с возможностями народа.

«Правитель, определяя налоги для народа, непременно должен сначала подсчитать урожай, размерить накопления народа, определить, каков урожай хлеба и овощей, а затем уж нагрузить экипажи одеждой и едой, чтобы насытить свои потребности».

Мудрый правитель делает запасы, чтобы можно было безболезненно пережить неурожайные годы и стихийные бедствия. Более того, в идеале в государстве должен быть девятилетний запас продуктов. Именно от пищи в конечном итоге зависит благополучие государства и государя.

«Пища – это основа народа, народ – основа государства, государство – основа государя».

Чтобы государство было процветающим, правитель должен следовать природным циклам, действовать в соответствии со смелой времен года, в нужное время санкционировать соответствующие работы. И тогда государство будет процветать. Здесь мы видим явные параллели с идеями Мэн-цзы. Ошибка Цинь Шихуан-ди, по мысли авторов Хуайнань-цзы, заключалась в бездумной опоре на силу и закон, пренебрежение необходимостью внутреннего совершенствования.

«Нельзя плетью научить злую собаку или строптивого коня – будь ты хоть И Инем или Цзао-фу. А вот когда злобные помыслы побеждены внутри, то и голодного тигра можно потрогать за хвост, не то что справиться с собакой или конем! Так, воплотивший дао отдыхает и неистощим, а полагающийся на расчет изнуряет себя, но безуспешно. Поэтому суровые законы, жестокие наказания – не занятие для тирана: кто щедро пользуется плетью, не обладает искусством дальней езды».

Правитель должен быть осторожен в милостях и карах. Творить милости так же плохо, как и творить бесчинства, ибо творящий милости вознаграждает не имеющего заслуг, возвышает не имеющего трудов. И честно исполняющие службу от этого становятся нерадивыми.

«Творящие милости рождают порок, творящие бесчинства порождают смуту. Когда в обычай входят порок и смута – это признак гибнущего царства».

«...правитель не должен награждать неотличившихся слуг; слуга не должен умирать за не обладающего добродетелью правителя».

В целом, именно от правителя зависит, будет ли в Поднебесной царить гармония и порядок, или же хаос и смута.

«Стоять в центре и ровно освещать все пространство меж четырех морей – и тогда толпа слуг будет держаться правды ради общего блага и никто не посмеет творить неправо, сто чинов явятся ко двору для отчета о ведении службы и их дела принесут им славу радателей об общей пользе. Когда правитель совершенномудр, то чины напрягают все силы, порок и зло исчезают бесследно. Множество подвигов совершается ежедневно, и храбрецы отдают все силы ратному делу».

В последнем предложении мы видим новые нотки: *«храбрецы отдают все силы ратному делу»*, что, по-видимому, связано с новыми запросами империи (напомню, что текст Хуайнань-цзы был представлен императору У-ди («Воинственному»), который совершил немало военных походов.

Выводы. Итак, мы рассмотрели основные положения учения, изложенного в собрании Хуайнань-цзы. Текст довольно эклектичен и подчас противоречив. Если понимание *Дао*, мудреца в целом почти полностью повторяет идеи, изложенные в «Дао-дэ-цзин» и «Чжуан-цзы», то политическое учение вбирает в себя уже явные легистские мотивы, как, например, необходимость правления на основе закона.

Тема 6. Философские идеи Дун Чжуншу

Дун Чжуншу 董仲舒 называют «Конфуцием эпохи Хань» (206 г. до н. э. – 220 г. н. э.). Он систематизировал учение Конфуция и Мэн-цзы, благодаря ему конфуцианство получило статус официальной идеологии. Является одним из лидеров школы «новых текстов» (*цзинь вэнь* 今文), конкурировавшей со школой «старых текстов» (*гу вэнь* 古文).

Биография. Даты жизни Дун Чжуншу известны примерно. Он родился в 190 или 179 г. до н. э. в уезде Гуаньчуань (совр. уезд Хэншуй пров. Хэбэй), скончался в 120 или 104 г. до н. э. При императоре Цзин-ди 景帝 (156–141 гг. до н. э.) занимал должность ученого, в обязанности которого вменялось толкование классических конфуцианских сочинений. При императоре У-ди 武帝 (141–87 гг. до н. э.) служил помощником правителя Цзянду, затем – Цзяоси. При У-ди Дун Чжуншу сделал блестящую карьеру. Так, когда император производил отбор «мудрых, добропорядочных и образованных ученых», он представил развернутые ответы на поставленные вопросы, которые произвели большое впечатление на современников. Вскоре конфуцианство в интерпретации Дун Чжуншу заняло доминирующее положение. При его содействии была открыта академия (*Тай сюэ* 太學), которая готовила ученых (*боши* 博士) – учителей наследников и управленческую элиту. Там изучали учение формировавшихся тогда Пяти канонов (*У-цзин* 五經). Дун Чжуншу также стоял у истоков экзаменационной системы (*кэ цзюй* 科舉), которая просуществовала в Китае до 1905 г. Кроме

того, Дун Чжуншу был учителем «отца китайской историографии» Сыма Цяня (司马迁, 145/135 – ок. 90 г. до н. э.). В последние годы жизни Дун Чжуншу «покинул свой пост и вернулся домой», однако продолжал принимать активное участие в государственных делах: «двор, если предстояло обсуждение важных вопросов, посылал специального чиновника в его дом спросить о его мнении».

О жизни Дун Чжуншу складывались легенды и исторические анекдоты. В частности, рассказывали, что при написании своего труда «Чуньцю фаньлу» он в течение трех лет не выглядывал в сад, настолько был увлечен своими научными штудиями. Также рассказывали, что он излагал свое учение, скрываясь за занавеской, а затем ученики передавали его друг другу. Так что большинство из них никогда не видели лица своего учителя.

Сочинения. Дун Чжуншу оставил после себя большое количество сочинений. Прежде всего, это «Три ответа о Небе и человеке» («Тянь жэнь сань цэ» 天人三策), сохранившиеся в главе «Жизнеописание Дун Чжуншу» в Ханьшу («Книга [династии] Хань, 漢書, гл. 56). Ему же принадлежит короткое эссе «Ответ на мое возвышение более достойным и опытным ученым» («Цзюй сяньлян дуйсэ» 舉賢良對策), в котором он объясняет, что ни один философ не может обойтись без конфуцианства, все моральные нормы и размышления базируются на конфуцианстве. Кроме того, он написал несколько поэм, наиболее известная из которых – «Ши бу юй фу» 士不遇賦.

Дун Чжуншу также приписывается большое сочинение «Чуньцю фаньлу» (春秋繁露 «Обильные росы Весен и Осеней»), насчитывающее 82 главы и около 72 000 слов. Однако ряд китайских мыслителей и исследователей ставили авторство Дун Чжуншу под сомнение, в частности, основатель неоконфуцианства Чжу Си (朱熹, 1130–1200). На то, что этот текст является собранием эссе, написанных различными конфуцианцами ханьского времени, указывает несколько фактов:

1) Противоречивые космологические ссылки и указание на восшествие Ван Мана (王莽, 45 г. до н. э. – 23 г. н. э.), которое случилось почти через столетие после смерти Дун Чжуншу;

2) В «Хань шу» название «Чуньцю фаньлу» не встречается. Ссылок на него не существует вплоть до IV в., когда оно впервые упоминается Гэ Хуном.

В настоящее время многие исследователи полагают, что фрагменты, относящиеся к теории «Пяти первоэлементов», являются более поздними. Сочинение рассматривается как собрание несвязанных или слабосвязанных глав и коротких эссе, которые подразделяются на 7 разделов. Многие из них связаны со школой «Гуньян-чжуани» 公羊傳 (комментарий к летописи Чуньцю, написанный в эпоху Чжань-го). Скорее всего, эти тексты созданы различными людьми в разное время в эпоху Хань. Со временем три главы были утеряны, существует значительная путаница и в других главах.

Однако вне зависимости от того, было ли действительно это сочинение написано Дун Чжуншу или последующими поколениями ханьских конфуцианцев, мы будем рассматривать его как отражающее основные положения ортодоксального конфуцианства эпохи Хань.

По содержанию «Чуньцю фаньлу» можно разделить на 7 основных разделов, которые, в свою очередь, делятся на подразделы:

- 1) Анналы,
- 2) «Хуан-Лао»,
- 3) Этико-политический раздел,
- 4) Космология,
- 5) Учение о пяти первоэлементах,
- 6) Жертвоприношения и сезонные работы,
- 7) Разное.

Название этого труда истолковывается следующим образом. «Чуньцю» 春秋 – это летопись царства Лу, охватывающая время с 722 по 481 гг. до н. э. (отсюда пошло название этого периода – «Чуньцю», «Весны и осени»). Ее автором традиционно считается Конфуций, однако в действительности она была написана придворными летописцами царства Лу. Этот текст насчитывает всего 16257 иероглифов, и потому к нему были написаны десятки комментариев, из которых сохранилось только три. Дун Чжуншу вложил в нее новое, политическое истолкование, считая ее прекрасным руководством для правителей. Описанные в ней такие небесные явления, как солнечные затмения, падения звезд и появление комет, должны были напоминать об ответственности за неблагочестивые деяния. «Фаньлу» 繁露 во времена Хань означало украшение императорской чаши – жемчужную нить, которая протягивалась по внешней и внутренней стороне. Таким образом, название «Чуньцю фаньлу»

истолковывалось как «Чуньцю (инструкции) императору». Только в эпоху Тан (618–907) Цзя Гуньянь 贾公彦 интерпретировал его в соответствии с буквальным смыслом.

В эпоху Мин сочинения Дун Чжуншу были объединены ученым Чжан Фу 張溥 в сборник «Дун Цзяоси цзи» 董膠西集 – «Собрание сочинений Дун [Чжуншу] из Цзяоси».

Учение Дун Чжуншу

Учение о взаимном воздействии Неба и человека. Всего в мире существует десять взаимосвязанных составляющих: Небо, Земля, инь и ян, пять стихий (дерево, огонь, земля, металл, вода) и человек. Небо, которое понимается и как природа, и как властвующее над ней божество, является высшей творящей силой. Оно – родоначальник всех существ, великий правитель духов и наиболее почитаемо правителями. Предметы, существующие в мире, целенаправленно созданы Небом, чтобы одевать и кормить человека. От Неба же происходят и морально-этические принципы.

«Небо породило все предметы, чтобы кормить людей, поэтому то, что можно кушать, предназначено для поддержания тела, то, что может внушить благоговение, используется для придания внешнего вида и изготовления одежды» (Чуньцю фаньлу, Фучжи сянь).

«Выгода предназначена для поддержания тела, долг предназначен для поддержания сердца» (Чуньцю фаньлу, Шэнь чжи янь).

Однако Небо не говорит напрямую с людьми. Его волю можно понять через наблюдения за природными изменениями.

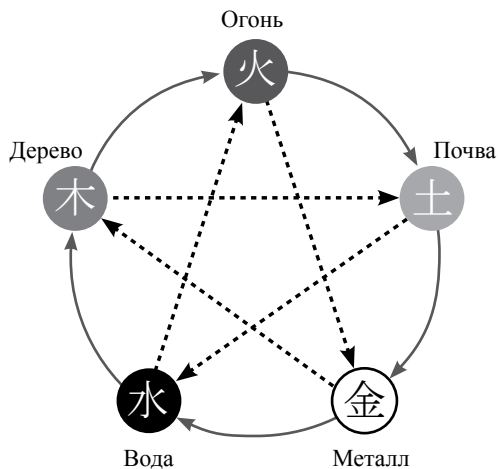
«Волю Неба трудно увидеть, путь Неба трудно понять. Поэтому только наблюдения за тем, как темное и светлое начала проникают в наполненные и пустые места и выходят из них, позволяют видеть волю Неба; уяснение изменений, происходящих в пяти стихиях от начала их возникновения и до конца, их согласие и противоборство, увеличение и уменьшение, расширение и сжатие позволяют видеть путь Неба» (Чуньцю фаньлу, Жутянь чжи вэй).

Люди погружены в светлое и темное начала подобно рыбам в воде, однако в отличие от воды пневма-ци 氣 невидима. Небо проявляет себя через них. Однако в отличие от предшествующей натурфилософии здесь им придается ярко выраженный моральный оттенок.

«Постоянный закон Неба – (наличие) светлого и темного начал. Светлое начало – добродетели, исходящие от Неба, темное начало – наказания, ниспосылаемые Небом». «Небо полагается на добродетели, а не полагается на наказания», «не полагается на темное начало, а полагается на светлое начало» (Чунью фаньлю, Иньян и).

Выстраивается иерархия: *ян* – главное, *инь* – второстепенное, *ян* почитаемо, а *инь* презираемо.

Волю Неба также выражают отношения между пятью стихиями *у-син* 五行. Порядок взаимопорождения стихий (Дерево-Огонь-Земля-Металл-Вода) выражает милость Неба, а порядок взаимопреодоления (Вода-Огонь-Металл-Дерево-Земля) трактуется как наказания, ниспосылаемые Небом.



Порядок элементов в этой схеме отличается от изложенного в главе «Великий закон» в «Шу цзин». Там элементы следуют друг за другом в последовательности Вода-Огонь-Дерево-Металл-Земля.

Между стихиями *у-син* устанавливаются такие же отношения, как между отцом и сыном. «Отдающие элементы» являются «отцами», «принимающие» – «сыновьями». Дерево, Огонь, Металл и Вода главенствуют над одним из сезонов года и четырех направлений света. Земля соответствует центру и помогает всем другим элементам. Смена четырех сезонов – это также возрастание и убывание *инь* и *ян*.

«Поэтому дерево, которое расположено на Востоке, порождает дыхание весны, огонь, который расположен на юге, порождает дыхание лета, металл, который расположен на западе, порождает дыхание осени и вода, которая расположена на севере, порождает дыхание зимы. Поэтому дерево главенствует над рождением, а металл – над смертью. Огонь главенствует над теплом, а вода – над холодом. Пусть же и люди неизменно следуют своему порядку, а занятые на службе неизменно раскрывают свои способности. [Это способствовало бы] расчетам Неба».

Светлое начало *ян* рассматривается как вознаграждающая сила Неба, а темное начало *инь* – как его карающая сила. Весна, лето и осень являются «тремя сезонами формирования и роста», а зима – «сезоном траура и смерти». Через смену времен года выражается воля Неба и его эмоции.

«Весна – воля Неба, выражающая любовь; лето – воля Неба, выражающая радость; осень – воля Неба, выражающая строгость; зима – воля Неба, выражающая печаль. Поэтому любовь сопровождается строгостью, радость сопровождается печалью, и это закон для четырех сезонов года» (Чуньцю фаньлу, Тяньбэнь цзай жэнь).

Ханьские философы с пятью стихиями соотносили «Пять постоянств» (у *чан* 五常). Дун Чжуншу, хотя специально это и не оговаривал, но, по-видимому, считал так же: Дереву на Востоке соответствует человеколюбие (*жэнь* 仁), Металлу на Западе – справедливость (*и* 義), Огню на Юге – ритуал (*ли* 禮), Воде на Севере – мудрость (*чжи* 智), Земле в Центре – верность (*синь* 信).

В смене времен года, чередовании инь-ян и у-син проявляется человеколюбие Неба.

«Наиболее прекрасно человеколюбие, проявляемое Небом. Небо – это человеколюбие» (Чуньцю фаньлу, Вандао тунсань).

Далее в тексте утверждается принцип тождества человека и Неба. Мы уже видели подобное в Хуайнань-цзы, так что этот принцип не стоит считать новаторским.

«То, что человек является человеком, зависит от воли Неба. Небо – это прадед человека, поэтому то, что человек является таким, каков он есть, объясняется тем, что он подобен находящемуся наверху Небу» (Чуньцю фаньлу, Вэйжэнь чжэ тянь).

И дальше, почти слово в слово повторяя авторов из Хуайнани, подробно расписывается это подобие: у Неба 366 дней в году, у человека – 366 небольших суставов; у Неба год делится на 12 месяцев, у человека 12 больших суставов; у Неба пять стихий, у че-

ловека – пять внутренностей; у Неба год делится на четыре сезона, у человека – четыре конечности; у Неба есть день и ночь, человек бывает зрячим и слепым; у Неба есть зима и лето, у человека есть твердое и мягкое в характере; у Неба есть темное и светлое начала, человек переживает печаль и радость; у Неба есть расчеты, у человека – планы и беспокойства; у Неба есть Небо и Земля, у человека – моральные принципы.

Организация управления также строится по четырем сезонам. Чиновники делятся на четыре ранга в соответствии с четырьмя временами года. У каждого чиновника по числу месяцев в сезоне в подчинении трое помощников. Ранжирование чиновников происходит оттого, что люди в зависимости от их способностей и добродетелей естественным образом делятся на четыре типа.

Таким образом, человек происходит от Неба, он – копия Неба. Небо и человек взаимодействуют друг с другом, оказывают влияние друг на друга.

«У Неба есть темное и светлое начала, и у человека тоже есть темное и светлое начала. Когда начинает подниматься темное начало Неба и Земли, в ответ на это поднимается темное начало людей; когда начинает подниматься темное начало людей, в ответ на это начинает подниматься темное начало Неба и Земли, путь у них одинаков» (Чуньцю фаньлу, Тунлэй сяньчжу).

В другом месте читаем:

«Но человек, хотя и зарождается в субстанции Неба и воспринимает ее, не наделен способностью вступать в противоречие с тем, что делают изначальная небесная основа и изначальное небесное предопределение. ...Когда пути человека и Неба взаимно согласованы, то человек добивается успеха совместно с Небом и совместно с Небом управляет своими делами».

Задача человека – постичь и принять замыслы Неба.

Учение о Дао и природе вещей. Дун Чжуншу, следуя конфуцианской традиции, полагает Дао исходящим от Неба. Дао включает в себя моральные нормы.

«Великие истоки дао исходят от Неба, если не меняется Небо, не меняется и дао».

«Дао – путь, следуя которым, идешь к управлению; в нем заключены человеколюбие, долг, правила поведения и музыка».

Предметы, явления соединяют в себе противоположности, одно немислимо без другого.

«В каждом предмете обязательно есть соединение. В соединении обязательно есть верх и низ, обязательно есть левая и правая стороны, обязательно есть передняя и задняя стороны, обязательно есть наружная и внутренняя стороны. Если есть прекрасное, обязательно есть и безобразное, если есть покорность, обязательно есть и непослушание, если есть радость, обязательно есть и гнев, если есть холод, обязательно есть и жара, если есть день, обязательно есть и ночь. Все это соединено. Темное начало соединено со светлым, жена соединена с мужем, сын соединен с отцом, слуга соединен с правителем. Нет предметов, не представляющих соединения, а в каждом соединении присутствуют темное и светлое начала».

Противоположности располагаются иерархически: светлое начало вверху, темное внизу, светлое почитаемо, темное презираемо.

«Когда появляется светлое начало, оно всегда выступает впереди и ведаёт делами; когда появляется темное начало, оно всегда находится сзади и занимает пустое место. Из этого видно, что Небо сближается со светлым и отдаляется от темного начала, полагается на добродетель, а не на наказания».

«Небо доверяет ян, а не инь; оно любит благоденствие, но не наказание».

Постоянный закон Неба проявляется в том, что место темного и светлого начал твердо определены и неизменны.

«Долг правителя и слуги, отца и сына, мужа и жены заимствованы из темного и светлого начал. Правитель – светлое, слуга – темное начало; отец – светлое, сын – темное начало; муж – светлое, жена – темное начало. Темное начало не изолировано, вначале оно не может самостоятельно подняться, в конце же его заслуги нельзя выделить, оно соединено. Поэтому заслуги слуги соединяются с заслугами правителя, заслуги сына соединяются с заслугами отца, заслуги жены соединяются с заслугами мужа, заслуги темного начала соединяются с заслугами светлого, заслуги Земли соединяются с заслугами Неба».

В мире существует три «начала всех вещей»: Человек, Небо и Земля.

«Небо порождает их. Земля возвращает их. Человек совершенствует их».

«Эти три связаны друг с другом как руки и ноги; единые, они придают законченную естественную форму, так что ни без одного нельзя обойтись».

Совершенствование вещей осуществляется через ритуал и музыку – т. е. через цивилизацию и культуру. Как отмечал китайский философ Фэн Юлань, «...Без цивилизации и культуры мир остался бы незавершенным, и сам космос страдал бы от несовершенства».

Социальная этика: «три основы». Между Небом и Землей существуют иерархические отношения, подобные присутствующим и в человеческом обществе. Небо дает правителю мандат на управление. Тот, в свою очередь, дарует мандат князьям. Правитель, отец, муж, олицетворяющие *ян*, даруют мандат слуге, сыну, жене, олицетворяющими *инь*.

В «Чуньцю фаньлу» описываются три типа человеческих отношений, или «три основы» (*сань ган* 三綱), установленные Небом: отношения между правителем и слугой, отцом и сыном, мужем и женой. Правитель, отец, муж олицетворяют светлое начало; слуга, сын, жена – темное начало. Поскольку «светлое начало почитается, а темное начало пренебрегается», то «Правитель – основа для слуги, отец – основа для сына, муж – основа для жены» (Чуньцю фаньлу, Цзи-и). В переводе с китайского *ган* означает нить, на которой плетется сеть.

Эти «три основы» – переработанные конфуцианские «Пять принципов человеческих отношений»: между правителем и слугой, отцом и сыном, мужем и женой, старшими и младшими братьями, между друзьями.

От поведения правителя зависит благополучие Поднебесной.

«Если правитель ведет себя правильно, жизненный дух людей [пробывает] в гармонии, ветры дуют и дожди выпадают в положенное время, на Небе появляются счастливые звезды, а желтые драконы спускаются вниз; если правитель ведет себя неправильно, Небо наверху меняется и появляются злоеющие облака» (Чуньцю фаньлу, Вандао).

Эта идея также не была нововведением ханьских конфуцианцев. В китайских летописях издревле записывались имевшие место необычные природные явления. Так, согласно им, 28 мая 1059 г. до н. э. было зафиксировано необычное расположение пяти планет – Меркурия, Венеры, Марса, Юпитера и Сатурна, что было истолковано как знак появления новой династии – Чжоу и падения Инь, что и произошло спустя 14 лет. 29 мая 205 г. до н. э. также наблюдалось весьма редкое положение планет. Вскоре воцарилась династия Хань, сменившая Цинь. Придворные астрономы, сравнив эти записи в анналах, пришли к выводу, что и впредь подобное расположение планет будет означать смену династий. Из примеров недавнего прошлого – землетрясение в окрестностях Пекина в 1976 г., и в том же году умер Мао Цзэдун.

В «Тянь жэнь сань цэ» Дун Чжуншу подробно говорит о взаимодействии Неба и человека:

«Ваш слуга тщательно исследовал содержание “Чунь цю”, рассматривал уже свершившиеся дела прежних веков, чтобы наблюдать область взаимосвязи Неба и человека; о, до какой степени она заслуживает благоговейного страха! Когда главу государства и правящего дома вот-вот постигнет гибель из-за потери истинного пути, то Небо сначала посылает стихийные и тому подобные бедствия, чтобы выказать ему осуждение. Если он не сумеет вникнуть в самого себя [и осознать свои ошибки], оно, кроме того, посылает удивительные и необычайные явления, чтобы предостеречь и устроить его. Если он все еще не сумеет измениться к лучшему, тогда придут порча и разрушение. Из этого видно, что сердце Неба любит и оберегает повелителя людей и хочет прекратить смуту, в которую он впал; если это не век великого несоответствия [поступков правителя] истинному пути, Небо из всех сил хочет, спасая и поддерживая его, сохранить его в целостности и безопасности: дело заключается только в его усердии и старании – и все».

Дун Чжуншу писал, что иероглиф ван 王, состоящий из трех горизонтальных и пересекающей их вертикальной черты, объясняет основную функцию правителя:

«Тот, кто в древние времена изобрел письменность, нарисовал три горизонтальные черты и соединил их посередине вертикальной чертой, назвав этот иероглиф “царь”. Три горизонтальные черты – это небо, земля и человечество, а вертикальная, проходящая посередине, объединяет принципы всех трех» («Как путь царя объединяет триаду»).

Учение о трех видах природы человека. Вопрос о характере природы человека всегда был одним из центральных в китайской философии. От ответа на него зависел, в частности, характер воздействия на человека: воспитание и увещевание (если природа человека добра) или наказание и страх (если природа человека дурна). В чжоуской философии различные мыслители на этот вопрос отвечали по-разному. Конфуций не оставил однозначного ответа, заметив, что по рождению все люди одинаковы, а по привычкам различаются. Мэн-цзы (372–289 гг. до н. э.) полагал, что природа человека изначально добра и содержит в себе корень пяти добродетелей. Ее стремление к доброте подобно тому, как вода устремляется вниз. Зло, дурные привычки возникают вследствие несправедного правления, несправедливого социального устройства. Если правитель будет следовать добродетельному «пути вана» (ван дао 王道), а не злему «пути гегемона» (ба дао 霸道), то под-

данные смогут сполна реализовать свою добрую природу. Сюнь-цзы (ок. 313/290 гг. до н. э. – после 238/215 гг. до н. э.) же считал природу человека злой, «дурной», самолюбивой. Лишь благодаря воспитанию, следованию нормам ритуала ее можно изменить. Дун Чжуншу, хотя в целом был ближе к традиции Мэн-цзы, попытался синтезировать оба подхода. Он считал, что природа человека определяется Небом и похожа на природу Неба:

«Человек получает жизнь от Неба, по природе он одобряет добро и ненавидит зло, эти качества можно воспитать, но нельзя изменить, можно предвидеть, но нельзя удалить».

«Небо двойственно, оно пользуется темным и светлым началами, тело человека также двойственно, ему присущи алчность и человеколюбие».

Человеку присущи природа (*син* 性) и чувства (*цин* 情). Природа, заключенная в себе, человеколюбива (добра), чувства, проявляемые вовне, алчны (злы). Термин *син* философ употребляет двояко. В широком смысле *син* включает в себя *цин*, в узком – *син* противопоставляется *цин*. Однако в целом чувства-*цин* рассматриваются как часть природы-*син*, поэтому можно сказать, что природа человека двойственна, ей присущи как алчность, так и человеколюбие. Поскольку светлое начало главное, а темное – второстепенное, в природе человека человеколюбие – главное, алчность – второстепенное. Поэтому можно сказать, что природа человека в основном добра.

Дун Чжуншу критикует учением Мэн-цзы о доброй природе человека. Если Мэн-цзы полагал, что природа человека добра, то ханьский философ утверждает, что она потенциально добра и может и не стать доброй:

«Природе человека присущи добрые свойства, но она может не стать доброй».

«Человеческая природа подобна рису на корню, добро – рису в зерне».

«Доброе подобно обрушенному рису, а природа подобна зерну риса. Хотя обрушенный рис получается из зерен риса, зерна риса нельзя назвать обрушенным рисом; точно так же обстоит дело и с природой. Хотя она происходит из добра, ее нельзя назвать доброй».

«Мэн-цзы оценивает природу человека в сравнении с деяниями птиц и зверей внизу и поэтому говорит, что природа человека уже сама по себе добра. Я оцениваю ее в сравнении с совершенномудрыми наверху, и поэтому говорю, что природа человека еще не добра».

«Небо рождает народ, природе человека присущи добрые свойства, но она может не стать доброй, поэтому в его интересах над ним ставится правитель, чтобы сделать народ добрым – такова воля Неба. Народ получает от Неба природу, которая может не стать доброй, но он обучается правителем для формирования природы, а правитель в соответствии с волей Неба считает своей обязанностью формирование природы народа».

Природу человека Дун Чжуншу подразделяет на три вида:

- «природа мудрого человека», которая врожденна и может стать доброй без обучения;
- «природа тех, чьи способности можно вместить в бамбуковую корзинку» – кто, несмотря на обучение, не может стать добрым;
- «природа человека со средним достатком» – природа людей, которые от природы наделены добрыми свойствами и чувствами и в ходе обучения могут стать добрыми.

«Природу мудрого человека нельзя назвать природой; природу тех, чьи способности можно вместить в бамбуковую корзинку, нельзя назвать природой. Природой можно назвать природу людей со средним достатком. Природа людей со средним достатком подобна кокону или яйцу. Из яйца, после того, как его двадцать дней высиживает наседка, появляется цыпленок, из кокона, после того, как его разматают, предварительно облив кипятком, появляется шелковая нить. Природа дэ становится доброй после постепенного обучения».

Управлять может только тот, кто наделен «природой мудрого человека» и «принял волю Неба». Тех, «способности которых можно вместить в бамбуковую корзинку», можно только наказывать. Воспитывать же можно людей со средним достатком.

Решающую роль в воспитании человека играет правитель, поставленный Небом над народом.

«Небо рождает народ. При этом его природа обладает способностью стать доброй, но еще не может стать доброй. Для того, чтобы сделать его природу доброй, Небо ставит над ним государя. Таков замысел Неба. Народ получает от Неба природу, которая не может сама стать доброй, и получает от государя поучение, завершающее становление природы. Государь наследует и продолжает замыслы Неба, и его предназначение – завершить становление природы народа. Если же, рассматривая эту подлинную способность людей к добру, считать природу народа уже достигшей доброты, то это означает не понимать замысел Неба и не признавать предназначение государя. Если природа простого народа уже добра, то что же осталось делать государю, получившему мандат Неба?»

Представление об истории. В этом вопросе Дун Чжуншу развивает представление о цикличности истории, выдвинутое натурфилософами предшествующей эпохи; его теория «трех правлений» – развитие положения «пять стихий кончаются и начинаются снова» Цзоу Яня (336–280 гг. до н. э.).

Цзоу Янь обосновывал цикличность китайской истории и смену династий исходя из принципа последовательной смены *у-син*. Так, каждая династия правит под знаком одной из пяти стихий: Юй правил под покровительством Земли, Ся – под покровительством Дерева, Шан – под покровительством Металла, Чжоу – под покровительством Огня. Династия, которая придет на смену Чжоу, будет править под покровительством Воды. Таким образом, смена династий связана с порядком преодоления одной стихии другой. История изменчива, исторические события, подобно пяти стихиям, побеждающими друг друга, повторяются циклично.

Дун Чжуншу, переосмыслив учение Цзоу Яня, писал, что Небо установило три правления: черное, белое и красное, которые соотносятся с тремя нравственными качествами: «преданностью», «почтительностью» и «культурой». Каждая династия возникает на основе полученного мандата Неба и относится к одной из трех форм правления.

Смена династий повторяется в установленном порядке: черное правление – белое правление – красное правление.

Три правления отличаются друг от друга: каждая династия должна «менять местожительство, изменять названия, менять систему летосчисления и цвет одежд».

Если династия принимает за начало года месяц под циклическим знаком *инь* (первый месяц), это т. н. «установление первой луны года под знаком *инь*». В этом месяце «животворные силы Неба начинают проникать в живые существа, которые начинают зарождаться, и их цвет – черный. В связи с этим в цвете одежд при этой династии предпочтение должно отдаваться черному, а ее правление называется «черным правлением».

Если династия принимает за начало года месяц под циклическим знаком *чоу* (двенадцатый месяц), то это т. н. «установление первой луны под знаком *чоу*». В этом месяце «животворные силы Неба начинают сбрасывать оболочки с живых существ, которые

начинают выпускать ростки, и их цвет белый». В связи с этим в цвете одежд при этой династии предпочтение должно отдаваться белому, а ее правление называется «белым правлением».

Если династия принимает за начало года месяц под циклическим знаком *цзы* (одиннадцатый месяц), то это называется «установлением первой луны года под знаком *цзы*». В этом месяце «животворные силы Неба начинают распространяться на все живые существа, которые начинают приходить в движение, и их цвет красный». В связи с этим в цвете одежд при этой династии предпочтение должно отдаваться красному цвету, а ее правление называется «красным правлением».

Династия Ся, установившая первую луну года под знаком *инь*, представляет черное правление; династия Шан, установившая первую луну года под знаком *чоу*, представляет белое правление; династия Чжоу, установившая первую луну года под знаком *цзы*, представляет красное правление. Следующая династия снова должна быть под знаком *инь* и установить черное правление.

Почему оказывается таким важным изменение системы летосчисления? Ответ на это вопрос становится понятен, если мы вспомним об общей метафизической направленности учения ханьского мыслителя.

«Смысл изменения начала года состоит в том, чтобы показать, что правитель поднялся, преклоняясь перед Небом и... этим ясно показывается законность власти. Изменения в трех системах летосчисления означают, что власть правильна. В ответ на правильность власти все существа становятся правильными, если контролировать системы летосчисления, все остальное становится правильным, поэтому основное в каждом году заключается в первой луне».

Таким образом, *«...Новый правитель обязательно должен менять существующие системы».* Однако изменения касаются внешней стороны, к самой сущности (*дао* 道) это не относится.

«Ныне, когда говорится, что новый правитель обязательно должен изменять системы, имеется ввиду не изменение дао, не изменение основных принципов... основные принципы, отношения между людьми, управление, перевоспитание, обычаи и нравы, содержание книг – все остается по-старому, как их можно изменять! Поэтому существует только название, что правитель меняет системы, на самом же деле дао не меняется».

Смена династий и изменение новым правителем действующих систем нужны лишь для исправления ошибок, допущенных прежними правителями и восстановления *Дао*. Само *Дао* лишено пороков, пороки появляются тогда, когда правители утрачивают *Дао*.

«Дао в течение десяти тысяч поколений не знает пороков, пороки возникают из-за утери дао».

Правитель и подданные должны *«почитать Небо и подражать древности»*. «Почитание Неба» – это почитание *Дао*; «подражание древности» – подражание *Дао*.

Воля Неба постоянна и неизменна, и от воли Неба зависит вся человеческая история. Раздробленность государства, власть «сильных домов» противоречат воле Неба. Воля Неба заключается в «великом единстве», «ограничении захвата пахотных земель», смягчении наказаний и сокращении податей.

Интерпретация летописи «Чунь-цю». Дун Чжуншу полагал, что ни Цинь, ни Хань не являются прямыми преемниками Чжоу. Мандат Неба после Чжоу получил Конфуций, который олицетворял «черное правление» (вспомним, что в ханьских апокрифах-*вэй* Конфуций считался сыном Черного Дракона). Здесь интересна этимология слова «черный»: скрытый, тайный, потаенный. Черный цвет соотносится с зимой, севером, водой, т. е. это состояние, когда внешне ничего не заметно, но внутри идет большая работа по накоплению сил, чтобы потом, весной, дать пышное цветение. Еще черный цвет рассматривался как цвет мудрости, не случайно китайские ученые носили черные одежды.

Летопись «Чунь цю» – важное политическое сочинение самого Конфуция, где он обосновывал свои права на престол. Период Чунь-цю (722–481 гг. до н. э.), согласно Дун Чжуншу, делится на три этапа («три века»):

- 1) свидетелем его был сам Конфуций,
- 2) о котором он слышал о своих старших современников,
- 3) о котором он знал из сохранившихся записей.

При записи разных событий Конфуций использовал различные слова и фразы, изучая которые, каким образом он их использовал, можно постичь тайный смысл «Чунь-цю».

Тема 7. Спор о соли и железе «Янь те лунь»

Трактат «Рассуждения (спор) о соли и железе» (*Янь те лунь* 煙鐵論) принадлежит перу Хуань Куаня, жившего в I в. до н. э. Известно, что при Сюань-ди Хуань Куань состоял в личной охране императора, занимая должность «лан», затем был помощником правителя области Луцзян. Был конфуцианцем, знатоком «Комментария Гунъян» к летописи «Чунь цю».

В 81 г. до н. э. в столице состоялся спор о казенных монополиях на соль и железо. Хуань Куань расширил и обработал текст дискуссии, включил в него свои размышления. Существующий в настоящее время текст состоит из 60 глав. Главы 1–41 представляют собой запись дискуссии, 42–59 – продолжение спора между участниками после окончания дискуссии; 60 – суждение автора о дискуссии и ее участниках.

«Спор о соли и железе» построен как диалог между представителями конфуцианства и легизма. Главными действующими лицами являются первый министр Тянь Цяньцю, императорский секретарь Сан Хунъян и их подчиненные – более 60 кандидатов на чиновничьи должности: «знатоки писаний», «достойные и хорошие люди».

О Сан Хунъяне известно, что он был лидером группы столичных чиновников, происходил из купечества, стал выдающимся финансистом. Был идеологом строительства сильного централизованного государства, каковой и стала ханьская империя. Полагал, что важнейшим является опора на законы, мощный чиновничий

аппарат внутри страны, военная мощь, внешняя экспансия, сосредоточение огромных материальных сил и средств в руках правительства для обеспечения внутри- и внешнеполитических целей. Для достижения этих целей предлагал использовать налоги и повинности, национализировать экономику, введя казенные монополии на соль, железо, опьяняющие напитки и чеканку монет, стандартизировать рыночные цены и уравнивать налоговые поступления. Также он предлагал сокрушить могущество частных лиц, уменьшить средства богатых посредством продажи должностей, рангов, освобождения от наказаний. Полагал, что в государстве должно быть равное отношение государя ко всем подданным, в этом он видел подражание Небу.

Также предлагал экономически и социально уравнивать подданных: «урезать средства тех, у кого избыток; восполнить средства тех, у кого нехватка». Полагал, что это можно сделать посредством государственной торговли: при помощи обращения товаров можно уравнивать жителей разных мест, неравномерно обеспеченных ресурсами. Казенные перевозки налоговых поступлений – это способ уравнивать «труд и отдых» людей, живущих на разном расстоянии от столицы. Предлагал ввести единый государственный стандарт: через законы, деньги, рыночные цены проявляется равное отношение монарха к подданным. Благодаря сосредоточению огромных средств в казне можно будет оказать помощь нуждающимся. Необходимы также войны с «варварами» – благодаря им можно будет избавить жителей пограничных областей от набегов, дабы уравнивать их с жителями центра.

Правитель, будучи Сыном Неба, подражает Небу во всем. Так, например, весной и летом, когда расцветает жизнь, он проявляет человеколюбие; осенью и зимой, когда природа увядает и умирает, он применяет наказания.

В целом, позиция Сан Хунъяна сочетает в себе даосские, легистские, конфуцианские и натурфилософские идеи. С ним согласны императорский секретарь и писец первого министра.

Оппонентами в споре выступают конфуцианские ученые из центральных провинций. Эти области не подвергались набегам варваров, и, возможно, отчасти этим объясняется позиция конфуцианцев. Они не заинтересованы в государстве с военной мощью. Правитель должен опираться на магико-этические обряды, прово-

доть мягкую внутреннюю политику и мирную внешнюю. Большое внимание конфуцианцы уделяют вопросам мироустройства, в которых опираются на идеи Дун Чжуншу. Как и их оппоненты-легисты, они полагают, что правитель, будучи Сыном Неба, должен подражать Небу. Однако Путь правителя они видят иным. Так, главное в Небе – неравное отношение к противоположным вещам. Небо стремится к благому и ненавидит злое. Так и правитель должен стремиться к *ян* (которому соответствует весенне-летний период) и презирать *инь* (осенне-зимний период). Государь ценит жизнь, награды, мирное цивилизующее начало, внутренние области; презирает смерть, наказания, военное дело, внешние области. Сила государства заключается не в применении военной мощи, а в распространении Сыном Неба мироустроительного начала *дэ* 德, которое духовно преобразует сначала китайцев, а затем и варваров. Поэтому император должен отказаться от усиления обороны и наращивании вооружений и побудить варваров явиться к императору с выражениями покорности.

В экономической сфере государь должен следовать принципу «умеренности и бережливости». Поэтому он отказывается от торговли и промышленности, от накопления больших средств, поощряет земледелие, уменьшает налоги и повинности.

Тема 8. Философские идеи Ян Сюна

Ян Сюн 楊雄 – плодовитый философ и придворный поэт, чья жизнь пришлась на смутный период падения династии Западная Хань и узурпации власти Ван Маном. Он прославился своим утверждением, что человеческая природа изначально не является ни доброй (как полагал Мэн-цзы), ни дурной (как доказывал Сюнь-цзы); она – смесь того и другого. Основные философские сочинения – весьма сложная гадательная книга «Тай сюань цзин» (Канон Великой тайны, или Канон Великого сокровенного) и «Фа янь» (Образцовые речи) – сборник афоризмов и диалогов на различные исторические и философские темы, по стилистике напоминающие изречения Конфуция. Учение Ян Сюна является синкретическим, сочетая элементы конфуцианства, даосизма, натурфилософии и ицзинистики. Он считается одним из ведущих представителей школы «старых текстов». В свое время он был раскритикован за связь с узурпатором Ван Маном и его произведения были исключены из конфуцианского канона.

Жизнь и сочинения. Ян Сюн родился в 53 г. до н. э. в Чэнду. В его биографии в «Хань шу» говорится, что он любил обучение, был равнодушен к богатству, службе и репутации. Врожденный дефект речи не позволил ему стать оратором, поэтому он предпочитал отмалчиваться. В молодости он, вероятно, был учеником некоего Чжуан Цзуна, рыночного гадателя, который отказался от службы и предсказывал будущее простому народу. Еще до приезда в столицу Ян Сюн получил известность за свои поэтические про-

изведения в жанре *фу* 賦. Его поэтическая слава дошла до императора, и около 20 г. до н. э. он был вызван в столицу ко двору Чэн-ди. В 14–10 г. до н. э. он представил несколько поэтических произведений, в которых прославлял императорские жертвоприношения и охотничьи подвиги, и в 10 г. до н. э. он был назначен на небольшую должность «Слуги у Желтых ворот», на которой оставался до последнего дня своей жизни. Вероятно, в 9 г. до н. э. император Чэн-ди издал указ, в котором освобождал Ян Сюна от официальной службы, сохранив при этом должность, жалование, доступ к императорской библиотеке.

Еще вскоре после назначения на должность Ян Сюн разочаровался в своих поэтических способностях и перестал писать стихи. Возможно, это решение совпало со смертью его сына, трагедией, после которой он впал в уныние и оказался в нищете. В последующие два десятилетия он написал две филологические работы: аннотацию к циньскому словарю «Цан Цзе сюнь цзуань» (倉頡, «Аннотация к Цан Цзе») и «Фанъянь» (方言, «Диалекты»). Ко 2 г. до н. э. он закончил текст «Тай сюань цзин» («Канон Великого сокровенного»), а в 9 г. н. э. – «Фа янь» («Образцовые речи»).

Правление Ван Мана считается одним из самых тяжелых периодов в истории Китая. Страну сотрясали восстания и природные катастрофы. В биографии философа говорится, что вскоре после восшествия Ван Мана на престол Ян Сюн пытался покончить жизнь самоубийством, оказавшись втянутым в скандал с одним из своих учеников. Когда Ван Ман услышал об этом деле, то приказал снять с Ян Сюна все обвинения, заявив, что поэт никогда не был вовлечен ни в какие политические скандалы. Около 14 г. Ян Сюн представил императору свою последнюю работу, Цзюй Цинь мэи Синь, которую можно перевести как «Критика [династии] Цинь и похвала [династии] Синь». Спустя четыре года, в 18 г. н. э. в возрасте 71 года философ скончался.

Тай сюань цзин. «Канон Великого сокровенного» является самой большой и трудной для понимания работой Ян Сюна. До сегодняшнего дня этот текст остается одним из самых малоизученных в отечественной и зарубежной синологии, специалисты расходятся в вопросах его интерпретации. Ряд исследователей полагают, что в нем отражена теория «пяти стихий» (*y-sin* 五行), другие – что в нем отражена конфуцианская концепция «пяти до-

бродетелей» (*у-чан* 五常), третьи рассматривают его как политическую сатиру на Ван Мана и других политических деятелей конца Ранней Хань.

В целом, «Тай сюань цзин» представляется более гадательным, нежели философским текстом. Однако в нем содержатся рассуждения о природе мира, его цикличности, современности и т. п. Как и в своих поэмах, Ян Сюн утверждает, что не всегда успех и неудача зависят от самого человека, многое зависит от времени и внешних обстоятельств. Если в стране неподходящая политическая ситуация, следует уйти в отставку и дожидаться более благоприятного момента.

Иероглиф *сюань* 玄 в названии трактата можно перевести как «темный», «черный», «таинственный», «глубокий», «сокровенный» или «скрытый». Здесь прослеживается параллель с пониманием *Дао* как «сокровенного», «скрытого» первоначала, из которого происходит все сущее у Лао-цзы. Однако если Ян Сюн заимствует концепцию «сокровенного» у Лао-цзы, то сам текст строится по образцу «И-цзина» («Канона Перемен»). Как и «И-цзин», «Тай сюань цзин» основан на последовательности чисел, которые лежат в основе всего сущего. В обоих текстах каждая ситуация рассматривается как динамическая, переходящая в другую. Также присутствуют комментарии, которые позволяют глубже осмыслить ту или иную ситуацию.

«Тай сюань цзин» делится на 81 главу-*шоу* 首. Каждой *шоу* соответствует тетраграмма – фигура из четырех черт, напоминающая гексаграммы «И-цзина». Однако если черты гексаграмм «И-цзина» состоят только из двух видов черт – сплошных янских и прерывистых иньских, то здесь мы встречаемся с тремя видами черт: сплошными, с одним разрывом, с двумя разрывами. Они суть символы космической триады Небо-Земля-Человек. Каждая из черт тетраграммы имеет свое название.

Первая (верхняя) черта: *фан* 方 (страна)

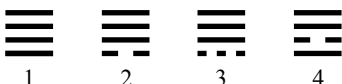
Вторая черта: *чжоу* 州 (область)

Третья черта: *бу* 部 (район)

Четвертая (нижняя) черта: *цзя* 家 (семья).

В отличие от «И-цзин», где гексаграмма пишется снизу вверх, подобно тому, как растет ввысь растение, здесь черты пишутся от верхней к нижней, также как и черты иероглифа. Тетраграммы

расположены в логической последовательности, в соответствии с троичной системой счисления. Так, первая тетраграмма состоит из четырех сплошных черт, во второй нижняя черта разделена на две части, в третьей – на три, в четвертой нижняя черта сплошная, а третья – разделена на две части и т. д. до 81-й тетраграммы, где все черты имеют по два разрыва:



Каждая тетраграмма обладает своим уникальным названием и номером. Также тетраграммы собраны в три группы: янские (1–27), смешанные янско-иньские (28–54), иньские (55–81). Янские тетраграммы соответствуют Небу, иньские – Земле, смешанные – Человеку. В свою очередь, каждая из трех групп делится еще на три группы, образуя всего 9 групп-тянь по 9 тетраграмм в каждой. Каждая группа (из 27 и 9 фигур) называется по первой тетраграмме.

Кроме того, каждый из текстов-шоу делится на 9 частей, называемых *цзань* (помощник). Всего получается 729 *цзань*, к которым составлены комментарии (правда, ряд исследователей полагают, что не все они принадлежат Ян Сюну, например, такого мнения придерживается Уолтерс Дерек, автор «Книги Великой тайны», переведенной на русский язык).

Каждая тетраграмма имеет свое название. Обычно имеется некоторое соответствие названия тексту, однако не всегда. После названия очень часто следует определение тетраграммы как янской или иньской. Затем – дополнительное пояснение, объясняющее суть данной фигуры. После этого – описание, иногда носящее философский, иногда – бытовой или художественный характер, иногда – естественнонаучный. Вот примеры изречений, встречающихся в Тай сюань цзин:

«Поскольку полет меняет внешний вид вещей, можно творить преобразования усилием разума».

«Растения – это основа, без которой весь мир задышался бы».

«Выводятся маленькие существа у каждой хитроумной пары».

«Появляются прутьики и веточки».

«Налоги – это оковы».

«Мы покоряемся власти и выказываем почтение».

«Благородный муж уступает соседям» и т. п.

Встречаются и парадоксы типа «А не есть А»: *«Желтое не желтое», «Борьба – не борьба», «Бедность – не бедность»* и т. п.

В целом, текст «Тай сюань цзина» представляет большой простор для интерпретаций и толкований.

Философские идеи «Фа янь». Трактат «Фа янь» («Образцовые речи») был написан около 9 г. н. э. Как отмечается в биографии Ян Сюна, он создавал «Тай сюань цзин» по примеру величайшего из классических канонов – «И-цзин», а «Фа янь» – по подобию величайшего из произведений – «Лунь юй». Как и «Лунь юй», «Фа янь» состоит из афоризмов и диалогов, охватывающих разнообразные исторические и философские темы. Язык «Фа янь» является архаичным, его стиль – кратким.

Центральной идеей «Фа янь», как и «Лунь юй», является тема конфуцианского самосовершенствования. Подчеркивается важность обучения, дружбы, исполнения своей социальной роли, исполнение ритуала, музыка и др. Обе работы апеллируют к авторитету совершенномудрых императоров древности, учение классических канонов рассматривается как модель поведения в смутные времена. Ян Сюн, как Конфуций, был лишен признания и политического влияния в смутные времена нестабильности и распада Поднебесной.

Помимо собственно конфуцианских вопросов, в «Фа янь» обсуждаются темы, связанные с даосизмом: *дао* 道, *дэ* 德, *цзыжань* 自然, *у-вэй* 無為.

В тексте в насмешливом тоне говорится о магии, бессмертных, духах, приметах и предзнаменованиях – обо всем том, что было популярно в ханское время и, в частности, обсуждалось в школе «новых текстов». Фа Янь, несмотря на свой синкретизм, подчеркивает превосходство конфуцианства над всеми остальными течениями. Он рассматривает конфуцианские каноны как руководства, подчеркивает важность обучения, обрядов и музыки, пяти добродетелей, пяти отношений, сыновней почтительности и т. п.

Ян Сюн высоко оценивает важность учения, говоря: *«Кто любит учение, тот не жаждет ничего другого»; «Того, кто закаляет себя учением, очищает себя размышлениями, отшлифовывает себя с помощью друзей, возвеличивает себя славой, завершает себя неутомимостью, того можно назвать любящим учение».*

Как и Конфуций, Ян Сюн делит людей на два типа: больших, стремящихся к познанию *Дао*, и маленьких, преследующих в учении корыстных целей.

«Большие люди учатся, чтобы уяснить Путь, низкие люди учатся ради выгоды».

Путь-*Дао* заключен в деяниях древних правителей, он зависим от времени.

«Путь проходим, в нем нет непроходимых мест. ... Идти к Яо, Шуню, Вэнь-вану – это правильный Путь».

«...Путь – это не то, что природная естественность, он создается в соответствии со временем, и можно понять, что и в нем есть убавления и прибавления».

В даосском духе Ян Сюн оценивает превосходство недеяния *у-вэй* над деянием *вэй*.

«Я через Небо увидел деяние посредством недеяния».

«Зачем деяние? В старину юйский Шунь и династия Ся восприняли порядки Яо и шли по пути Яо. Законы и нормы были понятными, ритуал и музыка были всем известными. Правители спокойно сидели и взирали на изобилие народа в Поднебесной. Это и было недеянием. Но приемник Цзе и наследник Чжоу застали положение, когда законы и нормы были отброшены, ритуалу и музыке был нанесен ущерб, и, если бы они сидели и взирали на гибель народа Поднебесной, было бы это недеянием?»

Человеческую природу Ян Сюн рассматривает как смешение доброго и злого:

«В человеческой природе доброе и злое смешаны. Если совершенствовать то, что в ней доброго, то получится добрый человек; если совершенствовать то, что в ней злого, то получится злой человек. Разве жизненное начало – это не лошадь, на которой мчатся к доброму и злему?»

И потому ключевую роль здесь играет преобразующее природу воспитание, осуществляемое под руководством учителя.

«А человека можно воспитать?» Отвечаю: «Конфуций создал Янь Юаня».

«О учитель! О учитель! Он – судьба для несмышленного. Прежде чем самому овладевать учением, лучше постараться найти учителя».

Как мы уже видели у Дун Чжуншу, природа-*син* может пониматься в широком и узком смысле. В узком смысле природа-*син* противопоставляется чувствам-*цин*, в широком – включает в себя них. Аналогичное включение мы встречаем и здесь.

«Учение служит для того, чтобы исправлять природу человека. Зрение, слух, речь, выражение лица и помыслы – все это включено в природе человека».

Будучи конфуцианцем, последователем школы «старых текстов», Ян Сюн чрезвычайно высоко оценивает роль Конфуция-учителя. Он и его последователи – хранители Пути Неба.

«Не сохранен ли Чжун-ни Путь Неба? Чжун-ни передавал и толковал этот Путь, а когда его не стало, не сохранился ли он у нынешних конфуцианцев? А если Путь Неба снова нуждается в передаче своих толкований, то лучше всего использовать конфуцианцев в качестве металлических колоколов с деревянными языками».

Конфуций выступает образцом для подражания.

«Управляй собой, равняясь на Чжун-ни».

Нормативной личностью выступает благородный муж. В целом, его интерпретация близка той, которую мы видели в «Лунь юе»:

«Ведь благородный муж ценит путешествие за добром. Тот, кто путешествует за добром, – тот ученик совершенномудрого»;

«Я слышал, что когда порядочные люди разговаривают между собой, то они говорят о человеколюбии и чувстве долга. А когда базарные торговцы разговаривают между собой, то они говорят об имуществе и выгодах»;

«Они содержат себя лишь самым необходимым, это лучшее содержание; их хоронят так, чтобы было лишь самое необходимое, это лучшие похороны»;

«Янь горевал лишь о том, что не достиг высот Конфуция»;

«Совершенномудрый радуется Небу и знает судьбу. Если радоваться Небу, то не сможешь переусердствовать, если знать судьбу, то не окажешься в печали»;

«...благородный муж неустанно учится и старательно осуществляет [выученное]»;

«Осмотрительность благородного мужа проявляется в его речах, ритуале и писаниях»;

«Человеколюбие – это жилище; чувство долга – это дорога; ритуал – это одежда; знание – это свеча; верность – это верительная бирка. Благородный муж живет в жилище, ходит по дороге, носит одежду, получает свет от свечи, держит в руках верительную бирку. И если благородный муж не бездействует, то, взявшись за дело, он достигает желаемого».

В целом, конфуцианские взгляды Ян Сюна выдержаны в духе ортодоксального конфуцианства, стиль его высказываний близок к «Лунь юе».

Тема 9. Философские взгляды Ван Чуна

Ван Чун – наиболее известный древнекитайский философ-материалист. К сожалению, долгое время его философские взгляды были весьма непопулярны в Китае, китайские мыслители обратились к ним лишь в XIX в. Впрочем, в XX в. он стал одним из самых цитируемых и изучаемых авторов.

В древнекитайской философии издревле существовала материалистическая традиция. Наиболее ярким ее представителем в эпоху Чжаньго можно считать философа **Сюнь-цзы** 荀子 (ок. 313/290 гг. до н. э. – после 238/215 гг. до н. э.). В ханьское время мыслитель **Хуань Тань** 桓譚 (43 г. до н. э. – 28 г. н. э.) в трактате «Синь лунь» 新论 («Новые рассуждения») выступил с резкой критикой конфуцианской и даосской мистики и изложил свои взгляды на действительность с позиций материализма. Это вызвало гнев императора Гуан У-ди, который усмотрел в них «неуважение к совершенномудрым». Хуань Тань был удален от двора.

Наиболее же зрелым философом-материалистом эпохи Хань был Ван Чун (王充, Ван Чжунжэнь 仲任, ок. 27–104 гг. или 97 гг.).

Биография Ван Чуна. Согласно главе «Цзы-цзи» трактата «Лунь хэн», предку Ван Чуна за военные подвиги были пожалованы земли в округе Куайцзи, в Янтине. Однако через год он лишился и должности, и титула, и был вынужден заняться *«сельским хозяйством и разведением тутового шелкопряда»*, а впоследствии занимался торговлей. Ван Чун также отмечает, что его отец и дед отличались храбростью и вспыльчивостью. Дважды им пришлось

менять местожительство, и, в конце концов, они обосновались в уезде Шаньюй на территории нынешней провинции Чжэцзян. В «Хоу Хань шу» 後漢書 («История поздней Хань», гл. 49) говорится, что Ван Чун происходил из «мелкого, одинокого рода», «его семья была настолько бедна, что у него не было книг, и он постоянно бродил по рынкам Лояня, читая продаваемые книги». Тем не менее он окончил столичную Высшую школу (Тайсюэ 太學) в Лояне. Во время учебы он познакомился со сторонниками школы «старых писем» (гу вэнь 古文). Его учителем стал Бань Бяо, отец историка Бань Гу (32–92). После окончания учебы он работал местным учителем, затем в Императорском институте, служил мелким чиновником при окружном отделе наград, канцеляристом при областном управлении в Чжэцзяне и Анхуэе и др. Однако из-за своего вспыльчивого характера и из-за расхождений с начальством ему приходилось неоднократно оставлять службу. Всю свою жизнь он «занимался исследованием мнимого и реального».

Согласно «Хоу хань шу», Ван Чун написал следующие сочинения:

- Чжэн у («О правлении»),
- Ян син шу («О воспитании человеческого характера»),
- Ци су шу («Об обычаях»),
- Лю жу лунь («Рассуждения о шести конфуцианских школах»)

Однако все они к настоящему времени утрачены. До сегодняшнего дня сохранился огромный полемический трактат «Лунь хэн» 論衡 («Критические рассуждения») состоящий из тридцати книг и 85 глав, написанный в 82–83 гг.

Учение Ван Чуна. Методы аргументации. Свое учение Ван Чун охарактеризовал как «ненависть ко лжи и выдумкам». Его сочинение – это образец критического исследования. Ван Чун использует два способа аргументации:

- сведение к нелепости,
- рассуждение по аналогии.

В качестве аргументов он широко использовал данные «Ши цзин» («Канон песен»), «Ши цзи» («Исторические записки»), «Цзо чжуань» («Комментарии Цзо к летописи «Весны и осени») и др.

Критика конфуцианства. Ван Чун выступал против широко распространившегося в его время учения Дун Чжуншу. Прежде всего, его критика была направлена против обожествления Кон-

фуция и представления, что тот *«знал все без учения, понимал все без вопросов»*, *«знающего вперед на тысячу лет, знающего назад на протяжении десяти тысяч поколений»*. Ван Чун не умалял значения Конфуция как мудреца, однако полагал, что тот *«не мог быть духом и знать все наперед»*. Он указывает, что если даже Конфуций обладал феноменальными знаниями, почему тогда он задавал столько вопросов? Почему он рисковал своей жизнью, разъезжал по царствам, правители которых не принимали его взгляды и идеи?

Также он указывает на противоречия в его высказываниях: *«верх и низ противоречат, а начало и конец опровергают друг друга»* (гл. Вэнь Кун, Шичжи).

Ван Чун высмеивает популярные в его время представления о Конфуции, содержащиеся в агиографических сочинениях. Так, там говорилось, что мудрец был в состоянии выпить сто литров вина. Ханьский мыслитель в ответ пишет, что он *«был бы просто пьяницей, а не совершенномудрым»*.

Однако конфуцианцы достойны всяческого уважения за то, что они предъявляют высокие требования к себе, к морали, воспитанию, совершенствованию человека. Поэтому если они иногда терпят неудачи, к ним нужно относиться снисходительно.

Учение о небе, земле и ци. *«Путь неба заключается в естественности»*, – писал Ван Чун, т. е. природа и предметы сами себя воспроизводят без какого бы то ни было вмешательства извне. Путь неба заключается в недеянии. Можно говорить о его спонтанной активности, но не целенаправленной деятельности. *«Природные превращения»* можно объяснить взаимодействием пяти первоэлементов: теплотворной силы огня, охлаждающего влияния воды, твердости металла, животворной силы земли и зрелости дерева. Нет ничего, что могло бы воздействовать на природу, т. е. небо извне.

Согласно Ван Чуну, небо, земля, все предметы образовались в результате естественного сгущения *ци*: *«небо и земля соединяют ци, все предметы рождаются сами»*. Небо не обладает сознанием и моральными качествами, оно не способно реагировать на поступки людей и сознательно посылать благие или дурные знамения. Небо и земля ничем не отличаются от материальных вещей: *«Небо – тело, так же как и земля. На небе – созвездия, на земле –*

жилые дома. Жилые дома – тела, прикрепленные к земле, созвездия – тела, подвешенные к небу» (гл. Сы-и). У неба нет сознания и желаний, оно не обладает антропоморфными чертами.

Конфуцианский взгляд, что небо сознательно могло создать все предметы и человека, – ошибочен. Ван Чун пишет: «Последователи школы служилых утверждают, что небо и земля намеренно создали человека. Это вздор. Небо и земля соединяют животворные частицы, после чего пары людей рождаются сами, подобно тому, как от соединения животворных частиц мужа и жены рождаются дети» (гл. У-ши). Появление людей, животных, предметов не связано с сознательной волей неба.

Поскольку все предметы и живые существа состоят из ци, между ними нет разницы: «... если даже человек становится правителем, его природа не отличается от природы предмета» (гл. Даосюй). Различие между предметами, согласно Ван Чуну, объясняется тем, что все они состоят из разного количества ци. Если темные и светлые частицы находятся в гармонии, то они порождают нормальные вещи. Иньские частицы порождают форму и тело, янские – жизнь и сознание. Все предметы рождаются сами, и разница между ними возникает естественно. Однако человек стоит выше предметов, поскольку он обладает мудростью: «Одетых в покров живых существ насчитывается 360 видов, но главный среди них – человек. Человек – это предмет, единственный который среди десяти тысяч предметов обладает мудростью» (гл. Бяньчун).

Небо не оказывает никакого целенаправленного воздействия на человека. Человек сам находит наиболее подходящие для себя предметы и использует их: «Все рождающиеся предметы, все группы существ, в которых течет кровь, ощущают холод и жару. Видя, что пять видов злаков можно есть, они берут их и едят, видя, что изделия из шелка и конопли можно употреблять в качестве одежды, они берут их и одеваются в них. Некоторые говорят, что небо родило пять видов злаков, чтобы кормить людей, породило шелк и коноплю, чтобы одевать людей, а это говорит о том, что небо – слуга человека, выполняющего работу простолодина, или женщины, собирающей листья с тутового дерева, что не согласуется с природой, поэтому вызывает сомнения и не может быть поддержано» (гл. Цзы-жань).

Ван Чун критикует древнюю идею чудесных знамений, которыми небо отмечает мудрого правителя. Он доказывает, что человек не может родиться от природного объекта, поэтому представления, что Юй родился после того, как его мать съела траву ии, мать Се родила его, после того как попробовала яйцо ласточки, Лю Бан родился от дракона – несостоятельны. Предметы рождаются только от себе подобных, никогда они не смешиваются. В главе Цигуай он пишет: *«Иевлева слеза – это трава, яйцо ласточки принесено птицей; след великана – отпечаток на земле. Во всех трех случаях это только тела, но не животворный дух, как же тела могли породить человека?»*; *«Предметы рожают однородные себе предметы одного и того же вида», «между небом и землей не бывает так, чтобы разнородные предметы взаимно сближались»*. Даже если принять идею чудесного рождения правителя, получается, что он рождается, *«восприняв дух низких предметов»*, и получается, что правитель ниже других людей.

Все «чудесные знамения» и «счастливые предзнаменования» – случайные совпадения: *«Когда должен был возвыситься Вэньван, по случайному стечению обстоятельств прилетела красная птица, а в лодку У-вана случайно прыгнула птица, и случайно появился ворон. Не небо послало птиц и белую рыбу, просто появились существа, предвещающие счастье, и совершенномудрые встретились с ними»* (гл. Чубин). Животные и неживые предметы не обладают разумом, поэтому они не могут предсказать, идет ли государство по правильному пути или нет. Многие предметы, которые считаются «счастливыми предзнаменованиями», на самом деле очень редкие и люди, увидев их, удивляются. Так, фениксы и цилини *«постоянно живут в горах, поросших лесом, осторожны по своей природе и редко появляются»* (гл. Чжижуй).

Поскольку небо не обладает сознанием, оно также не может порицать несправедного правителя, посылать грозные предзнаменования. Он пишет: *«Путь неба естественен, и оно бездеятельно. Если же небо может выражать порицание, это означает, что небо деятельно и неестественно»* (гл. Цяньгао). Небо и земля бездеятельны, они не могут говорить, не могут знать. Стихийные бедствия и явления, которые трактуются как дурные предзнаменования, происходят абсолютно естественно, не по воле неба. Все утверждения о сознательной воле неба придуманы,

чтобы обманывать людей. В глубокой древности, когда люди вели естественный образ жизни, даже если случались стихийные бедствия, люди не считали их предзнаменованиями. «Рассуждения о порицаниях» появились в последующие эпохи, когда общество дифференцировалось на «высших и низших». Ветер не возникает из-за того, что колышутся ветви; аналогично социальные несправедливости не приводят к появлению небесных знамений. Стихийные явления имеют естественное происхождение. Так, если человека ударила молния – это вовсе не потому, что небо хотело убить человека.

Небу не нужны жертвоприношения. Если бы оно нуждалось в них, то тогда бы у него должны были бы быть глаза и рот, но мы их не обнаруживаем, равно как и на земле. Да и будь у неба рот, он был бы настолько огромным, что его невозможно было бы наполнить никакими жертвоприношениями. Аналогичным образом небо не слышит человека, подобно тому, как мы не слышим человека. И даже если бы небо вдруг заговорило, мы не смогли бы понять его, поскольку на земле существует множество языков и мы попросту бы не поняли языка неба.

Учение о человеке. Человек состоит из иньских и янских ци: *«Человек живет благодаря темным и светлым частицам. Темные частицы рождают кости и мясо, светлые частицы рождают дух. Кости, тело и дух соединены и взаимно поддерживают друг друга...»* (гл. Дингуй). Любопытно, что Ван Чун отождествляет «светлые частицы» с «кровяными». Он пишет: *«Для духа главное – кровяные частицы, кровяные частицы постоянно заполняют форму»* (гл. Лунь сы). Тело первично, дух вторичен: *«Человек мудр и умен, потому что в нем частицы пяти основных нравственных качеств. Частицы пяти основных нравственных качеств находятся в человеке потому, что в его форме пять внутренностей. Если пять внутренностей не повреждены, человек умен; если пять внутренностей больны, человек впадает в помрачение, а помрачение приводит к слабоумию. После смерти человека пять внутренностей сгнивают, пяти основным нравственным качествам негде появиться. То, в чем прячется разум, погибло, то, что позволяет проявлять разум, исчезло»* (гл. Лунь сы). Таким образом, дух может существовать только в форме: *«Для образования формы необходимы частицы, для того, чтобы частицы обрели сознание, не-*

обходима форма. Если в Поднебесной не бывает одного пылающего пламени, как могут существовать одни обладающие сознанием частицы без формы?» (гл. Лунь сы).

Ван Чун также подвергает критике популярное в его время учение о бессмертных. То, что человек после смерти может стать духом и вредить живым существам – вымысел: «... Человек живет благодаря чистым частицам, а после его смерти чистые частицы уничтожаются. Существовать чистые частицы могут только благодаря кровеносным сосудам. После смерти человека кровеносные сосуды перестают действовать, с их гибелью уничтожаются чистые частицы, после их уничтожения форма гниет и, сгнив, превращается в землю. Из чего же может появиться дух?» (гл. Лунь сы). Далее он говорит: «Человек после смерти не может стать духом, поэтому он также не может обладать сознанием. Как можно подтвердить это? До рождения нет сознания. Не родившийся человек находится среди первоначальных животворных частиц, а после смерти вновь возвращается к первоначальным животворным частицам. Когда первоначальные животворные частицы приходят в смятение, среди них находятся и частицы человека. Если до рождения человек не обладает сознанием, а после смерти снова возвращается туда, где нет сознания, откуда может быть сознание?» (гл. Лунь сы)

Ван Чун высмеивает идею «вознесения на небо при свете дня». Так, по мнению мыслителя, чтобы летать, нужно для этого опериться, но такое не может произойти внезапно, поскольку природа не делает подобных скачков. Значит, процесс оперения должен был бы произойти у всех на глазах.

Смерть и рождение взаимообусловлены: «Среди существ, имеющих кровеносные сосуды, нет таких, которые бы не рождались, а родившись, не умирали. Из факта рождения существа становится известной необходимость его смерти. Небо и земля не рождались, поэтому они не умирают. Темное и светлое начала не рождались, поэтому они не умирают. Смерть – результат жизни, жизнь подтверждает смерть. Ведь все, что имеет начало, всегда кончается, все, что кончается, всегда имеет начало. Только в том случае, если бы не было смерти, люди жили бы вечно и не умирали» (гл. Даосюй).

Ван Чун, доказывая абсурдность утверждений о существовании призраков мертвых, говорит, если бы мертвые продолжали жить, сохраняя свои физические характеристики, то тогда Земля была бы так плотно заселена, что невозможно было бы и шагу ступить, чтобы не наткнуться на десяток мертвецов. Если бы мертвецы могли бродить среди живых людей, тогда бы они были нагими, поскольку одежда не умирает. Ван Чун также высмеивает обычай жертвоприношений, говоря, что тогда бы умершие умерли от голода и жажды, поскольку никто не в состоянии обойтись без еды и питья больше трех дней. Подобно тому, как тает лед, растекается вода, мешок теряет свой вид, когда в нем кончается рис, так и человек, когда умирает, становится «бесформенным».

Во время сна человек «теряет сознание». Аналогичное происходит и после смерти – человек больше не обладает сознанием. Ван Чун высмеивает тех, кто считает, что духи обладают ясным сознанием: если пожилой человек утрачивает мыслительные способности, то мертвец и подавно. Подобно спящему человеку мертвец не может никому причинить вреда.

Каким же образом, тогда, можно объяснить явление духов, о которых сообщают люди? Ван Чун находит этому вполне рационалистическое объяснение: *«Духи между небом и землей – это не духи умерших, представления о них возникают в связи с думами и тревогами людей. Как же они возникают? Из-за болезни человек беспокоится и боится, а из-за беспокойства и боязни придумывает себе духов. Когда человек не болеет, он не испытывает страха и боязни, но, когда заболевает и лежит на циновке, к нему приходят страх и боязнь, из-за чего и появляются духи; страх и боязнь вызывают беспокойство, а из-за беспокойства глаза видят несуществующее»* (гл. Дингуй).

При этом Ван Чун вовсе не отрицает существование духов: *«... духи – это предметы, не отличающиеся от человека. Между небом и землей духи обычно находятся за границами четырех пределов, но часто посещают Срединное государство, смешиваются с людьми и являются злыми существами»* (гл. Дингуй). Также он отмечает: *«Пути неба трудно узнать, души умерших и духи скрыты в темноте»* (гл. Дингуй).

Отсюда мыслитель делает вывод, что пышные похоронные обряды излишни: *«Ныне мной написаны параграфы “Лунь сы” и “Сывэй”, в которых показывается, что у умерших нет сознания*

и они не могут стать духами. Надеюсь, что читатели поймут, в чем тут дело, и будут проявлять еще большую умеренность в скромных похоронах. В этом проявится польза от сочинения “Лунь-хэн”» (гл. Дуйцзо).

Теория познания. Ван Чун, говоря о природе познания, подчеркивает важную роль практики. Он также отрицает наличие «врожденного знания», о котором говорили конфуцианские мыслители. Он считал, что «...*Между небом и землей, среди существ, в которых течет кровь, нет знающих от природы»* (гл. Шичжи). Мудрецы отличаются от обычных людей только тем, что они постоянно учатся: «*Знать самому без учения, понимать самому без расспросов – такого не бывало ни в древности, ни в настоящее время»* (гл. Шичжи).

Первичным является эмпирическое знание. «*Подлинное не могут знать от природы ни мудрецы, ни умные, для определения подлинного необходимо полагаться на уши и глаза. Полагаясь на уши и глаза, думают и принимают решение в отношении того, что можно познать, а в отношении того, чего не могут познать, расспрашивают и размышляют. Все дела в Поднебесной, все предметы во Вселенной, которые можно познать путем размышлений, позволяют даже глупому вскрыть заключенную в них сущность, а то, что нельзя познать путем размышлений, даже самый мудрый не в состоянии уразуметь»*; «*Без услышанного и увиденного нет представления о положении вещей»* (гл. Шичжи).

Ван Чун также говорит о важности опыта: «*В столице царства Ци из поколения в поколение занимаются вышиванием, и нет ни одной, даже самой заурядной женщины, которая не умела бы делать этого; в городе Сян распространен обычай ткать шелковые ткани с затканным узором, и нет ни одной, даже самой глупой женщины, которая бы не была искусна в этом. Они ежедневно видят эти занятия, ежедневно занимаются ими, и их руки привыкли к ним. Однако даже самый талантливый человек, никогда не видевший этого, и даже самая искусная мастерица, никогда не занимавшаяся этим, если они занимаются даже самыми необыкновенными другими делами или же обладают удивительным мастерством, – если заставить их мельком посмотреть на эти занятия, им сначала покажется, что это легкая работа, но, взявшись за нее, они проявят бестолковость. Ныне, рассуждая*

о делах, не говорят о малом опыте, а говорят о недостаточных способностях, не говорят, что подобными делами не занимались, а говорят о недостаточности знаний, что противоречит истине» (гл. Чэнцай).

Следующей ступенью является рациональное знание. Благодаря ему устанавливается истинное и ложное: *«Если устанавливать истинное и ложное по внешним признакам, верить услышанному и увиденному на стороне без осмысления самим собой, это значит рассуждать с помощью ушей и глаз, а не объяснять смысл с помощью сердца. Если рассуждать с помощью ушей и глаз, это значит говорить о пустых образах, если говорить о пустых образах, это значит ложно представлять реальные дела. Поэтому для определения истинного и ложного нужны не только уши и глаза, но необходимо прибегать и к сердцу. Мо-цзы, чтобы понять предмет, не прибегал в рассуждениях к сердцу, а только верил услышанному и увиденному, и, хотя результаты были как будто ясны, тем не менее истина оказалась нарушенной» (гл. Боцзан).*

Мудрые отличаются от обычных людей и тем, что они могут *«прикидывать в уме и делать выводы по схожему, в самом начале видеть конец»; «исследовать предзнаменования и проверять следы, доискиваться причины в сходных делах» (гл. Шичжи).* Вообще действие по аналогии позволяет предугадывать будущее: *«подражать сходным делам, чтобы увидеть (грозящую) беду, исследовать опыт прошлого для решения надвигающихся дел» (гл. Шичжи).*

Рассуждения не должны противоречить истине. *«Если рассуждения противоречат истине и в них не приводится фактических доказательств, то, как бы ни был приятен смысл слов, они не найдут поддержки в народе» (гл. Чжиши); «дела, не подтвержденные результатами, рассуждения, не подтвержденные доказательствами, – пустая и вздорная болтовня, и, хотя они и насыщены добродетелью, люди не поверят им» (гл. Боцзан).*

Цель познания – *«применение любого предмета».* Так, *«...Попадая в горы и видя деревья, знаешь высоту каждого дерева; попадая в поле и видя траву, знаешь величину каждой травинки; однако, если не можешь срубить дерево, чтобы построить дом, или сорвать траву, чтобы приготовить лекарство, это показывает, что трава и деревья не могут быть использованы... Во всем ценится постижение, возможность применять предмет. Если же*

только наизусть читать тексты и декламировать стихи, взятые более чем из тысячи сочинений, это будет подобно словам попу- гая, умеющего говорить» (гл. Чаоци).

Представления об истории. Ван Чун критикует широко рас- пространенные в его время представления о «золотом веке» и воз- врате к прошлому. Подобные взгляды появились из-за *«стремле- ния возвысить древность и принизить современность, преувели- чить услышанное и принизить увиденное»*. Он пишет: *«В глубокой древности люди были наделены пятью основными нравственными качествами, в более позднее время люди также наделены этими же пятью качествами. Как те, так и другие наделены одинако- выми пятью нравственными качествами потому, что они рож- даются, получив одинаковые животворные частицы; почему же в глубокой древности люди были просты, а в более позднее время стали утонченными? Они видят, что в глубокой древности народ пил кровь и ел сырое мясо, не имел пяти видов злаков для еды, в более позднее время стали копать землю, делая колодцы, пахать землю и сеять злаки, пить колодезную воду и есть зерно, приме- нять (при приготовлении пищи) воду и огонь. Они видят также, что в глубокой древности жили в пещерах, одевались в шкуры ди- ких животных и птиц, а в более позднее время сменили пещеры на дома, появились украшения из тканей и полотна; поэтому и говорят, что в глубокой древности люди были просты, а в более позднее время стали утонченными»* (гл. Циши).

Поскольку качества людей прошлого не отличались от совре- менных, Поднебесная идет одним путем: *«Императоры и ваны, управляя государством, на протяжении сотен поколений шли по одному и тому же пути; народ при бракосочетаниях во все време- на придерживался одинаковых правил поведения»* (гл. Циши).

Ван Чун также критикует идею, что благополучие Поднебес- ной определяется мудрецами и правителями, получившими небес- ный мандат. Он полагает, что *«...Причина беспорядков во Вселен- ной не в том, что в ней много воров и разбойников. Все проис- ходит из-за нехватки зерна в пище, вследствие чего народ не в состоянии выносить голод и холод... Уступчивость рождается в достатке, споры возникают при недостатках. Если зерна доста- точно и пищи вдоволь, появляются стремления соблюдать прави- ла поведения и долг. Когда правила поведения соблюдаются, а долг*

выполняется, создается основа для спокойствия и мира... правила поведения и долг соблюдаются при наличии достаточного количества зерна. Урожай зерна бывает хорошим и плохим, что зависит от природных условий года. Если в течение года происходят наводнения и засухи, пять видов злаков не родятся, и это является не результатом характера управления, а метеорологическими условиями года»; «Порядок или беспорядок во Вселенной зависит от времени, а не от управления, спокойствие или опасности в государстве зависят от сезонов, а не от наставлений. Мудрый или не мудрый правитель, ясное или запутанное управление не в состоянии ничего ухудшить или улучшить» (гл. Чжици).

Учение о судьбе. Жизнь человека определяется судьбой: *«Встречи всех людей парами и случающиеся с ними беды зависят от судьбы. Судьба определяет жизнь и смерть, долголетие и преждевременную кончину, судьба же определяет знатность и низкое положение, бедность и богатство. Начиная от правителя до простого человека, от мудрого до глупого, для всех, имеющих голову и глаза, для всех, в ком течет кровь, существует судьба. Если судьбой предназначено быть бедным и занимать низкое положение, то, несмотря на богатство и знатность, придется испытать беды и несчастья. Если судьбой предназначено быть богатым и знатным, то, несмотря на бедность и низкое положение, придется столкнуться со счастьем и благополучием. Поэтому, если судьба определит знатность, она достигается, несмотря на низкое положение; если судьба предопределяет бедность, богатству создается опасность. Поэтому богатству и знатности как бы помогают духи, бедность и низкое положение как бы вызывают души умерших»* (гл. Минлу).

Судьба человека зависит от ци, которые получает человек в момент зачатия: *«На небе есть сто чиновников и имеются различные звезды. Небо испускает животворные частицы, а звезды распространяют дух. В животворных частицах, испускаемых небом, находится дух, распространяемый звездами. Человек рождается, получив частицы, растет, содержа в себе частицы, и, если получает частицы, сулящие знатность, становится знатным, а если получает частицы, сулящие низкое положение, – занимает низкое положение. Знатность и служебные ранги бывают высокими и низкими, богатство и имущество бывают большими и малыми,*

все это получается в зависимости от высокого или низкого положения звезд и их величины» (гл. Мин-и); *«Будет ли судьба каждого человека счастливой или несчастливой, определяется тогда, когда отец и мать испускают животворные частицы»* (гл. Мин-и).

Ван Чун также затрагивает актуальный для всей китайской философии вопрос о характере природы человека. Согласно Мэн-цзы, природа человека добра, согласно Сюнь-цзы – дурна. Дун Чжуншу полагал, что природа человека может стать доброй. Ван Чун же считал, что одни люди по природе добры, другие злы; все зависит от числа первоначальных частиц, которыми наделен человек от рождения. И этот удел непросто изменить. Большую роль в исправлении злой природы играет образование, которое отчасти формирует данный человеку при рождении характер. Ум, знания и добродетель человека зависят от воспитания.

Характер и судьба человека не связаны. Здесь Ван Чун идет против традиционной точки зрения. Не обязательно добродетельный человек будет счастлив, а дурной – несчастлив. Под судьбой понимается продолжительность жизни, жизнь и смерть, болезни, богатство, социальное положение, счастье и несчастье. «Судьба человека» определяется при рождении количеством ци. Ван Чун также утверждает, что внешние обстоятельства могут повлиять на индивидуальную судьбу и преодолеть ее. Сам же человек не в силах преодолеть ее. Поэтому политические неудачи, несчастливая жизнь вовсе не обусловлены наказанием неба за те или иные проступки.

Влияние идей Ван Чуна на китайскую философию. При своей жизни Ван Чун не был особо известен, поскольку в эпоху Хань большим влиянием пользовались идеи, проповедуемые школой «новых текстов» – о корреляции между небом и обществом, о небесном воздаянии и т. п. Поэтому к «Лунь хэн» в это время не было составлено ни одного комментария, и Ван Чун не был отнесен ни к одной из известных в то время школ. В библиографических словарях его трактат обычно включали в раздел «Разное».

К наследию Ван Чуна обратились начиная со второй половины XIX столетия. И циньские реформаторы, и историки последующего времени ценили его за «научную методологию». Так, Ху Ши полагал, что в истории китайской философии никто не превзошел Ван Чуна в отношении научного и критического подхода

к действительности. Фэн Юлань отмечал, что Ван Чун стремился избавить китайскую мысль от предрассудков и сожалел, что у него не оказалось преемников.

Ван Чуна высоко ценили и западные исследователи. А.Грэм ценил его за то, что тот скорректировал некоторые недостатки системы коррелятивного мышления. Х.Крил полагал, что Ван Чун обладал современным стремлением к независимости мышления. Дж.Нидэм считал его величайшим китайцем с точки зрения развития научной мысли. Высокой похвалы удостоился Ван Чун и в советском востоковедении.

Тема 10. Философские идеи трактата «Бо ху тун»

Соперничество школ «новых текстов» и «древних текстов» привели к необходимости публичного обсуждения их доктрин на самом высоком уровне. Разная трактовка конфуцианской классики, преследование инакомыслящих как с одной, так и с другой стороны требовали унификации идеологии. Поэтому в 51 г. до н. э. император Сюань-ди созвал в Шицзюе 石渠閣 собор, подтвердивший интерпретацию школы «новых текстов». Ван Ман, взошедший на престол в 9 г. н. э., утвердил в качестве официальной доктрины положения школы «древних текстов». После падения династии Синь в 23 г. и реставрации Хань, снова потребовалось утверждение официальной идеологии.

При императоре Гуан У-ди 光武帝 (25–57) в столичной Высшей школе «Тай сюэ» 太學 апокрифические тексты чэньвэй 讖緯 были интегрированы в конфуцианский канон. Дискуссионным оставался вопрос, какие версии классических текстов должны изучаться – новые тексты 今文經, с их космологическими интерпретациями, или старые тексты 古文經, более рационально-филологического уклона.

В 79 г. в столице – городе Лояне по повелению императора Чжан-ди 章帝 (76–88 гг.) был организован диспут между сторонниками обеих школ, получивший название «Диспут (дискуссия) в Зале Белого Тигра». По его итогам был составлен текст «Бо ху тун де лунь» 白虎通德论, известный также под названиями «Бо ху тун», «Бо ху тун и». Произошло окончательное утверждение ортодоксальной конфуцианской доктрины школы «новых текстов» в интерпре-

тации Дун Чжуншу, все прочие учения были объявлены еретическими. Как отмечал Е.П.Синицын, «эта дискуссия имела такое же значение для конфуцианства, как Никейский собор для христианства».

В ходе диспута обсуждались вопросы взаимоотношения политики, космологии, философии. Его участниками были высокие государственные чиновники, конфуцианские ученые, специалисты-каноноведы. Председательствовал лично император, принимали участие Вэй Ин 魏应, Чуньюй Гун 淳于恭, Цзя Куй 贾逵, Бань Гу 班固 и Ян Чжун 杨终. Диспут продолжался несколько месяцев. Основным результатом обсуждений в Зале Белого Тигра было утверждение интерпретации школы «новых писем» в версии Дун Чжуншу 董仲舒 в качестве ортодоксальной и включение в канон апокрифических текстов вэйшу 緯書. Напомню, что канон *цзин* 經 буквально означает «основа ткани», «основная нить», *вэй* 緯 – «уток», «утонченная нить».

По итогам диспута историком Бань Гу 班固 был составлен текст, получивший название *Бо ху тун дэ лунь* 白虎通德论 «Рассуждения о добродетели, состоявшееся в [Зале] Белого Тигра», или *Бо ху тун и* 白虎通义 «Значения [в Зале] Белого Тигра».

Основные идеи трактата «Бо ху тун». Учение о пяти первоэлементах. Авторы «Бо ху тун и» в интерпретации учения о пяти первоэлементах (у син) продолжают линию Дун Чжуншу. Первоэлементы дерево – огонь – земля – металл – вода приходят в движение по воле Неба. Небо играет главную роль, земля – второстепенную.

Элемент	вода	дерево	огонь	металл	земля
Часть света	север	восток	юг	запад	центр
Принадлежность к инь или ян	инь	слабый ян	ян	слабый инь	инь
Вкус	соленый	кислый	горький	острый	сладкий
Запах	гниль	вонь	гарь	затхлый	благоухание
Сезон года	зима	весна	лето	осень	центр
Дух-покровитель	Черная черепаха	Зеленый дракон	Красная птица	Белый тигр	Хоуту, Желтый дракон

Пять первоэлементов взаимопорождают друг друга: дерево – огонь – земля – металл – вода. В каждый момент, когда царствует один из первоэлементов, последующий помогает ему. Первоэлементы также взаимопреодолевают (побеждают) друг друга: вода – огонь – металл – дерево – земля – вода.

Необходимо следовать чередованию пяти первоэлементов, делать то, что соответствует их качествам. Природа, человек и социум объединены принципом подобия. Поэтому надлежит делать то, что определено соответствующим элементом. Пять первоэлементов регулирую все типы общественных отношений: между правителем и подданными, мужем и женой, принципы применения наказаний, порядок наследования и передачи власти, соблюдение ритуала, похороны умерших и др.

Три заповеди. Каждая династия правит под знаком одной из трех заповедей (*сань цзяо* 三教):

- прямодушие (*чжун* 忠),
- почтительность (*цзин* 敬),
- благочиние (*вэнь* 文).

Им соответствуют три правления – династии Ся, Инь и Чжоу. Эти заповеди переходят в свою противоположность и для их искоренения необходима каждая последующая заповедь: «Правители народа Ся руководствовались, как заповедью, “прямодушием”, но тем самым впали в заблуждение и стали “необузданными”. Для того, чтобы лучше вывести людей из состояния “необузданности” (*е* 野), нет ничего лучше чем “почтительность”. Правители народа Инь руководствовались, как заповедью, “почтительностью”, но тем самым впали в заблуждение и стали “суеверными” (*зуй* 鬼). Для того, чтобы люди перестали быть “суеверными”, нет ничего лучше, чем “благочиние”. Правители народа Чжоу руководствовались принципом “благочиния” как заповедью, но тем самым впадали в “лицедейство” (*бо* 薄). Для того, чтобы оградить людей от “лицедейства”, нет ничего лучшего, чем “прямодушие”. Преемники Чжоу должны почитать черный [цвет] и управлять, следуя тем же принципам, что и Ся. Эти три заповеди последовательно сменяют друг друга в бесконечном круговороте. [Цикл] завершается, и происходит возвращение к его началу, достигнув предела, он возвращается к истоку».

Три заповеди уподобляются триаде «Небо, Земля, Человек». Так, «Прямодушие» уподобляется Человеку, «почтительность» уподобляется Земле, «благочиние» уподобляется Небу».

Три устоя, шесть видов отношений. Общество базируется на трех устоях и шести видах отношений. В оригинале используется словосочетание (*сань ган лю цзи 三綱六紀*).

Ган 綱 переводится как «главное звено», «основа», *цзи 紀* – «законы»; «правила»; «основы», «устой»; «порядок»; «дисциплина». То есть все вместе можно перевести как «три устоя, шесть видов отношений».

Три устоя включают в себя отношения:

- государя и подданного,
- отца и сына,
- мужа и жены.

Шесть видов отношений – это отношения:

- с братьями отца,
- со старшими и младшими братьями,
- с членами рода,
- с братьями матери,
- с наставниками и старшими,
- с друзьями и сотоварищами.

Устой-ган являются важнейшими, отношения-цзи – второстепенными, «...ими охватываются и упорядочиваются [взаимоотношения между] высшими и низшими, и тем самым человек становится на правильный Путь».

Три устоя-ган уподобляются триаде Небо-Земля-Человек.

«[Отношения] правителя и подданного [строятся] по образцу Неба, уподобляясь Солнцу и Луне, которые в попеременном закате и восходе целиком зависят от Неба.

[Отношения] отца и сына [строятся] по образцу Земли, уподобляясь пяти первоэлементам, попеременно взаимопорождающим один другого.

[Отношения] мужа и жены [строятся] по образцу Человека, имея в виду [способность] людей спаривать силы инь и ян для того, чтобы размножаться».

Отношения-цзи подобны шести точкам пространства (четыре стороны света, зенит и надир). Они коррелируются с отношениями-ган.

«[Отношения с] наставниками и старшими (начальниками) неотъемлемы от [отношений между] правителем и подданным – поскольку оба они способствуют самосовершенствованию.

[Отношения с] братьями отца, со старшими и младшими братьями неотъемлемы от [отношений между] отцом и сыном, благодаря чему [утверждаются] любовь и родство.

[Отношения с] братьями матери, друзьями и сотоварищами неотъемлемы от [отношений] мужа и жены, благодаря чему все обладают равным стремлением к оказанию взаимной помощи».

Природа и чувства. Человек от рождения наделен пятью природными задатками и шестью чувствами. «Чувства порождаются силой инь, [они] всегда вызывают страсти. Природные задатки порождаются силой ян, [они] связаны с рассудком». Под «пятью природными задатками» подразумеваются уже знакомые нам конфуцианские добродетели: человеколюбие-жэнь, справедливость-и, благопристойность-ли, мудрость-чжи и искренность-синь. Они также коррелируют с пятью первоначалами. Шесть чувств суть радость, гнев, горе, счастье, любовь и ненависть. Благодаря им проявляются пять природных задатков. Шесть чувств соответствуют шести музыкальным тонам, которые, в свою очередь, выступают воплощением дыхания Неба, рождая десять тысяч вещей и совершенствуя человеческие отношения.

Далее пять природных задатков и шесть чувств уподобляются пяти вместилищам и шести хранилищам. Под «пятью вместилищами» понимаются печень, сердце, легкие, почки и селезенка. Устанавливается их соответствие с пятью добродетелями, первоэлементами, цветами, сторонами света и отверстиями в теле человека.

Печень – человеколюбие – дерево – восток – зеленый – глаза – гнев;

Легкие – справедливость – металл – запад – белый – нос – радость;

Сердце – благопристойность – огонь – юг – красный – уши – ненависть;

Почки – мудрость – вода – север – черный – мочеиспускательный канал – любовь;

Селезенка – искренность – земля – центр – желтый – рот – счастье в зените и горе в надире.

«Шесть хранилищ» – толстые кишки, тонкие кишки, желудок, мочевой пузырь, пищевод и желчный пузырь. Они рассматриваются как «кладовая для пяти вместилищ».

Желудок – хранилище для селезенки;
Мочевой пузырь – хранилище для почек;
Пищевод – «начинает и прекращает дыхание»;
Желчный пузырь – хранилище для печени;
Тонкие и толстые кишки – хранилище для сердца и легких.

Чувства людей управляются янской душой-хунь 魂, природные задатки – иньским духом-по 魄. Таким образом, выстраивается строгая система соответствий между микро- и макрокосмом. Физическое состояние человека, его здоровье, эмоциональное состояние увязывается с внешними атрибутами, прежде всего, положением в пространстве и соответствием тому или иному первоэлементу. Отсюда – представление о взаимосвязи внутреннего и внешнего, возможности влияния на один член системы с тем, чтобы изменить другие.

Учение о судьбе. Авторы «Бо ху тун» под судьбой понимают «продолжительность жизни человека – срок его жизни, предначертанный Небом». Всего существует три вида судьбы:

- судьба долголетия (*шоу мин* 壽命);
- судьба неблагоприятная (*цзао мин* 遭命);
- судьба, зависящая от обстоятельств (*суй мин* 隨命).

Судьба долголетия – лучшая из всех видов судеб, она от Неба. Неблагоприятная судьба означает, что человеку суждена насильственная смерть; она бывает у тех, кто живет в «порочные эпохи». Судьба, зависящая от обстоятельств является следствием поведения человека.

Таким образом, в «Бо ху тун» мы видим синтез этики, космологии, нумерологии. Гарантом порядка в Поднебесной выступает Сын Неба 天子, наделенный магической силой дэ.

В качестве канонического текста просуществовал вплоть до XVIII столетия, когда на первый план не вышла школа старых письмен.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы рассмотрели с вами основные течения ханьской философской мысли, разобрали взгляды отдельных мыслителей. Что же, прежде всего, отличает ханьскую философию от предшествующей древнекитайской мысли? Прежде всего, это становление конфуцианства в качестве официальной идеологии и включение в него элементов натурфилософии, легизма и, отчасти, даосизма. Соперничество школ «старых текстов» и «новых текстов» привело, в конечном итоге, к их синтезу, когда признавалось и важность комментаторской традиции, и филологического подхода.

В ханьском конфуцианстве отчетливо звучит мысль о взаимодействии, взаимном влиянии Неба и человеческого общества. Человек не просто микрокосм, «правнук» Неба. Человек – это полноправный член триады Небо-Земля-Человек, который берет на себя титаническую задачу – завершение творения Неба и Земли, без Человека мир не достиг бы своего завершения. Физическое состояние человека – это отражение и его психических переживаний, и Судьба, посланная Небом. Каждый поступок человека, каждая мысль изменяет окружающий мир, отражается в нем. В свою очередь, и окружающая реальность постоянно воздействует на человека.

Фигура Правителя объединяет в себе всех людей. Правитель – Сын Неба. Он ответственен за своих подчиненных и подвластен Небу. Именно от правителя зависит, каким путем будет идти Поднебесная, будут ли люди реализовывать потенциально заложенную в них добрую природу.

Человека эпохи Хань интересуют вопросы достижения физического долголетия и бессмертия. Для достижения этого он обращается и к даосским практикам, и к трудам конфуцианских мыслителей. Долголетие рассматривается как счастливый удел, знак благорасположения Неба к человеку. При этом большую роль начинают играть технические средства, например, применение эликсиров бессмертия, а этическое самосовершенствование отходит на второй план.

В целом, как мы увидели, китайская философия периода Хань синкретическая. Это попытки создания некой целостной философской системы, включающей в себя и представления о мире, и теорию познания, и этику, и политику. Таковы системы Дун Чжуншу и Ван Чуна, мудрецов из Хуайнани и Ян Сюна. Вплоть до сунского времени мы, пожалуй, не увидим таких всеохватных построений.

ПРИЛОЖЕНИЕ I

Программа курса «Философия эпохи Хань»

Тема 1. Краткий исторический обзор эпохи Хань (2 часа)

Падение циньской династии и воцарение династии Хань. Реформы Лю Бана. Первые ханьские императоры и их отношение к конфуцианству. Ханьский император У-ди и его отношение к конфуцианству и даосизму. Ван Ман и его поддержка конфуцианства. Роль даосизма в падении династии Хань.

Тема 2. Особенности ханьской философии (2 часа)

Унификация идеологии. Место Конфуция в ханьской идеологии. Борьба школ «старых текстов» и «новых текстов». Развитие материализма и естественных наук.

Тема 3. Комментаторская традиция, словари и толкования в эпоху Хань (2 часа)

Школы толкователей, традиционный комментарий. Филологический подход. Синтез Чжэн Сюаня. Структура «Эрья» и его роль в китайской филологии. Словарь «Шо вэнь цзе цзы» и его значение в китайской культуре.

Тема 4. Даосизм в эпоху Хань (2 часа)

Даосизм как национальная религия Китая. Учение о бессмертных, поиски бессмертия. основополагающие даосские трактаты. Гадания и пророчества в эпоху Хань.

Тема 5. Философские идеи трактата «Хуайнань-цзы» (4 часа)

Биография Лю Аня. Названия, авторы и структура «Хуайнань-цзы». Основные идеи трактата. Понимание Дао. Космологические идеи. Учение о человеке и теория познания. Идеал древности. Критика конфуцианства, моизма и других учений. Методы управления.

Тема 6. Философские идеи Дун Чжуншу (4 часа)

Биография Дун Чжуншу. Основные сочинения. Учение о взаимном воздействии Неба и человека. Дао и природа вещей. «Три основы». Три вида природы человека. Представления об истории. Интерпретация летописи «Чунь-цю».

Тема 7. Спор о соли и железе «Янь те лунь» (2 часа)

Создание и структура трактата «Янь те лунь». Основные участники дискуссии. Позиции легистов и конфуцианцев относительно монополий, соотношения центра и периферии, системы наказаний, роли Сына Неба, внешней и внутренней политики. Роль государственных монополий в истории Хань.

Тема 8. Философские идеи Ян Сюна (2 часа)

Жизнь и сочинения Ян Сюна. Структура и основные идеи «Тай сюань цзин». Философские идеи «Фа янь». Конфуцианское самосовершенствование. Учение и воспитание. Принцип недеяния. Роль Конфуция.

Тема 9. Философские взгляды Ван Чуна (4 часа)

Материалистические тенденции в древнекитайской философии. Биография Ван Чуна. Основные сочинения. Методы аргументации. Критика Конфуция и конфуцианства. Учение о мире и о человеке. Теория познания. Представление об истории. Учение о судьбе. Влияние идей Ван Чуна на китайскую мысль.

Тема 10. Философские идеи трактата «Бо ху тун» (2 часа)

Соборы в Шицзо и Лояне. Основные идеи трактата. Учение о пяти первоэлементах. Три заповеди. Три устоя и шесть видов отношений. Природа и чувства. Учение о судьбе.

Дополнительно (при наличии часов)

Тема 11. Мироззрение и философские идеи Чжан Хэна (2 часа)

Биография и изобретения Чжан Хэна в математике, астрономии, механике, сейсмологии, географии. Космолого-астрономические взгляды. Геоцентрическая модель Солнечной системы. Космология «Лин сянь».

Тема 12. Основные идеи «Тай пин цзин» (2 часа)

Роль «Тай пин цзин» в даосизме начала н. э. Идея «совершенной древности». Общество как имитация гармонии космоса. Утопия «Великого равенства».

ПРИЛОЖЕНИЕ II

Контрольные вопросы к курсу «Философия эпохи Хань»

1. Основные черты философии эпохи Хань.
2. В чем заключается полемика между школами «старых текстов» и «новых текстов»?
3. Роль ханьской филологии в изучении истории китайской философии.
4. Каковы основные черты даосизма эпохи Хань?
5. В чем заключается эклектизм трактата «Хуайнань-цзы»?
6. Понимание Дао в «Хуайнань-цзы».
7. Критика других учений в «Хуайнань-цзы».
8. Дун Чжуншу как идеолог Хань.
9. Учение Дун Чжуншу о «взаимном воздействии Неба и человека».
10. Учение Дун Чжуншу о природе человека.
11. Концепция истории у Дун Чжуншу.
12. Конфуцианская и легистская позиции в «Янь те лунь».
13. Структура и основные идеи «Тай сюань цзин» Ян Сюна.
14. Основные идеи трактата «Фа янь» Ян Сюна.
15. Учение о мире и человеке у Ван Чуна.
16. Критика конфуцианства и суеверий Ван Чуном.
17. В чем заключается скептицизм Ван Чуна?
18. Этика и космология в «Бо ху туна».
19. Роль «Бо ху туна» в формировании ханьского конфуцианства.
20. Космолого-астрономические взгляды Чжан Хэна.
21. Социальная утопия общества «Великого равенства».

ПРИЛОЖЕНИЕ III

Планы семинарских занятий

Тема 1. Особенности ханьской философии (2 часа)

1. Восстановление доциньского наследия.
2. Философские направления эпоху Хань.
3. Борьба школ «старых текстов» и «новых текстов».

Литература

Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии / Пер. с англ.; Науч. ред. Е.А.Торчинов. СПб.: Евразия, 1998. С. 205.

История китайской философии / Пер. с кит. В.С.Таскина; общ. ред. и послесл. М.Л.Титаренко. М.: Прогресс, 1989.

Тема 2. Философские идеи в «Хуайнань-цзы» (2 ч.)

1. Названия, авторы и структура «Хуайнань-цзы».
2. Понимание Дао-пути.
3. Космологические идеи.
4. Учение о человеке.
5. Теория познания.
6. Методы управления.

Источники

Древнекитайская философия: Эпоха Хань. [Собр. текстов] / Пер. с кит.; Сост. Ян Хиншун; вступ. ст. В.Г.Бурова. М.: Наука, 1990.

Философы из Хуайнани: Хуайнаньцзы / Пер. с кит., вступ. ст., примеч., указ. Л.Е.Померанцевой. М.: Мысль, 2004.

Литература

Основная

Померанцева Л.Е. Поздние даосы о природе, обществе и искусстве («Хуайнаньцзы» – II в. до н. э.). М.: Изд-во Моск. ун-та, 1979.

Дополнительная

Торчинов Е.А. Даосизм: Опыт историко-религиоведческого описания. 2-е изд., доп. СПб.: Лань, 1998.

Тема 3. Философия Дун Чжуншу (2 ч.)

1. Дун Чжуншу как идеолог Хань.
2. Слияние конфуцианства и натурфилософии.
3. Учение о «взаимном воздействии неба и человека».
4. Учение о трех видах природы человека.
5. Роль и функции правителя.

6. Концепция цикличности истории.

7. Принцип подобия.

Источники

Древнекитайская философия: Эпоха Хань. [Собр. текстов] / Пер. с кит.; Сост. Ян Хиншун; вступ. ст. В.Г.Бурова. М.: Наука, 1990.

Дун Чжуншун. О небе и человеке. О познании / Пер. М.Л.Титаренко // Антология мировой философии. Т 1. Ч. 1. М., 1969.

Литература

Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии / Пер. с англ.; Науч. ред. Е.А.Торчинов. СПб.: Евразия, 1998. С. 215–226.

Быков Ф.С. Учение о первоэлементах в мировоззрении Дун Чжуншун // Китай, Япония. История и филология. М., 1961. С. 47–65.

Тема 4. Философия Ян Сюань (2 ч.)

1. Основные идеи «Тай сюань цзин».
2. Теория познания в «Фа янь».
3. Представления об учении и воспитании.
4. Учение о человеческой природе.
5. Образ благородного мужа.

Источники

Древнекитайская философия: Эпоха Хань. [Собр. текстов] / Пер. с кит.; Сост. Ян Хиншун; вступ. ст. В.Г.Бурова. М.: Наука, 1990.

Уолтерс Д. «Книга Великой Тайны»: забытое дополнение к «Книге Перемен» / Пер. с англ. Киев, 2002.

Литература

Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии / Пер. с англ.; Науч. ред. Е.А.Торчинов. СПб.: Евразия, 1998. С. 232–233.

Тема 5. Учение Ван Чуна (2 ч.)

1. Роль Ван Чуна в развитии научного мышления.
2. Теория познания Ван Чуна.
3. Учение о природе.
4. Учение о человеке и судьбе.
5. Этико-социальные взгляды.
6. Философия истории.
7. Критика Конфуция и конфуцианства.

Источники

Древнекитайская философия: Эпоха Хань. [Собр. текстов] / Пер. с кит.; Сост. Ян Хиншун; вступ. ст. В.Г.Бурова. М.: Наука, 1990.

Ван Чун (О небе, земле и естественности. О человеке и судьбе. О знании) / Вступ. ст. и пер. М.Л.Титаренко // Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 1. М., 1969. С. 243–249.

Бамбуковые страницы. Антология древнекитайской литературы. М., 1994. С. 199–208.

Ван Чун. Весы суждений / Пер., коммент. И.С.Лисевича // Восточная поэтика. М., 1996. С. 26–28.

Литература

Основная

Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии / Пер. с англ.; Науч. ред. Е.А.Торчинов. СПб.: Евразия, 1998. С. 232.

История китайской философии. М., 1989. С. 202–221.

Надо Р.Л. Ван Чун // Великие мыслители Востока. М., 1998. С. 88–93.

Петров А.А. Ван Чун – древнекитайский материалист и просветитель. М., 1961.

Дополнительная

Кривцов В.А. Эстетические взгляды Ван Чуна // Из истории эстетической мысли древности и средневековья. М., 1961.

Тема 6. Ханьская идеология в «Бо ху тун» (2 ч.)

1. Этика и космология
2. Учение о пяти первоэлементах.
3. Учение об управлении.
4. Учение о природе человека.
5. Учение о судьбе.

Источники

Древнекитайская философия: Эпоха Хань. [Собр. текстов] / Пер. с кит.; Сост. Ян Хиншун; вступ. ст. В.Г.Бурова. М.: Наука, 1990.

Литература

Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии / Пер. с англ.; Науч. ред. Е.А.Торчинов. СПб.: Евразия, 1998. С. 227–231.

Тема 7. Мировоззрение Чжан Хэна (2 ч.)

1. Космолого-астрономические взгляды Чжан Хэна.
2. Достижения Чжан Хэна в различных науках.

Источники

Древнекитайская философия: Эпоха Хань. [Собр. текстов] / Пер. с кит.; Сост. Ян Хиншун; вступ. ст. В.Г.Бурова. М.: Наука, 1990.

Из китайской классической поэзии. Цзя И, Чжан Хэн, Сунь Чо, Тао Цянь / Пер. и вступ. ст. Е.А. Торчинова // Петербургское востоковедение. Вып. 1. СПб., 1992.

Литература

Чжан Юй-чжэ. Чжан Хэн – великий астроном древнего Китая // Народный Китай. 1956. № 1.

Тема 8. «Тай пин цзин» (2 ч.)

1. Даосская утопия «Тай пин цзина».
2. Представление о «совершенной древности».
3. Основные характеристики общества «великого равновесия».

Источники

Древнекитайская философия: Эпоха Хань. [Собр. текстов] / Пер. с кит.; Сост. Ян Хиншун; вступ. ст. В.Г.Бурова. М.: Наука, 1990.

Тай пин цзин (Каноническая книга Великого благоденствия) / Пер. Е.А.Торчинова, С.Ф.Лейкина // Народы Азии и Африки. 1989. № 5.

Литература

Лейкин С.Ф. Условия достижения «Великого благоденствия» в «Тай пин цзине» // XXI НК ОГК. Ч. 1. М., 1990.

ПРИЛОЖЕНИЕ IV

Литература к курсу

Основная

Источники

Древнекитайская философия: Эпоха Хань. [Собр. текстов] / Пер. с кит.; Сост. Ян Хиншун; вступ. ст. В.Г.Бурова. М.: Наука, 1990. 523 с.

Философы из Хуайнани: Хуайнаньцзы / Пер. с кит., вступ. ст., примеч., указ. Л.Е.Померанцевой. М.: Мысль, 2004. 430 с.

Учебная

Абрамов В.А., Абрамова Н.А. История философии Китая: Истоки, основные этапы развития, современность: Курс лекций. Чита: ЧитГТУ, 1997. 204 с.

История китайской философии / Пер. с кит. В.С.Таскина; общ. ред. и послесл. М.Л.Титаренко. М.: Прогресс, 1989. 552 с.

Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии / Пер. с англ.; Науч. ред. Е.А.Торчинов. СПб.: Евразия, 1998. 373 с.

Научная

Быков Ф.С. Учение о первоэлементах в мировоззрении Дун Чжуншу // Китай, Япония. История и филология. М., 1961. С. 47–65.

Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. М.: Наука: Вост. лит., 1994. 431 с.

Торчинов Е.А. Даосизм: Опыт историко-религиоведческого описания. 2-е изд., доп. СПб.: Лань, 1998. 446 с.

Справочные материалы

Духовная культура Китая: энцикл. в 5 т. / Гл. ред. М.Л. Титаренко. М.: Вост. лит, 2006. 727 с. Т. 1. – Философия.

Китайская философия: Энциклопедический словарь / Гл. ред. М.Л.Титаренко. М.: Мысль, 1994. 573 с.

Ткаченко Г.А. Культура Китая: Словарь-справочник. М.: Муравей, 1999. 383 с.

Содержание

Введение	3
----------------	---

ЧАСТЬ I. РАЗВИТИЕ ДРЕВНЕКИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ В ЭПОХУ ХАНЬ

Тема 1. Краткий исторический обзор эпохи Хань	6
Тема 2. Особенности ханьской философии	11
Тема 3. Комментаторская традиция, словари и толкования в эпоху Хань.....	20
Тема 4. Даосизм в эпоху Хань.....	25

ЧАСТЬ II. ПЕРСОНАЛИИ И ТРАКТАТЫ

Тема 5. Философские идеи трактата «Хуайнань-цзы»	30
Тема 6. Философские идеи Дун Чжуншу	47
Тема 7. Спор о соли и железе «Янь те лунь».....	62
Тема 8. Философские идеи Ян Сюна	65
Тема 9. Философские взгляды Ван Чуна	72
Тема 10. Философские идеи трактата «Бо ху тун»	86
Заключение	92

Приложение I

Программа курса «Философия эпохи Хань»	93
--	----

Приложение II

Контрольные вопросы к курсу «Философия эпохи Хань»	95
--	----

Приложение III

Планы семинарских занятий	96
---------------------------------	----

Приложение IV

Литература к курсу	100
--------------------------	-----

Учебное издание

Анашина Мария Владимировна
Философия эпохи Хань

Учебное пособие

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

В авторской редакции

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *А.А. Гусева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 26.09.13.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 6,5. Уч.-изд. л. 4,82. Тираж 500 экз. Заказ № 044.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Е.Н. Платковская*

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:

<http://iph.ras.ru/arhive.htm>

Издания, готовящиеся к печати

1. **Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 7 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. Ф.Г. Майленова. – М.: ИФ РАН, 2013. – 245 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0246-1.**

Седьмой ежегодный выпуск сборника посвящен анализу актуальных аспектов истории и методологии гуманитарной экспертизы, также большое внимание уделяется проблемам биоэтики и виртуалистики. Этические вопросы, возникающие в пространстве применения био- и психотехнологий, традиционно в центре внимания авторов сборника.

Статьи, из которых составлен сборник, объединены общей идеей – идеей противоречия, попытки одновременно осмыслить и даже соединить изначально несоединимые вещи и понятия. Именно амбивалентность нашего бытия, восприятия и познания отразилась в большинстве теоретических статей, в которых авторы предлагают противоречивые, но отнюдь не взаимоисключающие, порой неожиданные, парадоксальные, но весьма жизнеспособные идеи.

2. **Лингвистика, коммуникация и история: семантический анализ [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред.: А.Ю. Антоновский, А.Л. Никифоров. – М.: ИФ РАН, 2013. – 183 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0248-5. – Цена 00 руб. 00 коп.**

Сборник посвящен анализу понятий *значение* и *смысл* в логической семантике, лингвистике, в теории коммуникации и в социальных науках. В своем наиболее узком и точном смысле эти понятия исследуются прежде всего в связи с языковыми выражениями, но авторам показалось уместным дополнить логико-лингвистическое понимание *значения* и *смысла* и рядом нелингвистических перспектив. Сборник дает достаточно полное представление о современных дискуссиях по поводу понятия значения и смысла, ведущихся как специальных областях, исследующих значение отдельных групп языковых выражений, так и вообще в социальной философии и в социальных науках.

3. **Политико-философский ежегодник. Вып. 6 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. И.И. Мюрберг. – М. : ИФ РАН, 2013. – 207 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0247-8.**

Шестой выпуск Политико-философского ежегодника полностью посвящен теме современной революции. Составители выпуска стремились отразить в выборе представленных материалов все богатство предметно-методологических подходов, сложившихся за период, начало которому положила эпоха Великой Французской революции. Задача осуществления понятийно когерентного анализа концепта «революция» реализуется в данном выпуске при помощи связующих (а) *понятий* (идентичность, нигилизм, гуманизм), (б) *методологий* (эпистемологический анализ, марксистский критицизм) и (в) *тем* (русская революция, консерватизм как часть революционной идеологии). Также представлены работы классиков (Дж.-С.Милль, Л.Штраус), впервые опубликованные а в русском переводе.

4. **Преловский, Н.Н. Бивалентные семантики: логико-философский анализ [Текст] / Н.Н. Преловский; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2013. – 138 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 135–138. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0255-3.**

Данная монография посвящена логико-философскому анализу бивалентных семантик многозначных логик в связи с тезисом польского логика Романа Сушко. Были рассмотрены различные известные алгоритмы построения бивалентных семантик, являющиеся попытками конструктивной реализации редукции Сушко, выявлены ограничения их применимости. Специально исследован класс некартезианских логик.

5. **Социально-философский анализ модернизации: теории, модели, опыт [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. В.Г. Федотова. – М. : ИФРАН, 2013. – 221 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0250-8.**

Коллективная плановая монография Сектора социальной философии ИФРАН посвящена социально-философскому анализу теорий, моделей и опыта модернизаций. В разделе «Капитализм и модернизация» анализируется первая модель капитализации России и дальнейшее развитие капитализма в мире. Второй раздел посвящен соотношению модернизации и науки в различных аспектах. В третьем разделе «Модернизация повседневности и повседневность модернизации» рассматриваются тренды постсоветской эпохи, в том числе и архаизация общества, развитие депрессивного региона, персональная модернизация. В четвертом разделе «Среда модернизации» обсуждаются ее цели, средства и перспективы постиндустриальной модернизации. Монография содержит новые результаты.