"СОВЕРШЕННАЯ МУДРОСТЬ" В ФИЛОСОФИИ ЧЖОУ ДУНЬИ
(пример неоконфуцианской антропологической концепции)

Е.Г. Калкаев

Обращение к философским учениям о человеке во многом позволяет раскрыть понимание его сущности, его взаимоотношений с обществом и окружающим миром в границах той или иной культуры – без сомнения, это понимание служит одной из основных характеристик любой культуры. В традиционной китайской философии ключевой фигурой антропологических воззрений был совершенномудрый человек – *шэн жэнь*, по мнению большинства конфуцианцев, воплощавший в себе человеческую природу в чистом виде. Поэтому трактовка совершенной мудрости всегда проливает свет на всю антропологию данной философской системы.

"Совершенная мудрость" в китайской мысли означала способность к высшей проницательности ("проницательность" – именно так обозначается *шэн* в толковом словаре II в. "Шо вэнь цзе цзы", указывающем, что детерминативом данного иероглифа является знак "ухо"[1]). Фигура носителя совершенной мудрости в конфунцианской традиции рассматривалась двояко: с одной стороны, можно условно выделить совершенномудрых, определивших образ жизни людей, давших им важнейшие установления; с другой – тех, кто передавал и поддерживал этот порядок в позднейшие времена. К первой группе относятся так называемые совершенномудрые древности – императоры додинастийных времен, правители или советники правителей мифической династии Ся и реально существовавших династий Шан-Инь (XVI–XI вв. до Р.Х.) и Западная Чжоу (XI–VIII вв. до Р.Х.). Образ "совершенномудрых" восходит к обычному для архаического мышления типу культурных героев, наделяющих свой народ основными благами культуры (начиная от приемов ремесла и заканчивая определением социальных отношений и способов общения с окружающим, в том числе и с потусторонним миром), обеспечивающих упорядочение пространства жизнедеятельности народа и оказывающих сопротивление силам, пытающимся его нарушить. В число совершенномудрых древности входили такие мифические, полумифические и исторические персонажи, как создатель восьми

триграмм и орудий охоты Фуси, Священный земледелец Шэньнун, добродетельные государи Яо и Шунь, усмиритель потопа Юй, победитель тирана Цзе – Чэн-тан, основатели династии Чжоу Вэнь-ван и У-ван, реформировавший управление государством Чжоу-гун и др. Конфуцианская традиция, во многом переработавшая предшествующие представления и подвергшая их цензуре, обычно считала высокие моральные качества древних мудрецов необходимой основой социального и мироустроительного воздействия.

Главной функцией другой группы совершенномудрых – реальных людей, живших в более поздние времена, – считалось бережное хранение этих установлений и их трансляция. Эту функцию они исполняли, в частности, при помощи познания мира и передачи полученной информации остальным людям. Обладая врожденными или приобретенными способностями к проникновению в суть вещей, они были в силах преодолеть препятствия, возникающие на пути познания обычного человека. Тем не менее совершенномудрый воспринимался как полное выражение человеческого как такового, как человек по преимуществу, и уже в раннем конфуцианстве возникло представление, что совершенной мудрости, подобной той, которая отличала древних царей, способен достичь практически каждый (например, Мэн-цзы говорил, что "любой человек может стать Яо или Шунем"[2]).

Особые возможности, приписываемые традицией совершенномудрому, позволяли ему выйти за пределы общественного бытия и вводили его в круг космических сил. Распространенная в китайской мысли концепция "трех материалов" (*сань цай*) постулировала наличие трех основных столпов космоса – Неба, Земли и человека, и третьим звеном в этой цепи мог стать только совершенномудрый, способствующий своей деятельностью гармонизации социального и природного миров.

Так свойственные любой традиционной культуре представления о героях, победивших хаотические внешние силы и научивших людей цивилизованной жизни, привели в Китае к появлению образа идеального субъекта познавательной, мироустроительной и социально-политической деятельности, который лег в основу многих антропологических концепций в конфуцианской философии.

Примером одной из таких концепций может служить учение о совершенной мудрости одного из создателей сунского неоконфуцианства – Чжоу Дуньи (1017–1073), философская система которого включает в себя такие аспекты, как соотношение человека и вселенной, человека и общества, а также разработанную теорию познания[3].

Самое известное его сочинение, "Разъяснение плана Великого предела" ("Тай цзи ту шо"), является комментарием к графической схеме-плану космогенеза, составленной под влиянием аналогичных схем даосского мыслителя Чэнь Туаня (X в.). Этот трактат благода-

ря краткости[4], четкости и подчеркнутой схематичности изложения был чрезвычайно популярен у представителей неоконфуцианства[5] и оказал большое влияние на последующее развитие китайской философии. Изложенная в "Тай цзи ту шо" космогоническая схема последовательно описывает основные этапы развертывания вселенной и появление человека. Уже первые слова этого текста задали задачу, вызвавшую ожесточенные споры его многочисленных интерпретаторов и комментаторов. Дело в том, что первая фаза возникновения мира описывается Чжоу Дуньи при помощи категорий "Великий предел"[6] (*Тай цзи*) и "Беспредельное" (*У цзи*). Здесь важно отметить, что если термин "Великий предел" мог свободно использоваться и в даосской и в конфуцианской философии, то понятие "Беспредельное" до Чжоу Дуньи употреблялось в основном даосами. Оно восходит к приписываемому Лао-цзы трактату "Дао дэ цзин", где служит определением цели, к которой стремятся все вещи Поднебесной, и одновременно их истока. Использование этого понятия позволило позднее отдельным представителям неоконфуцианства, в том числе и Лу Цзююаню (1139–1193), поставить под сомнение принадлежность авторства "Разъяснения плана Великого предела" Чжоу Дуньи на основании невозможности использования конфуцианцем подобной терминологии. Кроме того, серьезные дискуссии вызвала проблема соотношения категорий *Тай цзи* и *У цзи*[7].

Смена состояний покоя и движения Великого предела по "Тай цзи ту шо" приводит к возникновению основных сил, определяющих структуру вселенной – *инь* и *ян*, чье взаимодействие между Небом и Землей порождает пять элементов (*у син*). Таким образом, "пять элементов едины в *инь ян, инь ян* едины в Великом пределе, Великий предел коренится в Беспредельном". Следующей ступенью становится появление десяти тысяч вещей (*вань у*)[8]: "Истинность беспредельного и эссенция Двух [образцов – *инь* и *ян*] и Пяти [элементов] чудесно соединяются и сгущаются... Путь Цянь формирует мужское [начало], путь Кунь формирует женское [начало]"[9]. Два [вида] пневмы-*ци* взаимодействуют, в превращениях рождая десять тысяч вещей"[10]. И только после этого появляется человек, который "получает лучшее из этого и является самым одухотворенным (*лин*)". Здесь Чжоу Дуньи опирается на слова "Шу цзина" ("Канона писаний"), где говорится, что "Только Небо и Земля являются отцом и матерью десяти тысяч вещей, только человек [обладает] духом (*лин*) десяти тысяч вещей"[11].

Появление совершенномудрого связано с упорядочением всех дел (*вань ши*) – необходимостью, вызванной, согласно комментаторской традиции, тем, что люди, подобно животным, следовали своим желаниям и эмоциям[12]. Он действует посредством срединности (*чжун*), прямоты (*чжэн*), человечности (*жэнь*) и долга (*и*)[13], однако "главное [для него] – это покой". Причем покой здесь, очевидно, не просто "главное", а скорее состояние, задающее определенный фон

остальным качествам, без которого ни одно из них не может правильно проявиться. В авторском примечании к тексту говорится, что обусловливает покой: "Отсутствие желаний, тогда покой". Состояние покоя роднит совершенномудрого с Великим пределом до его движения, что подтверждается и текстом "Разъяснения плана Великого предела", в котором после слов о главенстве покоя говорится: "...тогда (упорядочив все дела. – *Е.К.*) [он] (совершенномудрый. – *Е.К.*) устанавливает предел человека". Покой как сущностное качество совершенномудрого является исходным состоянием, необходимо разрешающимся в преобразующую активность.

В результате текстологического анализа "Тай цзи ту шо" С.В. Зинин обнаружил в этом памятнике структурную параллельность "миров" и процессов возникновения космоса, десяти тысяч вещей и человека, опирающуюся на "единство схемы генезиса", и сделал выводы о регулятивных функциях совершенномудрого во вселенной: он является "высшей точкой человеческого рода" и одновременно апогеем космогонического процесса[14]. Однако от внимания С.В. Зинина ускользнула важность определения совершенномудрым человеком ориентиров моральных действий, или "десяти тысяч дел". Это упущение делает непонятным, откуда у него появляется возможность стать одной из космических сил: именно из-за установления "срединности, прямоты, человечности и долга" *шэн жэнь* "сравнивается с Небом и Землей в их добродетели (*дэ*), с солнцем и луной сравнивается в их просветленности, с четырьмя сезонами сравнивается в их упорядоченности, с бесами и духами сравнивается в их [знании] счастья и несчастья"[15].

Итак, в "Тай цзи ту шо" совершенномудрый человек занимает центральное место в устройстве мира. Чжоу Дуньи выстраивает централизованную трехуровневую модель универсума: космический уровень с центром в *У цзи* и *Тай цзи*; уровень десяти тысяч вещей с центром в сфере человеческого; человеческий уровень с центром – совершенномудрым, который является наилучшим и вместе с тем – наиболее репрезентативным из людей. Определяя характерные особенностей его деятельности как отсутствие желаний и покой, автор трактата показывает подобие внутреннего мира человека всему универсуму и утверждает, что "предел человека" (*жэнь цзи*) собственно и заключается в деятельности совершенномудрого по установлению этических нормативов. Именно такой социально направленной активности совершенномудрого Чжоу Дуньи здесь уделяет наибольшее внимание.

Следующая и самая большая работа Чжоу Дуньи – "Тун шу" ("Книга проникновения") – представляет собой истолкование "Канона перемен" ("И цзин", или "Чжоу и" – "Чжоуские перемены"), памятника, чьи ранние пласты восходят к древним гадательным практикам[16]. Благодаря заложенным в "И цзин" классификационным структурам и многочисленным комментариям элементы его

системы пронизывали все сферы китайской культуры – начиная от быта и кончая идеологией и наукой. В "Тун шу" Чжоу Дуньи уже более подробно говорит о совершенной мудрости, значительно дополняя сказанное в "Тай цзи ту шо". Так, одним из центральных понятий этого сочинения, с помощью которого автор определяет совершенную мудрость, становится *чэн* (искренность, подлинность, истинность).

Искренность – одна из оригинальных категорий китайской мысли, периодически оказывающихся в центре внимания различных мыслителей, – чаще всего конфуцианцев. Это понятие присутствует в трех из четырех трактатов, составляющих конфуцианское "Четырехкнижие" (Сы шу). Впервые в философском контексте искренность рассматривается в книге "Мэн-цзы" (III в. до Р.Х.) – как внутренне присущее человеку свойство, которое ему необходимо выявить ("Вернуться к себе, став искренним – нет большей радости"[17]). Искренность связывает человека с Небом ("Искренность – это путь Неба, думать об искренности – путь человека"[18]) и дает ему возможность полноценного социального воздействия ("Достигнуть искренности и не воздействовать, такого не бывало; не искренний же не может воздействовать"[19]).

Наиболее полное выражение и развитие в раннем конфуцианстве понятие *чэн* получило в трактате "Чжун юн" ("Срединное и неизменное"), первоначально входившем в состав "Ли цзи" ("Записей о ритуале", IV–I вв. до Р.Х.), но уже с I в. упоминавшемся в различных источниках в качестве самостоятельного текста. В "Чжун юн" учитываются и развиваются все идеи, заложенные в "Мэн-цзы". Человек при помощи искренности получает возможность реализовать ("исчерпать" – *цзинь*) свою природу, природу других и природу вещей[20]. Область значения *чэн* охватывает гносеологическую и этическую сферы – искренность является необходимым условием знания (*чжи*) и человечности (*жэнь*)[21], а в социальной жизни она обусловливает правильное функционирование отношений между людьми[22].

В "Чжун юн" усиливается онтологический аспект значения этого понятия – искренность/подлинность становится вечным и непременным атрибутом существования всех вещей мира ("Искренность/подлинность – конец и начало вещей. Неподлинных вещей не существует"[23]; "Ибо предельная искренность не прекращается... обширна, обильна – и соответствует Земле, высока, светла – и соответствует Небу, долговечна – и безгранична... Таким образом, она невидима, но ясна; не движет, но изменяет; не действует, но совершает"[24]).

В небольшом, но чрезвычайно авторитетном трактате "Да сюэ" ("Великое учение") (III в. до Р.Х.), также входящем в качестве отдельной главы в "Ли цзи", *чэн* в основном встречается в словосочетании "искренние помыслы" (*чэн и*). По мнению автора (авторов) "Да сюэ", искренние помыслы возможны лишь при обретении пре-

дельного знания, выражающегося в классифицирующем постижении всех вещей (*гэ у*). Они служат необходимым условием как для самосовершенствования и наведения порядка в семье, так и для упорядочения государства и проявления добродетели в Поднебесной ("В древности желающие прояснить ясную добродетель – *Дэ* в Поднебесной сначала благоустраивали свое государство; желающие благоустроить свое государство сначала упорядочивали свою семью; желающие упорядочить свою семью сначала совершенствовали самих себя; желающие совершенствовать самих себя сначала выправляли свое сердце, желающие выправить свое сердце сначала делали искренними свои помыслы; желающие сделать искренними свои помыслы сначала доводили до предела свои знания; доведение до предела знания – в постижении вещей"[25]).

В русле традиции "Четырехкнижия" и более поздних конфуцианских авторов Чжоу Дуньи рассматривает *чэн* как важнейшее качество человека и вселенной. Уже начальные параграфы "Тун шу" начинаются с определения сущности совершенной мудрости через искренность. В первых двух из них сказано:

1. *Искренность* (1)[26]

Искренность – корень совершенномудрого человека.

"Велико начало Цянь, отсюда берут начало все вещи"[27], – это источник искренности.

"Путь Цянь изменяется, и у всего определяется природа и судьба", – тогда устанавливается искренность[28].

[Искренность] чиста и предельно добра.

Поэтому сказано: "Одно Инь, одно Ян – называются Дао. Продолжение этого есть добро, завершение этого есть природа"[29].

Юань и Хэн – это проникновение искренности, Ли и Чжэнь – это возвращение искренности.

Велики Перемены, источник природы и судьбы![30]

2. *Искренность* (2)

Совершенная мудрость – это искренность, и только.

Искренность – это корень пяти постоянств и источник ста деяний.

В состоянии покоя [искренность] сокрыта, в движении [искренность] явленна, предельно правильна и четко проницательна.

Пять постоянств и сто деяний не существуют без искренности, при зле и подлости [им] нет пути.

Поэтому – искренность, тогда отсутствие дел.

Достичь легко, а осуществлять трудно.

При смелости и стойкости трудности нет.

Поэтому сказано: "Если однажды преодолеть себя и восстановить ритуал, – тогда в Поднебесной вернутся к человечности"[31].

Совершенная мудрость здесь напрямую сближается с *чэн*. Однако акценты в интерпретации искренности довольно сильно смещаются; в соответствии с основным предметом этой работы – "Чжоу и", меняется и толкование *чэн* – она теснейшим образом связывается с Переменами. Текст "Тун шу" буквально наполнен ссылками на

"Ши и" ("Десять крыльев") – классический корпус комментариев к "Канону перемен" – и прямыми цитатами из них. Во фрагментах, непосредственно перекликающихся с текстом "Чжоу и", искренности отводится одна из ведущих ролей. Так, фразы из комментария "Туань чжуань", определяющие в первом параграфе возникновение и "установление" *чэн*, связывают ее с *Цянь – гуа*, занимающей первую позицию в последовательности триграмм и гексаграмм, все черты-*яо* которой (три или шесть) являются янскими (мужскими). *Цянь* выражает собой господство силы *ян*, символизирует Небо и является олицетворением начала цикла Перемен. Чжоу Дуньи подчеркивает связь "установления" искренности с началом самого процесса метаморфоз – моментом, когда "путь *Цянь* изменяется". В одном контексте с искренностью оказываются и важнейшие гадательные термины "Чжоу и" – *юань хэн* и *ли чжэнь*, воспринимаемые в традиции также как четыре состояния, или звена, цикла Перемен – *юань* (начало), *хэн* (развитие), *ли* (польза), *чжэнь* (стойкость) (так называемые *сы дэ* – четыре качества/добродетели). Их чередование соотносится Чжоу Дуньи с круговым движением искренности, ее проникновением и возвращением.

Циклический характер функционирования *чэн* проявляется и в связи с понятиями покоя (*цзин*) и движения (*дун*). Описание кругового хода перемен с помощью этих терминов обычно для китайской мысли. Например, в "Дао дэ цзине" возвратность (*фань*) *Дао*, приводящего все вещи в состояние покоя, выступает его сущностной характеристикой[32], а в "Чжуан-цзы" при помощи терминов "*дун*" и "*цзин*" описывается действие *Дао*[33]. В "Си цы чжуань" покой и движение также проявляют определенный ритм всемирных метаморфоз. В "Тай цзи ту шо" же возникновение смены покоя и движения сам Чжоу Дуньи связывал с первым проявлением порождающего действия Великого предела, провоцирующим появление главной структурообразующей силы вселенной – бинарной оппозиции *инь* и *ян*. Продолжая идеи, заложенные еще в ранней конфуцианской традиции (ср., например, понимание искренности как пути-*дао* у Мэнцзы), и дополняя их, Чжоу Дуньи заключил *развитие* искренности в циклические рамки и выделил в этом движении определенные повторяющиеся фазы. Следовательно, в его философии основа совершенной мудрости – *чэн* – вписывает совершенномудрого человека в ритм перемен.

В связи с этим интересно отметить, что у Чжоу Дуньи в ряде контекстов искренность занимает место, отведенное в "Ши и" Переменам. Читатель, хорошо знакомый с текстом "И цзина" и его канонических комментариев (а именно к нему и обращался автор), непременно должен был обратить на это внимание. Так, если в "Си цы чжуань" сказано: "Перемены – это отсутствие размышлений, это недеяние", то в третьем разделе "Тун шу" об искренности говорится как о недеянии ("Искренность – это недеяние"), а в девятом искрен-

ность сближается с отсутствием размышлений как одной из характеристик совершенномудрого человека.

Возможность замены "Перемен" искренностью непосредственно связана с тем, что это качество в понимании Чжоу Дуньи отнюдь не статично: хотя изначальное состояние *чэн* – это покой, закономерность динамичности вселенной в представлении китайцев обеспечивала смену покоя состоянием движения. *Чэн* приводит к необходимости определенных действий, по завершении которых наступает временное успокоение, и именно с динамикой искренности связано ее влияние на окружающую действительность (ср. мнение Мэнцзы, считавшего, что искренность служит гарантом социального воздействия – *дун*, букв. "движения"). В 35-м разделе "Тун шу" Чжоу Дуньи пишет:

35. *Предполагать и обсуждать*

Предельная искренность (*чжи чэн*) – тогда движение. "Движение, тогда изменения; изменения, тогда превращения"[34]. Поэтому сказано: "Предполагать и затем говорить, обсуждать и затем действовать, предполагать и обсуждать, чтобы совершать изменения и превращения"[35].

Предельность здесь должна пониматься как пограничное состояние, позволяющее перейти объекту (в данном случае искренности) в новое качество. Так, например, в "Тай цзи ту шо" сказано: "Движение доходит до предела (*цзи*) и [наступает] покой, ...покой доходит до предела (*цзи*) и возвращается к движению". Чжоу Дуньи цитирует слова "Чжун юн", где говорится, что движение – причина изменений и превращений. Весь этот отрывок "Чжун юн" (23-й раздел) выглядит так: "...Искренность, тогда форма; форма, тогда явленность; явленность, тогда просветленность. Просветленность, тогда движение; движение, тогда изменения; изменения, тогда превращения. Только предельная искренность в Поднебесной может осуществлять превращения"[36]. Согласно интерпретации Чжоу Дуньи, переходя в состояние движения, искренность обретает способность оказывать воздействие (здесь мы видим непосредственную отсылку к словам Мэн-цзы).

Такой ход мысли обусловливает переход тематики совершенной мудрости и функционирования *чэн* в социальную сферу. В данном пласте искренность лежит в основе пяти постоянств и моральных действий: "*Чэн* является корнем пяти постоянств и истоком ста поступков". Пять постоянств (*у чан*) – это человечность (*жэнь*), долг (*и*), ритуал (*ли*), мудрость (*чжи*) и доверие (*синь*), под ста поступками имеются в виду исключительно моральные поступки. Достижение искренности позволяет субъекту "не действовать (*ши*)", т.е. его действия приобретают естественный, спонтанный характер, не требуя мысленных или волевых усилий.

Хотя Чжоу Дуньи считал искренность определяющим качеством наилучшего из людей, вместе с тем осуществлению действий, к

которым она побуждает субъекта, в его системе способствуют также два других начала. Если в начале "Тун шу" совершенная мудрость почти полностью совпадает с искренностью, в четвертом разделе говорится уже о трех свойствах, присущих совершенномудрому человеку:

4. *Совершенная мудрость*

"Спокойное недвижимое" – это искренность;

"ощущающее и все проницающее" – это дух;

движущееся и не имеющее формы, находящееся между наличием (*ю*) и отсутствием (*у*) – это начало движения.

Искренность эссенциальна, поэтому ясна; дух откликается, поэтому чудесен; начало движения мало, поэтому незаметно.

Искренность, дух и начало движения называются совершенномудрым человеком.

Здесь Чжоу Дуньи трактует эти начала как три последовательных фазы, причем, если обратиться к "Си цы чжуань", можно увидеть, что характеристики фаз подлинности и духа у Чжоу Дуньи в "Си цы" относятся лишь к духу: "Спокойное и недвижимое, ощущающее и проницающее причину Поднебесной, если не предельный дух Поднебесной, кто же может достичь этого".

Для Чжоу Дуньи дух есть космическая способность, могущая локализоваться и действовать в человеке[37]. Обладателем этого духа может быть не только совершенномудрый человек. Так, в конфуцианстве в иерархии познающих субъектов критерием служит не столько объем определенных знаний, сколько способность к их восприятию (с основными точками отсчета: обладание врожденными знаниями, обучаемость или – в отрицательную сторону – полная неспособность к учению). У Чжоу Дуньи она выражается в следовании высшему образцу: "...совершенномудрый следует небу, мудрец следует совершенномудрому, ученый следует мудрецу" ("Тун шу", § 10), и именно функционирование духа обеспечивает правильность направления деятельности мудреца, подражающего совершенномудрому.

При этом важно отметить, что дух, действующий в совершенномудром человеке, является не только космическим духом, орудием упорядочения и познания вселенной. И сам способ воздействия духа на общество через совершенномудрого человека копирует способ воздействия Неба, как всеобщего порождающего начала, на создаваемые им вещи (природу): "Небесное *дао* действует, и все вещи следуют [ему], совершенномудрая добродетель совершается, и все люди меняются. Великие следования и великие изменения – не видно их следов, непонятно, что они собой представляют. Называется это духом" (§ 11). Здесь отображено традиционное представление о связи микрокосма и макрокосма, где действия человека (совершенномудрого) отображают структуру и процессы космоса (Неба), а связую-

щим звеном, обеспечивающим данное отношение, служит дух, пронизывающий обе эти сферы.

Третье важнейшее свойство совершенномудрого – наличие "начала движения" (*цзи*). По определению, данному в третьем разделе "Тун шу", "начало движения – это добро и зло (*шань э*)". Появление добра и зла в результате возникновения движения знаменует переход в особую фазу развития вселенной – от состояния крайнего добра изначально единого космоса к состоянию бинарной разделенности социального бытия. Это подтверждается и текстом "Тай цзи ту шо", где, хотя и не употребляется термин "начало движения", его место явно определено характеристиками, повторяющимися и в "Тун шу": "Форма, затем жизнь; дух разворачивает знание; пять природ (*у син*), реагируя, приходят в движение, тогда добро и зло разделяются, и тьма дел появляется". Здесь мы видим непосредственную корреляцию с двумя из трех фаз, описываемых в "Тун шу", с духом и началом движения: дух также связан со знанием, а движение и разделение добра и зла, несомненно, характеризуют начало движения.

Итак, познание и влияние на окружающий мир совершенномудрого человека Чжоу Дуньи рисует происходящими в рамках трехфазового процесса: в основе любой его активности лежит спокойное недифференцированное добро, изначальное состояние искренности, а при помощи творчески активного духа он приходит к возможности нравственного действия (началу движения).

Проблема познавательной деятельности совершенномудрого человека затрагивается Чжоу Дуньи также в девятом разделе "Тун шу", который выстроен в форме комментария к фразе из "Хун фань" ("Великий образец") – одной из самых интересных в историко-философском плане глав "Канона писаний" ("Шу цзин").

9. Мышление

В "Хун фань" говорится: "...Мышление (*сы*) называется прозорливостью (*жуй*) ... прозорливость творит совершенную мудрость".

Отсутствие размышлений (*у сы*) – это корень, проницание мыслью (*сы тун*) – это применение.

Начало движения действует в этом, искренность действует в том.

Отсутствие размышлений и всепроницательность (*у бу тун*) образуют совершенномудрого человека.

Нет мышления (*бу сы*) – тогда не сможешь проницать мельчайшее сокровенное (*вэй*), нет прозорливости – тогда не сможешь быть всепроницательным.

Вот почему всепроницательность рождается в проницании мельчайшего, проницание мельчайшего рождается в мышлении.

Поэтому мышление – это корень дела совершенномудрого и начало движения к счастью или несчастью.

В "Переменах" говорится: "Благородный муж действует, узрев начало движения, и не ждет окончания дня"[38].

Также говорится: "Знание начала движения подобно духу!"[39]

В "Хун фань" мышление предстает как одно из "пяти дел" (пять дел – внешнее поведение, речь, ви́дение, слушание, мышление), при-

чем наиболее важное – об этом говорит и его структурная параллельность главному из "пяти элементов" – почве. На основе данного фрагмента Чжоу Дуньи выделяет два аспекта процесса познания, определяемых дихотомией корень – применение (*бэнь – юн* – вариант более распространенной дихотомии *ти – юн* (суть – применение)). Очевидно, это разделение маркирует не только термины "отсутствие размышления" и "проницание мыслью", но и термины цитаты – где "мышление" следует воспринимать как "корень", а соответственно "прозорливость" как "применение".

Понятия *у бу тун* и *сы тун* также, по-видимому, взяты Чжоу Дуньи из контекста "Хун фань", точнее, из составленного Кун Инда (574–648) авторитетнейшего комментированного издания "Правильное толкование Шан шу" – части "Правильного толкования Пяти канонов". В частности, там говорится: "Когда мысль (*сы*) проницает мельчайшее (*тун вэй*), то все дела проницаемы (дословно – в делах всепроницательность (*у бу тун*). – *Е.К.*), – тогда и формируется совершенная мудрость"[40] – у Чжоу Дуньи мы наблюдаем ту же последовательность терминов *сы, тун вэй* и *у бу тун*, только снабженных связью порождения.

Важно отметить, что "отсутствие размышлений" – *у сы* не отрицает мышления-*сы*, так как мышлению противополагается *бу сы* (немышление). А термин "отсутствие размышления" здесь лишь интерпретирует понятие мышления, подчеркивая некоторые его характеристики. В данном случае Чжоу Дуньи явным образом принимает по преимуществу даосский способ терминологического определения естественных/спонтанных процессов через добавление к исходному слову префикса "*у*" – "отсутствие". Например, выражения "*у вэй*" ("отсутствие действий") или "*у ши*" ("отсутствие дел") фактически обозначают не нарушающую естественный ход вещей активность. Такой деятельностью (ее главный принцип – следование Небу) является и преобразующее влияние совершенномудрого человека на народ.

Социальная активность была неотъемлемой функцией совершенномудрого в философии Чжоу Дуньи: все утверждения о необходимости спокойного постижения и недеяния в итоге означали лишь максимальную естественность поведения субъекта, которая и была наиболее эффективным путем исправления нравов и упорядочения государства. Сама вписанность субъекта в космические ритмы Перемен приводила к тому, что порядок воцарялся не только внутри него самого: происходила также организация внешнего по отношению к нему пространства. Именно это всегда служило ориентиром для конфуцианской мысли – начиная с самого Конфуция, чьи слова из "Лунь юя" и цитирует Чжоу Дуньи во втором параграфе: "Если однажды преодолеть себя и восстановить ритуал – тогда в Поднебесной вернутся к человечности".

Упорядочивающее окружающее пространство воздействие на общество воплощенной в совершенномудром человеке искренности

имеет свои механизмы. У Чжоу Дуньи оно осуществляется по схеме, заимствованной из "Да сюэ". Эта модель выражает последовательность обретения субъектом способностей к умиротворению Поднебесной (*пин Тянься*). В "Да сюэ" данная последовательность представляет собой следующий ряд: классификация вещей – предельное знание – искренние помыслы (*чэн и*) – выпрямление сердца – самосовершенствование – упорядочивание отношений в семье – управление государством – успокоение Поднебесной. А в 32-м разделе "Тун шу", использующем эту же лексику, говорится:

> 32. "*Домашние*", "*Разлад*", "*Обращение вспять*", "*Отсутствие заблуждений*"[41]
>
> Управление Поднебесной имеет корень, им называется сам человек. Управление Поднебесной имеет образец, им называется семья. Корень должен быть прямым, прямой корень – это искреннее сознание (*синь*), и только. Образец должен быть добр, добрый образец – это гармоничное родство, и только.
>
> В семье трудно, а в Поднебесной легко: семья родная, а Поднебесная далекая.
>
> Разобщение между домашними непременно начинается с женщины. Поэтому [гексаграмма] "Разлад" следует за [гексаграммой] "Домашние", так как "когда две женщины живут вместе, их устремления несхожи"[42].
>
> Яо "отдал своих двух дочерей за [человека] низшего происхождения в излучину реки Гуй", чтобы решить, можно ли уступить престол в пользу Шуня[43]. [Он подумал]: "Теперь я проверю".
>
> Вот почему, управляя Поднебесной, сверяйся с семьей, управляя семьей, сверяйся с самим собой, и только. Когда сам человек прям, это называется искренностью сознания. Искреннее сознание – это обращение вспять недобрых побуждений, и только.
>
> Недобрые побуждения – это заблуждения; при обращении вспять заблуждений наступает отсутствие заблуждений; при отсутствии заблуждений наступает искренность.
>
> Поэтому [гексаграмма] "Отсутствие заблуждений" следует за [гексаграммой] "Обращение вспять", и говорится: "Прежние правители согласно этому великолепно сверяли время и вскармливали десять тысяч вещей"[44]. Глубоко!

История о том, как древний император Яо передал свою власть простолюдину Шуню, становится в этом разделе иллюстрацией схемы "Да сюэ", которую Чжоу Дуньи одновременно подкрепляет ссылкой на глубинный смысл последовательности гексаграмм. Однако лейтмотивом данного фрагмента, где используется такой своеобразный герменевтический метод, остается искренность. Она рассматривается как главное условие успешного управления страной, поскольку здесь фактически утверждается, что политическая деятельность базируется на искренности человеческого сознания.

Что касается собственно инструментов социального воздействия, в "Тун шу" ключевое место отдано ритуалу и музыке (*ли юэ*). Такой подход является традиционным для конфуцианства, в котором общепринятым было видеть опору благого влияния совершенной мудрости правителей на народ не только в "человеколюбивом правлении",

но и в пришедших из глубокой древности (из практики родового общества) ритуале и музыке. Бином "ритуал – музыка" использовался для обозначения совокупности социальных практик, которые считались "основой порядка в государстве" (*чжи го чжи бэнь*).

Значение самого ритуала (*ли*) и для всей социальной жизни в Китае, и для официальной идеологии преувеличить невозможно. Сеть сложных обрядов и церемониалов охватывала практически все области общественного взаимодействия – она была необходима для контактов и с высшими, и с подчиненными, и с равными, а также с усопшими предками. Ритуал стал одной из центральных категорий китайской философии, и в одном из своих значений (в качестве альтруистичной вежливости) вошел в число составляющих природы человека – "пяти постоянств".

По традиции создание ритуала приписывалось совершенномудрым, а главной его функцией полагали достижение эффективности управления посредством воздействия на чувства народа. И здесь особое значение имела музыка (*юэ*) – тесная связь ритуала и музыки как регуляторов эмоциональной сферы подробно описана еще в каноне "Ли цзи", где, в частности, музыка трактовалась как сближающее людей начало, а ритуал – как начало, отдаляющее их друг от друга и способствующее взаимному уважению.

Еще в древности была разработана сложная теория музыкальной эстетики, причем в ней акцентировалась роль музыки в социальной практике, в частности в воспитании народа. В китайской философии слово "музыка" стало одним из важных для социально-этической мысли понятий (в ряде случаев оно могло означать и искусство как таковое): *юэ* считали орудием, способным влиять не только на нравы, но и на саму мировую гармонию.

Подход Чжоу Дуньи к интерпретации этих двух понятий представляет особый интерес, так как, несмотря на постулируемую им первичность ритуала по отношению к музыке ("Тун шу", § 13), он намного подробнее рассматривает именно роль музыки в обществе. Внимание "Тун шу", формально – книги-комментария к "Чжоу и", к этой тематике, во всяком случае вряд ли связано с традицией ицзинистики: собственно в "Каноне перемен" термин "музыка" встречается только один раз, в комментарии "Да сян чжуань" к шестнадцатой гексаграмме Юй ("Довольство") говорится: "Прежние цари в согласии с этим (с гексаграммой Юй. – *Е.К.*) сочиняли свою музыку и почитали добродетель". Чжоу Дуньи же посвятил музыке три параграфа, первый из которых – состоящий из 189 иероглифов – самый большой раздел "Тун шу".

17. *Музыка* (1)

В древности совершенномудрые правители установили ритуал и законы, осуществили просвещающие преобразования. Три устоя[45] были приведены в порядок, девять разделов[46] были определены. Народ [стал жить] в великом согласии, и все десять тысяч вещей покорились.

Тогда создали музыку, чтобы распространять *ци* восьми ветров[47], чтобы успокоить чувства Поднебесной.

Поэтому звуки музыки [были] пресными и не ранящими [слух], гармоничными и непорочными[48]. Проникали в уши, трогали сердца, и никогда не были не пресными или не гармоничными. [Звуки были] пресными, и поэтому страсти успокаивались, [звуки были] гармоничными, и поэтому тревоги рассеивались.

Радушие и мягкость, спокойствие и срединность – это расцвет добродетели; [когда] преобразования Поднебесной являются срединными – это вершина управления. Вот что называется сравниться путем с Небом и Землей. Таков предел древних[49].

В последующие века ритуал и законы не исполнялись, управление и наказания стали жестокими и запутанными, разнузданные страсти перешли меру, простой народ стал жить в нужде. Как говорится, древняя музыка не удовлетворяла их слух, [ее] заменили новыми звуками – пагубно-порочными и тоскливо-горестными, [которые] проложили путь страстям и умножили печали, [и люди оказались] не в состоянии остановиться сами. Поэтому стали убивать государей, пренебрегать отцами, не дорожить жизнью, разрушать нравственность, и воспрепятствовать этому стало невозможно.

Увы! Музыка в древности [существовала], чтобы успокаивать сердца, а теперь – чтобы потворствовать страстям; в древности – чтобы распространять преобразования, теперь – чтобы увеличивались горести.

[Если] не восстановить древний ритуал, не изменить современную музыку, то, даже желая достичь порядка, будешь далек от этого.

18. *Музыка* (2)

Музыка укоренена в правлении. Правление доброе и народ безмятежен, тогда сердце Поднебесной в гармонии. Совершенномудрые люди древности создали музыку, чтобы полностью выразить гармоничное сердце [Поднебесной]. [Когда музыка] доносилась до Неба и Земли, *ци* Неба и Земли были тронуты (*гань*) [ею] и приходили в великую гармонию. Небо и Земля в гармонии, тогда тьма вещей следует [им]. Поэтому духи Неба и Земли занимают свои места, птицы и звери покоряются.

19. *Музыка* (3)

Звуки музыки пресны, тогда сердце слушающего успокаивается. Слова музыки добры, тогда поющие восхищаются [ими]. Поэтому нравы становятся другими, и обычаи меняются. Таково же воздействие (*хуа*) пагубных звуков и изысканных слов.

Чжоу Дуньи развивает здесь теорию функций музыки, изложенную еще в "Записях о музыке" – "Юэ цзи"[50]. Так, высказывание: чувственные желания никак не связаны с истинным назначением музыки – явно перекликается со словами в "Юэ цзи": "...Древние правители установили ритуал и музыку не для того, чтобы разжигать желания рта, желудка, ушей и глаз, [они] хотели научить народ различать хорошее и дурное и вернуть правильность человеческого пути"[51]. Мысль, согласно которой правильность ритуала и музыки гарантирует упорядоченное функционирование вселенной, также присутствует в "Записях о музыке". Достоинствами музыки в "Тун шу" названы пресность (*дань*) и гармоничность. Но если гармоничность и в "Юэ цзи" является основополагающим признаком музыки, свя-

занным с гармонией универсума, то пресность не относится к категориям ранней конфуцианской эстетики – здесь на Чжоу Дуньи скорее всего повлияла философия даосизма (в тексте сначала упомянута пресность, и лишь затем гармония, и в этом Чжу Си видит отражение концепции "главенства покоя" – *чжу цзин*).

В 17-м разделе "Тун шу" мы находим и традиционные представления о смене золотого века позднейшим упадком. Чжоу Дуньи дает рекомендацию по улучшению современного ему состояния дел, полагая, что прежде всего следует изменить ритуалы и музыку, вернувшись к тому, что было в древности (уже в "Юэ цзи" присутствует подобное противопоставление современной и древней музыки). А как следует из текста раздела 18-го, введение новой музыки в свою очередь зависит от правильного управления государством. При таком управлении в стране царит гармония, которую, собственно, и выражает создаваемая в это время музыка.

Так действие ритуала и музыки оказывается механизмом изменения Поднебесной совершенномудрым человеком, параллельным управлению: управление призвано воздействовать на сознание, а эффективность музыки у Чжоу Дуньи прежде всего обусловлена ее влиянием на чувства людей. Четко обрисованы в "Тун шу" космические последствия введения "правильной" музыки: она воздействует на *ци* Неба и Земли и способствует воцарению согласия во вселенной, что служит примером пути, по которому благое влияние распространяется от субъекта.

Управление совершенномудрых правителей Чжоу Дуньи обозначает как просвещающие преобразования (*цзяо хуа*). Это один из ключевых терминов конфуцианской социально-политической мысли, обычно означающий благое воздействие монарха на народ. *Шэн жэнь*, будучи средним звеном последовательности "трех материалов", отвечал за космический порядок на человеческом уровне троичной модели. Его деятельность по отношению к остальному человечеству в идеале должна была соответствовать словам Конфуция: "Добродетель благородного мужа – ветер, добродетель мелкого человека – трава. Трава непременно клонится от ветра"[52]. Собственно словосочетание "просвещающие преобразования" встречается в "Тун шу" только два раза, однако о влиянии совершенномудрого на окружающих людей рассказывается и во многих других разделах текста. При этом в роли вершащего просвещающие преобразования субъекта выступает не только монарх, но и, например, Конфуций:

39. *Конфуций* (2)

Путь и добродетель высоки и обильны, просвещающие преобразования бесконечны: поистине он составил троицу с Небом и Землей, а четыре времени года были в согласии, – таков лишь Конфуций!

Казалось бы, что для социального воздействия больше подходит фигура правителя, однако, как мы видим, для Чжоу Дуньи совер-

шенномудрый – не обязательно правитель[53]. Следуя Мэн-цзы, он писал, что достичь совершенной мудрости может каждый, и указал на проблему обучения ей, активно разрабатывавшуюся последующими неоконфуцианцами (например, Чэн Хао и Чжу Си). Мудрость эта достигается тщательной работой над собой[54], причем главным для обучения является отсутствие желаний (*у юй*) – причина возникновения исходного и главного состояния совершенномудрого человека, покоя[55]. Бесстрастность совершенномудрого – дань даосскому влиянию. Менее важный способ обучения совершенной мудрости – знакомство со словами совершенномудрых, которые и были оставлены потомкам для того, чтобы побудить их к добрым делам. Обучившись сам, совершенномудрый начинает наставлять народ. Обучая народ, он рассчитывает на пробуждение в людях нравственного сознания и устанавливает определенные ориентиры социального поведения (например, три устоя), причем осуществляя управление, он действует самым естественным способом, "сравнившись путем с Небом и Землей". Именно эта естественность и "гармоничность" обусловливают эффективность ритуала и музыки в сочетании с просвещающими преобразованиями: деятельность совершенномудрого приводит к успокоению сердец (*синь*) жителей Поднебесной – и с эмоциональной, и с рациональной стороны.

Итак, космической гармонии, задаваемой Великим Пределом, должна соответствовать социальная гармония, которую обеспечивает совершенномудрый человек. Согласно "Тун шу", он объединяет вокруг себя социальный космос и способствует организации природного. Согласно "Тай цзи ту шо", совершенномудрый человек находится в центре социального и органического мира. Следовательно, космос Чжоу Дуньи можно назвать антропоцентричным, что в дальнейшем стало особенностью всего неоконфуцианства. "Тай цзи ту шо" отражает структурный аспект антропологии, "Тун шу" более полно развертывает ее содержание[56].

Учение о познании Чжоу Дуньи характеризует наличие тесной связи механизма познания совершенномудрого (в основе своей интуитивного) с социальной практикой. Терминология, описывающая этот механизм, главным образом заимствована из "Четырехкнижия" и комментаторской традиции ицзинистики. Основные условия же самой возможности познания, напротив, ближе к даосизму. Совершенномудрый человек как субъект познания у Чжоу Дуньи стоит в центре мироздания, и главным направлением его деятельности является преобразование далекой от гармоничности действительности.

[1] Шо вэнь цзе цзы. Пекин, 1999. С. 250.

[2] "Мэн-цзы", Гао-цзы, нижний раздел, II, 1.

[3] О некоторых аспектах антропологических взглядов Чжоу Дуньи см.: *Зинин С.В.* Человек и мир в философии Чжоу Дуньи // XVII научная конференция "Общество и государство в Китае": Тез. докл. Ч. 1. М., 1986.

[4] С.В. Зинин приводит некоторые статистические данные относительно трактата "Тай цзи ту шо", говоря, что «в трактате 269 иероглифов, из них – 19 автокомментарий Чжоу Дуньи. ... Наиболее часто (10 раз) встречаются термины цзи ("предел"), чжи (служебное слово) и эр (союз), 9 раз – шэн ("рождаться"), 7 раз – жэнь ("человек"), 6 раз – цзин ("покой") и дао, 5 раз – дун ("движение") и и ("единица")». В действительности, в трактате "Тай цзи ту шо" насчитывается 249 иероглифов плюс авторский комментарий, включающий в себя 15 иероглифов (к ним можно прибавить еще два раза по два иероглифа, указывающие, что комментарий – авторский, однако в некоторых изданиях они отсутствуют). Кроме того, что касается наиболее часто употребляемых иероглифов, реальные статистические данные таковы: *цзи* ("предел") – встречается 10 раз, *чжи* (служебное слово) – 10 (+1), *эр* (союз) – 10 (+1), *шэн* ("рождать") – 9, *жэнь* ("человек") – 6 (+1), *цзин* ("покой") – 5 (+1), дао – 5 (+1), *дун* ("движение") – 5, *и* ("единица") – 5 (в скобках указано количество иероглифов в комментариях).

[5] Возможно, благодаря этим же причинам, он также оказался очень популярен среди отечественных китаеведов – существует по крайней мере пять его переводов на русский язык.

[6] Категория Великого предела впервые появляется в одном из комментариев ("крыльев") к "Книге перемен" – "Си цы чжуань", в котором сказано: "Перемены имеют Великий Предел, который рождает Два образца, Два образца рождают Четыре образа...".

[7] Сочетание этих ранее не использовавшихся вместе категорий дало повод для многочисленных диспутов в среде неоконфуцианцев, наиболее яркой среди которых была полемика Чжу Си (1130–1200) с братьями Лу. Чжу Си оспаривал мнение о первичности *У цзи*, полагая, что они используются как обозначения двух аспектов одной сущности.

[8] С.В. Зинин, ссылаясь на А. Форке, указывает, что «денотат "тьмы вещей" – органический мир» (Указ. соч. С. 144–145, 148). Однако, хотя подобная интерпретация в контексте "Тай цзи ту шо" и возможна, следует отметить, что такое понимание вовсе не является общим для китайской культуры. Так, например, в трактате II в. до Р.Х. "Хуайнань-цзы" наряду с органической природой (травы и деревья, птицы и звери) к десяти тысячам вещей относятся и металлы и камни (см. 1 цзюань – "Юань Дао"). Современник же Чжоу Дуньи Шао Юн говорил, что "если с точки зрения Дао смотреть на Небо и Землю, то и Небо и Земля будут десятью тысячами вещей" ("Хуан цзи цзин ши шу", "Гуань у нэй пянь", цзюань 53).

[9] "Си цы чжуань".

[10] Скрытая неточная цитата из комментария "Туань чжуань" к гексаграмме Сянь.

[11] "Шу цзин", "Тай ши".

[12] Чжоу Дуньи цзи. (Собрание сочинений Чжоу Дуньи). Пекин, 1990. С. 5.

[13] Обычно совершенную мудрость определяют как реализацию человеческой природы, состоящей из пяти постоянств. Однако для Чжоу Дуньи основными характеристиками пути совершенномудрого человека (ср. следующую сноску) являются человечность, долг, срединность и прямота.

[14] См.: *Зинин С.В.* Указ. соч.

[15] Цитата из "Вэнь янь чжуань".

[16] "Тун шу" состоит приблизительно из 2600 иероглифов.

[17] "Мэн-цзы", Цзинь синь, верхний раздел, IV, 2.

[18] "Мэн-цзы", Ли Лоу, верхний раздел, XII, 2.

[19] Там же. XII, 3.

[20] См.: "Чжун юн". XXII.

[21] См.: Там же. XXV, 3.
[22] См.: Там же. XX.
[23] Там же. XXV, 2.
[24] Там же. XXVI.
[25] "Да сюэ". I, 4.
[26] Разбивка на параграфы текста "Тун шу" по редакции Ху Хуна (1105–1155) была реконструирована Чжу Си, также давшим им заглавия.
[27] Комментарий "Туань чжуань" к гексаграмме Цянь.
[28] Там же.
[29] "Си цы чжуань"
[30] Словами "Велики Перемены, и таков их предел (*чжи*)!" завершается "Разъяснение плана Великого предела".
[31] "Лунь юй". XII, 1.
[32] "Дао дэ цзин". 40.
[33] "Чжуан-цзы". 13.
[34] "Чжун юн". XXIII.
[35] "Си цы чжуань".
[36] Интересно отметить изменение здесь в интерпретации термина "*чжи чэн*" у Чжоу Дуньи, у которого это не предельная (т.е. высшая) *чэн*, а скорее *чэн* в состоянии предельного (т.е. крайнего, пограничного) покоя.
[37] Подробнее о понятии "дух" ("*шэнь*") у Чжоу Дуньи и его соотношении с последующими неоконфуцианскими концепциями см.: *Adler J.A.* Varieties of Spiritual Experience: *Shen* in Neo-Confucian Discourse //World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest. Vol. 11: Confucian Spirituality. N.Y., 1998.
[38] "Си цы чжуань".
[39] Там же.
[40] Ши сань цзин чжу шу ("Тринадцатиканоние с комментариями и субкомментариями"). Ханчжоу, 1998. С. 188.
[41] "Домашние", "Разлад", "Обращение вспять", "Отсутствие заблуждений" (Цзя жэнь, Куй, Фу, У ван) – названия 37, 38, 24 и 25 гексаграмм "Канона перемен".
[42] Комментарий "Туань чжуань" к гексаграмме Куй.
[43] "Шу цзин", "Яо дянь".
[44] Комментарий "Сян чжуань" к гексаграмме У ван.
[45] Три устоя – отношения между государем и подданным, отцом и сыном, мужем и женой.
[46] Девять разделов (*цзю чоу*), по преданию, были определены Великим Юем после усмирения потопа. Это перечисленные в главе "Канона писаний" "Хун фань" пять элементов, пять дел, восемь правлений, пять установлений, Предел-владыка, три добродетели, разрешение сомнений, различные знамения, пять благ и шесть крайностей.
[47] О восьми ветрах, которым следует музыка, говорится в "Го юе" (3 цзюань). Речь идет о ветрах восьми направлений или о самих восьми направлениях.
[48] Ср.: "Лунь юй" III. 20.
[49] Скрытая неточная цитата из 68-го чжана "Дао дэ цзина": "Это называется сравниться с Небом – таков предел древних".
[50] Одна из глав "Ли цзи".
[51] "Юэ цзи".
[52] "Лунь юй". XII, 19.
[53] С.В. Зинин совершенно верно замечает, что связь совершенномудрого с императором и правителем у Чжоу Дуньи не так отчетливо представлена, как это обычно принято в конфуцианской традиции. Однако, вопреки утверждению С.В. Зинина, Чжоу Дуньи употребляет иероглиф "*ван*" – правитель, – в "Тун

шу" он встречается пять раз, один из которых в одном контексте с совершенномудрыми, при рассуждении о совершенномудрых правителях древности.

[54] Этот тезис высказывал еще Сюнь-цзы.

[55] Здесь Чжоу Дуньи повторяет Лао-цзы: "Ничего не желай, и придешь к покою, – тогда Небо и Земля сами установятся" (37-й чжан). Идею отказа от человеческих желаний для прихода к совершенной мудрости позже заимствовал Чжу Си в своей концепции "сердца Дао" и "сердца человека".

[56] Явная непротиворечивость "Тай цзи ту шо" и "Тун шу", последовательное развитие постулатов первого в последнем, а также равная степень влияния даосской мысли на оба памятника позволяет опровергнуть утверждение братьев Лу, считавших, что Чжоу Дуньи не является автором "Тай цзи ту шо".

ПЕРВЫЙ ОПЫТ ТРЕХУРОВНЕВОЙ СТРАТИФИКАЦИИ РЕАЛЬНОСТИ В ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ
(по тексту "Ланкаватара-сутры")*

В.К. Шохин

1. Слово *реальность* давно уже стало в философской лексике настолько размытым, ни к чему не обязывающим и даже, если угодно, обыденным, что и такой тонкий мыслитель, как Э. Гуссерль во введении к "Идеям к чистой феноменологии и феноменологической философии" (I), завершая разъяснение предлагаемой им в трактате терминологии, специально оговаривается: "Охотнее всего я исключил бы обремененное тяжким грузом *реальное,* если бы только представилась какая-либо подходящая замена ему"[1]. *Реальное,* таким образом, предстает столь аморфоным и диффузным термином (а значит, фактически, и не термином в собственном смысле слова), что с ним имеет смысл работать только вследствие его привычности и за неимением лучшего. Текст "Идей" позволяет, однако, выявить основное семантическое поле данного понятия у основателя феноменологии. Это область налично данного, того, на что "естественное сознание" неизбежно наталкивается в своей "естественной установке", область внешних вещей ("вещи" как таковые и "реальности" суть синонимы – § 38), находящихся в сфере пространственного существования, роды которых могут быть классифицированы также самым "естественным" образом, как, например, люди и животные относятся к "животным реальностям" (§ 53)[2]. Ближе всего это "ре-

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, грант № 01-03-00366а.

[1] *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и к феноменологической философии. Кн. I: Общее введение в чистую феноменологию / Пер. А.В. Михайлова. М., 1999. С. 24.

[2] Там же. С. 84, 120.