**Средневековая философия Китая**

**Как делят историю китайской философии?**

Приложение термина "средневековье" к любому периоду развития китайского умозрения может быть только условным. Если в Европе, по наиболее распространенному мнению, о "средних веках", "средневековье" стали говорить лишь со времен Петрарки, то в Китае нельзя назвать мыслителя, с именем которого можно было бы связать подобную попытку разделения собственной истории (и в том числе, конечно, истории мысли, умозрения) на "древность" в смысле античности, как она понималась европейскими учеными-гуманистами, "средневековье" и "новое время". Если в европейской традиции такое трехчленное деление связывают с "Историей средних веков" Х.Келлера (1688), то в Китае только в конце XIX – начале XX века актуальными стали поиски собственных "макроэпох", соответствующих представлениям об истории европейских гуманистов. Излишне напоминать, что такого рода поиски были предприняты под влиянием первого знакомства с европейской хронологией, и не вызывались никакими потребностями внутреннего развития китайской историографии, имеющей собственные, едва ли не древнейшие в мире традиции.

Следует отметить, что в собственной традиции китайскими учеными-традиционалистами в разное время принимались различного рода определения в отношении хронологии, среди которых можно обнаружить и аналогии европейской "трехчленки". В частности, на протяжении веков несколько раз пересматривался вопрос о том, что считать "древнейшей древностью" или "подлинной" древностью, а что – "средней" или "позднейшей" древностью. При этом, как правило, границей между первой и второй назывался рубеж, отделяющий эпоху Инь от эпохи Чжоу (XV-XI вв. до н.э.), а "современностью" считалось время жизни автора соответствующей концепции, то есть, например, I век до н.э. или IV-VII, или XIII века. В некотором смысле продолжением этой традиции можно считать попытки современных китайских ученых и европейских синологов установить границу между китайской "древностью" и "средневековьем" где-то около III-IV века, а новое время отсчитывать с XIX века, обычно с начала "опиумных войн". "Средневековье" для Китая, в случае принятия этой периодизации, охватывает время с IV до XVIII, а в наиболее "широком" варианте – с III по XX века.

До известной степени альтернативой такой схематизации можно считать отказ ряда современных китайских историков, в основном за пределами КНР, от попыток корреляции европейской и китайской хронологий и ориентацию на сохранение традиционной "династийной" схемы китайской истории. В этом случае указанный период китайского "средневековья" охватывает следующие эпохи (получившие свое название по собственному имени царствующего дома): иногда – конец эпохи Хань (III в. до н.э. – III в. н.э.), период династии Вэй-Цзин и Северных и Южных династий (до V в.), период Суй-Тан (вторая половина V в. – до X в.), период династий Сун, Юань, Мин (середина X в. – середина XVIII в.), период династии Цин (с середины XVII в., иногда – до 1911 г. – года Синьхайской революции). Этой схеме следуют и многие историки китайской философии, пытающиеся найти своеобразие в каждом из названных этапов развития китайского умозрения и, так или иначе, связать эти "особенности" с событиями китайской истории.

Таким образом, едва ли можно говорить об однозначном решении проблемы хронологизации китайского средневековья. Каждый из названных выше подходов безусловно имеет определенные основания, и в то же время очевидно страдает односторонностью некоторых исходных посылок. Поэтому наиболее целесообразным представляется такое решение вопроса, при котором мы, в общем придерживаясь "европейской" в основе временной параметризации (с IV в. до нового времени), считаем возможным постановку вопроса о том, что может быть названо "предсредневековьем" – в этом случае мы имеем в виду то культурно-историческое поле, в котором вызревали основные парадигмы собственно средневекового мышления.

В этом контексте вполне обосванованным оказывается завершение рассмотрения философии древности в той части нашего курса, где речь шла о философии Древнего Востока в целом. В самом деле, фиксация результатов предшествующего развития умозрения приходится в Китае преимущественно на конец III в. до н.э., а наиболее существенная работа по систематизации материала была проделана в ханьское время – с 202 до н.э. и позднее. И хотя данная эпоха, называемая в литературе также "эпохой ранних империй" – (Цинь-Хань), обыкновенно относится к "древности", ничто не препятствует нам рассматривать ее и как "предсредневековье", включая, таким образом, в "широкий" контекст средневекового китайского умозрения (ок. III в. до н.э. – XVII в.). При этом мы уделим специальное внимание тому, что можно назвать "аксиоматикой" традиции – имея в виду тот набор тем и способов оперирования объектами мышления, которые неизменно оказываются актуальными для данного типа умозрения.

**От древности к средневековью: два типа умозрения**

Прежде всего следует отметить, что фундаментальной для китайского умозрения следует, по-видимому, признать оппозицию "небо – человек", поскольку выяснению закономерности функционирования человека в природе (а именно "природа", натура подразумевается в значительном числе контекстов памятников философской мысли под термином тянь – "небо") и были на протяжении веков посвящены основные интересы философствующих. Можно без преувеличения сказать, что китайское умозрение насквозь натуралистично и, как следствие, выражаясь современным языком, экологично. Именно в контексте понимания центральности для китайского умозрения темы "человек – природа" целесообразно рассматривать свойственные различным группам мыслителей представления о мире как системе, функционирующей согласно собственным внутренним закономерностям, именуемым в совокупности дао (букв. "путь", "порядок движения") и предполагающим абсолютизацию природных процессов или морально значимого человеческого поведения.

При этом не будет большим преувеличением сказать, что основной контраверзой в дискуссиях между теми, кто причислял себя к школе "служилых" (более известной в переводной литературе как школа конфуцианцев), и теми, кто им оппонировал (обычно это направление мысли обозначают как "даосское"), было нежелание одной из сторон признавать отсутствие каких-либо интенций морализующего плана в действиях неба – инстанции, осуществляющей контроль над социумом (например, отвечающей стихийными бедствиями на аморальный характер действий социума), а с другой стороны – признавать как раз наличие таких интенций у неба-природы ("даосское" направление вообще отрицало возможность аффективных реакций типа "гнев", "благорасположение" и т.п. у природы-неба) [32].

Достаточно рано в китайском умозрении наметилась тенденция к примирению этих по существу противоположных мировоззренческих установок, согласно одной из которых человек по преимуществу или даже исключительно является существом природным (вещью), а по другой – преимущественно существом социальным (функцией). В первом случае человек – по сути "вещь", "один из" тьмы природных существ, во втором – почти исключительно социальная "функция", "отец", "сын", "властитель", "подданный", "муж" и т.д. Очевидная взаимодополнительность этих характеристик привела к развитию (а впоследствии и к утверждению в качестве официально признанной доктрины) направления, "диалектически" примиряющего данные противоположности, которое по праву можно назвать "натуралистическим". Согласно взглядам представителей этого направления – натуралистов (натурфилософов), ни одна из названных сторон человеческой натуры не может быть игнорируема; но ведущей стороной следует все же признать "естественный порядок вещей" (тянь дяо), которому должны следовать "человеческие правила" (жэнь дао). При этом вопрос о наличии у неба-природы аффектов намеренно исключался из числа актуально-значимых, что должно было служить основой для компромисса.

В известной степени можно считать, что такой компромисс был достигнут в 79 году в ходе дискуссии, получившей в истории наименование "Диспута в зале Белого тигра" ("Бо ху тун"). Формально связанное с проблемой двух способов трактовки классического наследия (именуемых соответственно "школой древних письмен" и "школой новых письмен"), это обсуждение призвано было придать официальный статус доктрине натуралистов, к тому времени с теми или иными оговорками, в основном связанными с необходимостью придания этому учению сакрально-мифологического статуса, принятой в качестве основы государственно-поощряемого образования (еще в 136 г. до н.э. были введены экзамены-конкурсы на занятие государственных должностей, на которых от претендентов требовалось знание пяти классических произведений, составляющих "У цзин" ("пятикнижие")).

**Ханьские философы. Дун Чжуншу, Лю Ань, Сыма Цянь, Ван Чун**

Предложенная натуралистами система умозрения связывается обыкновенно в курсах истории философии с именем Дун Чжуншу (179-104 или 187-120 до н.э.), и не без оснований, хотя для данного периода ключевой фигурой может быть также назван, например, Лю Ань (179-122 или 180-122 до н.э.), и тем более великий ученый и историк Сыма Цянь (ок. 145 или 135-86 до н.э.). Важно, что все названные мыслители оперировали уже терминами, однозначно указывавшими на сформировавшееся в осознании элиты представление о мире как о системе, функционирующей по принципу некоторого устройства типа гомеостата, где все части взаимосвязаны (как в теле или организме, почему этот вид умозрения именуют в западной литературе "органицизмом"), и где в качестве универсального субстрата "всего существующего" (вань у) выступает динамический "эфир" (или "пневма", ци), а в качестве управляющего начала – абсолют дао (своего рода "демиург", ответственный за порождение "всего существующего", его трансформации (рост, увядание и т.д.) и деструкцию, обеспечивающую субстанциональную основу новых жизненных циклов). Человек был призван к нахождению своего места в таком "порядке вещей" (его "естественность" не подвергалась сомнению) с тем, чтобы всегда "следуя" ему, достигать максимально возможного успеха в жизни (прежде всего долголетия), тем самым избегая возможных конфликтов и с окружающей средой (в том числе социальной), которые, будучи "противлением" установленному порядку функционирования миросистемы, могут привести индивида лишь к безвременной гибели.

Принятие подавляющим большинством философствующих точки зрения натурфилософов означало, помимо прочего, завершение предшествующего периода развития умозрения, связанного с противостоянием так называемых "ста школ" [33]. В последующие века дискуссии, сколь бы острыми они ни были, протекали внутри понятийного пространства, намеченного трудами первых натурфилософов. Номенклатура же философских категорий, которыми оперировали мыслители на протяжении достаточно длительного времени (вплоть до появления нового понятийного пространства, уже инокультурного происхождения) существенно не менялась, что не исключает, разумеется, значительной степени оригинальности взглядов того или иного мыслителя.

В частности, названные выше Дун Чжуншу, Лю Ань и Сыма Цянь, несмотря на разделяемое всеми ими представление о мире как системе, функционирующей по присущим ей внутренним законам, существенно отличались друг от друга как в трактовке существа этих законов (стоит ли за ними "воля Неба", устанавливаются ли они, так сказать, спонтанно проявляющимся дао, или же вообще они непостижимы для человеческого ума), так и, в особенности, в понимании должного поведения индивида как элемента описываемой миросистемы.

Дун Чжуншу, которому приписывают решающую роль в установлении идеологического приоритета "школы служилых" (конфуцианцев) при ханьском императоре У-ди (правил в 140-88 гг.до н.э.), настаивал преимущественно на объективности действующих в миросистеме законов. Именно с его именем связывают окончательное оформление так называемой "теории космического резонанса" (тянь жэнь гань ин), согласно которой ритуально-административная деятельность человека должна носить столь же объективный (регламентированный) характер, как действие природных сил (смена четырех сезонов, движение небесных светил, чередование дня и ночи и т.д.). В то же время небо-природа, как бы по принципу отрицательной обратной связи, сигнализирует с помощью демонстрации разного рода природных аномалий об аномальности происходящего в ритуально-административной сфере на земле, в "Поднебесной": "Если правитель ведет себя правильно, жизненный дух людей 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 зловещие облака" ("Чуньцю фаньлу", гл. "Ван дао").

Лю Ань, которому приписывают по традиции авторство трактата "Хуайнань-цзы", в действительности созданного учеными, приглашенными им для этой цели к своему двору (Лю Ань был прямым потомком основателя Ханьской династаи Лю Бана и владел землями в местности Хуайнань, откуда и название трактата), совершенно соглашаяь с тем, что "Вселенная есть тело... все в ней управляется (как) в одном человеке", склонен прежде всего подчеркивать самопроизвольность эволюции миросистемы: "Никто ничего не вершит, а все само согласно с дао, никто ничего не говорит, а все само проникнуто благом, в спокойной радости, не зная гордыни, все достигает гармонии, а тьма многоразличий находит соответствие в природе вещей. Разумом проникнуты и кончик осенней паутинки, и целостность всего огромного космоса. Его благая (сила) приводит в согласие небо и землю, в гармонию инь и ян; сочленяет четыре времени года; согласует пять первоэлементов (стихий); оберегает и пестует – и тьма вещей во множестве рождается; дает влагу деревьям и травам, увлажняет металлы и камни... отцы не знают печали утраты сына, старшие братья не плачут по младшим, дети не остаются сиротами, жены – вдовами; радуга не показывается, зловещие небесные знамения не являются – оттого, что во всем заключено благо" ("Хуайнань-цзы", гл. "Юань дао").

Сыма Цянь, "Исторические записки" ("Ши цзи") которого появились несколькими десятилетиями позже "Хуайнань-цзы", редко рассматривался в традиции как самостоятельный мыслитель – его (как, впрочем, и многих других философствующих вне рамок, заданных принадлежностью к одной из "школ") причисляли к "эклектикам", по-видимому, прежде всего потому, что он поддерживал идею объединения лучшего в философском наследии под общим именем "учения о дао" (или о "высшем дао", да дао). Сыма Цянь действительно не оставил специальных трудов, посвященных какой-либо отдельной философской проблеме, однако весь его великий труд можно рассматривать как произведение историко-философского характера. Прежде всего Сыма Цяня интересовали в истории мотивы человеческих поступков и проблема ответственности индивида перед социумом (заметим, что проблемы экологической безопасности волновали его меньше). Обыкновенно в социально-политических воззрениях историка-философа видят апологетику частного предпринимательства: "К тому, кто способен, богатства стекаются, как спицы в обод колеса; кто бесталанен, от него деньги разлетаются, как разбитые черепки" ("Ши цзи", гл. 129 "О тех, кто умножает богатства"). Действительно, Сыма Цянь говорил, что мотив "выгоды" (ли) – определяющий в активности "всех в Поднебесной". Однако богатство само по себе никак не является в системе взглядов философа ни высшей ценностью, ни просто благом – оно бывает хорошо лишь тем, что, освобождая человека от забот о пропитании, позволяет ему, выражаясь словами Сыма Цяня, "удобно упражняться в добродетели" (дэ). В особенности это относится к тем, кто, занимая высокое положение в обществе, может попытаться изменить "порядок вещей" и, в частности, человеческую природу, но, по мнению Сыма Цяня, не должен соблазняться этой перспективой. Законы, управляющие жизнью социума, на самом деле столь же непреложны, как законы, управляющие сменой времен года, и лучшей политикой правительства (в соответствии с "даосским" идеалом) может быть лишь политика "невмешательства" (у вэй, что также часто переводится как "недеяние", но на самом деле предполагает лишь воздержание от неразумной, нерациональной активности управляющих структур).

"Я, тайшигун, Придворный историограф, – пишет Сыма Цянь, – скажу:... всегда уши и глаза людей стремились насладиться самыми прекрасными звуками и красками, уста людей жаждали вкушать самое мягкое мясо, а сердца их кичились славой и должностями... Эти привычки и вкусы, распространялись среди народа издавна, и пусть даже по дворцам начали бы проповедовать учение о сокровенном (людей), в конце концов, все равно изменить было бы невозможно. Поэтому самый лучший (правитель) следует натуре (людей), не столь хороший – привлекает народ выгодой, идущий еще ниже – наставляет народ поучениями, (правитель) еще похуже – приводит народ к порядку (силой), а самый худший – вступает с народом в соперничество (из-за богатств)" ("Ши цзи", гл. 129 "О тех, кто умножает богатства").

Разумеется, было бы слишком большим упрощением сводить все богатство проблематики, привлекавшей внимание ученых рассматриваемого периода к проблеме объективности (постоянства) или произвольности (изменчивости) существующего "порядка вещей" и ответственности человека за поддержание или нарушение данного миропорядка. Однако, так или иначе, эти темы затрагивались практически всеми философствующими в русле традиции, причем исключения не составляли и те, кого принято было относить к крайним скептикам и рационалистам.

Так, один из знаменитейших мыслителей ханьского времени Ван Чун (27 – ок. 97 г. н.э.), автор трактата "Лунь хэн" ("Критические рассуждения"), по общему признанию, находился в оппозиции как к "конфуцианской", так и к "даосской" ветвям традиции. Во-первых, он замечает: "Конфуцианцы говорят, что отношения мужа и жены имеют образцом (путь) неба и земли. (Они) знают, что муж и жена подобны небу и земле, но неспособны проследить путь мужа и жены, с тем, чтобы выяснить истинную природу неба и земли, – и это следует признать их недомыслием" (Лунь хэн. Кн. 18. Гл. I "О естественности"). То же самое относится и ко вторым: "Даосская школа говорит о естественности (всего сущего), но она оказывается не в состоянии привести факты для доказательства своих положений и действий" (там же). Таких замечаний в "Критических суждениях" немало, и из них с очевидностью следует, что Ван Чун в основном был склонен осуждать своих предшественников за отсутствие стройной системы доказательств. Требование доказанности любого умозрительного утверждения – характерная черта философствования Ван Чуна, и в этом смысле он заметно отличался от названных выше мыслителей, для которых многие положения представлялись самоочевидными.

В то же время концепция миропорядка, предлагаемая Ван Чуном, в свою очередь, не свободна от известной противоречивости. С одной стороны, он говорит о спонтанности, самопроизвольности акта рождения человека: "Из того факта, что мужчина и женщина рождают ребенка и не стремясь к этому, следует заключить, что небо и земля, рождая человека, также не (действуют) с (определенной) мыслью. В таком случае человек появляется на свет так же, как рыба заводится в пруду или вши – (в одежде?) человека" (Лунь хэн. Кн. 3. Гл. 5 "Природа вещей"). С другой стороны, Ван Чун утверждает, что будущее состояние человека предопределено в момент зачатия: "Каждому из людей уготована его судьба. И каждый обретает счастливую или несчастливую долю уже в момент соединения жизненной энергии его отца и матери" (Лунь хэн. Кн. 2. Гл. 2 "Что значит судьба").

Судьба отдельного человека и царства, то есть социума, по Ван Чуну, зависят от "сонма звезд", благоприятного или неблагоприятного расположения созвездий. Это, в конечном счете, не может не приводить к заключению об известной ограниченности ответственности человека за свои действия, фатализму: "Когда... речь идет о неблагоприятной судьбе, то здесь, как бы ни были прекрасны дела и добродетельны поступки человека, его все равно ждет горькая доля" (там же). Таким образом, утверждения о крайнем рационализме и скептицизме Ван Чуна, ставшие в КНР общим местом литературы о нем, должны приниматься с известными оговорками.

Ван Чун был выдающимся мыслителем ханьского периода, предпринявшим колоссальный труд по критическому переосмыслению предшествующей традиции. И хотя сам он оставался в основном в кругу традиционных представлений, которые принято ассоциировать с религиозно-мифологической картиной мира, его попытки рационального обоснования этой картины оказали существенное влияние на умозрение последующих эпох.

**"Смутное время" и появление неодаосизма**

Падение династии Хань (220) и период Троецарствия (220-280) рассматриваются традиционной историографией как эпоха смут и дезинтеграции общественной жизни, когда многие искали убежища в том, что принято называть "мистическими учениями". В это время обостряется интерес к учению Лао-цзы и других мыслителей древности, что, в частности, нашло отражение в творчестве Ван Би (226-249), посвятившего основные усилия развитию концепции "небытия" как источника всего существующего. Отправным пунктом рассуждений Ван Би следует считать, по-видимому, замечание, содержащееся в сочинении Лао-цзы: "В мире все вещи рождаются в бытии, а бытие рождается в небытии". Комментарий к этому фрагменту у Ван Би гласит: "Все вещи в Поднебесной живут, обладая бытием; начало бытия имеет корнем небытие; если хочешь сохранить в целости бытие, необходимо вернуться к небытию" (Лао-цзы чжу. ¤ 40). Если помнить, что в китайской философской традиции под оппозицией бытия небытию понимается прежде всего противопоставление явленного мира (вещей) неявленному (образов или символов), то следует признать, что Ван Би, вслед за Лао-цзы и Чжуан-цзы, призывал к непосредственному созерцанию подлинной реальности ("добытийной"), лишь частично находящей выражение во внешних формах и частично же вербализуемой. В повседневной жизни человек имеет дело с явлениями, в терминах Ван Би – с "верхушками", ему же следует уделять внимание сущностям, "корню". Отсюда следует вывод, что овладение "корнем" явления дает власть над ним и это имеет практические последствия, например, в сфере исправления нравов: "... искоренение воровства зависит от уничтожения желания (воровать), а не от строгих наказаний" (Лао-цзы чжилюэ). В учении Ван Би "порядок вещей" относится, таким образом, к "добытийному" уровню, феноменальный мир оказывается сферой свободной игры человеческих страстей, а философу ("совершенномудрому") отводится роль "одного для управлениям многими".

Приблизительно в это же время в Китае начинает все в больших масштабах проявляться влияние нового, заимствованного учения, придавшего специфическую окраску китайскому умозрению этой и более поздних эпох – буддизма. История ранней буддийской проповеди в Китае документировна плохо. Обыкновенно считается, что первые адепты этого учения появились среди высших слоев китайского общества в период Восточной Хань (25-220 г.). Первоначально в буддизме видели, вероятно, вариант учения Лао-цзы (хотя в науке время от времени возрождаются попытки выведения даосизма из буддийских источников). При династиях Вэй и Цзинь (III-V вв.) буддизм рассматривали под углом зрения учения Ван Би и его сторонников. При Южных и Северных династиях (420-589) буддизм приобрел небывалую популярность и стал своеобразной модой в кругах общества, стремившихся к "просвещению".

**Буддизм в Китае и китаизация буддизма**

В это же время появляются и первые критики буддизма, среди которых выделяется Фань Чжэнь (ок. 445-515). При его жизни, согласно историческим хроникам, буддизм пользовался покровительством знатных лиц, в том числе императора, а в окрестностях столицы имелось будто бы "более пятисот буддийских храмов, сиявших великолепием и красотой". Судя по всему, наиболее привлекательным аспектом буддизма современникам Фань Чжэня представлялось учение о кармическом механизме, благодаря которому праведная жизнь вознаграждалась "хорошим" перерождением, и напротив, порок вел к понижению будущего социального статуса. Это казалось хорошим объяснением наличию богатых и знатных, с одной стороны, и бедных и ничтожных – с другой. Отрицая всякую закономерность (в буддийском смысле) повышения или понижения благосостояния индивида, Фань Чжэнь приписывал такого рода житейские перемены простой случайности, уподобляя судьбы людей сорванным ветром лепесткам цветов, одни из которых "заносит в окна богатых домов", где они падают на роскошные циновки, а другие – влачит к "заборам и стенам", где они сваливаются в навозную кучу.

Однако такое простое объяснение не вполне удовлетворило и самого автора, вследствие чего Фань Чжэнь, по-видимому, и написал знаменитый трактат "Об уничтожимости души" ("Шэнь ме лунь"), послуживший пособием в антибуддийской полемике многим поколениям ученых. Основной тезис Фань Чжэня в полемике с учением о переселении душ заключается в отрицании возможности для души (шэнь) существовать вне собственной формы-тела (син), которой душа пользуется лишь во время жизни индивида, исчезая вместе с деструкцией самого субъекта: "Потому что жизнь и уничтожение тел происходит по установленному для них порядку". Как видим, и здесь имеет место апелляция к известному "порядку вещей", хотя в трактате Фань Чжэня обнаруживаются и попытки логической аргументации, и социальные мотивы: в частности, осуждаются как противные "естеству" нравы монашествующих буддистов, подражая которым "в каждой семье забывают о родных и любимых, каждый отказывается от продолжения своего рода" и т.д. Фань Чжэнь же призывает к социальной ответственности индивида, что предполагает приверженность традиционным ценностям, таким, как служение императору, продолжение рода, забота о престарелых родителях, младших членах семьи и тому подобное, что якобы плохо согласуется с буддийским идеалом и аскетической практикой.

Несмотря на критику, иногда приобретавшую острые формы, буддизм распространялся в китайском обществе и достиг наивысшего расцвета в эпоху Суй-Тан (581-907). К этому времени существовала уже обширная переводная литература, образовались влиятельные течения, такие как Тяньтай и Хуаянь, а также Вэйши, уделявшие особое внимание проблемам чистого мышления. Следует отметить, что буддизм пришел в Китай как весьма высокоразвитая система умозрения, обладающая мощным категориальным аппаратом, существенно отличающимся от всего известного китайским ученым и, что самое важное, с огромным опытом применения логических аргументов в полемике с собственными традиционалистами. Для истории философии поэтому не праздный вопрос, рассматривать ли китайский буддизм как этап в развитии китайского умозрения, или же как "китайский" период в развитии философии буддизма. В любом случае к этой малоизученной проблеме следует подходить с большой осторожностью, тем более что буддийская литература на китайском языке изучена крайне недостаточно.

Несколько лучше обстоит дело с таким приобретшим в наше время значительную известность явлением, как чань-буддизм (дзен-буддизм). Основателем чань-буддизма считается Бодхидхарма (Дамо), прибывший в Китай из Южной Индии в период Южных и Северных династий. Однако расцвет учения связывают с деятельностью Хуэй-нэна (638-713), шестого патриарха и основателя южной ветви течения. Вначале учение Хуэй-нэна сосуществовало с другими направлениями, но к концу династии Тан и в период Пяти династий (907-960), разделившись на пять крупных сект – Гуйян, Линьцзи, Цаодун, Юньмэнь и Фаянь, – приобрело исключительное влияние в Китае, а при династиях Сун (960-1279) и Юань (1206-1368) проникло в Корею и Японию.

Иногда объясняют популярность чань-буддизма в Китае сходством его основных положений с установками даосов, однако некоторые исследователи предостерегают, и не без оснований, от излишне упрощенного толкования буддийско-даосского "параллелизма". По их мнению, несмотря на внешнее сходство с даосскими концепциями, чань-буддизм опирается на вполне самостоятельное и достаточно раннее, домахаянское основание. С другой стороны, известный интерес даосов к идее "пустоты" (сюй) и приверженность невербальным способам коммуникации (поскольку дао не может быть выражено в слове) необязательно считать связанным с заимствованием таких буддийских категорий, как шуньята (пустота), анатман (не-"Я") и др. Более того, призыв Хуэй-нэна "искать прозрение только в (собственном) сердце", а не заниматься поисками сокровенного во внешнем мире мог быть услышан не только даосами, знакомыми с медитативной практикой, но и представителями классического "учения служилых", также предполагавших начинать исправление мира с исправления (сю) собственной персоны (шэнь), центром которой считался ум-сердце (синь).

Тем не менее, чань-буддизм принес на китайскую почву немало нового, и в первую очередь концепцию внезапного "озарения", означающего постижение человеком собственной истинной природы, что равносильно его превращению в Будду, а также методы психофизической тренировки, связанные с регуляцией дыхания. (Впрочем, и последние были аналогичны китайским практикам, известным по крайней мере с ханьских времен).

Следует также помнить, что буддизм в целом, несмотря на явную привлекательность некоторых его сторон для традиционного сознания, так и не стал в Китае вполне "своим", сохранив навсегда ореол некоторой экзотичности, а порой и чуждости. Даже в сравнительно благополучные для этого "иностранного" учения эпохи оно бывало принято далеко не всеми интеллектуалами. В частности, в относительно благополучную танскую эпоху (в конце ее был всплеск антибуддийских настроений), одним из убежденных противников буддизма (как, впрочем, и даосизма), был выдающийся ученый и литератор Хань Юй.

Хань Юй (768-824) принадлежал по образованию и воспитанию к традиционалистам, считавшим хорошим тоном относиться с презрением к разного рода суевериям, к которым ими причислялись все виды религиозного культа (кроме имперского культа государства), в том числе и его институализированные формы, каковыми к концу эпохи Тан были и буддизм, и даосизм. В сочинении "О костях Будды" ("Лунь Фогу бяо"), написанном по поводу обнаружения в одном из храмов "реликвии", вызвавшей энтузиазм среди буддистов, и намерение императора Сянь-цзуна перевезти "кость Будды" во дворец, он, идя в общем по стопам Фань Чжэня, сформулировал претензии консервативно настроенных кругов к "иностранному" учению в следующих выражениях: "Собственно говоря, Будда происходит из инородцев, он говорил на языке, отличном от языка, принятого в Срединном царстве, носил другую одежду... не знал долга, которыми руководствуются правители и подданные, не испытывал чувств, существующих между отцами и сыновьями". Хань Юй призывал императора "передать кость соответствующим властям и приказать бросить ее в воду или предать огню".

Увещевания Хань Юя, однако, лишь разгневали императора, который едва его не казнил, и лишь благодаря заступничеству других сановников помиловал и понизил в должности. Наиболее важным в этой истории представляется, тем не менее, то, что в полемике с буддистами Хань Юй воспринял некоторые традиции оппонентов и для борьбы с ними выдвинул учение о "единстве предания" (дао тун), весьма напоминавшее по установкам и аргументации буддийское учение о "передаче закона от предков к потомкам" (цзу тун). Согласно концепции Хань Юя, "истинное учение" непрерывно передавалось в древности от одного "совершенномудрого" к другому в течение поколений: "Яо передал его Шуню, Шунь передал его Юю, Юй передал его Чэн-тану...", и так далее вплоть до Мэн-цзы, на котором традиция прекратилась ("Юань дао"). Хань Юй выступил в качестве преемника Мэн-цзы, настаивая на возрождении истинных ценностей "учения древних", таких, как "человеколюбие" (жэнь) и "долг" (и). Вместе с другим крупнейшим литератором и мыслителем, Лю Цзуньюанем (773-819), Хань Юй считается инициатором движения за возрождение "древней литературной традиции" (гу вэнь юнь дун).

**Неоконфуцианство и Чжу Си**

Последующий период характеризовался преимущественно возникновением и расцветом движения, получившего в литературе наименование неоконфуцианства. Это в высшей степени влиятельное учение представлено такими блестящими именами, как Мао Юн (1011-1077), Чжоу Дуньи (1017-1073), Чжан Цзай (1020-1077), братья Чэн Хао (1032-1085) и Чэн И (1033-1107) и, наконец, Чжу Си (1130-1200), чье учение не утратило своей привлекательности для многих традиционалистов дальневосточной этнокультурной зоны и до настоящего времени.

Неоконфуцианство как течение мысли опиралось на достижения философствующих танской эпохи, но было вполне самостоятельным в построении принципиально новой концепции, призванной охватить все стороны бытия. Центральным понятием этого учения можно считать представление о некоем высшем "законе – принципе" (ли), управляющем формированием вещей, благодаря которому образуются индивидуальные живые объекты, например, различные породы животных и т.д. Именно поэтому учение неоконфуцианцев называют также лисюэ, букв. "учение о ли". Субстанциальную основу единства всего существующего, по учению неоконфуцианцев, составляет "эфир" (ци, "пневма"). Это динамическая субстанция, обладающая разнообразными свойствами и способностью придавать эти свойства вещам (например, сияние-свечение звезд, представляющих собой сгущение эфира-ци, обусловлено его собственной способностью сиять-светиться; в человеке это "свечение" проявляется как просветленность ума, и т.д.). Однако эфир-ци, известный всей предшествующей философской традиции, мыслился ранее скорее как нечто необусловленное, спонтанное. В философии Дун Чжуншу и его предшественников он выступал преимущественно в качестве передаточной среды между дао и "всем существующим", феноменальным миром. Заслугой Чжу Си было соединение в неразрывном динамическом единстве "эфира"-ци и всеуправляющего, оптимизирующего закона-ли: "В Поднебесной не бывает эфира-ци, неподвластного закону-ли, равно как не бывает закона-ли, который не имел бы (объектом управления какой-либо формы) эфира-ци" (Чжу Си юй лэй. Кн. I).

Переосмысление предшествующей традиции в терминах ли-ци привело к необходимости пересмотра и унификации классических текстов, их комментирования под углом зрения нового знания, лисюэ. Эта задача также была решена Чжу Си, составившего комментарии к древним текстам, в значительной степени предопределившие дальнейшее развитие экзегетической литературы. Вплоть до XVII-XVIII веков эта работа Чжу Си не только считалась официально одобренной, но и сама по себе приобрела статус близкий к статусу комментируемых текстов. Особенным уважением в традиции пользовались и пользуются до сих пор в странах дальневосточной этнокультурной зоны комментарии Чжу Си к "Четверокнижию" ("Сы шу"), в которое входят "Лунь юй", "Мэн-цзы", "Да сюэ" и "Чжун юн". В течение веков "Четверокнижие" с комментариями Чжу Си составляло основу школьного образования в странах иероглифической письменности.

Другой важнейшей заслугой Чжу Си считается разработка им в несколько новом ключе названной нами выше проблемы морального сознания неба (природы) тянь. Вклад Чжу Си в развитие представлений о центральном для китайского умозрения объекте интереса – тянь – настолько существен, что некоторые исследователи предлагают считать философские взгляды Чжу Си по этому вопросу вторым по времени (но не по значимости) после Конфуция поворотным пунктом: если Конфуций (551-479 до н.э.) трансформировал антропоморфное "небо"-тянь, упоминаемое еще в "Ши цзине" ("Каноне стихов") и "Шу цзине" ("Каноне преданий") в нечто относящееся к разряду моральных категорий, то Чжу Си завершил начатое Конфуцием движение, введя понятие "сознания Неба" или "небесного ума-сердца" (тянь синь, или тянь чжи синь).

Нельзя сказать, что вопрос о категории тянь синь у Чжу Си относится к разряду решенных наукой. Различные точки зрения по этому поводу позволяют одним исследователям акцентировать первый элемент этого бинома (тянь), причем в некоторых контекстах интерпретировать его как синоним некоего мироуправляющего принципа (с последующей персонификацией как "хозяина", или "господина"), другим же – подчеркивать значение второй части термина – синь (букв. "ум-сердце", "разум"), в свою очередь приписывая это качество самой природе-небу или же небу, интерпретируемому в духе древнего значения тянь – как антропоморфное божество. Следует заметить, что и у самого Чжу Си эта проблема, по всей видимости, не решается однозначно.

Прежде всего, не вполне ясно, что имел в виду Чжу Си под термином тянь. В самом общем смысле принято считать, что он не проводил различия, следуя в этом за братьями Чэн, между такими категориями, как небо (тянь), судьба (мин) и путь (дао), считая их лишь различными именами (и, возможно, манифестациями) основополагающего принципа (ли). В пользу такой интерпретации учения Чжу Си свидетельствует его замечание о том, что "причина, по которой тянь – это тянь, есть просто принцип (ли); если бы у тянь не было принципа-ли, оно бы не было тянь" (Чжуцзы юй-лэй). В то же время, как следует из записей бесед мыслителя, он, отвечая на вопрос о "порядке вещей", склонен был ссылаться не только на принцип-ли, но и на другие возможные причины наблюдаемых явлений, природных феноменов. "Некто спросил: "Кто же хозяин?" Чжу Си ответил: "Само небо. Небо есть ян, вещь абсолютной силы, и потому вращается безостановочно. Но прежде, чем оно приобретает такую способность, должен существовать его господин. Каждый сам должен это увидеть. Это нельзя полностью выразить словами" (там же). Неясно, таким образом, считал ли Чжу Си достаточным одного принципа-ли для объяснения "порядка вещей", или же он допускал наличие другой скрытой силы, управляющей мировым процессом.

Если допустить, что такая сила наличествует в его учении, то логично предположить у Чжу Си стремление наделить ее "разумом", синь, однако из целого ряда контекстов следует, что наряду с небом-тянь, носителем свойства "разумности" у Чжу Си выступает также, по крайней мере, дао и человек (соответственно, речь идет о дао-синь и жэнь-синь). В конечном счете концепцию "разума" у Чжу Си целесообразно, по-видимому, рассматривать в рамках общей для классической философской "школы служилых" концепции "единства неба-природы и человека" (тянь жэнь хэ и). В этом случае высшей объективностью у Чжу Си обладает "небесный разум" (тянь синь), в свою очередь подчиненный общему принципу-ли, субъективный же "человеческий разум" (жэнь-синь), будучи по природе подвержен искажающему воздействию различных аффектов ("страстей", юй), у мудреца может быть путем самопознания и самовоспитания возвышен (или "расширен") до полного, или почти полного, тождества с "небесным" (или "космическим") разумом. Такого рода "связанное сознание" может быть лишь морально доброкачественным (в соответствии с постулируемой моральной доброкачественностью "космического" порядка), что и выражается метафорой дао-синь (букв. "сознание, приведенное в соответствие с дао").

**Ван Янмин и его учение о сердце; традиционная философия в Новое время**

В XV веке учение неоконфуцианцев, продолжая оставаться влиятельным, приобрело несколько иное содержание благодаря влиянию виднейшего мыслителя Ван Янмина, известного также под именем Ван Шоужэня (1472-1529). Если Чжу Си значительное внимание уделял классификации изучаемых вещей-явлений (гэ у), интересовался космологическими проблемами и искал рациональные объяснения различных природных явлений (изменению геологических структур, затмениям и т.д.), то Ван Янмин был склонен подчеркивать значение интроспекции и даже медитативной практики для достижения самопознания, без которого внешнее знакомство со многими предметами могло оказаться бесполезным. Не случайно в последующие эпохи находились критики, склонные упрекать его в излишней приверженности к созерцательной жизни в буддийском стиле, что якобы могло вести к утрате обществом воли к сопротивлению внешней угрозе (со стороны "варваров") и даже упадку морали.

Несмотря на эти критические замечания, для ученых последующих веков Ван Янмин оставался центральной фигурой в истории умозрения минской эпохи, занимая в этом смысле то же место, что и Чжу Си в сунской философии. Значение его идей никогда не ставилось под сомнение, более того, виднейшие китайские мыслители уже нашего времени считали, что "его учение в той или иной степени должно войти в состав будущей (идеальной) китайской культуры".

Наиболее оригинальным в учении Ван Янмина должно быть, по-видимому, признано его знаменитое положение о том, что "вне сердца-ума" (синь вай) не существует в действительности ни принципа-ли, ни предметов-явлений (у), ни занятий-деятельности (ши). При этом Ван Янмин считает сердце-ум не органом в физиологическом смысле, а своего рода органом познания, тело-сущность которого (ти) – совершенное благо. Присутствие подлинного блага в сердце (что должно быть нормой, но может быть блокировано человеческими страстями, юй) делает человека способным к познанию благих же вещей-явлений, поскольку они есть явления для сердца же. Напротив, "сердце злого человека утрачивает свою первосущность" (бэнь-ти), и тем самым превращает своего обладателя в существо не только порочное, но и бессознательное. Поэтому для познания пригоден лишь "этический субъект", "добрый человек".

Второй характерной чертой философии Ван Янмина считают трактовку им знания как созидающего действия. Смысл тезиса философа о "совпадающем единстве знания и действия" – в демонстрации действенного характера знания, стремлении доказать, что знание есть действие, а не наоборот, что существенно повышало статус знания и шире – сознательного начала в человеке. Ван Янмин для обозначения существенного единства знания и действия предложил даже специальный термин – лян чжи, что может быть интерпретировано, как "благосмыслие", под которым подразумевается некий дискурсивно невыразимый "творческий акт в себе", "субстанциальная сущность и трансформирующая активность одновременно". По определению самого философа, лян чжи – это "эссенциальный (семенной) дух созидательных изменений (цзао хуа чжи цзин лин)".

В качестве программы самосовершенствования мудреца Ван Янмин выдвинул (в 1521 г.) концепцию "доведения благосмыслия до конца", в которой обобщил многие прежние свои идеи, в том числе идею единства знания и действия. Представление об этой чрезвычайно сложной концепции может дать следующий фрагмент, в котором философ устанавливает преемственность своего учения по отношению к классическому наследию: "Благосмыслие – это то, что Мэн-цзы называл утверждающим и отрицающим сердцем. Все люди обладают им. Утверждающее и отрицающее сердце знает вне зависимости от рассуждения и может вне зависимости от научения. Поэтому и называется благосмыслием" (Ван Янмин цюань цзи. Кн. 26). В этом фрагменте Ван Янмин говорит (в известном смысле вслед за "Мэн-цзы") прежде всего о том, что высшее знание ("подлинное" знание-действие) есть не только благое, аксиологически максимально высоко стоящее знание, но и "знание о благом", то есть такое знание, конгениальным объектом которого является благо же.

Янминизм продолжает оставаться одной из наиболее активно обсуждаемых тем в историко-философской литературе как в КНР (где, правда, философ не избежал обвинений в субъективном идеализме, солипсизме и даже обскурантизме), так и в других странах дальневосточной этнокультурной зоны, где предпринимаются попытки интерпретации философии Ван Янмина в терминах современных философских учений Запада (феноменология, экзистенциализм и др.). В какой-то степени Ван Янмин продолжает оставаться не только крупнейшей фигурой китайской философии доцинского периода, так сказать, "позднего средневековья", но и последующих веков, в целом не давших (вплоть до "нового времени") фигур сопоставимого масштаба.

Падение Минской династии в 1644 году и завоевание Китая малообразованными маньчжурскими вождями, установившими свое господство под именем династии Цин, просуществовавшей до 1911 года, привело к известному замешательству в образованных кругах китайского общества – традиционные институты оказались слишком слабы, чтобы выдержать натиск вооруженной силы. Раздавались голоса, утверждавшие, что ослабление имперской власти в значительной степени предопределено излишним увлечением философией и медитативным стилем жизни, причем обвинения раздавались не только по адресу даосов и буддистов, но и их противников – философов консервативного лагеря. Даже непререкаемый авторитет Чжу Си мог быть поставлен под вопрос, а в его сочинениях отыскивали следы компромисса с даосской и буддистской мыслью. Как и во времена монгольского владычества, династии Юань (1206-1368), философия временно отошла на второй план, уступив место другим занятиям. Возникло новое течение, провозгласившее примат древней литературы, подлинный смысл которой предстояло познать заново. Эта тенденция, получившая в истории наименование Ханьсюэ, что может быть переведено как "изучение наследия", в известной степени следовала в русле традиции китайского умозрения, которое склонно было возвращаться к собственным истокам всякий раз, когда внешние события принуждали усомниться в жизненности тех или иных философских новшеств. Однако главными интересами эпохи следует все же, по-видимому, считать не собственно философствование, а развитие, и весьма успешное, вспомогательных дисциплин, таких, как историческая география, библиография, лингвистические исследования, связанные с изучением языка предшествующих эпох и т.д. Кризис, разразившийся в середине XIX века и получивший общее название эпохи "опиумных войн", когда Китай впервые в широких масштабах столкнулся с идеями совершенно неизвестного мира – Запада, знаменует окончание эпохи автохтонного развития китайской культуры и ее неотъемлемой части – умозрения. Дальнейшая эволюция китайской мысли должна рассматриваться в контексте взаимодействия с новыми идеями, сформировавшими в сознании образованной части китайского общества совершенно новое понятийное пространство.

**Список литературы**

История философии. Запад-Россия-Восток. Книга первая: философия древности и средневековья. М., 1995.

Степанянц М.Т. Восточная философия. М., 1997.

Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994.

Древнекитайская философия. Т. 1-2. М., 1994.

Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990.

История китайской философии. Пер. С кит. В.С.Таскина. М., 1989.

Китайские социальные утопии. М., 1987.

Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988.

Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983.

Личность в традиционном Китае. М., 1992.

Мудрецы Китая. Ян Чжу. Лецзы. Чжуанцзы. Пер. Л.Д.Позднеевой. СПб., 1994.

Померанцева Л.Е. Поздние даосы о природе общества и искусстве. М., 1979.

Ткаченко Г.А. Космос, музыка, ритуал. Миф и эстетика в "Люйши чуньцю". М., 1990.

Вельгус В.А. Средневековый Китай. М., 1987.

Кобзев А.И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983.

Лапина З.Г. Учение об управлении государством в средневековом Китае. М., 1986.

Торчинов Е.А. Даосизм. СПб., 1993.

Ермаков М.Е. Мир китайского буддизма. СПб., 1994.

Кычанов Е.И. Основы средневекового китайского права ( VII-XIII вв.). М., 1986.

Переломов Л.С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М., 1981.

Зинин С.В. Протест и пророчество в традиционном Китае. М., 1997.