**Концепции природы и чувственности от сюнь-цзы до чжу си**

А.А. Гусейнов

Ни в "Лунь юе", ни в "Мэн-цзы" еще не было установлено соотношение между понятиями "син2" и "цин". Выражающие их знаки связаны как общим ключом "синь" - "сердце", так и семантическим параллелизмом [1]: "син2" - 1) природные качества любой отдельной вещи, 2) человеческая природа, 3) пол; "цин" - 1) природные свойства любой отдельной вещи, 2) способность восприятия и реагирования (прежде всего - эмоционального), присущая живым существам, в особенности человеку, 3) чувственность, привязанность, любовные чувства.

Таким образом, иероглиф "цин" обозначает и объективные, и субъективные данные, чувствуемое и чувствующее, что ближе всего к значению слова "чувственное" как "сенсуальное". В "Лунь юе" он употреблен дважды (как и иероглиф "син2") - в третьем значении:

"Когда верхи любят благонадежность, среди народа нет осмеливающихся не проявлять чувство привязанности (бу юн цин)" (XIII, 4); "Если [ты, Янфу] [2], добьешься их [беспутных] привязанности (дэ ци цин) - печалься и переживай, а не веселись" (XIX, 19).

1 У Чжу Си об этом сказано так: "Иероглиф "сердце" - это только мать знаков (изыму). Поэтому иероглифы "природа" и "чувственность" производны (иун) от "сердца"" ("Чжу-цзы юй лзй", цз. 5).

2 Янфу - по-видимому, ученик ближайшего ученика Кофуция - Цзэн-цзы, которому принадлежат эти слова.

В "Мэн-цзы" иероглиф "цин" встречается четыре раза и во всех случаях - в первом значении. Наиболее характерен следующий пример: "Неравенство вещей - это их свойство (цин)" (III А, 4). Кроме того, знак "цин" выступает здесь как синоним знака "син2" в его втором значении: "Мэн-цзы сказал: "Что касается их (людей. - А.К.) природных свойств (цин), то [таковые] можно считать добрыми"" (VI А, 6, см. также VI А 8).

Сюнь-цзы акцентировал второе значение иероглифа "цин" и взаимоопределил понятия "цин" и "син2". Он писал: "То, что таково от рождения, называется природой... Обусловливаемые природой любовь и ненависть, веселье и гнев, печаль и радость называются чувствами" ("Сюнь-цзы", гл. 22). Тождественный данному список эмоций содержится в более раннем тексте - "Цзо чжуани", но там они не обозначены иероглифом "цин" (Чжао-гун, 25 г.). Согласно Сюнь-цзы, чувства вторичны по отношению к врожденной человеческой природе и представляют собой результат ее взаимодействия с внешним миром. Различие врожденных (сищ) и благоприобретенных (цин) свойств он выразил в четкой формуле: "К [индивидуальной] природе (син2) относится то, что я не способен (нэн) сотворить (вэй), но могу (кэ1) преобразовать. К чувственности (цин) относится то, чем я не обладаю [изначально], но то, что я могу (кэ1) сотворить. Приведением в соответствие (цо) и привыканием к обычиям преобразуется [индивидуальная] природа" ("Сюнь-цзы", гл. 8). Кроме того, Сюнь-цзы разграничивал чувства и страсти (юй): "[Индивидуальная] природа есть воплощение неба (т.е. естественности. - А.К.), чувства суть основа [индивидуальной] природы, а страсти суть реакции (мм) чувств" ("Сюнь-цзы", гл. 22).

Трактовка цин как вторичных, благоприобретаемых человеком свойств была философски новаторской. Во входящей в "Ли цзи" главе 7/9 "Ли юнь" ("Циркуляция благопристойности"), тексте, видимо, несколько более раннем, чем "Сюнь-цзы", перечисление ceми человеческих чувств (жэнъ цин), ставшее затем стандартным и частично совпадающее с шестичленным набором Сюнь-цзы, сопровождается замечанием, что они суть то, на что человек способен (нэн) без научения. В то же время в "Юэ цзи", тексте, также входящем в "Ли цзи" (гл. 17/19) и, видимо, в той или иной степени связанном с творчеством Сюнь-цзы, после перечисления шести эмоций (как состояний сердца) следует заключение: "Эти шесть не природны (фэй син), являясь движениями, возникающими в результате восприятия вещей". Новаторство Сюнь-цзы в трактовке чувств-цин как творимых самим человеком становится еще более заметным на фоне следующего определения "цин", содержащегося в синхронном "Мэн-цзы" даосском каноне "Чжуан-цзы", где этот иероглиф, так же как и в "Мэн-цзы", берется в своем первом значении: "То, на что человек не может повлиять, - все это свойства (цин) вещей" (гл. 6).

Дун Чжуншу, как мы уже отмечали, воспринял введенное Сюнь-цзы противопоставление цин и сищ и универсализировал его, представив чувственность и природу (в узком смысле) в качестве двух "равноправных" членов оппозиции, аналогичной универсальной оппозиции инь-ян. С этой точки зрения чувственность и природа оказываются одинаково врожденными: "То, что рождаемо небом и землей, называется [индивидуальной] природой и чувственностью" ("Чунь цю фань лу", гл. 35).

Лю Сян синтезировал универсализацию Дун Чжуншу с пониманием соотношения цин и сищ, данным Сюнь-цзы, т.е. с пониманием сищ как внутреннего естества человека, а цин - как его способности "соприкасаться с вещами" (цзе юй у) - иначе говоря, контактировать с объективной действительностью. В результате, как мы уже отмечали, он пришел к противоположной, нежели Дун Чжуншу, корреляции чувственности и природы с силами инъ и ян. Действительно, раз природа - это нечто внутреннее и не контактирующее с вещами, т.е. скрытое, значит, она - инь, и раз чувственность - это внешнее и контактирующее с вещами, т.е. явное, значит, она - ян. Этот вывод опровергал Ван Чун, ссылаясь на то, что "[индивидуальная] природа также соприкасается с вещами", поскольку, например, "смиренность и скромность, [способность] отказывать [себе] и уступать [другому] являются проявлениями [индивидуальной] природы" ("Лунь хэн", гл. 13).

Видимо, и парадоксальный результат Лю Сяна, и критика Ван Чуна повлияли на то, что Хань Юй отказался от равноположенности сищ и цин, вернувшись к первоначальной трактовке их соотношения, предложенной Сюнь-цзы. Эссе Хань Юя начинается словами: "[Индивидуальная] природа человека - это то, что дано ему от рождения, а чувственность - то, что порождается соприкосновением с вещами". С точки зрения Хань Юя, как и с точки зрения Сюнь-цзы, чувства могут быть и хорошими и плохими, тогда как, с точки зрения Дун Чжуншу, они составляют "алчную" (тань) сторону человеческой натуры, природа же (в узком смысле) составляет ее "гуманную" (жэнъ\) сторону.

В целом рассуждения Хань Юя очень близки к рассуждениям Ван Чуна. В обоснование трехступенчатой градации человеческой природы он также ссылался на Конфуция и также пытался охватить своей теорией концепции Мэн-цзы, Сюнь-цзы И Ян Сюна как частные случаи. Правда, в отличие от Ван Чуна, Хань Юй считал эти концепции относящимися к людям средней категории. Основанием для такого вывода у него служит то, что все они предполагают возможность изменения изначальной природы в ту или иную сторону (что должно было объяснить реальное разнообразие человеческих натур), тогда как с его точки зрения природа людей высшей и низшей категорий константна. В этом Хань Юй опирался на уже отмеченные нами высказывания Конфуция: "Высшая разумность и низшая глупость неизменны" ("Лунь юй", XVII, 3); "Случается, что благородный муж негуманен, но еще не случалось, чтобы ничтожный человек был гуманен" ("Лунь юй", XIV, 6) и т.п. Считая сами категории неизменными и переход из одной в другую - невозможным, Хань Юй вместе с тем допускал возможность больших или меньших изменений в ту или иную сторону в рамках каждой категории.

Разбирая вопрос о категориях человеческой природы, следует не упускать из виду, что представляемое посредством иероглифа "син2" различие между людьми столь же глубоко и органично, как, например, различие между полами (напомним, что иероглифу "син2" принадлежит и значение "пол").

Связанная с категорией "син2" проблематика неоконфуцианства была во многом подготовлена философскими построениями буддизма, преимущественно школы чань (тезис о прозрении в собственном "сердце" сущностной, принадлежащей всем существам "[индивидуальной] природы будды" - фо син) и "школы (дхармической) [индивидуальной] природы ([фа] син цзун), отождествлявшей "[индивидуальную] природу" и "сердце", а также даосизма, которым в 1-м тыс. н.э. активно разрабатывалась проблема соотношения "[индивидуальной] природы" с "предопределением" (мин1). Последнее, понимаемое как обусловленный природными силами "[жизненный] путь", предполагалось возможным "алхимическими" (психофизическими и магическими) методами скорректировать вплоть до "обращения вспять" движения от рождения к могиле. Законченную форму этот тезис приобрел в учении Чжан Бодуаня (983?-1082) об "одновременном совершенствовании [индивидуальной] природы и [жизненного] предопределения" (син мин шуан сю).

Син2 и мин1] рассматривались даосами в качестве пневмы, причем "[индивидуальная] природа" соотносилась с "изначальным духом" (юань шэнь), т.е. разумным психическим началом, а "[жизненное] предопределение" мыслилась как соматические процессы, непосредственно не связанные с мышлением и психикой. Отсюда, отмечает Е.А.Торчинов, возникали "постоянные упреки даосов в адрес буддистов, психотехника которых была направлена исключительно на "совершенствование сердца" (синь) или "природной сущности" (син2) и игнорировала пневменно-энергетические начала в человеке (мищ). Это делало буддийскую практику, с позиции даосов, односторонней и недостаточной для обретения полного совершенства и бессмертия" [1]. Поэтому в ряде течений даосизма син2 предполагалось уже не "совершенствовать", а "преодолевать".

1 Чжан Бодуань. Главы о прозрении истины (У чжэнь пянь) / Пер. Е А. Торчинова. СПб., 1994. С. 21.

Подобные концепции оказали влияние на тезис Чжан Цзая и Чэн И о "преодолении" "[индивидуальной] природы на пневменной основе" (ци чжи чжи син) с целью самосовершенствования и возвращения к "[индивидуальной] природе неба и земли" - тянъ ди чжи син (Чжан Цзай) или "предельно коренной, совершенно изначальной [индивидуальной] природе" - цзи бэнь цюн юаньчжи син (Чэн И).

Чэн И и Чжу Си подвергли критике буддийское отождествление "сердца" (сознания) и "[индивидуальной] природы", подчеркнув онтологическую первичность сищ. Чжу Си воспринял проведенное Чжан Цзаем и Чэн И различение "предельно коренной, совершенно изначальной [индивидуальной] природы" (цзи бэнь цюн юань чжи син) и "[индивидуальной] природы на пневменной основе" (ци чжи чжи син) и, связав их с началами ли (принцип) и ци (пневма) соответственно, окончательно сформировал концепцию изначально-общей доброй природы, обладающей вторичными и конкретными модусами, которым в разной степени присуще добро и зло.

"[Индивидуальная] природа, - утверждал Чжу Си, - это принцип. Настоящий принцип не имеет недоброго. Ведь слова Мэн-цзы о [человеческой] природе относятся к ее коренному состоянию. В таком случае [в них] безусловно есть то, на что можно опереться. Но ведь данное на пневменной основе не может не различаться как поверхностное и глубокое, толстое и тонкое. Слова Конфуция о том, что по природе [люди] близки друг другу, [а по привычкам далеки друг от друга], касаются пневменной основы" ("Чжу-цзы юй лэй", цз. 4).

Чжу Си был задан вопрос: "Мэн-цзы говорил, что природа [человека] добра, - Ичуань [Чэн И] называл это предельно коренной, совершенно изначальной природой. Конфуций говорил, что по природе [люди] близки друг другу, [а по привычкам далеки друг от друга], - Ичуань называл это природой на пневменной основе. Все это понятно. Но вот неизвестно: является ли то, что "Срединное и неизменное" характеризует как предопределяемое (мищ) небом и называемое [индивидуальной] природой, предельно коренной, совершенно изначальной [индивидуальной] природой или же природой на пневменной основе?" Учитель дал следующий ответ: "[Индивидуальная] природа бывает только одного рода. Как может различаться то, что предопределено небом? Именно благодаря неодинаковости пневменной основы возникают несхожести. Это Конфуций и характеризовал словами о том, что по природе [люди] близки друг другу, [а по привычкам далеки друг от друга]. А Мэн-цзы испугавшись, что люди скажут: природа одного [человека] изначально отличается от природы другого, обратился к тому, что предопределяемо небом и несомо внутри пневменной основы. Объясняя людям, [он] утверждал, что в [человеческой] природе нет недоброго. Это как раз то, о чем Цзы-Сы сказал: предопределяемое небом называется природой" ("Чжу-цзы юйлэй", цз. 4).

Свое отношение к концепциям других участников веками длившейся дискуссии Чжу Си выразил в следующем пассаже: "Мэн-цзы говорил только об [индивидуальной] природе и не говорил о пневме, что свидетельствует о неполноте. Если говорить о природе и не говорить о пневме, то учение об [индивидуальной] природе не будет исчерпывающим. Если же говорить о пневме и не говорить об [индивидуальной] природе, то не проникнешь в сущностные качества природы. И Сюнь[-цзы], и Ян [Сюн], и Хань [Юй] - все они, хотя и рассуждали о природе, на самом деле вели речь о пневме. Сюнь-цзы усмотрел лишь природу дурных людей, поэтому и говорил, что [она] зла. Ян-цзы усмотрел наполовину добрых, наполовину злых людей, поэтому и говорил о смешении добра и зла. Хань-цзы усмотрел то, что в Поднебесной имеется множество разнородных людей, и утвердил это в качестве учения о трех категориях [человеческой природы]. Среди [учений] этих трех мужей учение Хань-цзы сравнительно ближе к истине" ("Чжу-цзы юй лэй,", цз. 4).

Отчетливо видимое здесь стремление к универсальному теоретическому синтезу Чжу Си выразил и в более лаконичной форме: "Неодинаковость конфуцианских концепций [индивидуальной] природы не означает непонимания относительно добра и зла. Все дело только в неустановленности [смысла] слова "природа"" ("Чжу-цзы юй лэй", цз. 5). Весьма примечательно и то, что в синтезирующей схеме Чжу Си понимание человеческой природы Конфуцием оказывается объединенным с ее пониманием у Сюнь-цзы и противопоставленным ее пониманию у Мэн-цзы.

Помимо различения человеческой природы как субстанции и как модуса Чжу Си ввел в оборот и еще одно новшество - различение соотношений между добром и природой с онтологической и антропологической точек зрения: "В плане неба и земли добро - предшествующее, а [индивидуальная] природа - последующее... в человеческом плане [индивидуальная] природа - предшествующее, а добро - последующее" ("Чжу-цзы юйлэй", цз. 5). Смысл различения в том, что в онтологическом аспекте добро как атрибут принципа есть сущность по отношению к природе как явлению; в антропологическом же аспекте, наоборот, добро есть появление человеческой природы. Говоря о добре как онтологическом атрибуте принципа, не следует забывать о широте этого понятия, далеко выходящего за рамки чисто этического смысла и близкого к понятию "блага".

Понятия "природы" и "чувственности" Чжу Си связывал через понятие "сердца" (синь). Проводя аналогию между сердцем и водой, философ сопоставлял природу с ее (воды) неподвижным принципом (дин ли), а чувственность - с ее движущимся потоком. Движущуюся силу (ци ли) потока в этой аналогии он сравнивал с человеческими способностями (цай1). Отсюда следовал вывод, что "только [индивидуальная] природа едина и тверда (и дин), а чувственность, сердце и способность вместе образованы пневмой. Сердца изначально не бывают неодинаковыми, но в ходе человеческой жизни возникают различия. Чувства (цин) могут быть и добрыми и злыми" ("Чжу-цзы юй лэй", цз. 5).