

Всеволод Кузнецов

ПРОСВЕЩЕНИЕ И ОНТОЛОГИЯ. ПРОСВЕЩЕНИЯ АВТОХТОННЫЕ: КИТАЙ

В данной работе я намерен продолжить разговор об онтологических аспектах автохтонных Просвещений. В предшествующей статье речь шла о Европе [Кузнецов, 2013]. Здесь же я, как и было обещано, намерен говорить о Китае.

Китайская цивилизация онтологически стабильна. Основа такой стабильности – преобладание онтологизационных установок. Данное положение хорошо иллюстрирует пример китайского буддизма, в котором на первое место выдвигается «доктрина про існування „природи будди”, яка має всі ознаки абсолюту» [Стрелкова, 2012: с. 81].

Значение данной доктрины показывает одно из высказываний чаньского наставника Ма-цзу: «Все бодисаттвы считали это адскими мучениями – погрузиться в пустоту, соприкоснуться с нирваной <...> но так и не узреть природу Будды» [Письмена на воде, 2000: с. 507]. А. А. Маслов комментирует приведенный пассаж следующим образом: «<...> Этот отрывок крайне интересен, поскольку он указывает, что можно достичь нирваны, но при этом не достичь природы Будды. Таким образом, достижение природы Будды – более важно, чем нирвана, а стремление к нирване – лишь еще одно заблуждение» [там же, с. 537, прим. 42]. Итак, факт переоценки ценностей налицо.

При этом «<...> в індійському буддизмі на момент його проникнення у Китай не було чітко сформованої філософії „природи будди” <...> Тож ця концепція не була провідною для більш раннього буддизму і розвинулася повною мірою вже після його приходу до Китаю в процесі перекладу та осмислення буддійських текстів» [Стрелкова, 2012: с. 83].

Но что же такое эта самая «природа Будды»? Анализируя «Сутру про великую паринирвану», А. Стрелкова приходит к выводу, что «„Нірвана-сутра” <...> послідовно повертає природі будди всі чотири атрибути абсолютного „Я”: постійність, блаженство, „Я” („самість”) та чистоту <...> свого часу вигнані з буддійського вчення про реальність, яке відкидало можливість існування будь-чого абсолютного» [там же, с. 87–88].

Правда, затем «природа Будды» отождествляется с пустотой [там же, с. 88]. Но и само понятие пустоты модифицируется. Появляется «пустота в высшем значении», которая есть нечто большее, нежели просто пустота [там же, с. 89]. Сутра провозглашает: «Порожнє – це вся сансара. Не-порожнє – це – велика нірвана» [цит. по Стрелкова, 2012, с. 89].

© В. Кузнецов, 2014

Соответственно, изменяется и понимание срединного пути: «<...> Згідно із вченням „Нірвана-сутри”, слідування серединним шляхом передбачає досягнення не лише „порожнечі” як ілюзорності <...> але й „порожнечі” як істинної реальності – порожнечі-ākāśa <...> або „порожнечі першого значення”, „найвищої порожнечі” <...> яка є єдиною можливою формою існування істинної реальності і є нічим іншим, як природою будди <...>» [Стрелкова, 2012: с. 91].

Іншими словами, в китайському буддизмі пустота онтологізується. На місце не-бытия приходит не бытие, но нечто иное – Сверхбытие. Как иное, оно по-прежнему остается отсутствием бытия, т. е. пустотой, приобретаая при этом четкие онтологические характеристики.

В Просвещении, зародившемся в онтологически стабильной цивилизации, также должны доминировать онтологизационные установки. Только вот было ли Просвещение в классическом Китае? Естественным претендентом на эту роль сразу же оказывается конфуцианство. Его основателя довольно часто называют просветителем [напр., Фэн Ю-лань, 1998: с. 60–61; Лукьянов, 2003: с. 158, 166]. Однако расплывчатость данного понятия превращает подобное именование в расхожий комплимент. Можно также говорить о неслучайности увлечения конфуцианским Китаем, столь характерном для французских просвещенцев, а особенно для Вольтера [о синофилии Вольтера см. Clarke, 1997: р. 44–46]. Однако и это отнюдь не решающий аргумент. Поэтому следует перво-наперво выяснить, обладает ли конфуцианство набором базовых характеристик, свойственных Просвещению.

Просвещение по-прежнему будет пониматься мною как *культурный феномен, суть которого в выходе эдукационного начала за границы специализированной сферы функционирования, существующей в любом более-менее сложно организованном обществе*. Существенным является также то, что *подобное расширение поля деятельности означенного начала приводит к попыткам превращения его в фактор, формирующий основы цивилизации, и создания на его основе цивилизационных механизмов манипулирования бытием*. Полный список характеристик данного феномена весьма пространен, поэтому здесь я буду говорить лишь о небольшой группе его базовых черт. К ним относятся: 1) *выдвижение на первый план эдукационной проблематики (эдукационизм)*; 2) *решающая роль человеческого эдукационного усилия (хотя в роли воспитателей могут выступать разные силы)*; 3) *глобальный масштаб эдукационной деятельности*; 4) *нацеленность эдукационного процесса на изменение природы объекта эдукации, а не его частных свойств*; 5) *выдвижение антропологической утопии на роль эдукационного идеала*; 6) *присутствие в эдукационном процессе прагматической составляющей*; 7) *вербализм*.

Эдукационизм Конфуция выражен уже в первом изречении «Лунь юя». В разных вариантах перевода оно звучит так: «Не радость ли, когда учиться и постоянно усовершенствуешься <...>» (пер. В. П. Васильева); «Не приятно ли учиться и постоянно упражняться?» (пер. П. С. Попова) [Конфуций, б. г.]; «Учиться и время от времени повторять изученное, разве это не приятно?» (пер. В. А. Кривцова) [Конфуций, 1972: с. 140]; «Не радостно ль учиться и постоянно добиваться совершенства?» (пер. И. И. Семененко) [Конфуций, 1999: с. 17]. В. В. Малявин говорит, что в данном суждении высказана присущая Конфуцию «воля к учению» [Малявин, 2007: с. 87–88]. Л. С. Переломов замечает по тому же поводу: «В первой фразе “Лунь юя” <...> заключена главнейшая мысль – доминанта учения Конфуция. <...> Главная “уста-

новка» Конфуция – “радость” – производная от знаний, обогащенных личным трудом» [Конфуций, 2004, с. 157].

Но из начального изречения «Лунь юя» можно вычитать и кое-что о связи теории и практики. Так, в отредактированном В. В. Малявиным переводе П. С. Попова рассматриваемая фраза приобретает практическую направленность: «Учиться и всякое время прикладывать выученное к делу – разве это не удовольствие?» [Малявин, 2007: с. 88]. Другой вариант: «Учиться и во всякое время претворять это – разве не радостно?..» [там же, с. 204]. Согласно интерпретациям А. Е. Лукьянова и Л. С. Переломова, для практического применения знаний необходим некий благоприятный момент: «Изучать и вовремя применять это на практике, разве это не приятно!» [Конфуций, б. г.]; «Учиться и своевременно претворять в жизнь – разве не в этом радость?» [Конфуций, 2004, с. 157]. Еще одна трактовка фразы указывает на возможность практического применения знаний «время от времени» [Буранок, 2007].

Таким образом, данные интерпретации позволяют предположить, что для Конфуция наличие связи теории и практики было чем-то непреложным. Вопрос лишь в характере этой связи. Первая трактовка рисует постоянное и неразрывное взаимодействие, вторая ставит вопрос о своевременности применения знаний, третья хаотизирует связь теории и практики, но не уничтожает ее вовсе.

Впрочем, в «Лунь юе» есть фрагмент, в котором знание и применение его оказываются тождественными. Здесь Конфуций утверждает, что знать значит исправлять: делать искривленное прямым [Карапетьянц, 1982: с. 15]. Или в интерпретации И.И. Семененко: «всех бесчестных сделать честными» [Конфуций, 1999: с. 80].

Роль человека-воспитателя в конфуцианстве и масштаб его эдукационной деятельности хорошо иллюстрирует следующий фрагмент из «Чжун юна»: «Поистине велик путь совершенномудро! Обладая невероятной силой, он взращивает все вещи и достигает [в своем величии] неба. <...> Действия благородного мужа становились на века примером для Поднебесной; начинания [его] становились на века законом для Поднебесной; суждения [его] становились на века образцом для Поднебесной» (перевод В. Г. Бурова) [Чжун юн, 2003: с. 41, 42]. А вот что пишет А. Е. Лукьянов, рассуждая о «Чжун юне»: «Механизм нравственного возделывания Поднебесной благородным мужем совпадает с космогоническим. В роли совершенномудро человека благородный муж утверждается в центре космической диады между Небом и Землей, а людской хаотический субстрат вращается вокруг него. Благородный муж располагает мерой человечности, по которой из человеческой заготовки делает человека и тем осуществляет Дао» [Лукьянов, 2003: с. 132–133].

Работа над человеческой природой понимается у Конфуция как «реализация себя» и «преодоление себя» [Семененко, 1987: с. 162]. «<...> В человеческом “я”, в природе человека есть то, что следует воплощать в жизнь, и то, с чем надлежит бороться» [там же, с. 162–163]. При этом можно говорить «о разделении в учении Конфуция человеческой природы на “бездуховную”, эгоистическую, плотскую, ограниченную внешними потребностями “тела”, и “духовную”, сосредоточенную в “сердце” человека. “Духовная” природа – “сердце” – и соответствует у Конфуция Небу, небесному пути и судьбе» [там же, с. 163]. Поэтому подвизающийся на стезе самопреодоления конфуцианец одолевает в себе «слишком человеческое», культивируя небесную человечность или же человеческую небесность.

Человек, который способен через самореализацию и самопреодоление достичь некоего предела в развитии своей природы, может затем поэтапно распространить

эдукационное воздействие на всю вселенную. «[Тот, кто] в состоянии полностью развить свою природу, в состоянии полностью развить природу [всех] людей. [Тот, кто] в состоянии полностью развить природу [всех] людей, в состоянии полностью развить природу [всех] вещей. [Тот, кто] в состоянии полностью развить природу [всех] вещей, в состоянии помочь превращению и развитию [сил] неба и земли. Тот, кто в состоянии помочь превращению и развитию [сил] неба и земли, в состоянии составить с небом и землей триединство» (перевод В. Г. Бурова) [Чжун юн, 2003: с. 38–39].

Но придавая эдукационизму космические масштабы, конфуцианцы никогда не забывали об эдукационистской обыденности – о школьном деле. Вот как рисует «Великое учение» идеал классической древности, на который следует ориентироваться в повседневной практике. «При расцвете трех эпох эти образцы постепенно совершенствовались, и затем школы распространились повсюду, от государевых палат и престольного града до деревенских улочек. <...> Получавшееся ими образование исключало незнание того, что исконно присуще их [индивидуальной] природе и что обязывает исполнять их служебный долг, каждый из них усердствовал в этом до исчерпания своих сил» (перевод А. И. Кобзева) [Да сюэ, 2004: с. 87–88; см. также Ли цзи, 1973: с. 111–112]. Кстати, из этого отрывка видно, что и школьное обучение должно содействовать обработке человеческой природы.

Антропологическая утопия конфуцианства (она же – эдукационный идеал) была создана основателем этого учения. Утопия Конфуция, подробнейшим образом описанная в «Лунь юе», – это благородный муж. Л. С. Васильев в одной из своих работ дает подробнейшую характеристику цзюнь-цзы, рассматривая конфуцианскую утопию рационалистически и довольно-таки приземленно [Васильев, 1989: с. 55–57]. Сходным образом рассматривает благородного мужа и Л. С. Переломов [Переломов, 2004: с. 18–20]. Однако у утопии Конфуция имеются метафизические и иррациональные аспекты, на которые обращают внимание другие исследователи. Скажем, А. Е. Лукьянов характеризует благородного мужа следующим образом: «<...> Благородный муж определяется Конфуцием в социокосмических параметрах. Показательно, что Конфуций при этом не пользуется понятием «человек» (*жэнь*), иногда произвольно подставляемым сюда переводчиками. <...> Он не говорит об условиях превращения человека в благородного мужа, а дает социокосмическую формулу благородного мужа, его генетический принцип. Благородный муж рождается как сын социоморфизированного космоса, а потому называется сыном правителя, царским сыном (*цзюньцзы*). Он располагается в центре между Небом и Землей, социальными верхами и низами, культурой и бескультурьем, знанием и незнанием – словом, он занимает положение среднего звена всех возможных физических и мыслительных оппозиций верха и низа. А это значит, что он превращается в символ: соединяя и отождествляя различные социокосмические пласты противоположностей верха и низа, *цзюньцзы* символизирует самость вещи и человека» [Лукьянов, 2003: с. 142].

Теперь – о вербализме. Е. В. Завадская указывает, что, «вербальный характер культуры, развивавшейся на принципах конфуцианской философии, верящей в силу слова, подчеркивается практически всеми авторами, пишущими о литературе, философии и искусстве Китая, о круге понятий, запечатленных в иероглифе *вэнь*, в частности о его значении в теории изящной словесности, достаточно обстоятельно

писалось и китайскими, и европейскими, и советскими учеными <...> [Завадская, 1982: с. 36]. Исследовательница также отмечает: «Собственно философия слова на страницах “Лунь юя” предстает как осмысление понятий *янь* (букв. “слово”), *вэнь* (“словесность”) и *мин* (“имя”). <...> *Вэнь* теснейшим образом связано с понятием “Небо” (*Тянь*). Небесная, “божественная” природа *вэнь* превращает словесность в знаки Неба на Земле, ставит тем самым слово над другими слоями культуры. Поэтому важнейшее понятие в “Лунь юе” – обучение (*сюэ*), любовь к которому (*хао сюэ*) является неотъемлемым, определяющим свойством подлинной личности, выступает в сочетании лишь с одним объектом – *вэнь*. “Любовь к постижению слова” (*хао сюэ вэнь*) является воплощением подлинного этического пути *цзюнь-цзы*. Позднее словосочетание *вэньсюэ* станет означать изящную словесность, *вэнь жэнь* – эрудита, книжника, *вэньхуа* – культуру в целом» [там же, с. 40–41].

Как видим, конфуцианству присущи весь минимальный набор базовых признаков Просвещения. И установив это, мы можем перейти непосредственно к рассмотрению онтологической проблематики.

В качестве главного онтологизирующего начала в классическом Китае выступает правитель. Если греки предлагали на роль меры всех вещей человека вообще (как свидетельствует Платон, речь идет о каждом человеке, о тебе и обо мне [Чанышев, 1981: с. 208]), то китайцы указывали на вполне конкретного человека – Человека Единственного, Сына Неба. Голос правителя использовался как мера звуков, а тело – как мера для единиц измерения длины. Властитель изменял мерил по своей воле, определял числа, служившие регуляторами времени, пространства и музыки (гармонизирующего вселенского начала), вносил изменения в календарь [Гране, 2008а: с. 18, 19, 21, 311]. Он распространял по империи свою добродетель, с помощью специальных ритуалов манипулируя имперским хронотопом [там же, с. 305–306].

Добродетель-дэ (или, как переводит А. И. Кобзев, «благодать» [Кобзев, 2002: с. 209]) – понятие весьма сложное. Тот же А. И. Кобзев определяет дэ как «основное качество, обуславливающее наилучший способ существования каждого отдельного явления, объекта, существа, или присущую ему индивидуальную благодать» [там же, с. 215], и указывает, что «в древнейший, дофилософский период своего бытования» данный термин «обозначал и приходящий извне божественный дар, и внутреннюю магическую силу» [там же, с. 208]. Все это указывает на дэ как на категорию онтологическую. А следовательно, и распространение правителем дэ по всем четырем сторонам света есть операция онтологическая.

Как показывает М. Гране, первоначально правитель получает свою силу от сакральных мест, выступает живым воплощением такого места [Гране, 2008а: с. 147–149]. И, напротив, сакральные места находятся в зависимости от дэ правителя [там же, с. 149]. Впрочем, священные места все же, видимо, первичны по отношению к правящим особам [там же, с. 144–145].

Так или иначе, но священное место онтологизирует самого правителя. Правда, затем последний, кажется, обретает способность онтологизировать священные места. Но это уже не столь важно. Значительно важнее то, что имеется еще и другой, дополнительный способ онтологизации онтологизатора. Речь идет о предложенной Чжоу-гуном концепции небесного мандата [Васильев, 1989: с. 26–27; Крюгер, 2006: с. 36–38]. Конечно, для получения небесного мандата необходимо обладать дэ [Васильев, 1989: с. 27]. Но ведь дэ – атрибут Неба и Земли [Кобзев, 2002: с. 216], и благочестивые избранники, становящиеся основателями династий, от Неба же свою

добродетель и получают. При этом Сыны Неба тяготеют к тому, чтобы превратить в сакральное место, с которым они связаны, всю вселенную. Правители выступают как «сгустки вселенной» [Гране, 2008а: с. 315–316].

Проблема, однако, состоит в том, что в условиях существования удельной системы формируются два параллельных ряда онтологизаторов: Сыны Неба и властители уделов.

Владетели мистически связаны со своим уделом, являются их живыми воплощениями, а дэ сеньоров поддерживает в уделах жизнь, обеспечивает гармонию и порядок [там же, с. 202–207]. Кроме того, владетель способен наделять вещи и существа судьбой и бытийной мощью [там же, с. 202]. Такой онтологический статус обретается, с одной стороны, через инвеституру сюзерена, а с другой, обеспечивается судьбой, воплощенной в имени. Судьба отдельного человека вплетена здесь в судьбу рода и связана с даруемой Небом родовой добродетелью [там же, с. 200–201]. В конечном счете, инвеститура правителя лишь подтверждает небесный мандат [там же, с. 201]. Такая ситуация не может не порождать соперничество этих двух разновидностей онтологизаторов.

Кризис, предшествовавший возникновению китайского Просвещения и сопровождавший его в процессе становления, как раз и был во многом связан с борьбой онтологизаторов [там же, с. 305–306]. В результате этого соперничества власть терпела ущерб в своей бытийной мощи. Онтологические проблемы коррелировали с политическими. Чжоуское государство изначально было довольно рыхлым иерархизированным образованием [История древнего мира, 1982: с. 164–165]. В дальнейшем князья и вовсе отобрали у вана всю власть, кроме жреческой. Чжоу распалось на отдельные царства. Возник институт гегемонов, оправдывавших свою власть необходимостью защиты вана [История древнего мира, 1982: с. 354–358; Крюгер, 2006: с. 47–48]. Между отдельными царствами и внутри них шла ожесточенная борьба за власть и могущество, в ходе которой поднялся новый слой служилых людей [История древнего мира, 1982: с. 358–359]. Этим новым людям суждено было изменить не только политическую, но и онтологическую ситуацию.

Конфуцианское Просвещение в момент своего возникновения как раз и было озабочено определением онтологического статуса служилых людей. Вопрос, однако, ставился таким образом, что ведущим игроком в новой онтологической игре становился уже не Человек Единственный, но просто человек. Поэтому Конфуций и требовал стремления к накоплению дэ от любого человека, взыскующего добродетели [Васильев, 1989: с. 32–33].

При этом Конфуций сразу определил внепросвещенческие опоры своего учения. Это, во-первых, древность, традиция, а во-вторых, ритуал. Ритуал тождествен мировому целому и Пути-дао [Семененко, 1987: с. 19, 46]. Он также является способом реализации человеческой природы [там же, с. 73]. Кроме того, Конфуций устанавливает тождество Неба, мира и ритуала [там же, с. 18–19].

Небо-космос-ритуал-древность есть всеединый исток человеческого бытия. Поэтому онтологизация человека тождественна его космизации. Благородный муж, обладающий всей полнотой бытия, космичен [там же, с. 94]. Космизация цзюнь-цзы осуществляется за счет его отождествления с Небом и древностью [там же, с. 21].

Онтологизирующим качеством, меняющим бытийный статус человека, выступает у Конфуция жэнь (гуманность). «<...> Под Гуманностью подразумевается нечто, при обладании чем человек за счет некоего качественного перехода

становится над людьми, после чего его уже нельзя мерить обычными мерками» [Карапетьянц, 1982: с. 18].

Существование благородного мужа есть воспроизведение ритуала космического жертвоприношения. Мир-Небо как целостность постоянно приносит себя в жертву самому себе, давая жизнь тьме вещей [Семененко, 1987: с. 19]. Но и цзюнь-цзы приносит себя в жертву через аскетическое самоотречение. Он жертвует собой во имя утверждения должного социального порядка [там же, с. 21]. Эта имитация космического жертвоприношения утверждает онтологический статус благородного мужа – статус ритуального посредника, который стоит «в центре вселенского порядка» и соединяет, связывает в себе «смерть с жизнью, прошлое с настоящим, небесный план с земным» [там же, с. 22].

Деонтологизационная тенденция выступает здесь как некий момент космической жизни. Она связана с утратой Пути (соответственно, реонтологизация – обретение Пути). Человек, утративший Путь, отпадает от космической жизни, существование его становится иллюзорным [там же, с. 61–62]. То же – и с обществом. Погрязнув в беспутстве, оно также ведет призрачное существование [там же, с. 64]. При этом Конфуций прямо указывает, что необходимость его просвещенческой деятельности порождена именно ситуацией беспутства [там же, с. 90]. В ней, в этой деятельности – надежда на обретение Пути.

Итак, деонтологизация – всего лишь момент, причем момент преодолимый. И преодолеваемый. Ибо идущий по Пути с тяжелой ношей гуманности-милосердия (жэнь) цзюнь-цзы непрерывно осуществляет онтологизацию человека (самоонтологизацию), общества и всего земного уровня реальности. Самоонтологизация есть слияние с Небом-космосом-ритуалом и превращение небесной меры сущего во внутреннее мерило благородного мужа [Семененко, 1987: с. 190]. Онтологизация социума есть перевод социума из мнимости в действительность путем утверждения должного общественного порядка через ритуальное самопожертвование [там же]. И наконец, онтологизация земного уровня реальности есть соединение небесного бытия с земным через утверждение цзюнь-цзы в статусе вселенского посредника [там же].

Что же касается непосредственно самой эдукационной деятельности, то Конфуций понимал ее как нравственное совершенствование, осуществляемое при помощи обращения к древности. При этом речь ни в коем случае не шла о простом подражании образцам. «Мы должны говорить именно о на-следовании, воспроизведении реальности, которая должна быть воспроизведена по ее видимым “следам”, подобным отблескам внутреннего света. Как говорится в китайском толковании, цель учения – “возобновить изначальное”» [Малявин, 2007: с. 205]. Иначе говоря, эдукация есть восстановление некой первичной онтологической реальности, приобщение к ней субъекта и объекта воспитания-обучения.

У второго после Конфуция конфуцианского совершенномудрого Мэн-цзы онтологической основой человеческой природы является само Небо. Поэтому «кто знает свою природу, тот знает Небо» [Мэн-цзы, 2004: VIIa, 1, с. 373]. Представление о небесности людского естества обуславливает стратегию онтологизации эдукационной деятельности. Последняя представлена как служение Небу: «Сохранять свою душу и воспитывать свою природу – это есть то, чем мы служим Небу» [там же]. Обретая посредством самосовершенствования полноту собственной природы, человек становится единым с Небом [Фэн Ю-лань, 1998: с. 100]. Работая над собой,

человек также развивает в себе особый вид ци, который Фэн Ю-лань именуется «великой нравственностью». Через обретение «великой нравственности» подвизающийся отождествляется с космосом и завершает (доводит до полноты) в себе всю тьму вещей [там же, с. 99–101; см. также Мэн-цзы, 1972: с. 232–233, 246; Мэн-цзы, 2004: Па, 2, с. 271–272, VIIa, 4, с. 374].

Человеческая природа изначально добра [Мэн-цзы, 2004: VIa, 2, с. 352]. Человек, пребывающий в состоянии некультуренной дикости, все равно способен неудержимо стремиться к добру. Правда, чтобы пробудить такое стремление, необходим внешний толчок [там же, VIIa, 16, с. 376]. Именно эта изначальная доброта обуславливает общность природы всех людей [Кобзев, 1983: с. 209]. При этом природа совершенного мудрого в своих основах не отличается от природы обычного человека [Кобзев, 1983: с. 209; Мэн-цзы, 2004: VIa, 7, с. 355; Мэн-цзы, 1972: с. 245]. Здесь открываются неограниченные перспективы для эдукационной деятельности, поскольку каждый может стать Яо и Шунем [Мэн-цзы, 2004: VIb, 2, с. 363].

Онтологизирующие качества человеческой природы – гуманность, справедливость, благопристойность, разумность. Отличая человека от животных, эти четыре начала определяют онтологический статус *Homo sapiens* [Фэн Ю-лань, 1998: с. 92]. Все они внутренне присущи человеку: «Человеколюбие и справедливость, правила приличия и способность познания – они не извне вливаются в нас, а мы их действительно имеем в себе, но только не думаем о них» [Мэн-цзы, 2004: VIa, 6, с. 354–355]. Однако их надо развивать, чтобы не утратить. «Поэтому и сказано: „Если будете искать их, то найдете, а если оставите в стороне, то потеряете их”» [там же, с. 355]. Развитые начала могут действовать в масштабе Поднебесной, а неразвитые не способны обеспечить должный порядок в отдельной семье: «Имеющиеся в нас четыре начала мы должны уметь все их развить и довести до полноты (естественной их меры). Они подобны только что воспламеняющемуся огню, только что пробивающемуся роднику. Если мы доведем их до полноты, то их достаточно будет для защиты всей вселенной; если же не доведем их до полноты, то их не хватит для служения родителям» [там же, Па, 6, с. 277].

М. Гранэ различает четыре данных от природы начала и возникающие на их основе человеческие качества. Первые трансформируются в последние лишь под воздействием эдукации [Гранэ, 2008: с. 373–374]. Немалую роль в деле развития природы играют обстоятельства жизни [там же, с. 374]. Здесь уместно вспомнить историю жизни самого Мэн-цзы, мать которого несколько раз меняла место жительства, чтобы избавить сына от тлетворного влияния среды [Попов, 1904: с. I–II].

Важное место в онтологии Мэн-цзы занимала также проблема взаимодействия конфуцианского учения с сознанием обучаемого-воспитуемого. Философ рассуждал следующим образом: «Поскольку, согласно традиционным китайским представлениям, человек в физическом отношении являлся прямым продолжением природы, то и его индивидуальное сознание должно было получить свое содержание непосредственно от Неба и Земли. <...> Под влиянием неумеренных индивидуальных желаний и социального хаоса первоначальные благие потенции либо вовсе утрачивались, либо оставались нереализованными. В этой ситуации и выступала на сцену конфуцианская доктрина, которая должна была либо пробудить дремлющие в человеке задатки, либо помочь ему обрести утраченное. <...> Пользу в данном случае могла принести только такая доктрина, основы которой находились в полном соответствии с характером мироздания: Небом, Землей и тем “первоначальным” человеком,

который был создан природой и который посредством доктрины возвращал себе свое первоначальное совершенство. <...> Мэн-цзы рассматривал процесс обучения не как привнесение в индивидуальное сознание чего-то принципиально готового и чужого, а как реконструкцию природных достоинств человека, утраченных им в результате проживания в неупорядоченном социуме» [Мартынов, 2002: с. 31]. Как видим, здесь онтологизационная направленность учения Мэн-цзы просматривается весьма отчетливо.

Важную роль в становлении онтологии раннего конфуцианства сыграл трактат «Чжун юн». В нем мы сталкиваемся с концепцией середины в качестве онтологизирующего священного места. А. Е. Лукьянов пишет о том, что космологическое и космогоническое учение «Чжун юна» основывается на некой архетипической модели. «Она состоит из умопостигаемого метафизического, чувственно воспринимаемого физического и центрального между ними духовного звеньев. Все космогонические события протекают в них одновременно, как вечно длящийся без начала и конца акт. Метафизика и физика космоса зеркально отражаются друг в друге через преломляющий это отражение центр. В центре метафизическая и физическая противоположности взаимообращаются и создают особое духовное качество центрального звена. По своему статусу это звено выше каждой из входящих в него противоположностей. <...> Космогоническая и космологическая середина “Чжун юна” одновременно и метафизическая, и физическая, и средняя между ними духовная величина <...>» [Лукьянов, 2003: с. 123].

В эту середину «Чжун юн» помещает Конфуция. Последний «вверху брал в пример небесный круг времен, внизу перенимал [естество] рек и почв» (перевод А. Е. Лукьянова) [Чжун юн, 2003: с. 65]. Нахождение в середине практически означает для Конфуция принятие статуса правителя Поднебесной, «но не в роли политического вождя, а в роли духовно-нравственного наставника и просветителя. Конфуций – середина, он Сын Поднебесной, ее нравственный движитель, объект почитания и любви» [Лукьянов, 2003: с. 158]. В середине помещается также и благородный муж [там же, с. 143]. Поэтому глубинные основы его Пути космичны: «Дао благородного мужа берет начало среди простого люда, но что касается его (Дао) вершин-глубин, то их ищи в пределах Неба и Земли» (перевод А. Е. Лукьянова) [Чжун юн, 2003: с. 51]. Священный центр – место постоянного пребывания цзюнь-цзы: «Следование середине благородного мужа состоит в том, что он, будучи благородным мужем, всегда находится в середине» (перевод А. Е. Лукьянова) [там же, с. 48].

Онтологизация эдукационной деятельности в «Чжун юне» осуществляется способом, сходным с используемым Мэн-цзы. В трактате читаем: «То, что даровано [человеку] небом, называется его природой; [действия], соответствующие этой природе, называются [правильным] путем; упорядочение [этого] пути называется воспитанием» (перевод В. Г. Бутова) [там же, с. 29]. Здесь онтологической основой человеческой природы является Небо (небесное предопределение). Программа следования своей природе (программа самоонтологизации) – дао. Эдукация же служит делу поддержания онтологически верного курса.

Но данный фрагмент допускает и иную трактовку (отнюдь не противоречащую первой): «Небесная судьба называется природой. Неуклонное следование природе называется Дао. Совершенствование в Дао называется учением» (перевод А. Е. Лукьянова) [там же, с. 48]. Причем учение здесь – конфуцианское учение

[Лукьянов, 2003: с. 124]. В этом варианте конфуцианство оказывается совершенствованием адепта в следовании своим онтологическим основам. Но совершенствование в Дао есть воспитание (самовоспитание). Следовательно, конфуцианство и эдукация отождествляются. Соответственно, быть конфуцианцем и значит быть субъект-объектом эдукации. Иными словами, и в данном варианте эдукация остается онтологизацией (самоонтологизацией).

Бытийная лестница, ведущая от Неба к конфуцианству, может быть дополнена и иными ступенями. А. Е. Лукьянов пишет: «В другом месте “Чжун юн” добавляет, что “природа – это Дэ” <...> Выстраивается следующая цепочка из звеньев понятийных тавтологий и примыкающего к ним понятия учения: небесная судьба – природа – Дэ – Дао – гармония – учение. Учение “Чжун юна”, собственно и есть учение Дао, завершающее стадиальность трансформаций небесной судьбы» [там же, с. 125]. Однако общей картины эти дополнения не меняют.

Основным онтологизирующим началом является в «Чжун юне» искренность. «Данная категория представлена в двух основных аспектах: 1) “искренность Неба (тянь)” – качество имманентное миру, присущее “совершенномуудрому” (шэн) и обуславливающее его возможности оказывать на мир упорядочивающее воздействие самим фактом своего присутствия; 2) “искренность” нижестоящего – качество, направленное на поддержание должного социального контакта <...> нормального социального функционирования и обретаемое в процессе поиска и сознательного выбора цели <...>» [Духовная культура Китая, 2006: с. 592]. Онтологизирующей силой обладает именно космическая искренность. Искренность нижестоящего от нее производна.

Искренность Неба наделена всеми характеристиками метафизического первоначала [Лукьянов, 2003: с. 122]. «Она слита с миром, присуща ему и реализует себя в спонтанном совершенстве <...>» [Мартынов, 1984: с. 17]. Человеку искренность дана как потенция [там же]. При этом существует разница между совершенномудром, который получает искренность от Неба как дар и в результате без усилий обретает единство с Дао, и обычным человеком, который упорным трудом должен добиваться реализации природных потенций и становится обладателем искренности на пути эдукации [Чжун юн, 2003: с. 38].

Искренность предстает как итог эдукации и сам ее процесс, взятый в космическом масштабе и понятый как сотворение себя и сотворение всей тьмы вещей: «Искренность — это созидание себя <...> Искренность — это не только самостоятельное созидание себя, и всё, это то, посредством чего созидаются вещи» (перевод А. Е. Лукьянова) [там же, с. 61]. Процесс поэтапного распространения эдукационного усилия на весь космос, о котором говорилось выше, начинается именно с обретения искренности: «Только [тот, кто] обладает наибольшей искренностью в Поднебесной, в состоянии полностью развить свою природу» (перевод В. Г. Булова) [там же, с. 38].

Искренность обещает подвизающемуся новый космологический и онтологический статус. «“Искренность” есть “самозавершение”. <...> Оно означает полное исчерпание тех потенциальных возможностей, которые дарованы внутренней природе человека Небом. <...> Это самозавершение (или самостановление) можно толковать как нахождение через “искренность” в сложной системе мироздания отведенного тебе места, как интеграцию с миропорядком и застрахованность от

отклонений. Предел достижений в этом направлении – стать третьим по отношению к Небу и Земле» [Мартьянов, 1984: с. 22].

Следующий определяющий этап в развитии конфуцианства представляет учение Дун Чжуншу. Важное место в нем занимает концепция первоначала или первопричины [Духовная культура Китая, 2006: с. 254]. Для человека «оно представляет собой способ постижения и принятия замыслов [Неба]» [Дун Чжуншу, 1990: с. 117]. Сам человек «зарождается в субстанции Неба» [там же]. От Неба он получает сущность-субстанцию («великий удел») как нечто неизменное, а также «переменный удел» [там же]. Если над «великим уделом» человек не властен, то переменный потому так и назван, что может быть изменен человеческими усилиями [там же, с. 404]. Именно над «переменным уделом» и возможна эдукационная работа.

Человеческая природа потенциально добра. Она «от рождения обладает “доброй основой” (шань чжи), “добрым началом” (шань дуань). Актуализирует потенциальную доброту человеческой природы обучение и воспитание» [Кобзев, 1983: с. 212]. Философ поясняет это положение так: «<...> Природа [человека] подобна злаку, а добро подобно зерну, зерно образуется в злаке, но злак весь не может превратиться в зерно. <...> Добро развивается в природе, но природа не может вся стать добром. И добро и зерно человек, следуя Небу, создает вовне, а отнюдь не внутри того, что творит непосредственно Небо. То, что творит [непосредственно] Небо, имеет определенный предел. Все, что внутри этого предела, обладает небесной природой, все, что вне его, называют делами человека. Хотя дела [человека] и вне природы, но [под их воздействием] природа не может не обрести благую силу» [Дун Чжуншу, 1990: с. 122].

Эдукационное усилие направлено сверху вниз по ступеням социальной иерархии. Причем вышестоящие фактически пересоздают нижестоящих. «Высший духовно преображает низших, а низшие послушны высшему, как глина на гончарном круге, которая формируется гончаром, как металл в литейной форме, который отливается плавильщиком» [Бань Гу, 1990: с. 135].

Следующий важный этап в развитии конфуцианства – учение Чжу Си. Главные онтологические категории чжусианства – принцип-ли и Великий Предел (тай цзи). «<...> “Ли” в самом общем виде выражает идею рациональной упорядоченности, структурированности, закономерности (или “законного” места), имманентно присутствующих каждой отдельной вещи и миру в целом, объекту и субъекту, мыслям и словам. Как структурирующее и дискретное начало *ли* составляет стандартную оппозицию континуально “размытой” пневме (*ци*), как объективный и справедливый “небесный” (*тянь*) принцип – субъективным и эгоистическим желаниям (*юй*) человека, а как стабильная сущность – переменчивым делам (*ши*)» [Кобзев, 2002: с. 168]. Все вещи имеют ли, причем ли существуют до вещей, предшествуя физическому космосу [Фэн Ю-лань, 1998: с. 314–316]. Что же касается тай цзи, то эта категория «содержит в себе самую общую идею предельного состояния бытия <...>» [там же, с. 239]. Великий предел – это принцип, охватывающий всю вселенную [Фэн Ю-лань, 1998: с. 316]. «*Тай цзи*, по Чжу Си, – это совокупность всех *ли*, тотальное единство структур, упорядочивающих начал, закономерностей всей “тьмы вещей” (*вань у*). В каждой конкретной вещи (*у*), т. е. предмете, явлении или деле *тай цзи* присутствует сполна, как образ луны – в любом ее отражении» [Духовная культура Китая, 2006: с. 594].

Концепция принципа-ли и Великого Предела определяет онтологическую сущность двуединого процесса познания-эдукации. «Полнота его (тай цзи. – В.К.)

присутствия в “вещах” делает основной задачей человека их “выверение”, или “классифицирующее постижение” (гэ у), которое состоит в “в совершенном [раскрытии] принципов” (цун ли). Эта процедура “доведения знания до конца” (чжи чжи) своим результатом должна иметь “искренность (чэн) помыслов”, “выправленность сердца”, “усовершенствованность личности”, а затем – “выравненность семьи”, “упорядоченность государства” и “уравновешенность [всей] Поднебесной” <...>» [там же, с. 594–595].

Человек представляет собой соединение природы с жизненной субстанцией, т. е. ли и ци. Природа-ли добра и в своих проявлениях определена волей Неба. Жизненная субстанция бывает недобра и определяется человеческими желаниями [Чжу Си, 2002: с. 120–121]. Иными словами, Чжу Си «окончательно сформировал концепцию изначально-общей доброй природы, обладающей вторичными и конкретными модусами, которым в разной степени присуще и добро и зло» [Кобзев, 1983: с. 219]. Кроме того, в учении Чжу Си «в онтологическом аспекте добро как атрибут принципа есть сущность по отношению к природе как явлению; в антропологическом же аспекте, наоборот, добро есть проявление человеческой природы» [там же, с. 221].

В предисловии к «Да сюэ» философ указывает, что воздействию ци люди обязаны частым забвением своей бытийной сути. «Ведь с тех пор, как Небо ниспослало людям жизнь, не было не имевших [индивидуальной] природы, наделенной гуманностью, должной справедливостью, благопристойностью и разумностью. Однако в обладании пневменной материей возможно неравенство, поэтому не все способны знать, чем наделена их [индивидуальная] природа, и соблюдать ее целостность» [Да сюэ, 2004: с. 86]. Поэтому людей нужно воспитывать. Необходимо «приводить их в порядок и обучать, дабы они возвратились к своей [индивидуальной] природе» [там же, 87].

В комментариях к «Великому учению» Чжу Си вновь акцентирует внимание на понимании эдукации как процесса возвращения к своим онтологическим основаниям. Так, фраза «Путь великого учения состоит в высветлении светлой благодати, породнении с народом и остановке на совершенном добре» [там же, с. 91] снабжена следующим пояснением: «“Светлая благодать” – то, чего люди устаиваются от Неба, не помраченная ясность духа, которая, вмещающая в себя множество принципов, реагирует на мириады дел. Однако ограничения, вносимые пневменным характером, шоры, налагаемые человеческими страстями, иногда могут ее затемнять. Тем не менее ее первозданный свет никогда не пресекается. Поэтому учащиеся должны следовать исходящему от нее и всецело высветлять это, дабы вернуться к своему началу» [там же, с. 91–92].

Последним великим представителем классического конфуцианства стал Ван Янмин. В его учении разрабатываются свойственные китайской культуре вообще «идея морального и психофизического единства субъекта и объекта» и «принцип организмического холизма, предполагающий основанную на единотелесности антропоморфно-этизирующую взаимозависимость человека и Вселенной, психосоматическую синергию (так в оригинале. – В.К.) субъекта и объекта» [Кобзев, 2002: с. 196].

Ван Янмин развивает концепцию единотелесности человека и космоса, которая присутствовала и у других китайских мыслителей (Чжан Цзая, Чэн Хао). Философ формулирует ее так: «Великие люди полагают небо, землю и тьму вещей единым телом. Они смотрят на Поднебесную как на одну семью, на Срединное государство – как на одного человека. Если ничтожные люди размежевывают форму и содержание <...> разделяют на ты и я, то великие люди способны полагать небо, землю и

тзму вещей единым телом без того, чтобы [нарочито] помышлять об этом. Поскольку такова гуманная основа <...> их сердец, постольку они и составляют единое тело с небом, землей и тьмой вещей. Неужели [таковы] только великие люди? [Нет], даже сердце ничтожного человека ничуть не иное, хотя он и уничтожает его сам. Поэтому при виде ребенка, падающего в колодезь, его сердце обязательно пронизывает испуг и страх, соболезнование и сострадание. Это потому, что его гуманность образует с ребенком единое тело, ведь он того же, [человеческого], рода. Его сердце не в силах вынести вида птиц и зверей, жалобно кричащих и трепещущих в страхе. Это потому, что его гуманность образует единое целое с птицами и зверями, ведь они обладают сознанием. При вырубке и уничтожении трав и деревьев его сердце неминуемо преисполняется сочувствием и сопереживанием. Это потому, что его гуманность образует единое тело с травами и деревьями, ведь они обладают жизненной силой <...> При виде разрушения камня и черепицы его сердце обязательно испытывает озабоченность <...> и сожаление. Это потому, что его гуманность образует единое тело с камнем и черепицей. Вот что представляет собой [все сводящая в] единое тело гуманность. Даже сердца ничтожных людей, безусловно, обладают ею, ибо в ее основании лежит природа, предопределяемая небом, и по естеству своему она исполнена непомраченностью и духовным <...> светом. Оттого она и называется светлой благодатью» [Вопросы к «Великому учению», 2002: с. 489–490].

Ван Янмин обращается к «Да сюэ», используя эдукационистские по сути формулы «Великого учения» – *высветление светлой благодати и породнение с народом*. Вспомним, что у Чжу Си высветление должно было происходить в непосредственно в эдукационном процессе [Да сюэ, 2004: с. 92]. Оно включало в себя самовоспитание и воспитание других («<...> высветление самим собой своей светлой благодати, предполагающее распространение этого на других людей, чтобы они также избавились от марающей их застарелой грязи» [там же]).

У Ван Янмина формулы «Да сюэ», не теряя своего эдукационистского смысла, указывают на вхождение во всеединство: «Высветление светлой благодати означает воздвижение <...> тела своей единотелесности с небом, землей и тьмой вещей. Породнение с народом означает овладение <...> деятельным проявлением своей единотелесности с небом, землей и тьмой вещей. <...> Когда среди правителей и поданных, мужей и жен, друзей и товарищей и даже среди гор и рек, навей и духов, птиц и зверей, деревьев и трав действительно не остается таких, с которыми не было бы возможности сродниться, которые бы не были охвачены <...> моей единотелесной гуманностью, тогда моя светлая благодать неизбежно начинает высветляться и воистину становится возможным небо, землю и тьму вещей полагать единым телом» [Вопросы к «Великому учению», 2002: с. 490–491].

Здесь мы имеем дело с онтологизирующе-деонтологизирующей операцией. С одной стороны, возникающее мировое тело обретает свою бытийную основу в космической гуманности, с другой, человек, сливающийся с Небом, Землей и всей тьмой вещей, утрачивает самобытие. Гуманность выступает здесь одновременно как онтологизирующее (по отношению к космосу) и деонтологизирующее (по отношению к человеку) начало.

Что же касается работы с человеческой природой, то здесь Ван Янмин предлагал возвращение ее к онтологической основе в виде абсолютного блага, тождественного небесному принципу [Кобзев, 2002: с. 267–268]. При этом исправлять нужно было помыслы и стремления: «<...> Желание усовершенствовать свою личность безус-

ловно предполагает предварительное выправление своего сердца. Но ведь первотелесность сердца природна. Природа же не может быть недоброй. Следовательно, первотелесность сердца коренным образом не может быть неправильной. Зачем же тогда стараться его выправлять? Несмотря на то что первотелесность сердца коренным образом не может быть неправильной, с момента возникновения и прихода в движение помыслов и стремлений появляется неправильное. Поэтому желающий выправить свое сердце вынужден выправлять то, что возникает в его помыслах и стремлениях» [Вопросы к «Великому учению», 2002: с. 495].

Важнейшую роль в янминистском понимании человеческой природы играла категория «благосмыслие». Философ понимал благосмыслие «как благое, аксиологически максимально высоко стоящее знание и одновременно как знание, конгениальный объект которого – благо. <...> Понятие “благосмыслие” у Ван Янмина явилось своеобразным заместителем понятия “сердце” (*синь*). Его преимущество – в выявлении сущностной благодности человеческой души. Вместе с тем оно имело у Ван Янмина столь же широкий смысловой диапазон: благосмыслие – это и душа, и дух, и познание, и знание, и чувства, и воля, и сознание, и даже подсознание» [Кобзев, 2002: с. 355]. Благосмыслие отождествлялось с небесным началом в человеке и мыслилось надындивидуальным и присущим всем людям [там же, с. 356, 358–360].

Самовоспитание заключалось в возвращении к своей онтологической основе и обретении возможности действовать, опираясь на нее [там же, с. 371]. Тогда с помощью благосмыслия становилось возможным выправление помыслов. Философ писал: «Природа, предопределяемая небом, такова, что первотелесность моего сердца по естеству своему исполнена духовным светом и ясным сознанием. При возникновении каждого помысла или стремления благосмыслие моего сердца располагает [о них] самоестественной духовно <...> просветленной осведомленностью. Именно благосмыслию моего сердца самоочевидна их доброта, когда они добры, и именно благосмыслию моего сердца самоочевидна их недоброта, когда они недобры. <...> Благосмыслие не терпит самопомрачения. Если желаешь различить добро и зло, чтобы сделать свои помыслы искренними, достаточно всего лишь довести до конца знание, которым располагает собственное благосмыслие» [Вопросы к «Великому учению», 2002: с. 496–497].

Благосмыслие нельзя передать другому, но можно пробудить в другом с помощью эдукационного воздействия [Кобзев, 2002: с. 360]. Поэтому, как утверждал Ван Янмин, «в Поднебесной нет людей, которых нельзя было бы перевоспитать. <...> Даже люди столь же недобрые, как Сян (злой брат совершенномудрого Шуня. – В. К.), и то могут быть исправлены <...> а благородные мужи, достигшие предела <...> в совершенствовании благодати <...> даже таких негуманных, как Сян, и то могут исправить» [Запись о капище Сяна, 2002: с. 505].

Здесь, как видим, преобладает онтологизационная направленность. Онтологизирующим свойством выступает благосмыслие.

Еще один вариант самоонтологизации предполагает открытие реальности конфуцианского канона в сердце подвизающегося. При этом «Шесть канонов» воспринимаются как вселенская бытийная основа: «Каноны суть постоянный Путь (*дао*). Как находящийся на небе он называется предопределением. Как даруемый человеку он называется природой. Как владычествующий <...> в теле он называется сердцем. Сердце, природа и предопределение суть единое, которое пронизывает людей и вещи, достигает <...> [всех] четырех морей, наполняет небо и землю, простирается

на древность и современность. Нет ничего, чем бы [оно] не обладало <...> Нет ничего, что бы [с ним] не совпадало <...> Нет ничего, что бы [в нем] изменялось. <...>» [Запись о посвященном канонам зале библиотеки у горы [Гуй]цзи, 2002: с. 500–501].

Таким образом, в китайском Просвещении решительно преобладает утверждающе-онтологизаторская направленность, что достигается благодаря опоре на традицию-ритуал как космический транслятор бытия. В то же время конфуцианство продолжает использовать власть в качестве онтологической опоры и онтологизационного механизма. Правитель сохраняет за собой функцию онтологизатора. Сохраняется и основной набор мифологем, связанных с Сыном Неба. И все же в этой сфере многое меняется.

Во-первых, происходит постепенная трансформация правителя в деятеля Просвещения [Гране, 2008а: с. 321, 324, 338]. От императора теперь требуется соответствие идеалу благородного мужа. С конфуцианской точки зрения, именно такое соответствие и обуславливает обладание небесным мандатом. Поэтому Мэн-цзы, рассуждая об убийстве последнего правителя из династии Шан-Инь Чжоу Синя, счел возможным заявить, что убит-де был всего лишь простолюдин Чжоу, поскольку человека, отвергающего гуманность и справедливость, государем не назовешь [Мэн-цзы, 1972: с. 231].

Ван рассматривается прежде всего как воспитатель. «По-китайски “политика” означает “исправление”: правитель должен исправлять поступки и мысли людей и начинать с себя. Власть, по китайским представлениям, изначально задана людям, она неотделима от человеческого стремления к совершенству, и там, где нет властвующего, люди “если не разбредутся, то учинят смуту”» [Малявин, 2000: с. 105].

В своей эдукационной деятельности император выступает как посредник между Небом и подданными. «<...> Истинный царь, [обратив взоры] вверх, со вниманием относится к приятию намерения Неба, чтобы послушно последовать его повелению; [обратив взоры] вниз, сосредоточивает усилия на внесении ясности в наставление и духовное преображение простолюдинов, чтобы завершить их природу; устанавливает подходящие к условиям законы и нормы, вносит иерархические различия в последовательность высших и низших, чтобы сдерживать их желания» (перевод Ю. Л. Кроля) [Бань Гу, 1990: с. 148].

Воспитательная деятельность вана дает космический эффект. «<...> Тот, кто является повелителем людей, исправляет свое сердце и таким образом исправляет государев двор; исправляет государев двор и таким образом исправляет всех чиновников; исправляет всех чиновников и таким образом исправляет тьму простолюдинов; исправляет тьму простолюдинов и таким образом исправляет жителей удельных владений по четырем сторонам. Когда жители удельных владений по четырем сторонам исправлены, то из пребывающих далеко и пребывающих близко не найдется таких, которые осмелились бы не стать едиными (*и*) благодаря исправлению, и нет ненормальных, вредных “дыханий”, которые нарушали бы среди них порядок. По этой причине темное и светлое начала оказываются приведены в гармонию; ветры и дожди бывают ко времени; все живые существа пребывают в согласии, а тьма простолюдинов множится; пять хлебов созревают, а травы и деревья растут пышно. В пространстве между Небом и Землей все увлажняется и орошается [благодаря государевой силе дэ] и становится чрезвычайно обильным и прекрасным; в стране между четырех морей люди слышат про обильную силу дэ государя,

все приезжают и признают себя его подданными. Счастливые необычайные явления и благие знамения, которые можно вызвать, появляются все до одного без исключения, и тогда путь истинного царя оказывается завершен» (перевод Ю. Л. Кроля) [там же, с. 136–137].

Во-вторых, рядом с правителем вырастает теперь фигура служилого человека – благородного ши – так же претендующего на статус благородного мужа и, соответственно, на роль онтологизатора. Единый с Небом и миром благородный муж совершенствует других, совершенствуя себя [Малявин, 1983: с. 108]. Поэтому он способен выполнять свои онтологизаторские функции, не только находясь на службе, но и уйдя в отшельничество. Следовательно, онтологизаторская деятельность благородных ши фактически не может быть прервана с утратой Пути в Поднебесной. Она лишь меняет свои формы в часы смуты.

Благородный ши находится в состоянии ритуального агона с властью. Он готов к конфронтации с правителем и часто намеренно обостряет отношения, даже рискуя собственной жизнью, о чем свидетельствует, к примеру, ритуал приглашения отшельников на службу [там же, с. 114, 134–136]. Благородные ши развертывают также просвещенческую критику власти, перемежающуюся с жестокой самокритикой [там же, с. 109–110]. При этом страсти могут накаляться самым чудовищным образом. Скажем, в эпоху поздней Хань служилые люди были склонны «драматизировать свои отношения с властью вплоть до того, что каждое обращение к трону снабжалось стандартной формулой “заслуживаю смертной кары”» [там же, с. 195].

Однако эти состязания жизненно необходимы для подтверждения онтологического статуса соревнующихся (ши и правителя), о чем наглядно свидетельствует история цинского чиновника Хун Лянцзи [Стулова, 1984]. Последний представляет доклад о причинах мятежей, где рискованно рассуждает о пороках императоров и утрате ими дэ [Стулова, 1984: с. 287]. Император приказывает сместить его с должности и отдать под следствие, но при этом вынужден оправдываться. Затем он заменяет смертный приговор чиновнику ссылкой, ибо вообще-то якобы поощряет критику [там же, с. 291–292]. Потом приключается засуха, и император видит в этом небесное знамение: космическая гармония нарушена несправедливым наказанием за критику. Хун Лянцзи возвращают из ссылки. Проливается долгожданный дождь. Император вновь оправдывается, инкриминируя опальному чиновнику нарушение порядка подачи доклада (последнее вполне соответствует действительности), рассуждает о благоворности критики и призывает ее развивать [там же, с. 292–294]. Так конфликт чиновника с императором превращается в ритуальное действие, смысл которого в восстановлении слаженности космического целого, а правитель и благородный ши утверждают в своем онтологизаторстве.

Таким образом, китайское Просвещение начинается в ситуации агона онтологизаторов, подрывающего бытийную мощь цивилизации. Однако в результате победы Просвещения происходит замена одной из состязующихся сторон, а сам агон переносится в просвещенческий континуум. В результате бытийные основания цивилизации укрепляются.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Бань Гу.* Хань шу / пер. с кит. Ю. Л. Кроля // Древнекитайская философия. Эпоха Хань. – М.: Наука, 1990. – С. 128–154.
- Буранок С. О.* Проблема интерпретации и перевода первого суждения в «Лунь юй» // Научная конференция «Интеллектуальная культура исторической эпохи» УрО РОССИИ,

- Екатеринбург, 26–27 апреля 2007 г. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа к тексту: <http://hist.igni.uafu.ru/rsih/text/buranok.htm>.
- Ван Янмин.* Вопросы к «Великому учению» [1527 г.] / пер. с кит. А. И. Кобзева // А. И. Кобзев *Философия китайского неоконфуцианства.* – М.: Вост. лит., 2002. – С. 488–499.
- Ван Янмин.* Запись о капище Сяна [1508 г.] / пер. с кит. А. И. Кобзева // А. И. Кобзев *Философия китайского неоконфуцианства.* – М.: Вост. лит., 2002. – С. 503–505.
- Ван Янмин.* Запись о посвященном канонам зале библиотеки у горы [Гуй]цзи [1525 г.] / пер. с кит. А. И. Кобзева // А. И. Кобзев *Философия китайского неоконфуцианства.* – М.: Вост. лит., 2002. – С. 500–503.
- Васильев Л. С.* Проблемы генезиса китайской мысли (формирование основ мировоззрения и менталитета). – М.: Наука, 1989. – 309 с.
- Гране М.* Китайская мысль от Конфуция и Лао-цзы / пер. с фр. В. Б. Иорданского. – М.: Алгоритм, 2008. – 528 с.
- Гране М.* Китайская цивилизация / пер. с фр. В. Б. Иорданского; под ред. И. И. Семененко. – М.: Алгоритм, 2008а. – 416 с.
- Да сюэ* / введение, пер. с кит. и комм. А. И. Кобзева // *Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»).* – М.: Вост. лит., 2004. – С. 73–122.
- Дун Чжуншунь.* Чунь цю фань-лу / пер. с кит. А. С. Мартынова // *Древнекитайская философия. Эпоха Хань.* – М.: Наука, 1990. – С. 111–127.
- Духовная культура Китая.* Энциклопедия в пяти томах / гл. ред. М. Л. Титаренко. – Т. 1. Философия. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2006. – 727 с.
- Завадская Е. В.* Миссия слова в «Лунь юе» // *Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики* / отв. ред. Л. П. Делюсин. – М.: Наука, 1982. – С. 36–45.
- История древнего мира.* Ранняя древность / отв. ред. И. М. Дьяконов. – М.: Наука, 1982. – 390 с. с карт.
- Каранетьянц А. М.* Первоначальный смысл основных конфуцианских категорий // *Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики* / отв. ред. Л. П. Делюсин. – М.: Наука, 1982. – С. 11–35.
- Кобзев А. И.* Проблема природы человека в конфуцианстве (от Конфуция до Ван Янмина) // *Проблема человека в традиционных китайских учениях.* – М.: Наука, 1983. – С. 207–230.
- Кобзев А. И.* Философия китайского неоконфуцианства. – М.: Вост. лит., 2002. – 606 с.
- Конфуцианский трактат «Чжун юн»:* Переводы и исследования. – М.: Вост. лит., 2003. – 247 с.
- Конфуций.* Беседы и суждения [Электронный ресурс]. – Режим доступа к тексту: <http://lunyu.ru>.
- Конфуций.* Лунь юй / введение, пер. с кит. и комм. Л. С. Переломова // *Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»).* – М.: Вост. лит., 2004. – С. 151–236.
- Конфуций.* Лунь юй / пер. с кит. В. А. Кривцова // *Древнекитайская философия. Собрание текстов в 2 т.* / сост. Ян Хин-шуна. – Т. 1. – М.: Мысль, 1972. – С. 139–174.
- Конфуций.* Лунь юй / пер. с кит. И. И. Семененко // *Конфуций. Уроки мудрости.* – М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс, Харьков: Изд-во Фолио, 1999. – С. 17–126.
- Крюгер Р.* Китай. Полная история Поднебесной / пер. с англ. Д. Воронина, Ю. Гольдберга. – М.: Изд-во Эксмо, 2006. – 448 с.
- Кузнецов В. Г.* Просвещение и онтология. Просвещения автохтонные: Европа // *Sententiae.* – 2013. – № 1 (XXVIII). – С. 120–137.
- Ли цзи* / пер. с кит. В. Г. Бурова, Р. В. Вяткина, И. С. Лисевича // *Древнекитайская философия. Собрание текстов в 2 т.* / сост. Ян Хин-шуна. – Т. 2. – М.: Мысль, 1973. – С. 99–140.
- Лукьянов А. Е.* «Чжун юн»: конфуцианское учение о середине // *Конфуцианский трактат «Чжун юн»:* Переводы и исследования. – М.: Вост. лит., 2003. – С. 95–178.
- Малявин В. В.* Гибель древней империи. – М.: Наука, 1983. – 224 с.
- Малявин В. В.* Китайская цивилизация. – М.: Астрель, АСТ, ИПЦ «Дизайн. Информация. Картография», 2000. – 632 с.: илл., карт.
- Малявин В. В.* Конфуций. – М.: Молодая гвардия, 2007. – 357 [11] с.

- Мартынов А. С.* «Искренность» мудреца, благородного мужа и императора // Из истории традиционной китайской идеологии. – М.: Наука, 1984. – С. 11–52.
- Мартынов А. С.* Конфуцианство и проблема сознания // [Чжу Си]. – О сознании (Синь): Из философского наследия Чжу Си. – М.: Вост. лит., 2002. – С. 15–100.
- Мэн-цзы* / пер. с кит. Л. И. Думана // Древнекитайская философия. Собрание текстов в 2 т. / сост. Ян Хин-шуна. – Т. 1. – М.: Мысль, 1972. – С. 225–247.
- Мэн-цзы* / пер. с кит. и комм. П. С. Попова; введение и подготовка издания В. М. Майорова // Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»). – М.: Вост. лит., 2004. – С. 239–396.
- Переломов Л. С.* «Четверокнижие» – ключ к постижению конфуцианства // Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»). – М.: Вост. лит., 2004. – С. 10–70.
- Письмена на воде.* Первые наставники чань в Китае / сост., пер., иссл. и комм. А. А. Маслова. – М.: Изд-во Духовной Литературы, Сфера, 2000. – 608 с.
- Попов П. С.* Китайский философ Мэн-цзы. – СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1904. – V, 262 с.
- Семенов И. И.* Афоризмы Конфуция. – М.: Изд-во МГУ, 1987. – 302 с.
- Стрелкова А.* Природа Будды та пороженча в магалянській «Нірвана-сутрі» // Філософська думка. – 2012. – № 6. – С. 81–93.
- Стулова Э. С.* Доклад цинского чиновника императору // Из истории традиционной китайской идеологии / сост. и отв. ред. О. Л. Фишман. – М.: Наука, 1984. – С. 271–296.
- Фэн Ю-лань.* Краткая история китайской философии. – СПб.: Евразия, 1998. – 376 с.
- Чанышев А. Н.* Курс лекций по древней философии. – М.: Высш. шк., 1981. – 374 с.
- [Чжу Си]. – О сознании (Синь): Из философского наследия Чжу Си / пер. с кит. А. С. Мартынова и И. Т. Зограф; вступ. ст. и коммент. к пер. А. С. Мартынова; грам. очерк И. Т. Зограф. – М.: Вост. лит., 2002. – 318 с.
- Clarke J. J.* Oriental Enlightenment. The encounter between Asian Western thought. – L. & N. Y.: Routledge, 1997. – 273 p.

Стаття одержана редакцією 22.07.2013

Vsevolod Kuznetsov

Enlightenment and Ontology. Autochthonous Enlightenment: China

In this article, we will continue our study of some ontological aspects of phenomenon of Enlightenment. Now we consider Chinese Enlightenment. But first we must prove that Chinese Enlightenment exists, and we do it. We show that Chinese Enlightenment is Confucianism. Further, we consider Confucian mechanisms designed to manipulate being and show how Confucianism uses traditional ontological mechanisms and creates new ontological mechanisms.

Vsevolod Kuznetsov, Senior lecturer at the Department of Philosophy in Vinnytsia National Technical University

Всеволод Кузнецов, старший викладач кафедри філософії Вінницького національного технічного університету

Всеволод Кузнецов, старший преподаватель кафедры философии Винницкого национального технического университета
