

Сюй Баофэн | Ли Цзя

遗产文物 地理

建筑与园林

中国历史

流派和思想家

宗教与信仰 经济

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ

语言文字 法律

中国文学

外交

СЛОВАРЬ

文化遗址 政治

礼仪与节庆

社会

КИТАЙСКОЙ

体育与休闲

服饰

医药与养生 雕塑

КУЛЬТУРЫ

价值与伦理

教育

科技发明与工艺



**Ли Цзя
Сюй Баофэн
Энциклопедический словарь
китайской культуры. Более
1000 важнейших понятий**

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=69266500

*Энциклопедический словарь китайской культуры. Более 1000
важнейших понятий: Эксмо; Москва; 2023
ISBN 978-5-04-187852-8*

Аннотация

Эта книга поможет вам стать ближе к многогранной культуре Китая, всегда иметь под рукой важные понятия и чувствовать себя уверенно в деловом или личном общении.

Над ее созданием работали китайские и российские ученые, доктора филологических и гуманитарных наук, преподаватели.

В словаре собрано более 1000 основных понятий, раскрывающих культурные особенности страны от философии и истории до спорта, моды и кулинарии.

В формате PDF A4 сохранен издательский макет.

Содержание

Вступление	21
Главные редакторы книги	23
Часть 1. Идеологические концепты	25
Понятия и категории	25
Дао-путь (#)	25
Небесное Дао (путь) (##)	29
Моральные законы, гуманизм (##)	30
Духовное Дао и материальное Ци (сосуд для буддийского учения) (##)	33
Преемственность учения – Даотун (сущность конфуцианского учения, переходящая от мудрого к мудрому) (##)	35
Добродетель (#)	36
Высший принцип ли (#)	38
Субстанция ци (#)	40
Род, категория лэй (#)	42
Причина гу (#)	46
Небо (#)	47
Веление неба тяньмин (##)	50
Великий предел тай цзи (##)	52
Инь / Ян (##)	55
Пять элементов у син (##)	57
Багуа – восемь триграмм «И цзин» («Книги	60

перемен») (##)	
Цянь / Кунь (противоположные гексаграммы «И Цзина») (##)	62
Природа, естество (##)	64
Учение о природе Дао (####)	65
Телесная сущность и деятельное проявление ти юн (##)	66
Знание и действие Чжи / Син (##)	68
Разум и природные свойства (##)	71
Природная склонность человека к добру и злу (##)	73
Натура и судьба син / мин (##)	75
Бытие и небытие Ю / У (##)	77
Имя и сущность мин ши (##)	79
Тело и дух син шэнь (##)	81
Начало и конец ши чжун (##)	84
Уменьшение или увеличение, изменение сяо / чжан (##)	85
Изменение и воспитание бянь хуа (##)	87
Три критерия справедливости (##)	89
Ложный и истинный (##)	90
Сочетание трех учений (буддизма, даосизма, конфуцианства) (####)	92
Взаимодействие Неба и человека (####)	94
Небесные высшие принципы и человеческие желания (####)	96

Единство природы и человека (####)	98
Стремление избегать крайностей, «путь срединности» (####)	100
Поднебесная есть всеобщее достояние (### #)	102
«Чжоу И» «Книга перемен» («##»)	104
«Чжоу и Цань тун ци» «Чжоу и “Единение триады”» («#####»)	106
«Дао дэ цзин» – «Канон пути и благодати» («###»)	108
«Чжуан-цзы» («##»)	110
«Ле-цзы» («##»)	111
Четверокнижие и пятиканоние (####)	113
Философские направления и мыслители	118
Конфуцианство (##)	118
Даосизм (##)	122
Философская школа Хуан-Лао (####)	125
Мо-цзя (Школа моистов) (##)	127
Школа легистов Фа-цзя (##)	130
Школа номиналистов Мин-цзя (##)	134
Союз царств по горизонтали и вертикали (# ##)	137
Натурфилософская школа инь ян (####)	138
Школа эклектики (##)	140
Школа военной философии бин цзя (##)	141
Школа земледельцев нун цзя (##)	142

Каноноведение (##)	144
Неоконфуцианство (###)	147
Философская школа «тайное учение» сюань-сюэ (##)	149
Неоконфуцианство ли сюэ (##)	152
Учение о духовном самосовершенствовании синь сюэ (##)	154
Учение о естестве пу сюэ (##)	157
Гуань Чжун (ок. 723–645 гг. до н. э.) (##)	158
Лао-цзы (571–471 гг. до н. э.) (##)	163
Конфуций (551–479 гг. до н. э.) (##)	167
Сунь-цзы (540–470 гг. до н. э.) (##)	172
Гунсунь Лун (320–250 гг. до н. э.) (###)	175
Мо-цзы (468–376 гг. до н. э.) (##)	178
Шан Ян (ок. 390–338 гг. до н. э.) (##)	181
Шэнь Дао (ок. 390–315 гг. до н. э.) (##)	184
Хуэй-ши (390–317 гг. до н. э.) (##)	186
Шэнь Бухай (приблизительно 385–337 гг. до н. э.) (###)	188
Мэн-цзы (приблизительно 372–289 гг. до н. э.) (##)	189
Чжуан-цзы (ок. 369–286 гг. до н. э.) (##)	193
Вэнь-цзы (ок. 360–280 гг. до н. э.) (##)	196
Цзоу Янь (ок. 324–250 гг. до н. э.) (##)	198
Академия Цзися (####)	200
Сюнь-цзы (ок. 313–238 гг. до н. э.) (##)	202

Хэ Шангун (###)	206
Дун Чжуншу (179–104 гг. до н. э.) (###)	207
Янь Цзюньпин (ок. 86–10 гг. до н. э.) (###)	210
Ван Чун (27— ок. 97 гг.) (##)	212
Жуань Цзи (210–263 гг.) (##)	214
Цзи Кан (ок. 223–264 гг.) (##)	216
Ван Би (226–249 гг.) (##)	218
Го Сян (252–312 гг.) (##)	221
Пэй Вэй (267–300 гг.) (##)	223
Фань Чжэнь (ок. 450–515 гг.) (##)	224
Ван Тун (приблизительно 584–617 гг.) (##)	227
Люй Цай (606–665 гг.) (##)	229
Чэн Сюаньин (608–669 гг.) (###)	231
Сыма Чэнчжэнь (639–735 гг.) (####)	233
Хань Юй (768–824 гг.) (##)	235
Лю Юйси (772–842 гг.) (###)	238
Шао Юн (1011–1077 гг.) (##)	241
Чжоу Дунь'и (1017–1073 гг.) (###)	243
Сыма Гуан (1019–1086 гг.) (###)	246
Чжан Цзай (1020–1077 гг.) (##)	248
Чэн И (1033–1107 гг.) (##)	252
Чжу Си (1130–1200 гг.) (##)	255
Лу Цзююань (1139–1193 гг.) (###)	259
Е Ши (1150–1223 гг.) (##)	262
Ван Шоужэнь (1472–1529 гг.) (###)	265
Ли Чжи (1527–1602 гг.) (##)	269

Восемь школ конфуцианства (####)	273
Тайчжоуская школа (####)	274
Лю Цзунчжоу (1578–1645 гг.) (###)	277
Фу Шань (1607–1684 гг.) (##)	279
Хуан Цзунси (1610–1695 гг.) (###)	282
Фан Ичжи (1611–1671 гг.) (###)	286
Гу Янь’у (1613–1682 гг.) (###)	289
Ван Фучжи (1619–1692 гг.) (###)	292
Дай Чжэнь (1724–1777 гг.) (##)	296
Гун Цзычжэнь (1792–1841 гг.) (###)	299
Вэй Юань (1794–1857 гг.) (##)	302
Янь Фу (1854–1921 гг.) (##)	305
Кан Ювэй (1858–1927 гг.) (###)	307
Тань Сытун (1865–1898 гг.) (###)	310
Чжан Тайянь (1869–1936 гг.) (###)	313
Лян Цичао (1873–1929 гг.) (###)	315
Сюн Шили (1885–1968 гг.) (###)	317
Ли Да (1890–1966 гг.) (##)	320
Ху Ши (1891–1962 гг.) (##)	322
Тан Юнтун (1893–1964 гг.) (###)	324
Фэн Юлань (1895–1990 гг.) (###)	326
Чжан Дайнянь (1909–2004 гг.) (###)	329
Ай Сыци (1910–1966 гг.) (###)	331
Тан Ицзе (1927–2014 гг.) (###)	333
Распространение западных знаний на Востоке (в Китае) (####)	335

Китайский марксизм (#####)	338
Закон единства и противоположностей (### ###)	340
Раздвоение единого (####)	341
Объединение два в одном (####)	343
Идеология Мао Цзэдуна (#####)	345
Теория Дэн Сяопина (#####)	346
Теоретическая система социализма с китайской спецификой (#####)	348
Идеология Си Цзиньпина в новую эпоху социализма с китайской спецификой (#### #####)	350
Принцип реалистического подхода к делу (####)	354
«Относительно противоречия» («###»)	356
«О практике» («###»)	357
Религии и верования	360
Даосизм (##)	360
«Путь Пяти ковшей риса» (####)	362
«Путь великого равновесия» (###)	366
«Путь Цюань чжэнь» (###)	367
Сверхчеловек (Чжэнь Жэнь) (##)	370
Небожители (##)	371
Внутренняя алхимия (внутренняя киноварная деятельность) (###)	372
Внешняя алхимия (###)	374

«Дао цзан», или «Сокровищница пути Дао» («##»)	375
Гэ Хун (284–364 гг.) (##)	377
Тао Хунцзин (456–536 гг.) (###)	379
Буддизм (##)	382
Китайский буддизм (####)	383
Школа раннего буддизма, распространенная на юге, паллийский буддизм (####)	387
Тибетский буддизм (####)	388
Гуманистический буддизм (####)	391
Четыре великих бодхисаттвы (####)	393
Будда Майтрея (###)	395
Буддийский монах бхикшу (##)	396
Монахиня бхикхуни (###)	397
Последователь буддизма, не принявший пострижения (##)	398
Лама (##)	399
Дзэн-буддизм, школа Чань (##)	400
Школа Чистой Земли (###)	403
Школа Хуаянь (школа цветочной гирлянды) (###)	406
Школа Тяньтай (Лотосовая школа) (###)	409
Школа Саньлунь (Школа трех трактатов) (##)	412
«Школа только сознания» (###)	414

Школа Винаи Люй-цзун (школа устава) (##)	416
Тайная школа Ми-цзун (##)	419
«Сутра помоста шестого патриарха» лю цзу тань цзин (####)	421
Чистое сознание проникает в суть (####)	422
Постепенное и внезапное просветление (## ###)	423
Культивирование бхавана (##)	425
Китайская Трипитака (#####)	426
Фаньбай (##)	427
Мацзу (##)	428
Линия Панчен-лам (####)	430
Линия Далай-лам (####)	431
Поклонение Гуаньинь (####)	432
Падмасамбхава (###)	434
Реинкарнация живого Будды (#####)	435
Даоань (##)	436
Фасянь (334–420 гг.) (##)	438
Хуэйюань (334–416 гг.) (##)	440
Кумараджива (344–413 гг.) (####)	442
Сюаньцзан (ок. 602–664 гг.) (##)	444
Хуэйинэн (638–713 гг.) (##)	448
Цзяньчжэнь (688–763 гг.) (##)	451
Чжао Пучу (1907–2000 гг.) (###)	453
Жэнь Цзюй (1916–2009 гг.) (###)	454
Ислам в Китае (#####)	455

Католицизм в Китае (#####)	457
Христианство (протестанство) в Китае (### #####)	458
Миссионеры (###)	459
Маттео Риччи (1552–1610 гг.) (###)	460
Тан Жован Адам Шалль фон Белль (1592– 1666 гг.) (###)	461
Народные верования (#####)	463
Донгба (###)	464
Религия Бон (##)	466
Шаманизм (###)	469
Тотемизм (#####)	471
Культ предков (#####)	472
Поклонение сверхъестественным силам (## ##)	474
Гадательные книги (##)	476
Ценности и моральные нормы	478
Человеколюбие жэнь (#)	478
Справедливость, долг и (#)	481
Этикет, ритуал ли (#)	483
Рассудительность, ум, знание чжи (#)	486
Искренность, верность синь (#)	488
Снисхождение шу (#)	490
Сыновья почтительность сяо (#)	491
Верность чжун (#)	493
Милосердие цы (#)	494

Гармония хэ (#)	495
Блюсти себя даже наедине с самим собой шэнь ду (##)	497
Совершенномудрый человек шэн жэнь (##)	498
Благородный муж цзюнь цзы (##)	499
Низкий человек сяо жэнь (##)	500
Три неуязвимых сань бу сю (###)	501
Непрестанное самоусиление цзы цян бу си (####)	502
Добродетельный муж способен на великие свершения хоу дэ цзай у (####)	504
Единение без унификации хэ эр бу тун (## ##)	505
Подражать хорошему примеру цзянь сянь сы ци (####)	506
Не делай людям того, что не желаешь себе цзи со бу юй, у ши юй жэнь (#####)	506
Веселиться, но без похоти, печальный, но не разрывающий сердце лэ эр бу инь, ай эр бу шан (#####)	507
Постоянно проверять себя сань син у шэнь (####)	508
Единство красоты и добра мэй шань сян юэ (####)	509
Ритуал как средство удовлетворения желаний (возрастания в желаниях) ли и ян	510

юй (####)	
Изменять натуру человека и развивать искусственную деятельность (####)	511
Истинная добродетель и забота о благополучии народа чжэн дэ хоу шэн (## ##)	512
Налаживание отношений в семье, наведение порядка в стране и мира в Поднебесной Сю ци чжи пин (####)	513
Единство знания и действия чжи син хэ и (####)	516
Все народы – братья, все вещи – союзники минь бао у юй (####)	517
Жертвовать жизнью во имя правды шэ шэн цзюй и (####)	519
Радоваться тому, что есть чжи цзу чан лэ (# ###)	520
Экономно расходовать средства и наставлять народ цзе шэнь хуэй минь (### #)	521
Непрерывное рождение, изменение шэн шэн бу си (####)	522
Выгода ли (#)	523
Уступчивость жан (#)	525
Простота пу (#)	526
Благородный дух чжэн ци (##)	527

Четыре начала сы дуань (##)	528
Учение о четырех постулатах (###)	529
Три превосходных качества (гуманность, мудрость, мужество) (###)	530
Интуитивное знание (###)	532
Недеяние у вэй (##)	533
Свободное скитание сяо яо (##)	535
Уравновешивание вещей ци у (##)	536
Достижение состояния пустоты и спокойствия чжи сюй шоу цзин (####)	538
Избавиться от внешнего и вернуться к естественному природному состоянию фань пу гуй чжэнь (####)	540
За горем приходит радость пи цзи тай лай (####)	541
Всеобъемлющая любовь цзянь ай (##)	543
Часть 2. Управление Государством	545
Политика	545
Политические идеи (####)	545
«Народ-основа» (##)	545
Гуманное правление (##)	547
Правление на основе ритуала (##)	549
Управление человеком (##)	550
Управление законом (##)	552
Управление недеянием (####)	554
Законы правителей прежних эпох (###)	556

Законы правителей последующих эпох (# ##)	558
Даитун – Великое единение (###)	560
Датун – Великое единение (##)	561
Сяокан – Общество среднего достатка (# #)	563
Национальный изоморфизм (#####)	565
Феодалное общество Китая (#####)	567
Три народных принципа (#####)	569
Новая демократия (#####)	571
Социалистические преобразования (### ###)	572
Социалистическая демократия и правовая система (#####)	574
Управление государством на основе закона и нравственных норм (##### #)	576
Политический строй (####)	578
Система добровольной передачи власти (###)	578
Патриархат (###)	579
Система наделов (###)	581
Уездно-областная система (###)	583
Государственная канцелярия (##)	586
Аттестационная система (###)	589
Система девяти рангов (#####)	591

Система присвоения титулов (####)	594
Система рекомендаций (###)	595
Императорская экзаменационная система (###)	599
Система провинций (###)	601
Система вождей (Система «тусы»[14]) (# ## (###))	603
Области, округа, уезды (###)	605
Передача власти от местных правителей центральным (####)	607
Система национальной районной автономии (#####)	611
Одна страна – две системы[20] (####)	613
Политические организации, органы, должности (#####)	616
Император (##)	616
Три советника и девять министров (### #)	618
Первый министр (цзайсян) (##)	622
Цензор (юйши) (##)	624
Три управления и шесть министерств (# ###)	626
Коммунистическая партия Китая (КПК) (#####)	629
Всеитайское собрание народных представителей (#####)	631

Народный политический консультативный совет Китая (##### ##)	633
Демократические партии (####)	635
Единый фронт (####)	636
Китайский Гоминьдан (#####)	639
Политические деятели (####)	641
Чжоу Вэнь-ван (около 1152–1056 гг. до н. э.) (###)	641
Цинь Шихуан (259–210 гг. до н. э.) (###)	644
Хань У-ди (156–87 гг. до н. э.) (###)	646
Суй Вэнь-ди (541–604 гг.) (###)	648
Тан Тай-цзун (599–649 гг.) (###)	650
Сун Тай-цзу (927–976 гг.) (###)	653
Юань Ши-цзу (1215–1294 гг.) (###)	655
Мин Тай-цзу (1328–1398 гг.) (###)	657
Цин Тай-цзун (1592–1643 гг.) (###)	659
Сунь Ятсен (1866–1925 гг.) (###)	662
Чан Кайши (1887–1975 гг.) (###)	663
Мао Цзэдун (1893–1976 гг.) (###)	665
Лю Шаоци (1898–1969 гг.) (###)	668
Чжоу Эньлай (1898–1976 гг.) (###)	670
Дэн Сяопин (1904–1997 гг.) (###)	673
Чэнь Юнь (1905–1995 гг.) (##)	675
Экономика	679
Экономический строй (####)	679

Социалистическая плановая экономика
(#####)

679

Конец ознакомительного фрагмента.

682

**Сюй Баофэн, Ли Цзя
Энциклопедический
словарь китайской
культуры. Более 1000
важнейших понятий**

© Сюй Баофэн, Ли Цзя, текст, 2023

© ООО «Издательство «Эксмо», 2023

Вступление

Общеизвестно, что из четырех древних мировых цивилизаций до нашего времени сохранилась только китайская, которую представляет Китай времен разных династий. Его культура имеет притягательный уникальный облик, складывающийся на протяжении многих тысячелетий. Китайская культура, как неповторимое многогранное явление, представляет особую ценность для мировой культурной сокровищницы. Сегодняшний Китай – это единство древности и современности, и это единство является важной основой для понимания и изучения китайской культуры.

Успешное развитие нынешнего Китая привлекает заинтересованное внимание к китайской культуре со стороны всех народов мира, в том числе и российского народа. Как ни странно, тесное географическое соседство наших стран пока еще не привело к тесному культурному взаимопониманию. Большинство россиян ничего не знают о Китае, кроме чая, кунг-фу и китайских товаров, многовековая уникальная культура Китая по сей день остается в России непознанным явлением. И это на фоне того, что истории культурных русско-китайских связей уже более 300 лет и русские китаеведы разных поколений добились больших успехов в изучении китайской культуры. Эти богатства по сей день остаются эксклюзивным достоянием группы китаеведов и искус-

ствоведов, не войдя в повседневную жизнь большинства россиян. Пришло время изменить это положение дел, сейчас как никогда нужны качественные доступные книги, помогающие русскому читателю лучше узнать китайскую культуру. В этом контексте «Энциклопедический словарь китайской культуры» издается в самое нужное время.

«Энциклопедический словарь китайской культуры» состоит из шести частей: идеологические концепты, управление государством, язык-литература-история, культура и география, искусство, орудия производства-наука-техника. Он содержит более 1000 ключевых терминов из области китайской культуры, в соответствующих статьях системно и всесторонне толкуется содержание понятий и концепций, которые лежат в основе китайской культуры.

В целом «Энциклопедический словарь китайской культуры» является широким мостом для реализации культурных связей России и Китая, необходимым кодом для понимания и репрезентации китайской культуры, своеобразным дородным указателем для входа в нее. Данный словарь может стать настольной книгой для китаеведов, учителей и студентов по специальности «китайский язык и культура», а также любителей китайской культуры.

Сюй Баофэн, Ли Цзя

Главные редакторы книги

Сюй Баофэн (###) – профессор, доктор гуманитарных наук, директор института ОПОП Пекинского университета языка и культуры, заведующий Циндаоским центром по мировому китаеведению, инициатор Совета всемирных китаеведов. Занимается изучением мирового китаеведения, китайской культуры и поэтики. Преподаватель и исследователь конфуцианской этики и философии.

Монографии: «Обзор китайской традиционной культуры», «Очерк древнекитайской литературы» и др.

Ли Цзя (##) – доктор филологических наук, старший преподаватель Пекинского университета иностранных языков, научный сотрудник института ОПОП Пекинского университета языка и культуры. Занимается изучением российского китаеведения, сопоставительным исследованием языков и культуры между Россией и Китаем.

Научные статьи: «Репрезентация основного содержания российского китаеведения в современном контексте», «Теоретические основы и методы по сопоставительным концептам русского и китайского языков», «Китаеведение: этимологический поиск и перевод на китайский язык» и др.

Участники:

И. Шаравьёва, Е.В. Ланькова, Д.Б. Нечипорук, А.Е. Донская, А.А. Политова, Т. Карпова,

М.Н. Алексеева, Е.А. Юйшина, М.А. Юйшин, Чжай Цзе, Дин Цзинмэй, Ма Юнган.

Часть 1. Идеологические концепты

####

Понятия и категории

#####

Дао-путь (#)

Древнейшее философское понятие. Первоначальное значение Дао – «путь», в широком смысле – «дорога», «правило», «закономерность» и т. д. Являясь философской категорией, понятие Дао восходит к учению Лао-цзы. В философской системе Лао-цзы Дао имеет множество значений, основные значения включают в себя Чандао – «правила», которые можно высказать словами, и Дао – путь, существующий имплицитно.

Первый означает общий порядок вещей. В основополагающем источнике даосского учения «Дао дэ цзин» указывается, что цикличность и возвратность есть закон движения Дао. Лао-цзы говорил: «Путь небес и путь человека имеют свои правила и закономерности». Хань Фэй полагал, что высший принцип Ли#определяется порядком отдельных вещей,

а Дао – общим порядком всех вещей. Этот постулат относится к Чандао. Дао во втором значении Лао-цзы относил к наивысшей философской категории, сущности или первоисточнику Вселенной. «Дао дэ цзин»: «Дао рождается из хаоса, еще до появления Неба и Земли, безмолвное и пустое. Независимо от любой внешней силы оно будет существовать вечно и никогда не исчезнет. Это основа всего, мать для Неба и Земли. Я не знаю его имя, так что называй это «Дао»». Так как это Дао не есть Чандао, а невербализованное Дао, Лао-цзы полагал, что очень трудно дать ему имя, можно только условно использовать для его номинации знак Дао#. Это Дао имеет следующие особенности: оно первично по отношению к Небу и Земле, самостоятельно и неизменно, оно есть великое и безграничное первоначало всех вещей, вбирающее в себя недостижимое прошлое и будущее, несравнимо глубокое и цикличное, рождающее все вещи посредством бесформенного нематериального действия. Дао есть трансцендентное естественное безусловное существование, преодолевающее все относительное, вечное, подвижное, трансцендентное и абсолютное. Дао не только сущность и первоисточник Вселенной, но и высшая концепция даосизма. С помощью идеологии Лао-цзы были выведены представления о Небе и Земле, об обществе, сформировались взгляды на жизнь, основанные на понятиях «природа», «недеяние». Чжуан-цзы развил единую теорию онтологии и генеративизма, он считал, что Дао – это основа всего, а также универсальный источник

существования всего сущего.

Конфуцианство уделяет большое внимание обществу и его порядку, поэтому в нем так называемое Дао обычно понимается в качестве Чандао – «правил». Дальнейшее развитие понятия Дао происходит в философских трактатах «Гуань-цзы», где Дао понимается как энергия Ци. Лао-цзы: «Дао находится между Небом и Землей, оно неизмеримо большое и бесконечно малое». «Всякое Дао – без корня и стеблей, без листьев и цветков, благодаря ему все вещи рождаются и развиваются, и это называется Дао».

В «Веснах и осенях господина Люя» были унаследованы идеи даосизма. Следуя за утверждением Лао-цзы о том, что «Дао рождает одно», происходит смешение школ конфуцианства, моизма, легизма, а также учения об Инь и Ян. Дао называют нерасчлененным единством, или первобытной единой субстанцией. Дао есть источник Вселенной, первоначальное состояние неразделенного хаоса, безграничная субстанция Вселенной. Именно так ««один» рождает «два»», т. е. два полюса энергии Ци – Инь и Ян.

Известный конфуцианец Дун Чжуншу в период династии Западная Хань выступал оппонентом точки зрения Лао-цзы о появлении Дао до возникновения Неба и Земли; основная мысль Дун Чжуншу состояла в том, что «Дао – великое, его рождение восходит к Небу, Небо неизменно, и Дао неизменно». Дун Чжуншу вознес небеса до уровня Дао, он использовал такую концепцию для установления высочайшего ав-

торитета правителя. Ван Би в период Вэй и Цзинь полагал, что безымянное бесформенное Дао – это источник, корень всего сущего, а имеющие имя и форму объекты конечны, то есть сущность Дао представляет собой небытие, небытие есть универсальное свойство всех живых существ и основа их существования. Так происходило развитие идей Лао-цзы. В период династии Сун была распространена точка зрения Чжан Цзая, согласно которой основой Вселенной является соединение Инь и Ян. Небо, Земля и все существа объединены энергией Ци и не имеют определенной материи, а Дао есть как раз процесс изменения движения Ци, соединение Инь и Ян. Чэнь Хао, Чэнь И и Чжу Си полагали, что Дао и есть упорядоченность Ли#, следовать Ли – это Дао, таким образом, произошло расширение понимания данного понятия с онтологического до обозначения моральных принципов. С точки зрения Чжу Си, Дао – это Ли#, великий предел (высшее начало), основа всего сущего, и вместе с тем высочайший принцип человеческого общества. В философии логики Чжу Си Дао относится к наивысшей категории.

Лу Цзююань в период династии Сун выдвинул концепцию о том, что путь Дао существует в сердце человека, его ученик Ян Цзянь развил это понятие, уточнив, что сердце и есть Дао. Ван Янмин в период династии Мин Ван Янмин свел воедино учение о духовном самосовершенствовании, где сердце есть Дао, сердце и Дао неизменны, и для того, чтобы познать Дао, нужно начинать с собственного сердца, не стоит искать

его вовне. В результате сформировалось трехстороннее противостояние школ неоконфуцианства, включавшее: учение о духовном самосовершенствовании Лу Цзююаня и Ван Янмина, в основе которого лежит познание сердца; учение о высшем принципе Чэнь Чжу; учение Чжан Цзая о познании Дао, ставящее во главу угла пневму Ци.

Небесное Дао (путь) (##)

Древнейшее философское понятие, противоположное ## человеческому Дао – моральным законам людей, гуманизму. Тянь дао##означает «закон изменения небесного движения», в широком смысле – «с помощью небесного пути разъяснять или управлять природными и общественными явлениями, где научное и суеверное сосуществуют». В древности Небесное Дао часто связывали с политической властью правителя. Философы определяют содержание данного понятия по-разному. Лао-цзы полагал, что Небесное Дао предполагает природу недеяния, это неизбежный процесс: «Люди следуют за Землей, природа – за Небом, Небо – за Дао, Дао – подражает природе». Конфуций не придерживался концепции «телесное и небесное», «уважал духов, но держал их на почтительном расстоянии» и не осмеливался отречься от веры в Небесное Дао и веление Неба. Мо-цзы особо выделял «небесную волю» и «почитание духов», у него антропоморфные существа на Небе предпочитают «относиться друг к дру-

гу с любовью и приносить выгоду». Сюнь-цзы полагал, что небесное движение неизменно, небесный путь – это чистый естественный процесс, а человек должен принимать небесный закон и проживать свою судьбу. Дун Чжуншу в период династии Западная Хань выдвинул концепцию взаимодействия Неба и человека, где человеческий путь восходит к Небесному пути, определяющему жизнь человека. Ван Чун придерживался противоположных Дун Чжуншу взглядов, он считал, что Небесное Дао – это природа, обладающая надежностью. Чжу Си в период династии Сун рассматривал Небесное Дао как моральные нормы, небесные высшие принципы, он выдвинул концепцию «сохранения природных принципов и устранения человеческих страстей». Во время династий Мин и Цин Ван Фучжи системно изложил структуру отношений Небесного и человеческого Дао: «Есть человеческий путь, есть небесный путь, человек не может полностью следовать последнему». Исполняя природные законы, человек изменяет природу.

Моральные законы, гуманизм (##)

Древнейшее философское понятие, противоположно## – Небесному пути. Семантика знаков – путь человека ## расширяется и означает общую закономерность поведения человека или общественные нормы, которых необходимо придерживаться. Различные точки зрения философов о Небес-

ном Дао повлияли на понимание данного концепта.

Дао, о котором говорил Конфуций, – это, в основном, человеческое Дао. Небесному Дао он уделял меньше внимания или соединял эти два понятия, ставил их на один уровень. Человеколюбие является центральным понятием Конфуция, это самая высокая цель человеческого пути. «Человек высоких идеалов и морали не нарушает принципы человеколюбия для того, чтобы спасти свою жизнь, а лучше пожертвует своей жизнью ради воплощения этих принципов»: «обрести высшую добродетель», «не делать другим того, чего не желаешь себе», как, например, «самому встать на ноги и помочь в этом другим, самому сделать карьеру и способствовать, чтобы другие сделали карьеру» и т. д. Мэн-цзы расширил данное понятие до человеколюбия и чувства долга, утвердил «долг» в качестве важнейшей составляющей понятия гуманизма: «жизнь и долг – это то, что я люблю, но эти две вещи невозможно получить одновременно, я лучше пожертвую жизнью и выберу путь долга».

Сюнь-цзы расценивал человека как самое дорогое и особенно уделял внимание его роли: «Дао есть не Дао Неба или Земли, а Дао, которое определяет сам человек». Это означает, что человек изменяет природу своими силами, делает ее совершенной. В дальнейшем, несмотря на то, что конфуцианцы давали различные трактовки данному понятию, в целом понимание человеческого Дао, его моральных принципов не выходило за рамки, установленные Конфуци-

ем и Мэн-цзы.

Лао-цзы и Чжуан-цзы противопоставляли Небесное и человеческое Дао, особо выделяли их различия. Они относились с почтением к Небесному пути и отрицали человеческий закон, естественное недеяние. Лао-цзы отмечал, что «естественный порядок вещей состоит в том, чтобы передавать излишек туда, где его недостает, а человеческие правила подразумевают передачу недостающего туда, где уже есть излишек».

С точки зрения Чжуан-цзы, «существует небесное Дао и человеческое Дао, недеяние небес почтенно, и это Небесное Дао, а человеческий путь изнурителен, и это человеческое Дао».

Дун Чжуншу в период Западная Хань развил понятия Конфуция и Мэн-цзы, он полагал, что «человеколюбие успокаивает народ, а долг сдерживает себя», Дун Чжуншу делал акцент на сущности, статусе и роли гуманизма. Чэн И в период династии Северная Сун утверждал, что «основной навык в достижении человеколюбия состоит в уважении #». Люди должны достичь разумности, полностью сосредоточившись на высшем принципе #.

Чжу Си в период Южной Сун отмечал такой необходимый навык, как «постижение природы вещей и свое почтительное поведение», что требовало от людей личных устремлений, возвращения к моральным принципам.

В период династии Мин и Цин Ван Фучжи выдвинул идею

о том, что «Небесное Дао основывается на человеческом Дао»: несмотря на то, что человеческий путь по-прежнему не выходит за пределы понятий гуманности и справедливости, во главу угла ставится способность и роль человека изменять природу. Дай Чжэнь в период династии Цин критиковал Чэнь Чжу за «убийство человека моральными принципами», он считал, что человеческий путь – это всего лишь повседневные этические нормы человека, исключал глубокие моральные смыслы и возвращал человека на повседневный уровень жизни, что отличало его концепцию от Конфуция, Мэн-цзы и Чэн Чжу.

Духовное Дао и материальное Ци (сосуд для буддийского учения) (##)

Понятие древнекитайской философии. Под Дао# подразумеваются невидимые правила и законы, а # означает «имеющие форму предметы или система наименований предметов». Лао-цзы в период Вёсен и осеней первым предложил эту категорию, «Пу» (или Дао) соединяется с сосудом Сань (#, Сань означает «распространять», «соединяться»). Он полагал, что Пу, символизирующее Дао, может стать хорошим сосудом (способом поведения), если оно используется должным образом. Комментарий к «И цзину» гласит: «Дао – трансцендентальная основа всего сущего, Дао – оформленная сущность». В период династии Сун понятие Дао Ци (##)

также глубоко изучалось и стало одной из главных особенностей неоконфуцианства династии Сун и Мин. Чэнь Хао в период династии Северная Сун предполагал, что Дао # неразрывно с Ци #, но является основой Ци. Чэн И полагал, что все сущее имеет причину, корень происходящих изменений, этот корень и есть Дао, он подчеркивал, что без Инь и Ян не существует Дао, бестелесное соединяется и сочетается с имеющим форму. В дальнейшем Чжу Си во времена Южной Сун полагал, что имеющая образ и оформленная материя может называться Ци #, так как существуют высший принцип Ли# и Дао #, ## Дао и Ци представляют собой духовное и материальное начала, он определял ли# как бесформенное Дао, основу всего сущего, а ци# — как имеющий форму Ци #, средство существования всего сущего. Ван Фучжи (династия Мин и Цин) предложил понятие «колесо материи», где Ци# – это все явления окружающего мира, имеющие форму и материю; он утверждал, что объективно существует лишь Ци#, в Ци# существует Дао, а Дао содержится в Ци#. Бестелесное Дао и телесное Ци# порождаются Инь и Ян и, соединяясь, материализуются. Дай Чжэнь периода династии Цин считал, что всякая форма – это то, что уже образовало материю, а бесформенное представляет собой нечто, еще не ставшее материей, которая имеет форму. Пока Инь и Ян не обрели форму, все трансцендентально. С точки зрения Дай Чжэня, нематериализованные Инь и Ян – это Дао, а материализованные – это Ци#. В период новой истории Чжэн Гуаньин

утверждал, что Дао – источник всего, а Ци# – результат, он понимал Дао как традиционную китайскую этику и мораль, а Ци # — как западную науку и технику.

Преемственность учения – Даотун (сущность конфуцианского учения, переходящая от мудрого к мудрому) (##)

Даотун##означает «последовательность и систему, распространяемую небесным Дао», а также представляет собой источник происхождения центральной концепции конфуцианства и саму систему преемственности. В период Вёсен и осеней Конфуций полагал, что небесное Дао берет свое начало от легендарного императора Хуан-ди, потом восходит к правителю Яо, далее перенимается императором Шунь, а затем переходит к Юй. В период Сражающихся царств Мэн-цзы считал, что учение Конфуция обеспечивает преемственность императоров Яо, Шуня, Юя, Тана, Чжоу Вэньвана в наследовании конфуцианского учения. Конфуцианец династии Тан Хань Юй впервые четко определил, что конфуцианское Дао последовательно и отличается от Дао в буддизме и даосизме; основная концепция Дао в конфуцианстве – это человеколюбие и чувство долга. С точки зрения Хань Юя, преемственность Дао постулирует период исторического развития, во время которого «происходит передача учения от Яо к Шуню, от Шуня к Юю, от Юя к Тану, от прави-

теля Тан – к правителям династии Чжоу У-вану, Вэнь-вану, Чжоу-гуну, от которых знание передается Конфуцию, а затем Мэн-цзы, а после смерти Мэн-цзы дальнейший преемник Дао отсутствует». Подобная система наследования сходна с буддийским понятием фатун## (правопорядок). В дальнейшем Чжу Си понимал преемственность конфуцианцами Дао как концепт Даотун ##, он соединил Дао и Тун в понятие Даотун ## и утверждал, что Чжоу Дуньи, Чэнь Хао, Чэнь И продолжали идеи Мэн-цзы, а его философские воззрения унаследованы от Чжоу Дуньи и братьев Чэнь.

Добродетель (#)

В первом значении – «моральные принципы, человеческая добродетель». В период династии Чжоу правители уделяли большое внимание данному понятию, добродетель считалась основным качеством правителя. После периода Вёсен и осеней произошло расширение семантики данного знака: почитание родителей #, уважение #, искренность #, вера # были причислены к добродетелям, а воровство #, разбойничество#, сокрытие#, мошенничество # – к отрицательным качествам характера. Конфуцианское понятие морали очень широко, ядром концепта является человеколюбие жэнь#, оно включает в себя сострадание, долг, ритуал, веру, искренность, почитание старших, уважение, прощение и т. д., устанавливает ценностную систему конфуцианства, делает

акцент на управлении страной с помощью доброты, рассматривает добродетель# в качестве решающего условия управления государством. По вопросу личных качеств человека конфуцианство выдвигает различные пункты, регулируя этические нормы повседневной жизни с целью сохранения общественного порядка, особенно в феодальном сословии, а также в патриархальной системе. Дальнейшие представители конфуцианства развивали данное понятие, их трактовки сводились к пониманию морали и нравственности по Конфуцию, а также были сходны с осмыслением добродетели в буддизме и даосизме, что привело к появлению постулата «делать добро, совершать добрые поступки» как главного направления китайской духовной культуры.

Во втором значении добродетель дэ#, в совокупности с понятием Дао#, представляет собой философский даосский концепт Лао-цзы. Дэ у Лао-цзы восходит к Дао. 23-я глава «Дао дэ цзина» гласит: «Существование дэ у Конфуция восходит к существованию дао», он считал, что дэ есть источник развития всего сущего. В трактате «Гуань-цзы Синь Шу шан» («Искусство сердца, часть первая») встречается: «Добродетель – результат действия следования нравственным нормам», дэ является проявлением дао. «Чжуан-цзы Тянь ди» отмечает, что «Все рожденное на Земле имеет свое дао», таким образом, отражение дао во всех явлениях окружающего мира – это и есть дэ. В «Хуайнань-цзы Ци сюнь» сказано: «Приобретение врожденных качеств называ-

ется дэ». Лао-цзы также следовал учению о природе Дао. Он полагал, что лишь человек в покое и недеянии без настоячивого стремления к добродетели может считаться добродетельным. Даосизм следовал философской трактовке дэ Лао-цзы и Чжуан-цзы, дополнив его новым содержанием – «учением о бессмертии»; предполагалось, что совершенствование своих нравственных качеств едино с дао и естественным образом вырастает в дэ.

Высший принцип ли (#)

Понятие древней философии Китая, «нить», из которой создана структура всей материи, в дальнейшем значении – объективная реальность. В философии основное значение ли – правило и закономерность.

В истории китайской философии в разные периоды научные школы трактуют ли# совершенно по-разному. В доциньскую эпоху понятие ли понималось как общий принцип всех вещей. В трактате «Гуань-цзы» Инь и Ян выступают в качестве «высшего принципа Неба и Земли»; Мэн-цзы полагал, что ли#есть и# (долг) и относится к этической сфере; с точки зрения Чжуан-цзы ли представляет собой форму и первопричину всего сущего, мировосприятия; У Хань Фэй-цзы ли #понимается как определенный порядок организации всех вещей окружающего мира; в произведении «Вёсны и осени господина Люя» ли#— это основание для исти-

ны и лжи. Во времена Вэй-цзинь было положено начало возникновению «рассуждения о номинации». Ван Би понимал ли #как общий порядок всех вещей; для Го Сяна ли – необходимость, закон природы. В период династии Тан буддийская школа Хуаянь выдвинула категорию ли и категорию вещей, где ли есть сущность Вселенной. В период династии Сун Чжан Цзай отмечал универсальность ли, в его понимании «все сущее есть ли», ли – закон движения энергии ци; Чэнь Хао и Чэнь И впервые причислили ли к высшей сущности, создав «теорию эпицикла ли». Концепт ли стал наивысшей философской категорией сунского неоконфуцианства, неоконфуцианцы считали, что ли нематериально и является причиной всех вещей, вечной и неизменной сущностью Вселенной, все сущее порождено ли; Чжу Си развил понятие братьев Чэн Хао и Чэн И и предложил системное описание ли. Он полагал, что ли управляет всем сущим и постулирует трансформацию всех вещей, а «великий предел тай ци» – это основной всеобщий закон, критерий истины и морали. Основываясь на учении Чэн И «о человеческой натуре», он считал, что первоначальная сущность человека – это ли, четыре добродетели: гуманность, нравственность, приличие и мудрость. Ли у братьев Чэн и Чжу Си – это правила и закономерности всех вещей, а также мораль; Лу Цзююань выдвинул положение о ли сердца. Ван Шоужэнь в период династии Мин говорил об отсутствии ли вне чувств, он считал, что ли существует лишь в сердце, а все, что находится вне его, не

является ли, подчеркивал его субъективность; по мнению Ло Цинь-шуня, ли есть объективный закон, присущий энергии ци #; Ван Тинсян развил идеи Чжан Цзя, считая, что ли – это принцип энергии ци#. Во времена династии Мин и Цин Ван Фучжи одобрил принцип духовного и материального начала, он полагал, что энергия ци – это основа всего сущего, что ли основывается на ци, а также определял ли как принцип функционирования всех вещей. Дай Чжэнь в период династии Цинь, анализируя концепт ли, пришел к выводу, что ли – это различия между вещами, и осознать ли можно лишь с помощью тщательного анализа этих различий, необходимо направить свое внимание на изучение особенности вещей, а также их связи друг с другом.

Субстанция ци (#)

Древнейшее философское понятие Китая, первоначальная субстанция ци, основа всего сущего. Древние мудрецы Китая, основываясь на том, что ци вездесуща, разнообразна и изменчива, не имеет формы, цвета и вкуса, относили ее к сущности Вселенной. Бо Янфу в период Западной Чжоу полагал, что ци на небе и на земле не нарушает своей очередности. И Хэ во времена «Вёсен и осеней» выделял шесть видов ци: пасмурное и ясное небо, ветер, дождь, тьму, свет. Лао-цзы сделал ци компонентом собственной системы, где, после того, как дао рождает один, а один рождает два, Инь и Ян,

переплетаясь, образуют резонанс, и во всех вещах существует противоположные и одновременно единые Инь и Ян. Такая ци образует все сущее, имеющее материю и форму. В дальнейшем Гуань-цзы предложил свое понятие жизненной субстанции и отмечал, что человеческая сущность, психика состоит из ци. В период Сражающихся царств философы развили понятие Лао-цзы о взаимопроникновении Инь и Ян, они рассматривали ци как первоначальную материю, из которой состоит все сущее. С точки зрения Чжуан-цзы, все «десять тысяч вещей» – это результат трансформации скопившейся ци; по мнению Сюнь-цзы, ци есть основа существования всего, он также подчеркивал, что наиболее драгоценная ци – это человеческая ци, в которой проявляется жизнь, знания и долг «и» #, что впоследствии стало основой для формирования понятия «и ци» ## – справедливости, верности и долга. Дун Чжуншу полагал, что после разделения Ци на Инь и Ян сформировалось четыре сезона и «пять элементов»: субстанция Инь – это гуманность, субстанция Ян – агрессия, четыре сезона – зима, весна, лето, осень – являются проявлением душевного состояния ци, он относил ци к нравственной сфере. Ван Чун в период Восточной Хань считал, что небо и земля есть соединение Инь и Ян и рождает все сущее, и подчеркивал, что ци бессознательно, безмятежно и бездеятельно. Чжан Цзай во времена Сун развил данное понятие: от пустоты и недеяния ци он пришел к заключению о том, что все вокруг состоит из изменяющейся

ци, а взаимопроникающая роль противоположных Инь и Ян есть причина ее изменения. Он также считал, что сущность ци не рождается и не умирает, а лишь приобретает различные формы. С точки зрения Чэн Хао, ци имеет рождение и смерть, «при исчезновении вещей ци уходит и возвращается к своему источнику ли». В период династий Мин и Цин Ван Фучжи обобщил понятие онтологии ци: ци есть пустота, скапливаясь, она проявляется, формируя бытие, и рассеивается, скрываясь, образуя небытие. Ван Фучжи полагал, что ци, являясь первоначальной сущностью всего, беспрерывно изменяется и обновляется, однако порядок функционирования всех вещей относительно стабилен, они обновляются из-за изменений ци и по этой же причине постоянны и непрерывны.

Род, категория лэй (#)

Логический термин Древнего Китая. Понятие, связанное с установлением имен, номинацией, логическими рассуждениями. Впервые данный знак появился в трактатах: «Шан шу» («Книга истории»), «Чжоу ли» («Чжоуские ритуалы»), «И цзин» («Книга песен») и «Го Юй» («Речи царств»), однако его содержание отличалось: существовало употребление понятия лэй, связанное с применением имен, но также лэй встречалось и в значении «моральные качества человека – доброта».

Во времена «Вёсен и осеней» по мере увеличения объективных знаний человека о мире люди начинают использовать простую классификацию окружающих явлений, появляются понятия «род», «вид» и др., разграничиваются разнородные явления, ведущим способом мышления становится способность к умозаключению по аналогии, отнесению вещей к той или иной категории. В конце периода «Вёсен и осеней» идеи Дэн Си о том, что «вещи объединяются по категориям», и положение Конфуция о доступности образования для всех, в независимости от положения учеников, стали отражением важного этапа осознания универсальности этих понятий (вещи группируются по классам, а люди – по предпочтениям). Несмотря на то, что лэй еще не было утверждено в качестве логической категории, на основе данного понятия уже делались выводы о принадлежности вещей к тем или иным классам.

Мо-цзы первым раскрыл логическое значение концепта лэй#, четко объединив лэй #и гу # (причина), а также выдвинул такие понятия, как «умение делать вывод по аналогии, осознавать связь между теми или иными вещами» # # и «необходимость использования логики умозаключений, причисления вещей к определенному классу, определение их сходств и различий» ##. В «И чжуань» (комментариях к «Книге перемен») поясняется, что все вещи имеют сходства и различия, а также предлагаются логические способы осмысления, выдвигаются такие постулаты, как «несмотря

на то, что поступки благородного мужа стремятся к единству, у него все же сохраняются некоторые различия», и «все вещи группируются по категориям». Мэн-цзы углубил понимание сути лэй #и говорил о необходимости использования логических умозаключений по аналогии при познании вещей, он указывал, что подобные вещи имеют сходные черты, и лишь понимая это «общее», возможно наиболее верно их классифицировать.

Впоследствии идеи школы Мо-цзы были продолжены его последователями, которые относили лэй к важнейшей категории логической системы Мо-цзы. Осуществив подробный анализ данного концепта#они причислили родовое имя к одной номинации, определили, что его объем отражает класс объектов, и полагали, что общность объектов, отражаемых данным именем, тождественна, это частичное свойство атрибутов. Некоторые объекты не могут быть отнесены к какой-либо категории, так как не имеют сходств. «Создавая слово и не зная, к какой категории его отнести, можно ввести людей в заблуждение. Школа относил лэй# к общим принципам умозаключений, ее представители считали, что умение делать заключения должно ограничиваться сходными классами объектов, так как сравнение при различиях невозможно, ведь степень их измерения разная. Наряду с этим, познание многослойных классов объектов увеличивало трудности при отнесении объектов к определенной категории. Гун Суньлун и Хуэй Ши, основываясь на относитель-

ной и абсолютной точке зрения, отрицали логические рассуждения при классификации объектов по аналогии и выдвинули суждение «белая лошадь – еще не есть лошадь» и др.

Сюнь-цзы полагал, что сущность лэй# состоит в общей аналогии и также считал лэй логическим основанием для толкований и суждений. С его точки зрения, основным способом познания является «причисление вещей к определенной категории с помощью умозаключений, определение их сходств и различий».

В труде «Вёсны и осени господина Люя» подчеркивалось, что некоторые тождественные признаки объектов позволяют причислить их к одному классу, а сходные классы могут чередоваться; также были отмечены отличия в сходных категориях, предполагалось, что объекты сходных классов не обязательно взаимозаменяемы. Таким образом, в период доциньской эпохи в аспекте изучения концепта лэй # философы положили начало дальнейшей интеллектуальной деятельности последующих поколений.

Во времена династии Восточная Хань Ван Чун полагал, что выявление сходных свойств объектов по аналогии лэй туй ## может быть способом познания не только для мудрецов, но и для обычных людей, и даже для женщин и детей.

В период династии Сун Чэн И трактовал содержание этого понятия как дедукцию, при этом считая ее основным способом мышления; Чжу Си объединил суждения о классифика-

ции объектов с дедукцией и индукцией и считал это основными методами обучения и получения научных знаний.

Во времена династии Мин и Цин Ван Фучжи предложил теорию, согласно которой проведение исследования и анализ сходств и различий объектов, а также познание сущности всех предметов постепенно формирует понятие о правильной категории лэй #.

Учение о лэй # в древнем Китае глубоко повлияло на развитие научной мысли во всех областях, и прежде всего, явилось отражением всего процесса зарождения и становления логической науки, оказав также определенное влияние на логику и философию.

Причина гу (#)

Термин логики в древнем Китае, в понимании школы Мо – основания для выявления причины, условий или аргументации при познании объектов. Мо-цзы впервые предложил данное понятие, он подчеркивал, что номинация каждого слова, вещи имеет причину, объективное доказательство для своего наименования. Впоследствии школа Мо-цзы определяла термин следующим образом: для появления всех вещей необходимо наличие причины гу. Гу подразделялось на большое гу и маленькое гу. «Маленькая причина» означала необходимые условия для возникновения, «большая» – достаточные условия. Понятие гу#, наряду с другими концеп-

тами школы Мо-цзы – высшим принципом ли # и категорией лэй #, составляет три важнейших идеи школы. Представители школы Мо-цзы полагали, что аргументация должна иметь основания, в процессе суждения требуется раскрыть свой аргумент. Мэн-цзы также отмечал стремление к выявлению причины вещей, а с точки зрения Сюнь-цзы, в процессе аргументации необходимо иметь достаточные основания для выдвижения доказательств пропозиции. Сюнь-цзы выступал против дискуссии ради дискуссии. В «Вёснах и Осенях господина Люя» подчеркивалось, что любая вещь является таковой, поскольку имеет для этого свою причину, повод или основу.

Небо (#)

Понятийная философская категория в Древнем Китае. Первоначальное значение знака тянь #Небо – небосвод над головой человека. Небо в китайской философии имеет три значения: 1. – бесконечное Небо над головой человека, то есть «природное Небо»; 2. – сверхъестественное высшее антропоморфное божество, которое имеет волю, обладает способностью создавать все живое и повелевать им, также называющееся императором, правителем; 3. – высший принцип и закон Вселенной, Небеса справедливости.

В периоды Инь и Чжоу под #тянь подразумевался император, высшее персонифицированное божество, управляющее

всем в мире. Во времена Вёсен и осеней такое понимание Неба было поставлено под сомнение, и содержание концепта снова вернулось к «природному, естественному Небу». Лао-цзы полагал, что Небо – естественный феномен, не имеющий воли, «у Неба и земли отсутствует человечность», нет субъективной воли и предпочтений. Небо у Конфуция – это и Небо-повелитель, и проявление природы. Мо-цзы предложил постулат о «воле Неба», он придерживался точки зрения о том, что оно способно награждать за добро и наказывать за зло. Чжуан-цзы четко дифференцировал небеса и человека и отрицал существование антропоморфного Неба. Сюнь-цзы выдвинул идею о «четком разграничении человека и Неба», он считал, что планеты движутся, Солнце и Луна освещают Землю, четыре времени года поочередно сменяются, Инь и Ян чередуются, а ветер и дождь благодетельствуют, и выступал против «надежды на Небо и отказа от человеческих усилий», придерживался того, что человек «может управлять судьбой», что решимость человека главенствует даже над Небом. Дун Чжуншу в период династии Западная Хань способствовал религиозации конфуцианства: считая Небо антропоморфным божеством, он предложил концепцию о «божественном происхождении власти» и «взаимореагировании Неба и человека». Ван Чун в период династии Восточная Хань отрицал последнюю гипотезу и говорил о «бездеятельности небесного Дао», о самопорождении всего сущего. С его точки зрения, Небо и Земля существу-

ют в виде материи. Ван Чун возвратился к природному началу #тянь. Во времена династии Тан Лю Цзун'юань в своем произведении «Ответы Неба» («##»), а также Лю Юйси в сочинении «Учение о Небе» («##») представили обоснование этого понятия. Лю Цзун'юань подверг осуждению концепт «веления Неба», он считал, что распространяемая идея о божественной сути небес несовместима с «путем совершенно-мудрого». Лю Юйси придерживался теории «взаимопорождения» Неба и человека, он полагал, что «то, что может вершить Небо, недоступно человеку, а дела, подвластные человеку, непосильны Небу», что необходимо познать различия между социальными характеристиками человека и особенностями природных свойств Неба, «путь Неба состоит в непрерывном порождении, это выражается в силе и слабости, человеческий путь – в системе законов, его функция заключается в определении истины или лжи». Для Чжан Цзя в период Северной Сун Небо представлялось в качестве ци, Небо – это первоизданная пустота, а пустота – это и есть ци; философ придерживался точки зрения о природной сущности Неба, а также об его онтологических характеристиках. Чэн И рассматривал Небо как «высший принцип Ли», он считал, что Небо тянь #, высший принцип ли #, природные свойства син#, сердце/разум синь #едины; в своей трактовке Неба Чэн И достиг нового уровня понимания данного концепта как «Неба всеобщего принципа справедливости». Во времена династии Южная Сун Лу Цзю'юань развил точку

зрения Чэн И, согласно которой «Вселенная есть наше сердце, а сердце и есть Вселенная». Той же идеи придерживался и Ван Шоужэнь, сердце и Небо – всеобъемлющи, сердце – это Дао, а Дао – сердце, познать сердце означает познать свой путь, Небо. Ван Фучжи в период династий Мин и Цин, а также Дай Чжэнь во времена Цин и др. в основном трактовали концепт Небо в аспекте теории Чжан Цзая о Небе как первозданной пустоте и пневме ци.

Веление неба тяньмин (##)

Понятийная философская категория в Древнем Китае. В период династии Чжоу тяньмин понималось как закон или веление Неба, что отличалось от последующих трактовок тяньмин##, таких как «судьба», «рок» и т. д. В «Книге песен “Великая ода”» сказано: «Когда Небо велело, чтобы династия Шан подчинялась императору Чжоу, так и произошло, воля Небес изменчива». Это был начальный этап развития данного концепта. Конфуций скорректировал понимание тяньмин, распространенное после эпохи Чжоу, объясняя его как неперсонифицированное божество, сверхъестественную силу, которой невозможно сопротивляться, веление Неба. У Мэн-цзы тяньмин – это неизбежный ход развития событий, которые не в силах изменить человек: «Свершившееся без просьбы человека – воля Неба, случившееся без совершения действия – это судьба». В понимании Сюнь-

цзы тяньмин – это судьба, благоволение Неба: «Судьба человека определяется волей Неба, судьба государства – правилами поведения». Сюнь-цзы также полагал, что необходимо «овладеть законами Неба и пользоваться им». Благородный человек уделяет внимание поведению и недооценивает Веление неба. Низкий человек, наоборот, уважает Веление неба, но оставляет без внимания поведение человека. Это в определенной степени противостояло фатализму. Дун Чжуншу в период династии Хань выдвинул концепцию взаимодействия человека и высших природных и провиденциальных сил, олицетворяя материального человека. Лю Юйси в этот же период критиковал фатализм тяньмин, полагая, что между всеми вещами существуют лишь высший принцип ли#, судьба – это обусловленность, сила, энергия, это неизбежная тенденция всех вещей. Люди ошибочно считают велением Неба, или судьбой неизбежность, то, чем невозможно овладеть, достигнуть человеческими силами, однако когда все вещи стабильны, людям легко увидеть их правила и неизбежность, овладеть их порядком; а когда вещи быстро изменяются, с ними нелегко совладать. Но это не веление неба, а высший принцип ли, судьба, потенциал. После династии Тан вопрос о тяньмин уже не был центральной проблемой обсуждения философов, но по-прежнему имел сильные позиции. В начале династии Мин Лю Цзи выступал против того, что счастье и горе определяются судьбой, он объяснял счастливые и неблагоприятные явления жизни общества

взаимопересечением энергий Инь и Ян, считая, что успех и неудачи человека – это лишь встречи с этими пересекающимися энергиями, порожденные достижениями и поражениями вследствие непостоянства и отсутствия определенного направления.

Великий предел тай цзи (##)

Философское понятие в Древнем Китае, связанное с образованием Вселенной. В комментариях к «Книге перемен “Сиды шан”» встречается: «Великий предел раскрывает Вселенную из небытия и образует два полюса Инь и Ян», тай цзи есть первоначальное состояние хаоса до рождения инь и ян, после трансформации этого состояния сформировались Небо и Земля, затем родилось все сущее, и великий предел стал, таким образом, реальным источником их порождения. В «Чжуан-цзы Да цзунши» дао трактуется как «то, что существовало до возникновения Неба и Земли». Гао Ю в комментариях к «Хуайнань-цзы» указывал, что «Великий предел – это состояние начала формирования Неба и Земли, первое звено в источнике возникновения всего сущего после появления Дао. В изречении Лао-цзы тай цзи понимается как «один»: Дао рождает один, один рождает два, два рождает три, три рождает “десять тысяч вещей”». Дао первоначально, трансцендентально, не имеет формы, имени и материи, а великий предел – это первый шаг к обретению формы, поэтому

он может создать Небо и Землю и становится видимым началом $\#$ всех вещей во Вселенной. Великий предел соединяет бесформенное безымянное нематериальное Дао с осязаемыми, имеющими имя и материю вещами, он раздваивается, а затем порождает Небо и Землю (пространство) и четыре времени года (время), постулат «два рождает три, а три рождает “десять тысяч вещей”» становится исходной точкой цикла рождения Вселенной. Начиная с периода Вёсен и осеней тай цзи становится также исходным пунктом в трактовке изображения триграмм «Книги перемен»: «Великий предел образует два начала, два начала порождают четыре стихии, четыре стихии формируют восемь триграмм».

После эпохи Вэй, Цзинь, Южных и Северных династий представители конфуцианства, даосизма, неодаосизма и буддизма обогатили и развили понимание данной категории. Ван Би, трактуя «Чжоу И Си цы» разъяснял Великий предел в количественном аспекте, он полагал, что в «Книге перемен» продемонстрировано 50 изображений Неба и Земли, однако реально используются 49, вот это неиспользуемое число и есть Великий предел, несмотря на то, что оно не задействовано, оно все же играет свою роль. В период династии Цзинь Хуан Фуми понимал Великий предел как состояние небытия, которое только-только стало готово к формированию материи, еще до разделения на Небо и Землю. Гуйфэн Цзунми во времена династии Тан также придерживался точки зрения о том, что тай цзи рождает два начала, но

считал, что небытие первично. В даосизме этому понятию уделяли особое внимание, так как оно было связано с концептом дао у Лао-цзы. В период Северной Сун знаменитый даосский ученый, искатель бессмертия Чэнь Туань создал «Прежде небесную схему восьми триграмм», а также «символ Великого предела»; Чжоу Дуньши разработал даосское понятие «недеяния», он полагал, что Великий предел есть высшее начало, а также усовершенствовал «символ Великого предела» Чэнь Туаня в современное черно-белое изображение единства Инь и Ян в виде рыбы, он стал автором философского сочинения «Изъяснения плана Великого предела». «Изображение великого предела» стало символом самого даосизма, а также сформировало даосское учение о «великом пределе». Неоконфуцианство периода Сун впитало в себя идеи даосизма и «Книги перемен» и создало систему мышления, возносившую Великий предел в качестве высочайшей субстанции Вселенной, где тай цзи – это путь дао, высший принцип ли и сердце, разум синь. Е Ши из Южной Сун отрицал отстоящий от конкретных объектов тай цзи, критиковал даосских ученых за идею порождения им всех вещей и говорил о том, что появление нематериального Великого предела возможно только при существовании имеющих материю вещей.

Инь / Ян (##)

Философское понятие в Древнем Китае. Первоначально имело значение «повернуться лицом или спиной к солнечному свету», впоследствии стало означать две противоположные энергии или состояния. До периода Вёсен и осеней в древних книгах часто встречались рассуждения о семантике Инь и Ян. Лао-цзы утверждал, что «все вещи являются переплетением Инь и Ян», встраивал Инь и Ян в философскую систему, но не разворачивал дальнейшую дискуссию. Во времена Сражающихся царств Инь и Ян трактовали как две основные противоборствующие силы или особенности в мире, которые представляют собой ян – движущийся, горячий, высший, направленный наружу, блестящий, интенсивный, сильный и т. д., и инь – спокойный, холодный, низший, направленный вовнутрь, темный, убывающий, слабый и т. д. Взаимопроникающая роль Инь и Ян очень важна для возникновения и трансформации развития всех живых существ. В дальнейшем в «И чжуань» (комментариях к «Книге перемен») произошло развитие понимания Инь и Ян, с помощью них стали описывать общественные явления и связи, обозначать верхи и низы, господ и крестьян, благородных мужей и простолюдинов, мужа и жену. Возглавляемая Цзоу Янем философская школа Инь/Ян с помощью данного понятия объясняла все существующее, обобщала, абсолютизировала

вала и мистифицировала идею Инь и Ян. В труде «Хуан-ди нэй-цзин» источник любой болезни пытались найти в дисгармонии Инь и Ян. Согласно «Рассуждениям об Инь и Ян» в «Хуан-ди нэй-цзин су вэнь», Инь и Ян есть общая закономерность во Вселенной, основные принципы управления всех вещей, источник изменения всего сущего, источник зарождения жизни и смерти, включающий в себя дао; энергия чистого Ян собирается вверху и становится Небом, темная энергия Инь скапливается внизу и становится Землей; энергия Инь статична, а Ян – активна, Ян рождает, Инь обеспечивает рост, Инь холодный, Ян суровый, Инь – хранящий; Ян обладает силой трансформации, Инь может создавать форму. Внутренние органы человека также распределялись согласно этим энергиям, которые были основой для излечения болезни, любой практикующий врач должен был искать причину изменения состояния больного в дисгармонии Инь и Ян. Такой взгляд на здоровье человека впоследствии лег в основу системы применения лекарств в китайской медицине. После периода Борющихся царств, начиная с Западной и Восточной Хань и до времен династий Сун, Мин и Цин, несмотря на то, что форма представления данного понятия в разные исторические периоды в философских школах различалась и во главу угла ставились различные вопросы, все они признавали существование энергий Инь и Ян, присутствующих во всем сущем. Школы не только придерживались идеи об единстве противоположностей, но также полагали,

что Инь и Ян могут взаимопроникать друг в друга, плюсовая энергия Ян может переродиться в Инь, а отрицательная Инь – в Ян.

Результатом распространения и передачи знаний об Инь и Ян идейными школами стало глубокое проникновение данного концепта в каждую сферу традиционной культуры Китая, что повлияло на методологию и мировосприятие китайской нации.

Пять элементов у син (##)

Философское понятие в древнем Китае. Первоначальное значение у син – «пять стихий»: металл, дерево, вода, огонь, земля. Встречается уже в письменности «цзя гу вэнь» (гадательных надписях на костях и черепаших панцирях) и «цзиньвэнь» (надписях на бронзовых изделиях). В «Книге истории» «Шан шу Да чжуань» говорится, что «вода и огонь используются простыми людьми для питья и еды, металл и дерево – для действий, земля представляет собой источник возникновения природы, а также используется человеком. Пять элементов и есть пять видов материала». Говорилось об использовании этих элементов человеком. «Вода течет вниз и увлажняет, огонь поднимает вверх и обжигает пламенем, дерево обладает гибкостью, металл подвержен изменениям, на земле можно сеять и собирать урожай. Увлажнение дает соленый вкус, пламя – горький, гибкость

– кислый, изменения дают кислый вкус и создают что-то новое, занятия земледелием – благодать».

В произведении «Го юй Чжэн юй» «Речи царств» сказано, что «древние правители смешивали землю и металл, дерево, воду и огонь, чтобы превратиться в других существ». В истории китайской философии «пять стихий» впервые были причислены к элементам, создающим вещи, внутренние взаимоотношения между предметами и «пятью элементами» объяснялись рационалистически, отсюда и появилась философская идея абстрактности, а китайская философия начала исследования формирования материального мира.

Концепция «пяти элементов» становится подлинным учением в поздний период Воюющих царств, когда Цзоу Янем была создана школа Инь и Ян. Исходя из особенностей «пяти элементов», Цзоу Янь дал им глубокую трактовку и пришел к выводу об их «взаимосочетании и противостоянии»: «дерево рождает огонь, огонь рождает землю, земля рождает металл, металл рождает воду, вода рождает дерево, и наоборот, металл побеждает дерево, дерево побеждает землю, земля побеждает воду, вода побеждает огонь, огонь побеждает металл.» Он также наделил эти пять элементов характеристиками Инь и Ян и сформировал целостное учение китайской натурфилософии. Эти пять часто встречающихся и тесно связанных друг с другом элементов включают в себя металлы и неметаллы, металл, дерево, землю в твердом состоянии, воду в жидком состоянии, нетвердый и нежидкий

огонь, живые и неживые существа, и каждый элемент обладает своими особенностями. Поэтому к ним может быть отнесено все сущее на Земле. Все вещи, благодаря их особенностям и характеристикам, взаимосочетаются и противостоят друг другу. Таким образом, энергия пяти элементов в Инь и Ян управляет всем материальным миром. Цзоу Янь также развил идею о «пяти элементах» в учении «пяти добродетелей», согласно которому первые представляют собой не только пять видов веществ, но и формируют пять добродетелей. Он наделил эти пять элементов учения нравственными характеристиками, где династия Чжоу принадлежала стихии огня, династия Цинь – стихии воды, а так как вода преодолевает огонь, династия Цинь заменила династию Чжоу, и циньский князь получил похвалу.

В книге периода борющихся царств «Хуан-Ди нэй-цзин» пять элементов объяснялись не только как универсальные связи всех вещей, но и как вскрытые ими структурные связи всего сущего. Данное учение было внесено в теорию и практику китайской медицины, считалось, что взаимопроникновение и преодоление пяти элементов может сохранять баланс состояния человека: эта концепция, наряду с Инь и Ян, стала системной основой лечения и диагностики в китайской медицине. Дун Чжуншу периода западной Хань внедрил ее в свою теологическую доктрину «взаимореагирования Неба и человека», он полагал, что Небо обладает пятью элементами, отражает человеческое общество и поступки верноподдан-

ных. В дальнейшем Дун Чжуншу развил уже укрепившийся закон взаимопроникновения и преодоления пяти элементов, применяя его в неканонической теологии, и впоследствии широко использовал его в таких вопросах, как судьба, предсказания и физиогномика.

Багуа – восемь триграмм «И цзин» («Книги перемен») (##)

Восемь основных изображений трактата «Чжоу и» («И цзин и комментарии к нему»), имеющих символическое значение, в древности имели название «цзин гуа». Багуа восходит к гаданиям в первобытном обществе, к записям, упорядочиванию и систематизации благоприятных или неблагоприятных изображений, появляющихся при гадании на черепашьих панцирях и костях животных. Предполагается, что формирование системы Багуа и появление трактата «Чжоу и» произошло в период эпохи Инь-Чжоу. В «И цзине» Багуа символизируют 8 естественных объектов: небо, землю, гром, ветер, воду, огонь, гору, водоем, среди этих восьми триграмм Цянь#и Кунь # считаются источником происхождения окружающего мира и человеческого общества. 64 гексаграммы «И цзина» попарно повторяют и состоят из этих 8 триграмм и называются «Багуа». Основная структура Багуа состоит из черты Яо (#), которая делится на два вида: мужскую сплошную черту Ян (#) и женскую прерывистую

черту Инь (—). Каждое изображение состоит из мужских и женских линий. Каждая из триграмм содержит в себе три черты: цянъ (три сплошные), кунь (три прерывистые), чжэнь (две прерывистые и одна сплошная), сюнь (две сплошных и одна прерывистая), кань (прерывистая, сплошная и прерывистая), ли (сплошная, прерывистая, сплошная), гэнь (одна сплошная и две прерывистых), дуй (одна прерывистая и две сплошных).

В «Чжоу и» мужская и женская черты означают два основных свойства — силу Ян и мягкость Инь, на их основе Багуа последовательно являют собой различные характеристики: Цянъ означает крепкость и здоровье, Кунь — смирение и покорность, Чжэнь — гром, Сюнь — проникновение, Кань — опасность, Ли — примыкание, Гэнь — запрет, Дуй — близкую радость. Исходя из этих характеристик, Багуа может символизировать и различные объекты, называемые «гуасян», образы или явления, выраженные с помощью триграмм. К основным из них относятся восемь: Цянъ символизирует небо, Кунь — землю, Чжэнь — гром, Сюнь — ветер, Кань — Воду, Ли — огонь, Гэнь — горы, Дуй — водоем. Кроме этого, к образам относятся следующие: Цянъ — лошадь, Кунь — корова, Чжэнь — дракон, Сюнь — курица, Кань — свинья, Ли — фазан, Гэнь — собака, Дуй — баран и т. д. Таким образом, «Чжоу и» становится некой функцией изменений окружающего мира и человеческого общества. Утверждается, что комментарии «Си цы» были созданы в мифическую

эпоху Фу Си. Опираясь на материалы гадательных надписей на костях и черепаших панцирях, ученые доказали, что гексаграммы существовали уже в поздний период династии Шан, так как возникновение Багуа относится к очень раннему периоду, или он есть результат развития форм гаданий первобытных религий. Появление Багуа продемонстрировало, что в древности во время господства мифического мировоззрения постепенно зарождаются идеи материализма.

Цянь / Кунь (противоположные гексаграммы «И Цзина») (##)

Названия двух гексаграмм, принадлежащих Багуа (8 триграмм) и 64 гексаграммам трактата «Чжоу И» («Книги перемен» «И цзин» и комментариям к ней). Гексаграммы играют важную роль в системе гадания. В Багуа Цянь состоит из трех мужских (Ян) сплошных линий – триграмма (☰), Кунь – из трех женских (Инь), прерывистых линий (☷), в системе 64 гексаграмм Цянь представлена шестью мужским сплошными линиями, Кунь – шестью женскими прерывистыми. Эти две гексаграммы символизируют противоположные друг другу вещи и их особенности. В «Шо гуа» сказано: «Цянь представляет собой небо, силу Ян, императора, отца, металл... Кунь есть земля, мать, ткань, емкость...». В «И Си цы» встречается: «Цянь – мужское, а Кунь – женское». В гадательной книге «Цянь цзаоду» говорится, что в древние

времена совершенномудрые определяли известия, опираясь на Инь и Ян, а с помощью Цянь и Кунь происходило управление миром.

Эти две гексаграммы имеют противоположные свойства. В «И Цза гуа» говорится: «Цянь твердый, Кунь мягкий». В трактате о гексаграммах (в «Книге перемен») отмечается, что «цянь – сильный», а «шунь – покорный». В «Си цы» сказано, что Цянь воплощается в мужчину, а Кунь в женщину»; Цянь дает начало, Кунь рождает; Цянь легко понимаем, а Кунь становится всем, простота – его функция. Противоположные по своим понятиям Цянь и Кунь рассматривались как источник зарождения всего сущего. В объяснительном тексте к гексаграммам «И Цянь юань» подчеркивается: «Великий Цянь, корень всех вещей, властвует над небом», а в «И Кунь юань» встречается: «Великое Кунь, плодородная земля для формирования “десяти тысяч вещей”, следует за Небом». В «И Сю гуа» отмечается, что сначала появились Небо и Земля, и лишь после родилось все сущее. В комментариях «Си цы» сказано, что единство противоположностей – это ключ к «Книге перемен», ее содержание и основа. В «И Си цы ся» говорится, что «Цянь и Кунь – это ключ к гадательной книге», а согласно «Си цы шан», «Цянь и Кунь – это таинство “Книги перемен”». Они образуют порядок, а «И» среди них, если Цянь и Кунь разрушаются, то уже не видно «И», а если не видно «И», то Цянь и Кунь почти исчезают. Две гексаграммы Цянь и Кунь представляют собой сочета-

ние противоположного: Небо и Землю, Инь и Ян, сильное и слабое, они постулируют изменения в движении объективного мира и рождают все вещи. Благодаря Цянь все сущее появляется, благодаря Кунь оно растет, это помогает познанию всего существующего между Небом и Землей, выявлению их общего, различий и их свойств.

Природа, естество (##)

Философское понятие даосизма в доциньскую эпоху в древнем Китае. По мнению Лао-цзы, означает первоначальное состояние Вселенной без участия человека, а также естественный процесс развития всех вещей. Изначально Лао-цзы выдвинул данное понятие для объяснения концептов дао # и дэ #, определяющих поведение человека. Лао-цзы считал, что «Люди рождаются на Земле, соблюдают законы Земли, Земля следует за Небом, Небо восходит к Дао, а Дао – это и есть Природа», это означает, что все вещи в природе, а также процесс функционирования Неба, Земли и человека – естественен и изначально бездеятелен. Чжуан-цзы унаследовал понятие Лао-цзы об естестве Неба и Земли, считая, что лишь соединившись с природой, человек может достичь уровня совершенномудрого и постигнуть блаженство. В философии Древнего Китая природа понимается как нечто невидимое и бездеятельное. В трактате «Хань Фэй-цзы Да ти» говорится о том, что необходимо «понять постоянство истины, со-

ответствовать законам природы». Ван Би в комментариях к трудам Лао-цзы подчеркивает, что «Небо и Земля определяются природой, недеянием, Небо имеет свой установленный порядок, все вещи также имеют свой внутренний порядок и поэтому не нуждаются в милосердии Неба». Цзи Кан в период Вэй эпохи Троецарствия полагал, что природа представляет собой естественные чувства и сущность человека. По мнению Чэн И времен династии Сун, «Инь и Ян составляют Дао, Дао и есть природа».

Учение о природе Дао (####)

Основная идейная концепция даосизма в доциньскую эпоху восходит к 25-й главе «Дао дэ цзин»: «Люди рождаются на земле, соблюдают законы Земли, Земля следует за Небом, Небо восходит к Дао, а Дао – это и есть Природа». По мнению Лао-цзы, природа – это самый важный закон Вселенной, согласно этому закону, не человек вмешивается в природу, а все сущее естественным образом возникает и исчезает, поэтому не следует насильственно изменять природу и общество. С точки зрения Лао-цзы, порядок вещей, отражаемый Дао, естественен. Лао-цзы обобщил и изложил законы Неба, Земли, человека и даже весь порядок жизни Вселенной, объяснив, таким образом, свойства Вселенной, расширив общий закон естества, касающийся характеристик всех вещей в мире, закономерностей всего сущего во Все-

ленной или следования закону Дао.

Такое понимание учения о природе Дао противоположно идее создания и установления этических норм и насильственного изменения естественной сущности человека. В период Вэй и Цзинь под влиянием идей Лао-цзы Хэ Янь, Ван Би и др. учение о природе Дао было причислено к конфуцианству, провозглашалось, что выдвинутые конфуцианцами догмы нравственных норм также восходят к природе, отношения между двумя этими понятиями не противоречат друг другу. Цзи Кан и др. полагали, что учение об этических законах противоположно учению об естестве, и провозглашали идею «преодоления уз конфуцианства, возвращения и следования своей изначальной природе», они полагали, что каноны конфуцианства – это преодоление природы, что конфуцианские нормы нарушают естество человека. Жуань Цзи совершенно четко заявлял, что учение об этических нормах может разрушить Поднебесную, что только общество, следующее постулату о природе Дао, может достичь добродетели. Учение о природе Дао стало основным философским и культурным концептом Китая.

Телесная сущность и деятельное проявление ти юн (##)

Понятийная категория в Древнем Китае. Ти#имеет значение «субстанция», «сущность», «форма», Юн #означает

«функция», «применение», «проявление». В разные периоды времени содержание понятий Ти и Юн##у философов различается. У Лао-цзы Ти# — это проявление бытия, а Юн # относится к небытию. Ван Би в 38-й главе «Комментариев к Лао-цзы» утверждает: «Несмотря на то, то сущность Ти очень важна, нельзя игнорировать небытие, источник, из которого рождается сущность Ти». Он признавал мнение Лао-цзы о том, что «Небытие выполняет его функцию» и является универсальной сущностью. В «И чжуань» Ти # рассматривается в качестве реального существования, а Юн — как «внутренний потенциал». В трактате «Сюнь-цзы Фу го» говорится, что «Все вещи, существующие во Вселенной, имеют различную форму, они не могут соответствовать потребностям человека, однако действенны для него». Ти# есть субстанция, вещество, Юн# — проявление, функция.

Значение слов Ти и Юн## определилось лишь в период династии Тан. Танские канонисты подробно разъяснили их значение. Цуй Цзин в трактате «Чжоу и Тань юань» отмечал, что «все живые существа имеют форму, и в ней существуют и Ти#, и Юн #, Ти — это материя, Юн — наилучшее ее проявление». Он считал, что Небо и Земля представляют собой Ти#, а способность порождать все живое — Юн#. Тело животных есть Ти, а душа — Юн. Позиция Цуй Цзина в понимании данного концепта имела четкую материалистическую окраску.

В философии периода Сун категория Ти-Юн встречалась

достаточно часто. У Цуй Цзина значение Ти и Юн##детально, а у философов династии Сун довольно абстрактно. В рамках философского направления, возглавляемого Чжан Цзаем, так называемое Ти#понималось как постоянная, важнейшая, глубокая основа всего, а Юн#— как нечто живое, зависимое и проявляющееся вовне. Ти – вечная основа, Юн – внешнее выражение. Чэн И выдвинул идею об «едином происхождении Ти и Юн», где Ти #— это скрытое, неосязаемое, а Юн – открытое, проявляющееся. Первое, в свою очередь, – это высший принцип ли #, а второе представляет собой форму, образ сян #. Чжан Цзай полагал, что принцип ли #есть не что иное, как глубоко скрытый источник. Для него единый источник означает единую основу; и Ти, и Юн есть два единых, неразделимых корня.

Во времена династий Мин и Цин Ван Фучжи понимал Ти как нечто действительно существующее, а его функцию – как Юн, возвращаясь, тем самым, к материализму танского Цуй Цзина. В период новой истории Чжан Чжидун трактовал китайские традиционные науки как Ти #, а западные – как Юн #, представляя конфуцианство как основную систему ценностей Китая, а науку и технику Запада в качестве его реального использования, соединив, таким образом, Ти и Юн.

Знание и действие Чжи / Син (##)

Понятийная категория философии Древнего Китая. Чжи

#означает «когниция», «знания», «нравственное сознание», Син# – «действия», «поступки», «претворение в жизнь». В истории китайской философии вопрос о связи Чжи и Син# #в основном затрагивал нравственное знание и поступки, а также имел значение самой теории познания.

С древности и до наших дней китайские философы непрерывно исследовали источники познания, пути и способы получения знаний, критерии их проверки и другие вопросы, связанные с концептами данной категории.

Чжи и Син## впервые появляются в «Цзо чжуань», комментариях к хронике «Чунь цю», а также «Книге истории» «Шан шу». «Познать что-то несложно, сложно использовать это» («Цзо чжуань Чжао гун ши нянь»); «Сложны не знания, а действия» («Шан Шу Шо мин чжун»). В обоих случаях говорится о том, что обладать знанием легко, а сделать сложно. У мудрецов доциньской эпохи встречается упоминание об идеях Конфуция: существуют «те, кто обладают врожденными знаниями», «те, кто получают знания в процессе учебы», а также «те, кто учится благодаря страданиям». Он уделял внимание осведомленности и кругозору, мыслительной работе и предлагал соединить Чжи и Син##, изучение и использование, слова и действия; Мо-цзы относил источник познания к эмпирическому опыту, в основе которого лежала идея о том, что «тело может осуществить то, что высказано в словах»; Мэн-цзы настаивал на существовании «интуиции» и «нравственных инстинктов», он полагал, что нравствен-

ное познание врожденно; Лао-цзы выступал за идею «знания без действия», исходным пунктом которой явилось понятие «недеяния», – «не выходя из дома, знать обо всех вещах в Поднебесной». Чжуан-цзы предложил теорию «знающих» и «незнающих», а также придерживался точки зрения о том, что «сначала появляется мудрый человек, а только потом настоящие познания», «знания и безмятежность возвращают друг друга»; Сюнь-цзы дал четкую формулировку своей точки зрения, согласно которой «лучше увидеть, чем услышать, лучше понять, чем увидеть, лучше сделать, чем понять», делая акцент на том, что «услышать и увидеть» (ощущения) есть источник познания, его самый начальный уровень, действия – это неизбежный результат познания. Доциньская философия достигла самых больших успехов в вопросе взаимоотношения знания и действия, Чжи и Син##.

В период Западной и Восточной Хань этот вопрос в основном явился предметом обсуждения Дун Чжуншу и Ван Чуна. Согласно точке зрения Дун Чжуншу, человек «обладает знаниями без обучения», Ван Чун же полагал, что «знания появляются путем обучения, невозможно получить знания, не спрашивая». Во времена династии Суй и Тан в буддийской философии особо обсуждался вопрос знания и действия, существовали такие идеи, как: «знание важнее действия», «знания и действия одинаково важны», «знания и действия едины». В период династий Сун, Юань, Мин и Цин категория «знания и действие» становится важнейшим во-

просом для обсуждения в кругах мыслителей. Философская школа Чэн И и Чжу Си отмечала превалирование знания над действием и делала акцент на роли первого; Ван Янмин отмечал единство знания и действия и отрицал границу между ними; для Ван Фучжи действие представлялось первичным, а знание – вторичным, действие может сочетаться со знанием, оно выше и превосходит его.

После «Движения Четвертого мая» и проникновения марксизма в Китай китайские современные философы на основе диалектического материализма марксистской философии сделали научные заключения относительно знания и действия в китайской философии, они полагали, что знание – это исследование и учеба, поиск сущности неизвестных объектов; а действие – практика, применение накопленных знаний для изменения реального мира, а также дальнейшее исследование истины в процессе действия.

Разум и природные свойства (##)

Категория философии в древнем Китае, означает Синь # и Син#, а также отношения между ними. В период Воюющих царств Мэн-цзы первым уделил внимание роли сердца синь #. В его труде «Гао цзы шан» говорится, что «сердце – это орган мышления, если размышлять, то получишь результат, если же нет, то ничего не добьешься». Он полагал, что сердце – это важнейший орган, главная функция кото-

рого – размышлять. Этот постулат Мэн-цзы глубоко повлиял на дальнейшее употребление слова, в настоящее время в языке широко используется лексема «##» – думать, размышлять сердцем. С одной стороны, для Мэн-цзы сердце представлялось органом разума, с другой стороны, оно обладало трансцендентальной нравственной природой, он предложил идею «познания человеческих свойств с помощью сердца», с его точки зрения, четыре добродетели человека – гуманность, нравственность, приличие и мудрость – скрыты в человеческом сердце, «истоки добродетелей совершенного человека – гуманность, нравственность, приличие и мудрость – находятся в сердце», «с помощью сердца познается разум». Сюнь-цзы подчеркивал роль сердца, он считал, что оно может изменить изначальную природу человека, так как чувства радости и печали, которые проявляет человек, контролируются сердцем. Мыслительная деятельность сердца связана с желаниями человека, поэтому изменения человеческой природы зависят от деятельности сердца, то есть от мировоззрения человека. Впоследствии буддийские школы также изучали данные понятия, в школе Чань сердце понималось как врожденное свойство, представители этой школы провозглашали идею о постижении природы человека, внезапного озарения и становления Буддой. Неоконфуцианство уделяло большое внимание разуму и врожденным свойствам, Чжан Цзай предложил идею о том, что «разум и чувства едины и называются сердцем», он полагал, что разум

– врожденное понятие, если существует он, то существуют и ощущения, которые образуют «сердце», сердце включает в себя врожденные свойства, а также чувства, возникающие от них; с точки зрения Чэнь И, сердце содержит в себе видимый объект разума, движение разума отражается в чувствах; Чжу Си считал, что синь в покое – врожденно, а при движении становится чувствами, синь # управляет эмоциональностью и темпераментом; с точки зрения Лу Цзююаня и Ван Янмина, сердце есть «разум и натура», «натура и рассудок», они придерживались такой точки зрения, что у синь # и син# отсутствуют различия. Несмотря на то, что к концу династии Мин и началу династии Цин Ван Фучжи, а впоследствии и Дай Чжэнь, определяли отношения между разумом и природными свойствами посредством энергии ци #, они все же относили синь и син##к врожденным свойствам.

Природная склонность человека к добру и злу (##)

В древнем Китае учение о природной склонности к добру и злу, двум противоположным понятиям. Данный концепт впервые был предложен Мэн-цзы в период Воюющих царств. Он полагал, что природа человека отличается от животных, человек обладает четырьмя моральными качествами: состраданием, чувством стыда, может вежливо отказаться от чего-либо и заменить ложь истиной, то есть имеет

четыре добродетели – «человеколюбие», «долг», «ритуал» и «знание». Мэн-цзы выступал за равноправие, неважно, чуждак, благородный муж или обычный человек, – все они по праву рождения обладают этими четырьмя видами добродетели, только некоторые из людей, в которых отражается то или иное «зло», потеряли их по причине влияния окружающей среды или отсутствия усилий с собственной стороны. В конфуцианском учении рассмотрение данной концепции получило дальнейшее развитие, большинство мыслителей (помимо Сюнь-цзы) утверждали идею преобладания «доброты» у человека, считая «добро» главным источником его природной склонности, что стало основным направлением в теории о человеческой сущности в древнем Китае.

Сюнь-цзы придерживался идеи о склонности человека ко злу. В отличие от Мэн-цзы он считал, что так называемое «зло» восходит к чувственным желаниям человека. Эти желания появляются у человека с рождения и являются его естеством; а так называемое «добро» как раз есть результат полученного им впоследствии образования и относится уже к искусственным надстройкам. Поэтому «зло» представляет собой основу человеческой сущности, а «добро» – это нечто вымышленное. Сюнь-цзы отрицал трансцендентальность добра и полагал, что естественная суть человека – недоброта, тенденция ко злу, он считал недоброту источником приобретенного в дальнейшем зла. Сюнь-цзы обосновывал этим причину возникновения этикетных норм, а также

необходимость и разумность правил поведения и управления, он представил свои аргументы в вопросах морального и нравственного воспитания.

Гао-цзы в период Воюющих царств предложил идею о том, что человек «не обладает ни добром, ни злом», в своей теории он отталкивался от идеи «природные свойства и есть натура человека», он считал, что они не означают ни добра, ни зла и формируются в дальнейших традициях и воспитании. Гао-цзы отрицал моральную трансцендентальность положительного и отрицательного.

Натура и судьба син / мин (##)

В общепринятом понимании означает «жизнь всего живого», понятийная категория в философии древнего Китая. Син# имеет значение «дарованный природой, врожденные способности», Мин # – «судьба, закон природы», син и мин ## есть связь между первым и вторым. В «И цянь» говорится: «Изменения всего сущего имеют свой характер». Считалось, что изменения природы неизбежны и обладают индивидуальным характером. Кун Инда утверждал, что: «Син # – врожденное свойство, такое, как, например, различия между твердым и мягким, быстрым и медленным, Мин # – то, что человек получает в дар, например, богатую или бедную жизнь». Мэн-цзы впервые начал исследовать отношения между Син# и Мин #: «Постичь свое сердце значит по-

стичь характер, постичь характер – постичь судьбу, вне зависимости от того, будет ли долгая жизнь, постигать знания». Он считал, что судьба Мин #определяется Небом, а Син# — это конкретное проявление небесного пути у человека или вещи, природу человека составляет разум и человеколюбие, а не чувственные наслаждения. Человеколюбием, долгом, вежливостью и мудростью можно овладеть, если стремиться к этому, пренебречь этими добродетелями – значит потерять их. Мэн-цзы воодушевлял людей стремиться к Син #, соответствующему небесному пути, и определять таким образом свою судьбу. Идеи Мэн-цзы отражали его проактивную позицию.

Ван Чун в период Восточной Хань представлял Син# как природу, характер человека, а Мин # как судьбу. Он отрицал идею о том, что судьба человека определяется его добрым или злым нравом, для него Син# есть данная человеку первоначальная энергия ци, а Мин # – результат трансформации этой природной энергии. Сюнь Юэ отмечал, что у человека при рождении уже есть Син# и Мин #. Если судьба хорошая, то врожденные качества развиваются естественным путем, если плохая, то необходимо быть осторожным. Во времена династии Сун Чжан Цзай возвысил понятие Син и Мин## до уровня законов природы, для него Мин #есть естественные законы развития энергии ци, взаимособобщающиеся понятия. Син#основано на свойствах структуры, а также представляет собой естественные свойства вещей, Мин # – об-

щий порядок, который невозможно изменить, законы природы. Чэн И снова вернул понимание данного концепта в традиционное русло, с его точки зрения Мин # – небесное, а Син # – человеческое. В период династии Мин и Цин Ван Фучжи подчеркивал различия между животными и людьми: у животных по рождению Мин # (судьба) определяет всю жизнь, а человеческие свойства можно развивать каждый день, он подчеркивал возможность развития #Син и Мин#.

Бытие и небытие Ю / У (##)

Понятийная категория философии в Древнем Китае. Бытие означает существование вещей, то, что «имеет форму, имя, реально существует» и т. д; небытие имеет значение отсутствия всего сущего, это то, что «не имеет формы, имени и не существует» и т. д. Впервые данная категория была упомянута Лао-цзы. Он полагал, что «все существа рождаются из Бытия, а Бытие порождается Небытием», «Небытие – источник Неба и Земли, Бытие – “мать” всех вещей», Небытие первичнее, чем Бытие. Лао-цзы также описывает диалектическую связь Бытия и Небытия, так, например, сосуд, изготовленный из глины, можно использовать только благодаря тому, что в середине него образуется пустота (Небытие), поэтому Бытие и Небытие рождают друг друга и связаны между собой, «Бытие дает людям удобство, Небытие показывает себя в действии». Чжуан-цзы унаследовал идею Лао-цзы, он

считал, что Небытие вовсе не отсутствует полностью, а является основой и источником «всех вещей», «все сущее превосходит Небытие, Бытие должно находиться за границами Небытия». То есть источником возникновения всех вещей является Небытие, что подобно беспредельной точке сингулярности в теории большого взрыва Вселенной. Чжуан-цзы обращал внимание на единые свойства «Бытия» и «Небытия», а также на относительность этих двух понятий. С его точки зрения, невозможно определить границу между существующим и несуществующим и разделить их. Впоследствии школа Мо анализировала отношения между этими двумя понятиями, основываясь на конкретных вещах. В период Вэй-Цзинь вопрос о связи Бытия и Небытия стал объектом пристального внимания в философских кругах, появились теория «драгоценного Небытия» Ван Би, теория «поклонения Бытию» Пэй Вэя, а также теория «самостоятельного изменения вещей» Го Сяна. Ван Би представлял Небытие как основу, благодаря ей может существовать все сущее. Все вещи, дабы «сохранять самих себя», должны сохранять свое Небытие. Нельзя отбросить основу-небытие; Пэй Вэй выступал против теории «Драгоценного Небытия», он считал, что невозможно найти в Небытии источник всех вещей, то, что порождает Бытие и есть само Бытие; теория Го Сяна о «самостоятельном изменении вещей» противостояла идее о том, что «в Небытии содержится Бытие», а также о том, что Бытие рождает Бытие, он полагал, что Бытие самозарождает-

ся. В период династии Восточная Цзинь Сэн-чжао подчеркивал отсутствие существования Бытия без Небытия, он утверждал, что несмотря на то, что вещи нереальны, это не значит, что они не существуют, Бытие не есть подлинное Бытие, Небытие не есть подлинное Небытие, все сущее – это Бытие и Небытие, он подчеркивал их единство. Его идеи оказали влияние на философские воззрения последующих поколений. В эпоху Сун Чжан Цзай, Ван Фучжи и др., принимая за отправную точку наивный материализм, объясняли рождение и смерть всего сущего накоплением и рассеиванием, проявлением и сокрытием энергии ци, они выступали против постулата о том, что Бытие рождается из Небытия, предлагали идею их соотнесенности, где без Бытия не может быть и речи о Небытии, а за Небытием следует Бытие, где эти два понятия представляют собой единую энергию ци, и отдельное существование Небытия невозможно.

Имя и сущность мин ши (##)

Гносеологическая философская категория в Древнем Китае. Мин #означает «имя», «понятие», Ши # – «объективное существование», «конкретную вещь». С конца эпохи «Вёсен и осеней» и до периода Воюющих царств в обществе, экономике, политике, культуре происходили стремительные изменения, зарождались различные философские учения и направления, вопрос о форме и содержании превратился в ак-

туальный предмет для обсуждений, а отношения между Мин#и Ши#стали проблемой гносеологии.

Конфуций выдвинул идею «введения правильной терминологии», так называемого «выправления имен», исследования номинации и статуса. За эталон им были взяты правила хорошего тона, он выступал за то, чтобы исправлять реальность посредством совершенного имени, людям было необходимо «обуздать себя и вернуться к этикету». Воззрения Конфуция содержали зачатки идеализма и сыграли определенную роль в гносеологии и логике.

В противоположность Конфуцию, учение об имени и сущности Мэн-цзы было материалистичным. Он придерживался мнения о «наречении имен согласно реальному положению вещей», полагал, что действительность определяет имя. Мэн-цзы предложил концепцию возникновения имени из существующей действительности. С его точки зрения, только овладение именем не означает знания, суть состоит в том, чтобы прояснить реальную ситуацию. В последующий период школа Мо продолжила идею «прояснения действительности с помощью имен», согласно которой имя – это обобщение объективных вещей. Сюнь-цзы унаследовал и развил материализм школы Мо. Он следовал идее «наречения имен для прояснения действительности», где имя есть отражение реального мира, «услышав имя, понимаешь его содержание, вот его функция», то есть, согласно его утверждению, роль имени состоит в том, чтобы люди, услышав его, могли по-

нять подлинный объект внешнего мира, который оно отражает. После периода эпохи династий Цинь и Хань вопрос об отношении формы и содержания по-прежнему оставался одним из дискуссионных вопросов философии. Дун Чжуншу и Сю Гань из восточной Хань предложили различные трактовки Мин# и Ши #. С одной стороны, Дун Чжуншу выдвинул идею о «происхождении имен из реальности», «функция имен заключается в различении вещей», с другой стороны, он считал, что имя – это то, благодаря чему совершенно мудрые узнают «волю Небес», все имена подчиняются божественному идеализму. Сю Гань же подчеркивал, что имена используются для наречения объектов, «когда объект установлен, сразу появляется имя, а не объект возникает, когда появляется имя». Философские споры об отношениях между именем и сущностью стимулировали развитие гносеологии и логики в Китае и сыграли важную роль в истории китайской философии.

Тело и дух син шэнь (##)

Понятийная категория философии в древнем Китае. Син # имеет значение «форма», «тело», Шэнь – «Дух», «душа». В качестве философской категории вопрос об отношениях между телом и душой впервые встречается в трактате «Гуань-цзы Нэй Е». С точки зрения Гуань-цзы, человек рождается благодаря тому, что Небо дает ему цзин# – энергию, ду-

шу, а Земля – тело, он полагал, что цзин – это часть энергии ци, формирующая все сущее, и относил цзин к особой материи, порождающей дуализм тела и души. Чжуан-цзы выдвинул идею о том, что «Дух рождается из Дао, тело восходит к духу, а «все вещи» порождают друг друга». Он считал, что Дао – источник всего мира, Дао порождает дух, а дух порождает тело, форму, дух первичнее, чем тело. Чэн Сюаньин, трактуя дуалистическую теории Чжуан-цзы, подчеркивал, что «бестелесное Дао может формировать материальные объекты, а между Дао и объектом и находится дух цзин шэнь###». Тело и дух могут существовать как по отдельности, так и вместе. Таким образом, вопрос об отношении тела и духа становится актуальной философской проблемой.

Впоследствии представители школы Мо предполагали, что явление человеческой жизни есть результат соединения формы и восприятия. В этой гипотезе прослеживались оттенки наивного материализма. Сюнь-цзы в труде «Сюнь-цзы Тяньлунь» поднял материалистический вопрос о «рождении души вслед за телом», подтверждая зависимые отношения души от тела. Он также полагал, что во время смерти человека при разложении тела душа покидает его в виде энергии ци и начинает скитаться, таким образом, Сюнь-цзы придерживался теории бессмертия духа. В «Хуанди нэйцзин» сказано: «Тоска на сердце приводит к изгнанию духа, изгнание духа вызывает смерть», «гармония между телом и душой приводит к долголетию». В «Хуайнань-цзы» также развертывалась

теория бессмертия и говорилось о том, что дух важнее, чем тело, «тело образуется с помощью духа», «дух драгоценнее, чем тело», и утверждалось, что «тело прекращает свое существование, а дух никогда не исчезает», дух может жить вечно вне тела.

В период династии восточная Хань Хуань Тань обосновывал существование тела и духа с помощью метафоры огня и пришел к материалистическому выводу о том, что смерть человека подобна затуханию пламени. Унаследовав идеи Хуань Таня, Ван Чун, используя достижения астрономии, медицины, а также других наук, отмечал, что «в Поднебесной нету огня, который горел бы самостоятельно, как же может быть, чтобы энергия духа существовала сама по себе вне тела», а также указывал, что энергия Ци подобна кровеносным сосудам, после смерти человека они истощаются, энергия иссякает, тело сгнивает и превращается в пепел, и дух прекращает свое существование. Его понимание этого вопроса было глубже отражения этого концепта в трактате «Хуайнань-цзы». Во времена эпохи Вэй, Цзинь Южных и Северных династий буддийские учения о «бессмертии духа» и «воздаяния за грехи» переплетались с китайскими традиционными воззрениями, что стало основной формой выражения идеализма.

В период династии Южных царств Хэ Чэнтянь также использовал метафору огня, поддерживал идею о смерти тела и «затухании» души. В это же время Фань Чжэнь издал труд

«Учение о смертности души», где отказался от энергии духа цзин # и предложил идею о том, что дух есть функция тела, полагая, что тело, форма – это материальный объект, а дух – функция, использование этой формы, душа – это тело, тело – это душа, поэтому они сосуществуют: увядает тело, исчезает и душа.

После Фань Чжэня, несмотря на то, что споры по поводу взаимоотношений тела и души не утихали, в теоретическом аспекте теория не была усовершенствована. Чжоу Дуньши в период династии Сун полагал, что сначала появляется тело, а затем душа. Ученый династии Мин Хэ Тан предложил идею определенного дуализма тела и души, он считал, что они взаимопротивостоят друг другу и восходят к двум полюсам энергии Инь и Ян во Вселенной. Материалист Ван Тинсян во время династии Мин считал, что душа – это чудесный эффект материи, тела, душа зависима и может существовать благодаря телу; он полагал, что если нет тела, то меркнет и душа, чем снова подтвердил материалистическую точку зрения по данному вопросу.

Начало и конец ши чжун (##)

Основная понятийная категория философии древнего Китая, Вселенная от начала и до конца. Лао-цзы утверждал: «Первоначально Небо и Земля породили все вещи, поэтому Небо и Земля есть прародитель всего сущего». Он полагал,

что Вселенная имеет начало, это и есть Дао, основа всего. С точки зрения Чжуан-цзы, не существует древнего и современного, начала и конца, Вселенная бесконечна, так как конец стремится к началу, существуют лишь изменения. В период Северной Сун Шао Юн поддерживал идею о том, что Земля и Небо имеют начало и конец, и поскольку изменения в ту или иную сторону происходят, то есть начало и есть конец. Точка зрения Чэн Хао была близка к идеям Чжуан-цзы, он считал, что Небо и Земля не имеют ни начала, ни конца. Чжу Си отмечал, что «Движение и покой безграничны, Инь и Ян не имеют начала». Цай Шэнь полагал, что начало и конец Неба и Земли непрерывны, а вся Вселенная безгранична. Во времена династий Мин и Цин Ван Фучжи утверждал, что все сущее в Небе и на Земле бесконечно обновляется, конкретные предметы имеют начало и конец, однако Вселенная бесконечна.

Уменьшение или увеличение, изменение сяо / чжан (##)

Понятийная категория философии древнего Китая. Сяо # означает уменьшение, исчезновение, Чжан# – увеличение, развитие, Сяо и Чжан – это «два противоположных состояния и тенденции развития». В период Воюющих царств Сяо и Чжан из сингулярного понятия превратилось в парную категорию. В трактате «Мэн-цзы Гаоцзы» встречается: «Если

определенным образом возвращать что-то, то нет таких вещей, которые бы не стали расти, если же прекратить это делать, то нету тех, которые бы не исчезли». Здесь под антонимичными понятиями взращивания и роста Мэн-цзы подразумевал добродетель человеколюбия и долга. Он подчеркивал важность воспитания моральных качеств. Чжуан-цзы описывал Сяо и Чжан как изменения (рождение и исчезновение) всех вещей в природе. В комментариях к «Книге перемен» «И чжуань» был расширен объем данного понятия: оно было связано с такими дуальными парами, как благородный муж и ничтожный человек, Инь и Ян, твердость и мягкость, внутри и снаружи и др., в этой связи эти понятия были отнесены к относительной категории. Впоследствии произошло постепенное разделение понимания концепта Сяо и Чжан на природное и общественное явления. Правила Сяо и Чжан считались универсальными, а Инь и Ян, общее и частное, высший принцип ли и желания юй, слабый и сильный и др. отражали роль концепта Сяо и Чжан.

В течение длительного периода времени употребление категории изменения Сяо и Чжан и расширения ее функций было связано с идеями концепции Инь и Ян и, в особенности, это стало очевидным в процессе развития ицзиноведения. Неоконфуцианство сыграло большую роль в эволюции категории Сяо и Чжан, его последователи опирались на глубокую базу исследования «И цзин», что позволило преодолеть господство идеи об Инь и Ян и связать ее с понятиями

долга и выгоды, общего и частного, принципа ли и желаний юй, с помощью Сяо и Чжан объяснялись отношения между этими парными категориями. Таким образом, категория Сяо Чжана стала проводником и посредником в расширении семантики различных концептов: от справедливости и выгоды, общественной пользы до понятий принципа ли и желаний юй, а затем снова вернулась к значениям долга, выгоды и общественной пользы.

Изменение и воспитание бянь хуа (##)

Философская категория в древнем Китае. Первоначально Бянь и Хуа не использовались вместе и обозначали разные понятия: изменение и воспитание. Впервые совместное использование этих двух знаков встречается в «Искусстве войны» Сунь-цзы: «У войска нет неизменной мощи, вода не обладает постоянной формой, тот, кто побеждает врага, учитывая изменения его ситуации, приравнивается к божеству». Здесь Бянь #и Хуа# употребляются в одном значении без семантических различий, поэтому ## Бяньхуа – это общее понятие, а не философская категория. В период Воюющих царств Бяньхуа становится уже философской категорией. В трактате «Гуань-цзы» сказано: «В покое – отсутствие изменений, неизменность есть нарушение», это означает, что все вещи находятся в состоянии относительного покоя и статичности, а изменения Бяньхуа##— это универсальное явление

природы и общества, при этом Бянь # в данном случае уже наделено философским смыслом. В учении Мэн-цзы Бянь # понималось как изменение: «Получив одобрение народа, можно стать императором, но получив одобрение императора, можно стать лишь князем. Если князя ставят под угрозу государство, то надо их заменять»; Хуа# понималось как воспитание, просвещение: «Там, куда приходят святые, люди чувствуют нравственное воздействие и всегда испытывают на себе их духовное влияние». Чжуан-цзы выдвинул идею о превращении вещей: «Не знаю, я ли – Чжоу – видел во сне, что я – бабочка? Или бабочка видела во сне, что она Чжоу? А ведь между Чжоу и бабочкой, несомненно, есть различие. Вот что такое превращение вещей». Труд Гунсунь Луна «Тун бянь лунь» («Теория изменений») демонстрирует важность понятия Бянь # у философов того времени. В комментариях к «Книге перемен» Бяньхуа##означает появление нового состояния вещей или их эволюция в другие объекты. Чжан Цзай династии Северная Сун полагал, что Бянь# – это внезапное изменение, а Хуа # – постепенное. Однако в даосизме Бяньхуа## означало иллюзию, ощущение изменение формы, превращения человека в другого человека или другую вещь, так называемые «пять исчезновений», разговоры о которых считались безосновательными.

Три критерия справедливости (##)

Также имеет название «закон о трех критериях справедливости», где Бяо # – это норма, закон. Данное понятие означает три критерия, связанные с установлением теории или определением справедливости какого-либо суждения, его использовал Мо-цзы. В труде «Фэй мин» Мо-цзы встречается: «Суждение должно иметь три критерия». Три критерия – это «теоретическая обоснованность, реалистичность и эмпиричность». Первый критерий восходит к «опыту совершенных правителей», второй «связан с наблюдением за простым народом», когда нужно непосредственно опираться на опыт людей, третий относится к «изменению политики наказаний, направленности на интересы народа», так как необходимо изменить качество политической практики, посмотреть, отвечает ли власть интересам государства и народа. Первые два условия делают акцент на косвенном опыте, третий критерий – на прямом результате. Последний относится к материалистическому эмпиризму и отражает наивный материализм Мо-цзы, это основа гносеологии его логического учения. В истории Китая впервые были установлены условия опытного познания, однако было уделено слишком много внимания опыту и игнорировалось рационалистическое мышление, что вносило определенные ограничения и не позволило стать критериями научного суждения об

истинности и ложности. Мо-цзы сам использовал правило о трех критериях справедливости, обосновывая с помощью него отсутствие существования судьбы и аргументируя существование духов.

Ложный и истинный (##)

Важный философский концепт в Древнем Китае. Первоначальное значение сюй – «пустой», «фальшивый», ши – «наполненный», «настоящий». В философском смысле в качестве реляционной категории сюй означает такую сторону объектов, как слабость, бесформенность, пустоту, а ши – силу, материю, наполненность. Учение о данном концепте восходит к теории «бытия и небытия» в философии Лао-цзы. Лао-цзы полагал, что Дао представляет собой объединение бытия и небытия, небытие есть сущность бытия, а бытие – это внешняя сторона небытия, они «порождают друг друга», «материальное – полезно, а небытие составляет суть бытия». Так, например, в доме можно жить лишь потому, что там есть пространство, и оно становится домом, бытие и небытие едины и неразделимы. Потомки использовали эти идеи Лао-цзы в литературной критике, и таким образом возникла теория ложного и истинного, основной мыслью которой было объединение пустого и полного, ложного и истинного, отражение реального с помощью нереального. Лю Юйси периода династии Тан отмечал, что «основная мысль возникает

вне формы», Сыкун Ту, размышляя о суждении «стремиться к иллюзорности, опираясь на действительность», говорил о том, что необходимо «овладеть глубоким содержанием, преодолевая внешние характеристики объектов».

В цинскую эпоху поэт Юань Мэй писал, что «самое примечательное в поэтическом произведении – в его иллюзорности, пустоте, например, люди могут двигаться и отдыхать в помещении, где есть пространство, если заставить его вещами, будь то даже драгоценности, человеку некуда будет поместиться: так как же тогда показать богатство? Если бы в часах не было пустоты, они бы не звенели, если же в ушах не было бы пространства, то человек стал бы глухим». Поэт рассуждал о произведениях, используя учение Лао-цзы о небытии. Подобно можно оценить и картины, они написаны кистью и тушью, однако истинная красота не в этом. Теоретики рассматривали язык и письменность, образность знаков, стиль линий как часть реального ши #, а основную мысль поэзии или живописи, изящество – как нереальное сюй#. Если реальность не передает трансцендентность, то такое произведение не может считаться хорошим. Развитие данной теории привело к тому, что люди стали обращать внимание на то, что находится за пределами физических объектов, а не только на внешнее мастерство. Это выявило существование «белых пятен» в искусстве Древнего Китая и сыграло большую роль в формировании традиционных особенностей китайской культуры, где за внешней формой содержится глу-

бокий скрытый смысл.

Сочетание трех учений (буддизма, даосизма, конфуцианства) (####)

Три учения означают конфуцианство, буддизм и даосизм, под сочетанием трех учений подразумевается объединение их идей. Существуют три их разновидности, установленные конфуцианством, даосизмом и буддизмом. Этот вопрос был предметом обсуждения многих ученых. Прошло определенное время, прежде, чем три ветви вероисповедания стали соединением трех учений. Первое упоминание «сочетания трех учений» (####) в период династий Юань и Мин стало доказательством эволюции внутренних характеристик каждого учения.

Дальнейшее их развитие можно разделить на несколько этапов: первый этап относится к периоду правления Лян У-ди, эпохи Вэй, Цзинь, Южных и Северных династий, когда учения стали употребляться совместно в одном сочетании, еще независимые сами по себе, но оказывающие друг на друга определенное влияние; буддизм, даосизм, конфуцианство были поставлены в один ряд, так как большое внимание уделялось их взаимодополнению в вопросах общественных функций. Второй этап – династии Тан и Сун, этот переходный период в основном заключался в сознательном внутреннем переплетении каждого из учений друг с другом, что

постепенно привело к идее «я есть в тебе», «ты существуешь во мне», но в качестве основной тенденции по-прежнему сохранялась их самобытность. Третий этап династии Юань и Мин характеризуется появлением подлинного сочетания этих учений. На втором этапе были развиты идеи первого периода, на основе дополнительных функций добавилось новое содержание, которое на третьем этапе эволюционировало в новую составляющую «сочетания трех учений», что наиболее явно отразило их тенденцию объединения.

Проникновение буддизма в Китай и формирование даосизма произошло в период между ранней и поздней династией Хань. Несмотря на то, что после распространения буддизма история китайских религий представляла собой историю пересечения конфуцианства, даосизма и буддизма, появление данного концепта было широко принято обществом, однако в период эпохи Вэй, Цзинь, Южных и Северных династий главенствующим все же оставался буддизм. В эпоху Цзинь Ван Чун'ян основал «Школу совершенной истины», основой которого выступали «покой и недеяние» даосизма. Она впитала себя идеи буддийской школы Чань и конфуцианские учения о сердце, разуме, врожденных свойствах человека и мире идей. Ван Чун'ян выдвинул идею о том, что источником «истинного пути» является сочетание трех учений – «конфуцианство, буддизм и даосизм взаимопроникают друг в друга» – и настойчиво придерживался идеи об их соединении.

В процессе длительного исторического развития конфуцианство и буддизм, так же, как и даосизм, постоянно впитывали идеи других двух религий, обогащая свои собственные воззрения. Сочетание этих трех учений не есть формальное объединение трех вероисповеданий, а их взаимопроникновение, заимствование достоинств для восполнения недостатков с целью соответствия нуждам различных социальных слоев общества.

Взаимодействие Неба и человека (####)

Одна из концепций взаимодействия Неба и человека в истории философии Древнего Китая, согласно которой Небо и человек подобны и взаимодополняют друг друга. Небо является высочайшим правителем природы и человеческого мира. Оно обладает волей, ощущениями, может воспринимать человеческие дела и вмешиваться в них. Стихийные бедствия и счастливые предзнаменования – это проявление небесного осуждения и поощрения; человек также может ощущать и воспринимать Небо и своим поведением влиять на него, изменять небесную волю. Концепция «взаимодействия Неба и человека» возникла в доциньскую эпоху. В «Цзо чжуань Си гун у нянь» встречается: «Небеса не имеют предпочтений и всегда помогают добродетельным людям». Мэн-цзы полагал, что благородный муж, «познав свою доброту, может узнать свою натуру», и таким образом «Небо

и земля могут быть в едином потоке» (Мэн-цзы «Цзинь синь шан»). В «Ли цзи Чжун юн» утверждалось, что когда человек путем личного самосовершенствования достигает уровня наивысшей преданности, искренности, это «содействует преобразующим и питающим силам Неба и Земли» и «ставит его в один ряд с ними». В период династии Западная Хань Дун Чжуншу впитал в себя идеи учений о пяти элементах, инь и ян, цикличности пяти стихийных сил и др. и систематизировал концепцию «взаимодействия Неба и человека». Данная концепция является основой его философской системы. Дун Чжуншу полагал, что ежели государь следует воле Небес, осуществляет гуманное управление государством, то может получить «вознаграждение» Неба в виде «Плана карты из Желтой реки и писем из реки Ло», счастливого предзнаменования и т. п. И, наоборот, если государство находится на неверном пути и терпит поражение, то Небо наказывает его стихийными бедствиями; «в случае, если анализа и осмысления ситуации не происходит, Небо может снова послать невероятные беды, если и здесь изменения воли Небес остаются непонятыми, то это уже конец государства» («Ханьшу Дун Чжуншу»), впоследствии происходит смена династий и меняется государь. Во времена Восточной Хань на заседании в «Зале Белого тигра» обсуждались различия и сходства «Пятикнижия», данная концепция была названа главной теоретической основой, а «Отчет о дискуссии в Зале Белого тигра» стал утвержденным сводом

законом и был обнаружен по всей стране. Очень распространенное в этот период времени учение о «взаимодействии Неба и человека» стало известной доктриной, сыгравшей важнейшую роль в исторической теории, что оказало глубокое влияние на дальнейший ход истории. В последующие эпохи немало политиков и историков периодически выдвигали свои наблюдения или исторические комментарии, основываясь на этой концепции. Они представляли теоретическую основу исторического подхода к «Божественному провидению», в сущности, это происходило с целью обожествления монархической власти, однако в феодальном обществе это учение объективно сыграло ограничивающую роль власти государя.

Небесные высшие принципы и человеческие желания (####)

Сокращенное название – «принципы и желания» ##. Термин этики в Древнем Китае, основное понятие конфуцианства в период династии Сун. Тянь ли## означает «устой и моральные принципы», жэнь юй ## – желания человека в повседневной жизни. Эти две противоположных категории этики восходят к «Ли цзи Юэ цзи»: «Человек меняется, когда встречается с искушением вещами, и тогда меркнет его добрая натура и появляется стремление удовлетворить свои материальные потребности». Согласно традиционной трак-

товке, вещи изменяют человека, исчезает его чистая натура, и он следует своим страстям.

В период династии Сун из-за сильного влияния буддизма и даосизма произошла небольшая трансформация конфуцианства из внешнего во внутреннее, внимание стало направленным в особый мир разума и природных свойств человека, исследуемых даосизмом, буддизмом, и в особенности школой Чань и, таким образом, рассуждения о небесных высших принципах и человеческих желаниях стали важнейшей темой конфуцианства. Чэн Хао, Чэн И, Чжу Си и др. конфуцианцы понимали законы Неба тянь ли как основы морали феодализма: человеколюбие, долг, ритуал, мудрость. Желания человека, а также желания всего необходимого для повседневной жизни понимались как нарушение небесных законов. Философы делали акцент на противоположности небесных принципов и человеческих желаний, расценивали феодальную систему и нравственные законы как нерушимые небесные принципы. Чэн И выдвинул идеи о том, что «бедная вдова не в состоянии вторично выйти замуж», «невелико дело – умереть с голоду, запятнать себя – гораздо страшнее» («Заветы братьев Чэн»); Чжу Си полагал, что так называемая фраза Конфуция «обуздать себя и вернуться к культурности – в этом подлинная гуманность» учит людей поддерживать небесные принципы и умирять человеческие страсти», «ученому мужу во имя обучения следует отказаться от человеческих желаний и возродить небесные принци-

пы» («Чжу-цзы юй лэй»). Все они активно выступали за восстановление небесных законов и отказ от страстей человека.

Такая основанная на аскетизме тенденция в период династии Южная Сун подверглась критике со стороны Чэнь Ляна, Е Ши и др. В конце династии Мин Ли Чжи выступал против разделения тянь ли## и жэнь юй ##. Он полагал, что «необходимость в одежде и еде – это естественные физические законы человека» («Книга для сожжения» (##)). В период династии Мин и Цин Ван Фучжи предложил идею о том, что небесные законы находятся в самих человеческих желаниях, «небесные принципы должны находиться в человеке, так как без желаний человека перестают волновать небесные законы» («Полное собрание толкований на “Четверокнижие”»). В начале эпохи Цин Дай Чжэнь трактовал небесные законы тянь ли как «природные законы», с его точки зрения тянь ли невозможны без человеческих чувств и желаний.

Несмотря на это, идея превалирования небесного над земным соответствовала нуждам феодального правления, впоследствии она сыграла важную роль в идеологии мировоззрения феодального общества.

Единство природы и человека (####)

Важнейшее суждение в истории китайской философии, означающее, что Небо и человек, Небесный и человеческий

путь, природное и созданное человеком однородно и едино. Это основная идея мыслителей Древнего Китая, противоположная суждениям «Небо и человек разделимы», «Небеса и человек не принимают участие в делах друг друга». В течение ряда поколений мыслители прилагали усилия для поиска общих черт Неба и человека с целью добиться их согласованности и гармонии, и это стало одной из отличительных особенностей философии древнего Китая.

Познание концепта «единства природы и человека» идеологами разных исторических периодов различалось. В «И цзине» говорилось, что «высокопоставленный человек живет в гармонии с Небом и землей», и единство природы и человека считалось наивысшей целью человеческой жизни. У Лао-цзы «Человек следует Земле, Земля следует Небу, Небо следует Дао пути, а Дао путь – природе». Он полагал, что природа Вселенной – это макрокосм, человек – микрокосм; человек и природа схожи по своей сути, поэтому все должно следовать естественному ходу вещей и достигнуть гармонии человека и природы; «единство природы и человека» и есть соединение с врожденной натурой.

Мэн-цзы считал, что человек и природа едины, человеческая доброта врожденна, познание своей доброты поможет познать путь Небес, но необходимо добиться гармонии между Небом и Землей, верхами и низами, упорно занимаясь самовоспитанием. С точки зрения Чжуан-цзы, Небо и человек изначально едины, субъективное разграничение людей уста-

новило систему законов, что привело к тому, что человек потерял изначальную сущность и оказался в дисгармонии с природой, нарушил единство Неба и Земли. Он подчеркивал необходимость следования природе, устранения различий и достижения единства.

Стремление избегать крайностей, «путь срединности» (####)

Принцип методологии и реализации добродетелей в философии Древнего Китая. Срединность чжунюн ## понимается как «гармония» и «золотая середина». Середина чжун # означает «несклонение ни на одну, ни на другую сторону», «свобода от избытка и недостатка». Юн # имеет значение «обычно», «обязательный принцип», «применение» и т. п. Правило «золотой середины» – это принципы поведения человека с точки зрения позиции беспристрастности. Данный термин впервые появился в учении Конфуция. В «Лунь Юй Юн е» сказано, что «добродетель чжун'юн ## совершенна», чжун'юн ## понимается как наивысшая его форма. Конфуций превозносил путь срединности и выдвинул идею о том, что «все хорошо в меру» («Лунь юй Сянь цзинь»), с его точки зрения, сделать чрезмерно или недоделать не достойно одобрения. Потомок Конфуция Цзы Сы развил эту мысль в труде «Чжун юн». Он рассуждал об этом пути и призывал людей к тому, чтобы в общении с другими они следова-

ли принципам «гармонии» и «беспристрастности», а также проповедовал идею о том, что «благородный муж находится в состоянии срединности, так как придерживается умеренности». В период династии Северная Сун Чэн Хао и Чэн И отмечали, что «беспристрастность чжун #называется серединой, никогда не изменяемое – принципом юн #, срединность чжун есть правильный путь во Вселенной, а принцип юн – непреложный закон». В «Книге, оставленной в наследие господами Чэн из Хэнань» чжун'юн ## рассматривался как универсально используемый принцип, высшая добродетель в Поднебесной, а также давалось толкование идеям Конфуция. Во времена Южной Сун Чжу Си, унаследовав традиционные конфуцианские идеи о чжун'юн, утверждал: «У всех вещей существуют два конца: например, большой и малый, толстый и тонкий и др. Мы должны найти компромиссное решение, придерживаясь точек зрения двух сторон и взвешивая их». Он полагал, что «тот, кто обладает срединностью, беспристрастен и справедлив» («Ответ Чжан Цзинфу»), подчеркивал необходимость овладения идеальной мерой. «Путь срединности» стал практическим принципом добродетели, призывающим людей совершать поступки согласно нравственным законам конфуцианства, сыгравшим отрицательную роль в сглаживании противоречий. Все это негативно повлияло на восприятие и характер людей, вплоть до превращения данного постулата в оппозицию социальным реформам и инструмент сохранения устоявшегося по-

рядка. С точки зрения философской методологии, основная идея этого концепта состояла в поиске меры в отношении объектов, овладении гармонией при взаимодействии противостоящих сторон, а также содержала некоторые разумные и конструктивные факторы.

Поднебесная есть всеобщее достояние (####)

Нравственный идеал будущего общества с точки зрения древних китайских мудрецов. Восходит к главе «Ли Юнь» из «Ли цзи» («Циркуляция благопристойности» из труда «Записки о благопристойности»): «В процессе осуществления пути Дао Поднебесная принадлежит всем людям, здесь выбираются высоконравственные, порядочные люди, все они придерживаются справедливости и стремятся жить в гармонии с миром. По этой причине необходимо не только воспитывать своих детей и содержать своих родителей, но и позволить пожилым прожить годы, предопределенные судьбой, люди среднего возраста могут быть полезны для общества, дети должны успешно расти, а одинокие люди, а также инвалиды и дети, в раннем возрасте потерявшие кормильца, должны быть обеспечены». В таком обществе люди живут в мире и спокойствии, «нечестные планы не осуществляются, и потому кражи и бунты не происходят, это и называется Великим единением». Данное понятие заключалось не толь-

ко в моделировании и стремлении к идеальному обществу, но и в определенной степени отразило высокие желания трудового народа. Впоследствии на протяжении двух тысячелетий Тянь ся вэй гун (Поднебесная есть всеобщее достояние) стало нарицательным выражением, обозначающим Великое единение мира, что оказало большое влияние на историю Китая и помогло истолкованию идей прогрессивных мыслителей. Ван Фу предполагал, что «жизнь государя основывается на сердце народа», «государственные правители должны обеспечить народу богатую жизнь», Чжан Цзай отмечал, что «все люди братья друг другу, и все вещи рождены Небом и Землей». Поэтому необходимо уважать старцев и милосердно относиться к слабым и беспомощным. Хуан Цзунси подчеркивал: «Будет ли государство спокойно или в смуте зависит не от процветания династии, а от печалей и радостей народа» («Мин-и дай фан лу» (Записи для ожидаемого с визитом)).

В период новой истории Китая данный концепт был обогащен новым содержанием и стал своеобразным единым знаменем пропаганды мыслителей революции. Хун Сюцюань провозглашал, что «Поднебесная – одна семья, и все друг другу братья». В «Юань дао цзюэ ши сюнь» («#####») говорится о том, что «все люди равны и должны иметь сытную еду и теплую одежду». В «Земельной системе небесного правления» Кан Ювэй создал комментарии к главе «Ли юнь», «Книгу о великом единении», где предложил точку

зрения, согласно которой великое единение заключается в справедливости, бескорыстии и человеколюбии. Сунь Ятсен привнес в данное понятие идею о народном благоденствии.

Таким образом, воззрение о том, что страна принадлежит народу, стало общественным и нравственным идеалом и дало толчок к окончанию патриотической борьбы Китая, оказав глубокое влияние на историю Китая.

«Чжоу И» «Книга перемен» («##»)

Также имеет название «И цзин» («Книга перемен»), сокращенно «И», является одним из важнейших конфуцианских канонов. Затрагивает обстановку в обществе в период эпох Инь-Чжоу, отражает политические и нравственные идеи того времени. Канон включает в себя две части: «Цзин» («Книгу перемен») и «Чжуань» (комментарии к «Книге перемен»). «Цзин» представляет собой гадательную книгу древнего Китая, состоящую из 64-х гексаграмм, названий гексаграмм, афоризмов о гексаграммах в целом, афоризмов при отдельных чертах, отражающих их образы и явления. «Чжуань» включает в себя группу комментариев и имеет общее название «Десять крыльев». В трактате «Чжоу и» «И цзин» является книгой гаданий, а «И чжуань» относится к области философской этики, здесь исследуются важные материалы, затрагивающие нравственные и этические воззрения в период эпох Инь-Чжоу. В «Чжоу и» с по-

мощью восьми триграмм (символизирующих 8 природных явлений: небо, землю, гром, ветер, воду, огонь, гору, водоем) предугадываются природные и общественные изменения. В данном каноне считается, что две взаимодействующих силы Инь и Ян являются источником появления «всех вещей». В книге была выдвинута идея о том, что «два полюса вытесняют и рожают друг друга», а также другие воззрения наивной диалектики. Наряду с исследованием природы Вселенной, «Чжоу и» помог обогатить знания об отношении человека к природе и утвердить ценность Неба: Небо уподоблялось человеку и обладало нравственным сознанием и ощущениями. Этот трактат связал воедино историю человечества с историей природы и систематизировал знания о них. В книге часто встречается знак Дэ «добродетель», значение которого включает в себя добродетельные поступки, моральные качества и нравственную оценку. В данном каноне широко развернуты идеи наивной диалектики, ее влияние на развитие исторической науки и философии Китая огромно. В связи с тем, что значение слов трудно для понимания, а также учитывая то, что написание трактата относят к эпохам Инь-Чжоу, анализ и развитие идей, представленных в «Чжоу и», были продолжены последователями. В период Западной и Восточной Хань «Чжоу и» стал неканонической книгой, в период Вэй-Цзинь – был воспринят как метафизический труд, в эпоху Сун – считался трудом неоконфуцианства, а в период новой истории снова отождествлялся с естествен-

ными науками. Произведение «Чжоу и» имело важнейшее историческое значение на пути развития китайской традиционной культуры. На протяжении более чем 3 тысяч лет оно оказывало огромное влияние на философию, литературу, искусство, религию, политику, а также астрономию, летоисчисление, музыку, математику, медицину и т. п. В настоящее время трактат «Чжоу и» переведен на большое количество языков, и поныне продолжает играть все большую роль в развитии мировой культуры. Современное издание главным образом содержит комментарии Чжэн Сюаня времен Восточная Хань, правителя Вэй периода Троецарствия Ван Би, Кан Бо из царства Хань, Кун Инда династии Тан («Чжоу и чжэн'и»), Ли Динцзо («Сборник толкований к “Чжоу и”»), Чжу Си из Южной Сун («Чжоу и бэньи»), а также современного публициста Вэнь Идо («Чжоу и чжэн лэй цзуань»), Юй Шэн'у («Чжоу и синьчжэн»), Гаохэн («Чжоу и гуцзин цзиньчжу»), («Чжоу и дачжуань цзиньчжу») и др.

«Чжоу и Цань тун ци» «Чжоу и “Единение триады”» («#####»)

Сокращенное название «Цань тун ци». Это произведение в области алхимии, написанное Вэй Бояном и др. в поздний период династии Восточная Хань. Существует точка зрения, что авторами этого труда также являются Сюй Цунши и Чуньюй Шутун. Эта книга – самый древний теоретический труд

в истории алхимии, он содержит около 6000 знаков, теоретической основой алхимии выступают триграммы «Чжоу и» и философия даосизма. Данный трактат оказал глубокое влияние на китайскую алхимию в теоретическом и практическом смысле, он считается «королем священных книг» в этой области. Из-за того, что это рифмованное произведение, содержащее большое количество скрытых смыслов, содержание этой книги трудно для понимания. Она сыграла большую роль в истории химии и медицины. И по сей день в Китае и за границей ей уделяется большое внимание.

Рукописи «Цань тун ци», а также большинства арабских и западноевропейских произведений в области алхимии сохранились в разных вариантах. В истории существовало множество изданий, дополненных комментариями, а также увидевших свет ксилографических изданий. Кроме сочинений авторов, пользовавшихся чужими именами, самое раннее издание, дошедшее до наших дней – труд алхимика Пэн Сяо, датированный периодом Пяти династий времен Поздней Шу «Чжоу и Цань тун ци фэнь чжан тун чжэнь и» («#####»).

Важнейшие произведения восходит к династиям Сун, Юань, например, «Исследования разночтений» «Чжоу и Цань тун ци као и» («#####») Чжу Си, а также «Развертывание идей» «Чжоу и Цань тун ци фа хуэй» («#####») Юй Яня. В период династий Мин и Цин таких произведений становится еще больше. «Сокровищница Пути-Дао» («###»)

и «Энциклопедия четырех книгохранилищ» «####» также включали в себя такие издания с пояснениями, общее количество сохранившихся до наших дней составляет 30. В настоящее время в исследованиях, направленных на понимание их основного содержания, существуют некоторые разногласия. Китайская алхимия подразделяется на даосское искусство внутренней алхимии («внутренняя работа с дыханием» и др.) и внешнюю алхимию (направление лабораторно-фармакологической химии). В последние годы общая тенденция исследований поддерживает идею сосуществования внутренней и внешней алхимии в «Цань тун ци», в которой, помимо общей теории, превалирует внешняя алхимия, а внутренняя является вспомогательной. Исторически термины и теоретические основы внутренней алхимии были заимствованы у внешней, так, например, ртуть-дракон (энергия и кровь) и свинец-Тигр (дух и сила) сравнивались с жидкостью в человеческом теле.

«Дао дэ цзин» – «Канон пути и благодати» («###»)

Один из классических трактатов даосизма. Время написания книги приблизительно датируется периодом Вёсен и осеней и Сражающихся царств. Также имеет названия «Дао дэ чжэнь цзин» («#####»), «Лао-цзы» («##»), «У цань янь» («###»), «Лао-цзы у цань вэнь» («#####») и др. Это

уникальное произведение традиционной китайской культуры, трактат, положивший начало культуре даосизма в древнем Китае. По легенде, авторство «Дао дэ цзин» приписывают Лао-цзы. «Дао дэ цзин» состоит из двух частей, это важнейший законченный философский трактат в истории Китая. В оригинальном тексте первая часть имеет название «Дэ цзин», вторая – «Дао цзин», они не разделяются на главы. Впоследствии, после того, как «Дао цзин» стала использоваться как первая часть перед «Дэ цзин», трактат был разделен на 81 главу. «Дао дэ цзин» представляет собой рифмованное философское произведение, которое в основе своей опирается на концепцию единства Неба и человека, исследует истоки появления Неба, Земли и «всех вещей», а также высший принцип Вселенной – путь Дао. Таким образом, для достижения цели необходимо овладеть Дао в самосовершенствовании, управлении, воспитании и т. д. Идея о том, что «Человек следует Земле, Земля следует Небу, Небо следует Дао, а Дао следует Природе» раскрывает существование единого источника всего сущего и является общим принципом Вселенной.

В даосском труде содержится около 5000 знаков. Содержание трактата включает в себя такие отрасли знаний, как философию, этику, политическую и военную науку и др. «Дао де цзин» написан блестящим языком, его центральными понятиями выступают Дао (путь) и Дэ (нравственность), основной темой является учение о природе Дао. В произве-

дении большое внимание уделяется стилистике, используют приемы антитезы, параллелизма, метафоры и др.

«Чжуан-цзы» («##»)

Один из основополагающих текстов даосизма. Время написания книги приблизительно датируется периодом Вёсен и осеней и Сражающихся царств. В основном «Чжуан-цзы» представляет собой произведение Чжуан-цзы и его последователей. Во всем произведении более 70000 иероглифических знаков. Ныне существующий трактат содержит 33 главы. Последователи называли 7 глав, начиная с «Сяо яо ю» («##») до «Ин ди ван» («###») внутренней частью трактата, 15 глав – с «Пянь му» («##») до «Бэй ю» («##») – внешней частью, а 11 глав, начиная с «Гэн сан чу» («###») и до «Тянь ся» («##») стали смешанными главами. С точки зрения стиля внутренняя часть отличается от внешней и смешанной. Потомки полагали, что внутренняя часть написана самим Чжуан-цзы, а внешняя и смешанная – его последователями, самыми известными главами считаются «Цю шуй» («##»), «Сяо яо ю» («###») и некоторые другие.

«Чжуан-цзы» – это свод сочинений философской школы Чжуан-цзы в области этики, философии, политики, жизни человека, академических знаний, это выдающееся произведение доциньской эпохи. В трактате использовано множество аллегорий, представлено детальное описание всего су-

щего. Он содержит глубокую лирическую окраску, невероятный и «оживляющий» стиль. Автор не подводит к «возрождению» жизни, опираясь на ее реальность, а описывает эмоции с помощью богатой силы воображения, необычных гипербол, а также большого количества метафор.

«Чжуан-цзы» представляет собой совершенное соединение философских идей и литературы, это глубочайшее произведение высокого уровня, сыгравшее большую роль в истории китайской философии, в идеологии, литературе, эстетике и т. д. Это сокровищница классической литературы Китая, оказавшая огромное влияние на последующие поколения, именно поэтому в прошлые эпохи существовало огромное количество изданий с комментариями к этому произведению. В настоящее время широко распространено издание сборника толкований «Чжуан-цзы» Го Цинфаня «Чжуан-цзы цзи ши» («Толкование Чжуан-цзы» – «#####»), Ван Сяньцяня «Чжуан-цзы цзи цзе» («Интерпретация Чжуан-цзы» – «#####») и др. Кроме того, достаточно распространен труд Чэнь Гу'ина «Чжуан-цзы цзинь чжу цзинь и» («Современные толкования Чжуан-цзы» – «#####») с наиболее полными комментариями.

«Ле-цзы» («##»)

Древнекитайский философский трактат. Согласно традиции, первоначальный текст составлен Ле-цзы в период Сра-

жающихся царств. Библиографический раздел «Хань шу» содержит 8 глав, ныне утерянных. Появление существующего в настоящее время «Ле-цзы» относят к периоду эпохи Цзинь, данный труд был составлен Чжан Чжанем, и представляет собой комментарии к «Ле-цзы». Всего насчитывается 8 глав: «Тянь жуй» («##»), «Хуан ди» («##»), «Чжоу Му ван» («###»), «Чжун-ни» («##»), «Тан вэнь» («##»), «Ли мин» («##»), «Ян чжу» («##»), «Шо фу» («##»). Данная книга содержит материалы доциньской эпохи, но идеи, представленные в ней, в основном раскрывают тенденции развития в период Вэй-Цзинь, поэтому можно рассматривать его как труд династии Цзинь. Предположительно, это поддельное литературное произведение, написанное «тайным» языком. Современные ученые считают его автором Чжан Чжана. Содержание большей частью включает в себя народные сказания, мифы и легенды, аллегории; основу составляет учение о моральных принципах даосизма. Здесь раскрываются идеи недеяния и повиновения, спокойствия и безмятежности, личной выгоды, потворствования наслаждениям и т. д.: «Будучи податливым, нет ничего невозможного, постичь Дао-путь можно лишь забыв обо всем» (Чжан Чжань «Ле-цзы сюй»). Глава «Ли мин» повествует о фатализме и недеянии совершенных людей, «Ян чжу» описывает идеи крайней эгоистичности и гедонизма. Несмотря на то, что эти направления раскрывают концепты даосской школы, в большей степени данные воззрения смешиваются с буддийскими.

ми: «Эти объяснения перекликаются с буддийскими канонами, но возвращаются к Лао-цзы и Чжуан-цзы» (Чжан Чжань «Ле-цзы сюй»). В первый год правления под девизом Тяньбао династии Тан (742 г.) трактат стал называться «Истинный канон прорыва в пустоту» «Чун сюй чжэнь цзин» («#####»), став одним из классических произведений даосизма. В настоящее время «Ле-цзы» входит в «Трактаты двадцати двух Учителей» («Эр ши эр цзы» – «#####») и «Свод изданий по четырем разделам» («Сы бу цун кань» – «#####»), также существует «Сборник толкований Ле-цзы» («Ле-цзы цзи ши» – «#####»), написанный Чжан Чжанем и Ян Боцзюнем.

Четверокнижие и пятиканоние (####)

Основные канонические книги конфуцианства, общее название: «Четверокнижие» и «пятиканоние». Четыре книги включают в себя «Лунь юй», «Мэн-цзы», «Да сюэ», «Чжун юн». «Да сюэ» и «Чжун юн» – это два труда, входящих в «Ли цзи», Чжу Си впервые объединил их, включив в состав «четырёх книг».

«Лунь юй» является классическим произведением конфуцианства, составленным учениками и последователями Конфуция. Написание сочинения датируется периодом Вёсен и осеней и Сражающихся царств. Трактат написан в форме записи речей и диалогов, повествует о высказываниях и дей-

ствиях Конфуция и его учеников. В произведении отражены политические воззрения Конфуция, его учение о моральных принципах, представление о нравственности и принципах воспитания. Содержание «Лунь юй» затрагивает такие сферы, как политика, образование, литература, философия, принципы общения с людьми и множество других. Уже в конце периода Вёсен и осеней Конфуций выступал с лекциями, содержание которых соответствовало уровню начального образования; после его смерти ученики разных периодов стали передавать его выступления из поколения в поколение, и постепенно наследуемые из уст в уста речи были записаны, в связи с чем получили название «лунь» (беседы). Таким образом, в «Лунь юй» в основном отражены беседы и суждения, поэтому вторая часть названия трактата звучит как «юй» (суждения). На самом деле, «лунь» также имеет значение «составлять», поэтому «Лунь юй» означает, что записи речей Конфуция и его учеников были собраны в одну книгу.

«Мэн-цзы» – одно из классических произведений конфуцианства. Книга состоит из 7 глав и является сборником суждений Мэн-цзы. В трактате записаны споры Мэн-цзы с другими философскими школами, его наставления ученикам на своем личном примере, истории лоббирования князей и т. д. Трактат составлен Мэн-цзы и его учениками (Вань Чжаном и др.) и описывает идеи по государственному управлению, политическим стратегиям и действиям. Написание книги датируется средним периодом Сражающихся царств. Отправ-

ной точкой является его учение о природной склонности к добру, управлении народом с помощью добродетели. «Мэн-цзы» – самый большой по объему трактат из «четырёх книг», содержащий более 35 тысяч знаков. Данное произведение не только имеет широкую теоретическую базу, но и написано изящным языком.

Чжу Си в период династии Южная Сун дополнил пояснениями это «Четверокнижие» и создал сборник комментариев к этим классическим текстам «Сы шу чжан цзюй цзи чжу» («Четверокнижие с разбивкой на статьи и фразы и собранием комментариев» – «#####»), отсюда и появилось название «Четверокнижие». После этого, вплоть до конца династии Цинь, содержание этих книг входило в список обязательных материалов для сдачи государственных экзаменов для получения ученой степени и права поступления на государственную должность.

«Пятиканоние» – это пять классических произведений конфуцианства, наиболее древние литературные памятники: «Ши» («#»), «Шу» («#»), «И» («#»), «Ли» («#») и «Чунь цю» («##»), их названия были установлены в период правления императора У-ди. «Ши» означает «Ши цзин» («##»), это наиболее древняя китайская «Книга песен», «Шу» – «Шу цзин» («##»), или «Шан шу» («##»), древнейшее собрание сочинений по истории Китая, в основном повествующее о главных политических событиях династии Шан и Чжоу; «И» – «И цзин» («##»), или «Чжоу и» («##»), самая ранняя

гадательная книга Китая; «Ли» – «И ли» («##»), отдельное собрание системы ритуалов периода Вёсен и осеней и Сражающихся царств; «Чунь цю» («##») – самое древнее летописное историческое произведение, основывающееся на изложении истории царства Лу. В этих книгах отражена древняя культура установленных правил, конфуцианская философия, политика, этика, культура и образование и др. воззрения. Император У-ди династии Хань предложил «искоренить сто школ и почитать только конфуцианство», установил «пять канонов» в качестве школьного обучения и придал им высший статус в овладении материалом об управлении страной и академическими знаниями. Классическая филология представляет собой комментирование и разъяснение канонов. Во время правления императора У-ди Лю Сян скорректировал это «пятиканоние». В период правления Лин-ди Цай Юн и др. также внесли свои поправки и вырезали «пять канонов» на каменной стеле, установив ее в высшем конфуцианском училище, сделав их стандартом, утвержденным в официальных документах. При Гаоцзуне династии Тан были обнародованы комментарии Кун Инда и др. «У цзин чжэн и» («####») необходимо было преподавать и изучать, а также сдавать экзамен на знание этого канона. После периода династии Сун школьным образовательным стандартом стали толкования философской школы Чжу Си. При династии Мин в период правления под девизом Юнлэ был составлен и издан полный свод «Четверокнижия и пятикано-

ния», который стал основным материалом для изучения в учебных заведениях. В последние годы династии Цин «пять канонов» использовались в качестве учебников, а отбор путем экзаменов на государственную должность включал в себя необходимость знания «Четверокнижия», при изучении же «пяти канонов» нужно было «всецело изучить» один из них. В «пяти канонах» содержатся богатые исторические материалы древнего Китая, на протяжении длительного времени они служили учебными материалами для господствующего феодального класса, а также представляли теоретическую базу, пропагандирующую идеи феодального патриархата.

Философские направления и мыслители #####

Конфуцианство (##)

Одно из философских направлений доциньской эпохи, основателем которого является Конфуций. Конфуций создал целостную систему мышления на основе систематизации, обобщения, а также продолжения идей традиционной культуры трех династий: Ся, Шан, Чжоу. Ядром данной концепции выступает понятие жэнь# – человеколюбие. Последующие поколения считали Конфуция своим учителем, а философские направления, исповедывающие учение Конфуция, стали называться конфуцианскими школами и причислены к ведущим из «9 направлений и 10 школ» в период с доциньской эпохи до ранней Хань. Важнейшим собранием книг конфуцианства являются «четыре книги и пять канонов». В период Вёсен и осеней конфуцианцы занимались организацией похорон для аристократов. В ранние годы профессией Конфуция было изучение философии, отсюда и пошло название самого конфуцианства. К основным общественным явлениям, которые способствовали появлению

нию конфуцианства, можно отнести возникновение частных школ, а также формирование новой прослойки – интеллигенции. Содержание учения главным образом состояло в следующем: в политике важным было «гуманное правление», «воспитание у народа добродетели и хороших манер», «управление страной с помощью ритуалов», «управление совершенного правителя». Большое внимание также уделялось этикету в воспитании, стремлению к «великому единству», осуществлению мечты о полной гармонии. В области морали и нравственности пропагандировался путь «преданности и великодушия», «золотой середины», основными ценностями были человеколюбие, долг, этикет, мудрость, правдивость. В аспекте Небесного мандата большую роль играло понятие «судьба», при этом сохранялось «недоверие» к небесным духам («Конфуций не говорил о странных, храбрых, мятежных и бесовских богах»), в большей степени почитались человеческие дела, была распространена идея о том, что все зависит от человека. В образовании основными воззрениями были следующие постулаты: «те, кто прилежно и хорошо учатся, станут чиновниками», «необходимо использовать индивидуальный подход к воспитуемому», «при получении образования нет разницы между учениками» и т. д.

Конфуций воспитывал учеников с помощью «Шестикнижия» – «Ши», «Шу», «Ли», «Юэ», «И», «Чуньцю», у него было 3 тысячи последователей, из них семьдесят два челове-

ка занимались распространением его идей, включая и «Шестикнижие». В связи с тем, что его система воззрений была достаточно сложна, впоследствии она понималась последователями по-разному, и несмотря на то, что все они уважали учение Конфуция, между ними существовали большие расхождения. Конфуцианская школа делилась на 8 направлений, они назывались ба жу (восемь конфуцианств) ##, важную роль среди них играли учения Мэн-цзы и Сюнь-цзы. Мэн-цзы называли «вторым совершенномудрым» и часто упоминали вместе с Конфуцием «Конфуций и Мэн-цзы (##)». Мэн-цзы пропагандировал учение о природной склонности к добру, он полагал, что необходимо подражать словам и правилам древних мудрецов, проповедовал добродетельное и гуманное правление, поддерживал «преемственность карьеры чиновников». Сюнь-цзы выступал против постулата врожденной доброты, придерживался идеи о природной склонности человека ко злу, считал, что врожденное качество у человека – зло, а добро он приобретает только в результате обучения; в политике выступал за подражание словам, поступкам, правилам и нормам современной монархии, был против системы наследования и оказал непосредственное влияние на легистов Хань Фэя, Ли Сы и др.

Поначалу конфуцианство было лишь одним из философских ответвлений «Ста школ», занимавшее с ними равное положение. В период Борющихся царств ведущими философскими направлениями стали конфуцианство и школа

Мо. Во времена династии Цинь и начальный период Западной Хань конфуцианство было недооценено и отодвинуто на второй план, а его классические книги были запрещены и сожжены императором Цинь Шихуаном. В период правления Хань Вэнь-ди конфуцианству постепенно начинают уделять большое внимание, а его классические трактаты становятся школьной программой. Во время правления У-ди было принято предложение Дун Чжуншу «отвергнуть сто школ и почитать только конфуцианство», оно становится единственной государственной легальной философской школой, а в обществе происходят коренные изменения. Для того чтобы удовлетворить потребности господствующего класса феодалов в разные периоды из конфуцианского учения вычленялось то, что соответствовало необходимой эпохе, и формы конфуцианства многократно изменялись. Период двух династий Хань в основном был представлен «Школой канонов в современных знаках» и «Школой текстов старых писем». Во времена царств Вэй-Цзинь появилось Сюань-сюэ, «тайное учение», метафизика, объяснявшая конфуцианский дух с помощью буддизма и даосизма. В эпоху Тан делался акцент на восстановление преемственности конфуцианского учения, предполагалось, что начиная с императоров Яо и Шуня, Вэй-вана, У-вана и заканчивая Конфуцием и Мэн-цзы, существовала преемственность конфуцианских идей (не включая Сюнь-цзы и представителей конфуцианства до династии Тан). Во время ди-

настий Сун и Мин на основе внедрения идей буддизма и даосизма появилось неоконфуцианство. Маньчжурская эпоха характеризовалась «реальной политикой», которая развивала традиции «Школы канонов в современных знаках», а также унаследовала методику «Школы текстов старых писем». Были достигнуты большие успехи в упорядочении и трактовке классических трудов конфуцианства.

Учение конфуцианства уходит корнями в далекое прошлое, оно очень богато по содержанию и является ядром китайской традиционной мысли и морально-нравственных принципов. Конфуцианство оказало глубокое влияние на развитие культуры и национального духа китайцев, а также на весь мир. По мере отмирания феодального общества конфуцианство постепенно утратило свой законодательный статус. Начиная с 30-х годов XX века, отдельные ученые пропагандировали возрождение конфуцианства, в связи с чем появилось современное конфуцианство.

Даосизм (##)

Одна из «ста школ» доциньской эпохи, первоначально имела название «Школа пути и благодати». В «Трактате об искусстве и литературе» «Хань шу. И вэнь чжи» («Книги о династии Хань») называлась «Школой пути» и была причислена к одной из «десяти школ». Родоначальником даосизма считается Лао-цзы. Основным концептом данного на-

правления является Дао-путь. Дао представляет собой небытие, сущность, структуру, изменения и первопричину «всего сущего» во Вселенной. Основное содержание данной философской концепции заключалось в следующем: в политической сфере главная идея состояла в управлении недеянием, были выдвинуты такие навыки управления, как понимание главного, развитие в соответствии с естественным ходом вещей, почитание бессилия и слабости, неуважения пустой славы мудрецов, победа сильного с помощью слабости; в сфере моральных качеств была предложена идея о том, что необходимо «отвергать авторитеты, не верить слепо какой-либо устоявшейся истине», «отсечь гуманность, отбросить справедливость», а также «покончить с хитростями и отбросить корыстолюбие», нужно стремиться к тому, чтобы личность выделялась из общей массы по своему духовному развитию, предполагалось, что гуманность, нравственность, приличие и мудрость – это начало смуты и войны. В представлении о могуществе Неба основной мыслью выступало учение о природе Дао, отправной точкой явилось небесное недеяние, Лао-цзы признавал активную роль античной теократии и божественного творчества; в теории познания превалировала концепция, согласно которой в любой вещи существуют две противоположные стороны, взаимозависимые и взаимоизменяемые, как, например, «нет худа без добра».

Последователи Лао-цзы продолжали и развивали идеи основателя даосизма, сформировав большое количество раз-

личных направлений, таких, как Хуаньюань, школы Суньсин и Иньвэнь, а также Ян Чжу, Пэн Мэна, Тянь Пяня, Шэнь Дао, Чжуан-цзы, Хуан-Лао. Философская школа Чжуан-цзы является ортодоксальной школой даосизма. Чжуан-цзы оказал большое влияние на потомков, он полностью унаследовал и абсолютизировал идеи Лао-цзы. Чжуан-цзы полагал, что «свет рождается из темноты, истина рождается из небытия, а дух восходит к Дао», он заострял внимание на способности дао рождаться из Небытия, на его качестве неожиданно изменяться и предполагал, что все свойства противоположны друг другу, все вещи равны: мир и я, истина и ложь, большое и малое, рождение и смерть, благородство и низость. Он стремился к субъективному духовному миру, исповедуя идею о том, что Небо, Земля и человек сосуществуют, а человек и все вещи на Земле едины. Направление Хуан-Лао связало дао с учением о и «естественным законом». Став ведущей философской школой начального периода Западной Хань, оно сыграло большую роль в восстановлении благосостояния страны и общественного спокойствия. Проникновение даосизма в массы в этот период оказало прямое влияние на возникновение даосизма Восточной Хань. Конфуцианские школы также вобрали в себя отдельные воззрения даосизма, например, пропагандируемую учением Сюань-сюэ во времена Вэй-цзинь идею о том, что «нормы феодального этикета восходят к природе», а также концепцию Чжоу Дунь'и о «великом пределе (##)».

Даосизм является важнейшей составляющей традиционной китайской культуры. Он оказал глубокое влияние на политику, культуру и мировоззрение Китая. Основными трудами даосизма являются «Дао дэ цзин» («###»), «Чжуан-цзы» («##»), «Ле-цзы» («##») и др.

Философская школа Хуан-Лао (####)

Направление философско-политической мысли Китая, начиная с периода Сражающихся царств и до ранней и поздней Хань, ответвление даосизма. Зародившись во времена Сражающихся царств, получило широкое распространение в Западной Хань. Хуан имеет значение «император», Хуан-ди: Лао означает «Лао-цзы», они считались родоначальниками школы, в связи с чем и появилось название «школа Хуан-Лао». С точки зрения источников мировоззрения, данное философское течение основывается на идеологии даосизма, легизма, направления инь-ян, конфуцианства, школы Мо, школы имен, а также воззрениях «ста школ», отражая, таким образом, слияние научной мысли того времени и стремление к единой тенденции. С позиции теории идеологии, школа Хуан-Лао выступала за учение о небытии как источнике происхождения мира и придерживалась идеи о том, что вещь, достигая крайнего своего проявления, превращается в свою противоположность: приверженцы Хуан-Лао пропагандировали бесстрастность и недеяние во имя сле-

дования небесному пути. Можно выделить таких представителей направления периода Борющихся царств, как ученые академии Цзися, Шэнь Дао, Тянь Пянь, Цзе Цзы, Хуань Юань и др., «большинство изучало нравственные принципы школы Хуан-Лао, обогатив учение Хуан-ди и Лао-цзы», их мнения не отличались однообразием: Шэнь Дао принадлежал к школе легистов, а множество идей Тянь Пяня относились к даосизму. Известные легисты Шэнь Бухай, Хань Фэй и др. «выступали за «оценивание на основе реальности», в то время как их принципы происходили из школы Хуан-Лао», или «предпочитали учения номиналистов и легистов, которые также относились к Хуан-Лао».

Во времена династии Хань можно выделить таких ученых, как Хэшан Чжан Жэнь, Ань Цишэн, Юэ Сягун, Юэ Чэньгун, Гай Гун. В вопросе политики школа Хуан-Лао предложила идею управления государством на основе закона, использования действительных наград и наказаний и достижения реальных результатов. Последователи школы полагали, что государь управляет страной с помощью недеяния, они считали, что «мягкость, безмятежность приводит к спокойствию народа» и выступали против чрезмерного вмешательства, предлагая взимать налог в уменьшенном размере и не задерживать время полевых работ. С точки зрения политических функций, в начале Хань, жизнь народа только начала налаживаться, ему требовалось отдохнуть и набраться сил. Основной идеей Хуан-Лао было соответствие требованиям

времени, стремление добиться признания правителей ранней Хань, в основном это были государственные чиновники Сяо Хэ, Цао Цань, Чэнь Пин, а также родня императора по женской линии. Все уважительно относились к учению Хуан-Лао, оно стало очень популярно и сыграло важную роль в восстановлении экономики начального периода Хань, а также укреплении государственной силы. «Золотой век» правления Вэнь-ди и Цзин-ди в определенной степени также заслуга Хуан-Лао. Однако школа пропагандировала политику недеяния только в управлении, долговременное внедрение ее в жизнь не соответствовало требованиям дальнейшего экономического развития, политической реорганизации и увеличения силы страны. В связи с этим, по истечению срока правления императора У-ди, школа Хуан-Лао сошла с политической арены, уступив место объединенным идеям легизма и конфуцианства, и вплоть до Восточной Хань стала развиваться естественным путем. Некоторые труды школы утрачены. В декабре 1973 в г. Чанша были найдены 4 древних книги, обнаруженные при раскопках ханьского захоронения в Мавантуе, среди которых – основные произведения школы Хуан-Лао: «Цзин фа», «Шилу цзин», «Чэн», «Дао юань».

Мо-цзя (Школа моистов) (##)

Одна из «ста школ» доциньского Китая. Основателем на-

правления является философ Мо-цзы. Ранние моисты рассматривали проблемы в области политики, этики, гносеологии, а также уделяли большое внимание смутам и войнам своего времени. Моисты активно вели полемику с конфуцианцами по целому ряду политических и научных вопросов – обе школы находились в авангарде философской мысли и были довольно влиятельны. В области политики моисты предложили доктрину всеобщей и равной ко всем любви, осуждения военной агрессии, умеренности в расходах, набожности и следования вере предков, вере в вознаграждение и наказание Небом за добрые и злые деяния. Последователи Мо-цзя считали, что у власти должны стоять не знатные и богатые, но талантливые и способные. Сын Неба – это наиболее мудрый и добродетельный человек, которому высшие силы поручили дело правления страной, поэтому все слои общества должны единодушно признать его власть. В области гносеологии моисты придерживались трех критериев истинности суждения: соответствие деяниям древних правителей, опыту народа и пользе государства. Говоря о соотношении имен и реальных вещей, моисты подчеркивали, что имена должны выбираться в соответствии с реальными свойствами обозначаемых вещей и явлений. В теории познания была предложена идея классифицировать вещи и явления для постижения их причинности. Таким образом, моисты внесли значительный вклад в древнекитайскую логику.

У философа Мо-цзы было более 300 учеников, многие из

которых происходили из семей мелких ремесленников. Была создана организация со строгой иерархией и дисциплиной. Во главе моистов стоял наставник, позднее власть переходила к выбранному им ученику. Первым наставником моистов считается Мо-цзы. Последователи моизма усердно трудились на благо Поднебесной и были морально готовы к любым трудностям, они обладали духом самопожертвования и отвагой. Однако поздние моисты утратили силу духа и лучшие традиции своих предшественников: многие из них стремились к получению титула наставника, совершали выпады друг против друга, каждый считал себя адептом «настоящей школы Мо-цзя», и в конце концов моизм лишился внутреннего единства, потеряв свои великолепные традиции. После смерти Мо-цзы данное направление распалось на три основных течения: чуское, циньское и циское. В чуском моизме наиболее полно отражались религиозные взгляды Мо-цзы. С позднего периода Сражающихся царств и до эпохи династий Цинь и Хань последователи чуского течения уходили в странствующие рыцари. Они защищали слабых и давали отпор сильным. Циньские моисты известны благодаря своим достижениям в области геометрии, механики, оптики и других естественнонаучных дисциплин. Циские моисты активно участвовали в спорах и дискуссиях, а также занимались гносеологией и логикой. Они систематизировали свое учение и раскрыли большое число философских понятий: рассуждение, имя, слово, учение, классификация, при-

чинность, принцип и др. Последователи циского течения создали первую в Китае целостную систему формальной логики, которую также называют моистской логикой. После эпохи Цинь-Хань китайские правители обращались либо к конфуцианству, либо к даосизму, поэтому со временем школа моистов пришла в упадок. Моизм превратился в «забытое учение», и интерес к нему возобновился только в эпоху династий Мин и Цин, когда ученый Фу Шань занялся исследованием трактата «Мо-цзы». Главное произведение моистов – «Мо-цзы» («##»), в «Моистском каноне» содержатся сведения о позднем моизме. Деятельность моистов также отражена в произведениях «Сюнь-цзы», «Хань Фэй», «Чжуан-цзы», «Вёсны и осени господина Люя» и др.

Школа легистов Фа-цзя (##)

Одна из «ста школ» доциньского Китая, представители которой придерживалась идеи о том, что управление страной должно осуществляться на основе закона, а не конфуцианской добродетели. Фактическим основателем Школы легистов выступил Ли Куй, государственный деятель периода Сражающихся царств. При правителе Вэнь-хоу Ли Куй занимал должность министра в царстве Вэй. Он провел реформы в области управления сельским хозяйством, объединил уложения о наказаниях из различных царств и составил первый в истории Древнего Китая письменный свод законов

«Фа цзин» (##), в который вошли шесть разделов: «Законы о краже», «Законы о грабеже», «Законы о содержании под стражей», «Законы об аресте», «Разные законы», «Законы об утвари и оружии». В основе легизма лежит учение о природной склонности человека ко злу, поэтому легисты считали, что политическая сфера должна регулироваться посредством юридических законов. Последователи легизма ратовали за абсолютизм. Они полагали, что правитель должен прибегать к властной силе и пользоваться особой техникой управления, наказывать подданных за проступки и поощрять за заслуги. Поскольку мораль и этика вредны в деле управления государством, следует «сжечь стихи и распространить законы». Закон – главное учение, а чиновники – учителя народа. Правитель должен поддерживать правильное соответствие между именами и реалиями. Легисты выступали против системы наследования чиновничьих должностей и окладов. Они считали, что перед законом должны быть равны свои и чужие, знатные и худородные. Идеалом для легистов было государство, где правитель устанавливает законы, чиновники претворяют их в жизнь, народ соблюдает, и абсолютно все – правитель и придворные, верхи и низы, богатые и бедные – действуют в соответствии с законом. В области экономики легисты выступали за отмену государственной собственности на землю и передачу неосвоенных земель в частное пользование, поддерживали частную собственность на землю в рамках феодализма. Первой по зна-

чимости отраслью экономики считалось сельское хозяйство. Народ должен быть занят земледелием и войной, поскольку земледелие делает страну богатой, а война – сильной. Легисты предложили множество философских идей: «Небо или земля, что из них ближе человеку?» – о бессознательном и объективном существовании природы; «Путь и принцип взаимообусловлены» – о единстве заурядного и своеобразного; «Нет невозможного для того, кто следует пути и принципу» – о следовании объективным законам в процессе деятельности. Высшими добродетелями у легистов считались верность слову (например, легист Шан Ян, как и обещал, заплатил целых пятьдесят слитков серебра за простую работу: перенесение деревянного столба от южных ворот к северным) и заботу о всеобщем благе. Легисты ставили пользу для общества выше требований морали. Школа легистов уходит корнями к философским воззрениям государственных деятелей периода Вёсен и осеней Гуань Чжуна и Цзычаня. Их идеи получили развитие в эпоху Сражающихся царств, главными представителями направления выступили Ли Куй, У Ци, Шан Ян, Шэнь Дао и Шэнь Бухай. Создателем легизма как целостной идеологии является Хань Фэй-цзы. Он объединил учение Шан Яна о верховенстве закона, систему Шэнь Бухая по управлению государственным аппаратом, учение Шэнь Дао о властной силе и некоторые положения даосизма и предложил теорию управления государством, основанную на законе, технике управления и властной силе при

верховенстве закона. По Шан Яну, закон должен быть официально принят, записан и предан гласности, такой закон «дороже справедливости». Шан Ян утверждал, что законы, пригодные для управления государством, должны быть едины, поэтому дважды проводил в царстве Цинь политические реформы. Шэнь Бухай ввел в легизм понятие техники управления, т. е. сокрытой в уме правителя совокупности средств и способов контроля министров и чиновников. Шэнь Дао говорил о том, что для претворения закона в жизнь необходимо, чтобы государь применял властную силу, присущую его положению, и лишь тогда подданные будут «исполнять предписанное и воздерживаться от запрещенного».

Учение легистов имело практическую направленность и поощряло активную общественную жизнь. Многие удельные княжества Древнего Китая внедряли идеологию легизма для того, чтобы добиться экономических и военных успехов. В годы правления династии Цинь легизм получил статус государственной идеологии. В дальнейшем чрезмерно строгие законы и суровые наказания привели к гибели этой династии. Во времена династии Западная Хань был официально провозглашен лозунг «Низложить сто школ и возвысить конфуцианство», однако император У-ди и целый ряд других правителей внешне придерживались конфуцианства, но в действительности прибегали к легизму. Таким образом, конфуцианство и легизм еще долгое время шли рука об руку в политической жизни Китая. Школа легистов постепенно

приходила в упадок, однако другие направления, в том числе и конфуцианство, добровольно впитывали некоторые ее идеи и положения. Наиболее влиятельные легисты позднего периода – Чао Цо и Сан Хун'ян. Наиболее значимые произведения легизма: «Шэнь Бухай» («##»), «Шэнь-цзы» («##»), «Гуань-цзы» («##»), «Шан цзюнь шу» («###»), «Хань Фэй-цзы» («###»).

Школа номиналистов Мин-цзя (##)

Одна из «ста школ» доциньского Китая, также известна как Школа имен, или Школа изучения телесных форм и имен. Ее представители славились красноречием и активно участвовали в спорах по вопросам соотношения имен (понятий) и реалий (фактов действительности). В эпоху Вёсен и осеней и Сражающихся царств в обществе происходили значительные перемены, в связи с чем, по словам многих мыслителей того времени, имена перестали соответствовать реалиям. Данная проблема широко освещалась и изучалась образованными людьми. В этот период возникла Школа номиналистов, которая постепенно отходила от социальных и политических проблем и обращалась к вопросам философии, логики и гносеологии. В конце эпохи Вёсен и осеней мыслитель Дэн Си впервые предложил идеи «различения телесной формы и имени», «выбора имени в соответствии с реалией», «суждения о реалии по имени», «использования расплыв-

чатых тезисов для создания множества труднообсуждаемых постулатов софистики с целью достижения результата», тем самым заложив начало древнекитайской диалектики. Создателем целостного учения о телесных формах и именах и используемой номиналистами логической базы выступил Гунсунь Лун. Среди других представителей Школы имен выделялись Инь Вэнь и Хуэй Ши. Первостепенной задачей для каждого номиналиста было scrupulous установление соответствия между именем и реалией, таким образом, для каждого нового факта действительности определялось новое словесное выражение. При этом взгляды на характер связи между именем и реалией в рамках школы разнились. Дэн Си придерживался мнения о необходимости различения телесной формы и имени и делал акцент на сосуществовании факта действительности и соответствующего ему понятия. Хуэй Ши выдвинул идею «совпадения подобного и различного». Он делал упор на расширение объема понятия, подчеркивал относительность различий и сходств между вещами, утверждал, что в конечном счете «десять тысяч вещей и сходны, и различны». Хуэй Ши преувеличивал тождественность реалий и говорил о том, что между фактами действительности нет сущностных различий. Итогом его рассуждений стал вывод о единстве Неба и земли. Гунсунь Лун, основываясь на различиях содержания и объема понятий, предложил аргумент «разделенности твердости и белизны камня», т. е. разграничил общее и частное, конкретное и абстрактное. Он

придавал чрезмерно большое значение своеобразию отдельных реальных и стремился к установлению однозначных соответствий между именами и реалиями.

Суждения номиналистов зачастую противоречили общим представлениям о фактах действительности, но при этом служили материалом для изучения законов логического мышления. Наиболее широко известны изречения Хуэй Ши: «огонь не горяч», «белая собака – черная», «собака не пес», «пса можно считать бараном», «у яйца есть шерсть», «черепаха длиннее змеи» – и высказывания Гунсунь Луна: «белая лошадь не лошадь», «в двоице нет единицы». В «Чжуан-цзы» («##») деятельности номиналистов дается следующая оценка: «Они способны покорить человеческие уста, но не человеческие сердца». В трактате «Сюнь-цзы» («##») о номиналистах говорится: «Не следуют ни закону, ни образцу древних государей, не утверждают ни благопристойность, ни справедливость, но занимаются странным учением и развлекаются нелепыми высказываниями». В ответ на аргумент Гунсунь Луна о «разделенности твердости и белизны» философ Мо-цзы разработал аргумент «одновременной присущности твердости и белизны». В период Сражающихся царств учение Школы имен активно критиковали моисты, конфуцианцы и даосы, а номиналистов обвиняли в крючкотворстве, поэтому после периода правления династии Цинь работа в данной области прекратилась, а после правления династии Хань учение об именах было забыто.

Номиналисты внесли заметный вклад в развитие древнекитайской логики и гносеологии. Сведения о Мин-цзя встречаются в произведениях «Чжуан-цзы» («##»), «Сюнь-цзы» («##»), «Хань Фэй-цзы» («###»), «Люй ши чунь цю» («####»), «Ши цзи» («##») и др.

Союз царств по горизонтали и вертикали (###)

Одна из «ста школ» доциньской эпохи периода Борющихся царств. Ее представителями были советники, занимающиеся дипломатической деятельностью и призывающие «прибегать к хитроумным уловкам для того, чтобы внушать свои политические идеи местным князьям» ам. Школа была причислена к одному из «9 направлений 10 школ». По легенде, старец из государства Чу Гуйгуцзы из ущелья бесов (Гуйгу) вел отшельнический образ жизни (поэтому носил имя Гуйгуцзы), его мировоззрение было близко к основным принципам школы Хуан-Лао, он придавал большое значение ущербу и пользе во всех отношениях, занимался самовоспитанием и умел блюсти себя. Впоследствии старец овладел навыками использования различных маневров и ухищрений, и, таким образом, явился предшественником данной школы. Основные представители сторонников Союза царств по горизонтали и вертикали – ученики Гуйгуцзы Су Цинь и Чжан И. Царства с севера на юг представляют вертикаль, с восто-

ка на запад – горизонталь. Су Цинь заставил 6 царств Янь, Хань, Чжао, Вэй, Ци, Чу заключить Союз Северных и Южных царств, совмещать должности премьер-министров на этих территориях и отказаться от карьеры в княжестве Цинь; служивший в Цинь Чжан И выступал за «Союз по горизонтали» для того, чтобы 6 царств препятствовали союзу Севера и Юга Су Циня и служили государству Цинь. Две этих ветви и стали называться Сторонники Союза царств по горизонтали и вертикали. Представители Союза хорошо понимали политику, экономику, военное дело, культуру, историю, а также психологические особенности каждого из князей того времени, поэтому могли проявлять гибкость и приспосабливаться к условиям, внушать свои идеи правителям, истолковывая им пользу и вред ситуации. Это сильно повлияло на военную дипломатию, а также на изменения в развитии политической обстановки в период Борющихся царств. Труд «Планы сражающихся царств» повествует о действиях сторонников данного Союза и их маневрах. Также известно сочинение «Гуйгуцзы», оказавшее большое влияние на последующие поколения. Согласно легенде, книга написана самим Гуйгуцзы, в ее основе лежат идеи сторонников этого Союза.

Натурфилософская школа инь ян (###)

Одна из «ста школ» доциньской эпохи, направление периода Борющихся царств, пропагандирующее мировоззрение,

согласно которому существуют две противоположные силы инь и ян и «пять элементов». Было причислено к одному из «деяти направлений десяти школ» в период с доциньской эпохи и до ранней Хань. Его представителем считается Цзоу Янь из страны Ци позднего периода Сражающихся царств.

Упоминание о школе инь-ян впервые встречается в древних легендах времен правления императора Тан Яо, повествующих о чиновниках, заведующих астрономией, летоисчислением и предсказаниями. Учения об инь-ян и пяти элементах первоначально представляли собой научные факторы о природе естества, предполагалось, что Вселенная состоит из пяти элементов: металла, дерева, воды, огня и земли, которые влияют друг на друга. Для того, чтобы с помощью небесных явлений предсказывать исторические и общественные изменения, а также удачу и промахи в человеческих делах, Цзоу Янь как представитель школы инь-ян объединил научную и магическую составляющую. Последователи школы полагали, что развитием человеческого общества также управляют эти пять элементов. Они выдвинули идею о «циклическом движении пяти стихийных сил», с помощью чего обосновывали исторические изменения в обществе и смену династий, создав идеалистическую теорию цикличности истории. Данное учение оказало большое влияние на потомков, а его научная часть была впоследствии развита в труде «Хуан-Ди нэй-цзин» («Трактат желтого императора о внутреннем») и «Лунь хэн» («Взвешивание суждений»), ма-

гическая же составляющая была продолжена Дун Чжуншу и теологическим учением, изучавшим гадательные книги, что впоследствии привело к возникновению таких направлений, как фэншуй и нумерология.

Школа эклектики (##)

Эклектики – философская школа древнего Китая времен позднего периода Воюющих царств и раннего периода династии Хань. Была причислена к одной из «деяти направлений и десяти школ», начиная с доциньского периода и до начала Хань. Ее особенностью является то, что она охватывает все стили, идеи и взгляды, что в целом отражает общую тенденцию культуры в процессе построения великого единого феодального государства. Это результат взаимопроникновения различных научных школ на протяжении длительного времени. Несмотря на то, что в данном направлении были собраны разнообразные мнения и точки зрения, они не вступали в противоречие друг с другом и сформировали самостоятельную систему, в которой прослеживалась всепроникающая главная идея, в связи с чем «эклектики» известны как единая школа. Характерные произведения: «Люй ши чунь цю» – «Вёсны и осени господина Люя» («####») и «Хуайнань-цзы» – «Мудрецы из Хуайнани» («####»), в них собраны богатые исторические материалы, ставшие важнейшим вкладом в изучение научной мысли и истории Китая.

Школа военной философии бин цзя (##)

Философская школа, изучающая теорию военного искусства, проводящая военные мероприятия, впоследствии стала общим наименованием для чиновников и людей, ответственных за военную деятельность в древнем Китае. Первоначально термин бин # означал «военное оружие», но позже стал использоваться в значении «человек, использующий оружие», «солдат», а впоследствии – «война» и «военные действия». Самые ранние заметки об этом направлении в качестве школы военной философии встречаются в библиографических разделах исторической хроники династии Хань «Хань шу. И вэнь чжи». Представителями школы были «старшие советники по военным делам – сыма», заведующие военными делами министры, а также генералы и сановники по формированию войск. Позже к школе военной философии стали относить всех тех, кто обобщал опыт военных мероприятий и писал трактаты по теории военного дела. Самыми известными произведениями являются написанный Ван Люйшанем труд «Тай гун бин фа (Шесть военных стратегий)» и написанный Сунь-цзы трактат «Искусство войны» – «Сунь-цзы бин фа». В последние годы династии Хань «Искусство войны» Сунь-цзы стало основным направлением китайской военной идеологии этой школы, а к наступлению периода Вэй-Цзинь и во времена династий Суй и Тан обре-

ло еще большую популярность. В период правления шестого императора династии Северной Сун Шэнь-цзуна были обнародованы и введены в действие «Семикнижие воинского канона», «Искусство войны» (занимающее главенствующее место среди трактатов) и «Тридцать шесть стратегий». Основные идеи, освещаемые в этих произведениях, постепенно вышли за пределы области военного дела и стали применяться в общественной жизни. В настоящее время трактат «Искусство войны» – всемирно известное произведение, а содержащиеся в книге принципы стратегии и тактики школы военных философов стали не только известной на весь мир признанной военной теорией, но и классическим сводом правил для предпринимателей в условиях борьбы за рынки сбыта.

Школа земледельцев нун цзя (##)

Школа земледельцев нун цзя – это одна из философских школ доциньской эпохи, отражающая воззрения крестьян и процесс сельскохозяйственного производства. В библиографическом разделе «Хань шу» нун цзя причислена к девяти известным философским школам Древнего Китая. В «Хань шу» упоминается, что «Направление школы земледельцев связано с сельским хозяйством». Для того, чтобы иметь одежду и пищу, выращивают зерновые и злаки, занимаются хлебопашеством и шелководством. Согласно «вось-

ми критериям бытия», первая необходимость — пища, а затем вещи. По утверждению Конфуция, главное — это прокормить народ. Основываясь на сохранившихся сельскохозяйственных реестрах того периода, можно сказать, что в основе учения школы лежали земледелие, шелководство, растениеводство и другие виды сельскохозяйственного производства. Согласно трактату «Мэн-цзы. Тэн Вэньгун шан» Сюй Сина (ведущий представитель школы нун цзя), Шэньнун, бог земледелия и медицины, был против того, чтобы философские школы пренебрежительно относились к сельскохозяйственному производству. Он считал, что правитель должен вместе с народом заниматься земледелием и есть такую же пищу, выступал за полное их равенство и показал простые желания крестьянского сословия в период Борющихся царств. Это явилось важнейшей теоретической основой нун цзя. В связи с тем, что основные произведения школы земледельцев были утрачены, идеи данного учения остаются не до конца изученными. Опыт производства в сельском хозяйстве того периода представлен в трактате «Гуань-цзы. Ди юань пянь», и в главах «Шан нун», «Жэнь ди», «Бянь ту», «Шэнь ши» и др. из произведения «Вёсны и осени господина Люя». Эти труды являются драгоценными историческими материалами, повествующими об обществе доциньской эпохи и сельскохозяйственном производстве.

Каноноведение (##)

Наука, трактующая конфуцианские канонические книги в течение ряда поколений в Китае. Считается, что изучение классической филологии восходит к расцвету конфуцианства в период Борющихся царств. Каноноведение занималось пересмотром, корректировкой и объяснением конфуцианского «Шестикнижия». После периода сожжения книг и истребления конфуцианцев в циньскую династию большее количество произведений, кроме «И цзин» («Книги перемен»), было утеряно, а изучение канонических книг приостановлено. Позже, во времена династии Хань, император У-ди призывал народ «искоренить сто школ и почитать только конфуцианство», а также учредил должность наставников по канону и провозгласил пять официальных канонов: «И цзин» («Книга перемен»), «Ши цзин» (## «Книга песен»), «Шу цзин» (## «Книга преданий»), «Ли цзи» (## «Книга церемоний») и «Чунь цю» (## «Вёсны и осени»). Таким образом, изучение и почитание канонических книг стало критерием для отбора на государственные должности, а также общественным обычаем. С этого момента в древнем Китае не прекращалось изучение канонов, а все изменения в этой области были связаны с политической властью. Во времена эпохи Цин филолог Пи Сижуй разделил классическую филологию на 10 этапов: начальный этап (это само конфу-

цианское «Шестикнижие»), период последователей и учеников Конфуция, период расцвета во времена правления У-ди, также весьма благоприятный период правления императоров Западной Хань Юань-ди и Хан Чэн-ди до восточной Хань, время частичного упадка (с конца династии Восточной Хань до династии Восточная Цзинь), период разделения на Южные и Северные династии, период единства (эпоха Суй и Тан и до начала династии Сун), период изменений Северной и Южной Сун, период упадка (с конца Сун до Юань и Мин), и снова период расцвета в маньчжурскую эпоху. Во времена династии Западная Хань конфуцианский философ Дун Чжуншу интерпретировал комментарий Гун'яна к «Чунь-цю» при помощи натурфилософии, а также создал первую в Китае «школу канонов в современных знаках». Постепенно были обнаружены канонические книги, написанные с помощью древних знаков, после чего китайский библиограф и каноновед Лю Синь пригласил ученых, профессионалов школы текстов разных писем и развернул дискуссии по поводу современного и древнего написания канонических книг.

Вплоть до династии Восточная Хань была популярна доктрина ученого-конфуцианца Чжэн Сюаня, и борьба, касающаяся современных и древних произведений, ослабла. Во времена эпохи Вэй, Цзинь, Южных и Северных династий произошло расслоение на Южную и Северную школы комментирования конфуцианских канонических книг; Южная

школа специализировалась на построчном толковании (комментарии) канонических книг, а Северная – на членении на разделы и разметке фраз классического текста. В начале династии Тан, ученый-конфуцианец по имени Кун Инда составил «Истинное значение Пятикнижия» – «У цзин чжэн и», изучение которого стало основанием системы экзаменов кэцзюй, и начал привлекать таланты на государственную службу, руководствуясь при этом принципами Южной школы комментирования канонических книг. Во времена сунской эпохи произошло развитие направления неоконфуцианства, сочетающего в себе различные философские размышления об истине, судьбе, главным образом, «учении о сердце», энергии ци, душе и естестве. Во времена династий Мин и Цин китайский философ-конфуцианец Гу Яньбу, а также некоторые другие философы отстаивали принцип «практического управления и выступали против неоконфуцианства, пропагандируя источниковедение». Маньчжурская эпоха пережила смену «Школы текстов старых писем» на «Школу канонов в современных знаках». После Движения Четвертого мая и последовавшей за ним популяризации западной науки и демократии, изучение канонических книг Конфуция было прекращено. История каноноведения насчитывает более 2000 лет, за это время было написано множество классических конфуцианских произведений, имеющих большое значение для политики, экономики, общества, культуры, литературы древнего Китая.

Неоконфуцианство (###)

Еще в конце периода Борющихся царств, на фоне разделения конфуцианства на восемь школ, появилось новое понятие, имеющее название «неоконфуцианство». Так, например, идеи Сюнь-цзы уже относились к неоконфуцианству. Впоследствии, каждый, кто более глубоко и системно трактовал конфуцианскую науку, получал почетное звание неоконфуцианца. Для того, чтобы соответствовать политическим потребностям великого объединения государства в эпоху Хань, Дун Чжуншу приступил к делу с изучения конфуцианского «Шестикнижия» и самого учения Конфуция, специально для этого он тщательным образом создал теорию обоснования политического объединения, новое конфуцианство династии Хань. В период Северной Сун возникло философское направление, в основе которого лежало изучение конфуцианских истин канонических книг, представителями которого были Чжоу Дуньи, Шао Юн, Чжан Цзай, Чэн Хао, Чэн И, Чжу Си и др., таким образом, конфуцианство получило новый виток развития.

Современный ученый Фэн Юлань относил идеи сунского периода к неоконфуцианству. Он полагал, что неоконфуцианство представляет собой объединение конфуцианства, буддизма и даосизма. Теория неоконфуцианства Фэн Юланя была почти единогласно признана государством. Современный

менная неоконфуцианская мысль возникла после движения Четвертого мая в период философских дискуссий о западной и восточной культуре, а также о науке и мировоззрении. Это был первый период развития, представителями которого были: Лян Шумин, Сюн Шили, Ма Ифу, Чжан Цзюньмай и др. Второй период начался в материковом Китае во время военного нападения Японии и после победы японского агрессора, сокращенно назывался «неоконфуцианством времен войны сопротивления Японии». Представителями этого периода являются Фэн Юлань, Хэ Линь, Цянь Му, Фан Дунмэй и др. Неоконфуцианство третьего периода «неоконфуцианство Тайваня и Гонконга» развивалось на территории Тайваня и Гонконга и продлилось с 50-х по 70-е годы XX века, известные его представители – Цзюнь И, Моу Цзунсань, Сюй Фугуань и др. Четвертый период – неоконфуцианство 70–90-х годов XX века за рубежом, называвшееся «иностраным неоконфуцианством», однако после проведения политики реформ открытости некоторые эмигранты снова вернулись на материковый Китай. Представителями четвертого периода были Ду Вэй-мин, Чэнь Чжун'ин, Лю Шусянь и др.

Неоконфуцианство заново пересматривает современность, сциентизм, уделяет большое внимание ценности и духовной составляющей китайской нации и всего человечества. Проблемы сознания и идеологический вклад в других областях включает себя изучение таких вопросов, как избавление от противопоставления традиционной культуры и мо-

дернизации, новый взгляд на проблему отношения восточной Азии и китайской цивилизации с одной стороны, и модернизации и современности с другой; критика отождествления модернизации и вестернизации. Были также развернуты дискуссии о цивилизации и построении культурного Китая; выявлены внутренние связи конфуцианской ценности с современной глобализацией, экологической этикой, биоэтикой; был сделан акцент на связи конфуцианства с современной демократией; рассмотрена «внутренняя трансцендентность» конфуцианства; было обосновано, что идея «обучения для себя» имеет трансцендентальный смысл и т. д. Современное конфуцианство занимается поиском источника ценности традиционной культуры Китая, трактовкой моральных идеалов, утверждением нравственной субъективности. Это оказывает огромное влияние на искоренение существующих в современном обществе западных теорий централизма, меркантилизма и гедонизма.

Философская школа «тайное учение» сюань-сюэ (##)

Философское течение Китая времен правления династий Вэй-Цзинь, также имеет название «Сюань-сюэ периода Вэй-Цзинь». Особенностью школы является изучение и объяснение глубоких мистических теорий с помощью идей Лао-цзы и Чжуан-цзы, на основе которых трактовали «Книгу пе-

ремен» и конфуцианские воззрения. Основными объектами изучения выступали три сокровенных трактата – «Дао дэ цзин», «Чжуан-цзы» и «Чжоу и». Понятие Сюань, восходящее к «Дао дэ цзин», имеет глубокий, сложный для понимания смысл, это – «врата ко множеству потаенного». Общественными предпосылками зарождения Сюань-сюэ были социальные потрясения в последние годы династии Восточная Хань, раскрепощение сознания, упадок социального статуса конфуцианства. Постепенно происходит объединение трех учений: конфуцианства, буддизма и даосизма. Основной концепт Сюань-сюэ – «бытие и небытие». Представителями школы были в основном знаменитые люди того времени, обладающие благородным происхождением, изящными манерами, сильным характером, а также умеющие вести непринужденные беседы, – Хэ Янь, Ван Би, Жуань Цзи, Цзи Кан, Сян Сю, Го Сян, Ван Янь, Пей Вэй и другие.

В рамках этого направления появились разнообразные школы, из которых главные 3 – школа Гуй у, школа Ду хуа и школа Чун ю. Представителями направления Гуй у являются Хэ Янь и Ван Би. Они рассматривали небытие как источник Вселенной и первоначальную основу единства «всего сущего в природе». Последователи Гуй у считали, что «бытие» не может считаться основанием для существования всего сущего, бытие существует только благодаря небытию. В отношении конфуцианского учения и природы школа Гуй у внесла изменения в традицию поклонения природе Лао-цзы

и Чжуан-цзы доциньской эпохи, сделав акцент на соединении природы и учения конфуцианства, полагая, что конфуцианство есть «конец», а природа – «начало, корень», учение восходит к природе, а не противостоит ей. Представитель школы Чун ю Пэй Вэй выступал против идеи, согласно которой «небытие» есть источник всех вещей, он придерживался теории «самовозрождения», «десять тысяч вещей основываются на бытии», небытие не может порождать бытие, и только последнее порождает себя. Го Сян сопоставил взгляды двух школ и выдвинул теорию о том, что «небытие» не может породить «бытие», но и «бытие» также не может самопорождаться. Го Сян не отказывался от противопоставления учения о конфуцианских догмах и природы и полагал, что конфуцианство является природой даосизма. В метафизическом учении династии Вэй-Цзинь часто обсуждались такие вопросы, как «связь речи и смысла», «наличие чувств у святых», «радости и печали», «связь таланта и характера» и другие. С помощью Сюань-сюэ были созданы благоприятные условия для развития свободы личности, а также обогащения мировоззрения людей, однако в то же время это привело к появлению некоторых ученых с «низким качеством работы, невысокими заслугами, мимолетными успехами и низким уровнем таланта». Среди его работ есть «Комментарии к Лао-цзы», «Теория Чун ю», «Комментарии к Чжуан-цзы» и другие.

Неоконфуцианство ли сюэ (##)

Направление философской мысли конфуцианства периода династий Сун и Мин, также имеет название «Неоконфуцианство Сун и Мин», «Дао сюэ». В противоположность ханьскому конфуцианству, во времена династии Сун, для того, чтобы постичь истинную суть произведения, конфуцианцы при трактовке различных канонов уделяли внимание членению текста на разделы, поэтому неоконфуцианство имело название ли сюэ, или «и ли чжи сюэ» («учение об истине»). Внутри самой школы ли сюэ существовали различные направления, каждое из которых притесняло и одновременно заимствовало что-то друг у друга. Особенностью ли сюэ было объединение трех учений: конфуцианства, буддизма и даосизма, ядро учения – классическая теория конфуцианства, однако наряду с этим ли сюэ испытала на себе влияние буддизма и даосизма. Родоначальником ли сюэ считается Чжоу Дунь, и династии Северная Сун, основными деятелями – Чжан Цзай, Чэн Хао, Чэн И, одним из выдающихся представителей был Чжу Си. В своих трудах «Изъяснение плана великого предела» и «Книга постижения» он простым языком разъяснил рождение Вселенной и появление на свет «десяти тысяч вещей», предложил точку зрения, согласно которой все вещи восходят к «великому пределу», а также концепты ли – высший принцип, ци – энергия, дух, син –

природа, характер, мин – судьба и т. д., ставшие основными категориями неоконфуцианства династии Сун. Чжан Цзай рассматривал высший принцип ли как закон движения материи ци. Ученый династии Мин Ван Тинсян также полагал, что ли есть закон изменения движения ци и не может существовать отдельно от ци, он критиковал идеи братьев Чэн и Чжу Си о том, что ли порождает ци, а ци есть лишь его функция. Чэн Хао и Чэн И выдвинули утверждение о том, что все вещи являются лишь законом природы, и все восходит к высшему принципу ли, и несмотря на то, что существует великое разнообразие вещей, ли едино. Чжу Си унаследовал идеи братьев Чэн, на основе ли он создал законченную систему объективного идеализма. Лу Цзююань в этот же период предложил идею субъективного идеализма – «Вселенная – это наше сердце», основой которой явилось «разъяснение подлинного намерения», создав, таким образом, базу для «учения о духовном самосовершенствовании» синь сюэ – направления ли сюэ. В период династии Мин Ван Янмин развил учение Лу Цзююаня, он считал, что «за пределами чувств ничего не существует», «вне сердца нет истины». Ван Янмин категорически утверждал, что «интуиция» и «духовная сила» являются источниками Вселенной, выступал за «интуитивное знание», делал акцент на «единстве познания и действия». Во времена династий Сун и Мин многие философы обсуждали понятие ли, и результатом таких философских дискуссий стали достижения философской мысли, что

оказало большое внимание на потомков.

Учение о духовном самосовершенствовании синь сюэ (##)

Одно из ответвлений конфуцианства. Наиболее раннее упоминание о синь сюэ восходит к Мэн-цзы. Древние китайцы считали сердце органом мышления, поэтому у Мэн-цзы встречается идея о том, что «сердце предназначено для мышления». Он полагал, что функция сердца – это интеллект, а также осознавал, что если «сердце предназначено для мышления, только интеллектуальная деятельность может привести к успеху, если же не размышлять, то ничего не добьешься». Наряду с этим сердце представляет собой и этическое понятие. Мэн-цзы отмечал: «Сохраняйте свой внутренний дух, воспитывайте свой характер». «Сердце» становится синонимом внутренней сущности человека, отсюда и происходит неоконфуцианское древнекитайское учение о «сердце и индивидуальной природе» – «синь син сюэ» «##». Поэтому синь # в философском понимании в Древнем Китае имело два значения: в первом – это онтологическое дао (путь) и дэ (мораль), во втором значении – понятие субъективного познания сы «##» (размышление). В неоконфуцианстве династий Сун и Мин Чэн Хао и Чэн И глубоко исследовали концепт синь, так как основывались на пути дао и высшем принципе ли. Ученый Лу Цзююань из Южной Сун

был всецело поглощен учением о духовном самосовершенствовании синь сюэ ##. Он полагал, что все вещи во Вселенной являются только лишь отражением субъективного сознания человека и категорично утверждал, что вся Вселенная есть наше сердце, а наше сердце – Вселенная, считая сердце источником возникновения всего сущего в мире. Философ первым выдвинул идею о единстве синь (сердца) и ли (истины, разумности, справедливости): «У человека есть сердце синь, а сердце обладает ли», синь и есть ли, с его точки зрения, эти понятия никогда не изменяются. Лу Цзююань считается основателем учения о духовном самосовершенствовании синь сюэ ##. Впервые данное название было упомянуто Чэнь Сяньчжаном во времена династии Мин, оно подразумевало, что все во Вселенной является проявлением единого порядка, высший принцип, справедливость ли – это и есть синь. Большое внимание уделялось успокоению сердца, безмятежности, методу созерцания, транса посредством приведения себя в состояние отрешенного спокойствия, то есть всецелой поглощенности процессом познания себя и мира, важным явлением было культивирование моральных качеств сердца.

Ван Янмин во времена династии Мин способствовал расцвету учения синь сюэ, которое называлось «учением о сердце» Ян Мина. В Китае этот философ считается примером «трех неувядаемых качеств» – добродетели, заслуг и литературных трудов. Основываясь на своем сложном и разно-

образном практическом опыте жизни, он обобщил и создал собственное учение, унаследовав онтологию Лу Цзююаня. Ван Янмин полагал, что «вне сердца отсутствует истина», «наше сердце и есть Вселенная», он уделял особое внимание важности субъективного познания, и одновременно с этим ставил во главу угла культивирование моральных качеств в синь сюэ. Ученый отмечал, что для того, чтобы понять объективный мир и обогатить самого себя, человек в своих действиях должен исходить от «сердца», субъективного сознания и личной инициативы. Впервые были тесно связаны между собой понятия чжи # (познание) и син# (практика), предполагалось, что познание – это вид практики, а практика – познания, провозглашалось единство этих понятий и «осуществление интуитивного знания». Ван Янмин также относил к этому учению добро шань «#» и зло э «#». Им было выведено 4 главных постулата: «без добра и зла тело всего лишь тело; движение души появляется тогда, когда появляется добро и зло; когда познаешь добро и зло, возникает природное знание; устранять зло ради добра и есть постижение сути вещей». Добро и зло здесь имеют значения моральных качеств, а также представления об истине и заблуждениях. «Учение о сердце» Ян Мина оказало сильное влияние на последующие поколения.

Учение о естестве пу сюэ (##)

Первое значение пу сюэ## – раннее конфуцианское учение, сформировавшееся до «Школы канонов в современных знаках» династии Хань. Во втором значении под## понимается «Школа текстов старых писем» периода Хань. Ее особенностью является установление достоверности комментариев древних текстов, названия и сущности предметов, ритуалов. Ученые данной школы опирались на исторические документы, скрупулезно и осмотрительно проводили научные исследования, ценили не красочность и наличие различных эвфемизмов в тексте, а простое изложение материала, в связи с чем пу сюэ## стала называться учением о естестве, исследователи проводили свои научные изыскания вплоть до преклонного возраста и трактовали каноны с помощью огромного количества иероглифических знаков, что было слишком сложно. В третьем значении## – это филологическая школа царствований под девизами Цяньлун и Цзяцин, унаследование добросовестного подхода к процессу обучения ученых-конфуцианцев эпохи Хань, сосредоточение на комментариях и выявлении фальсифицированных знаков. Конфуцианцы прилагали усилия для того, чтобы систематизировать информацию, собрать утраченные тексты сочинений, установить степень аутентичности знаков. Наряду с этим, они проводили историко-филологические изыскания ис-

торической географии древности, системы астрономического календаря, занимались составлением законов и правил их урегулирования и т. д. Недостатки таких исследований заключались в отрыве от реальности, пренебрежении настоящим во имя прошлого, исследований ради исследований.

Гуань Чжун (ок. 723–645 гг. до н. э.) (##)

Происходит из рода Цзи, имеет фамилию Гуань, имя Иу, второе неофициальное имя – Чжун, посмертное почетное имя – Гуань-цзы. Представитель легистов периода Борющихся царств. Знаменитый экономист, философ, политик, военный деятель, известный в древнем Китае как «предвестник легизма». Гуань Чжун испытал влияние традиционных идей, берущих начало в западной Чжоу, особенно в вопросе уважения и соблюдения ритуалов. Он помогал князю Хуань установить господство и, «неся боевое знамя «преклонения перед государем», сохранил этикет Чжоу». Во время нападения на царство Чу Гуань Чжун критиковал поступки правителя Чу за то, что они противоречат правилам Чжоу: «не были преподнесены должные пучки пырея для фильтрования жертвенного вина, не поклонились чжоускому вану, не было перколятора для процеживания вина, я пришел собирать дань, а Чжоу Ван выехал с инспекционной поездкой на юг и не вернулся, я приехал специально узнать об этом» («Цзо-чжуань. Си гун сы нянь»).

Гуань Чжун уважал патриархальные морально-этические нормы, однако выступал против пустословных административных законов об этикете и долге. Сравнивая такие законы с развитием производства и решением насущных проблем народа, он ставил на первое место трудности людей. Трактат «Гуань-цзы. Му минь» гласит: «Каждый, кто управляет народом, должен контролировать, уделять внимание сельскому хозяйству, защищать закрома; если в стране будет богатство, люди, живущие далеко, могут переселиться, если будут освоены пустые земли, то население страны может спокойно оставаться жить здесь». Это означает, что если правитель будет уделять внимание деревне, развивать производство, увеличивать состояние государства, люди смогут найти себе источник средств, и далекие гости будут прибывать, а народ страны оставаться на своей Родине. Он полагал, что развитие производства – это предпосылка для становления богатого и могущественного государства, а также материальная основа для того, чтобы люди уважали правила этикета и сохраняли стабильный общественный порядок. Если не уделять этому внимание, не решать вопросы первой необходимости и вести пустые разговоры о правилах этикета, то невозможно будет хорошо управлять государством. Поэтому Гуань Чжун твердо придерживался идеи, согласно которой «если закрома полны, то и владеешь хорошими манерами, если закрыты потребности в одежде и пище, то сможешь познать славу и спокойно переносить терпения и обиды».

В период правления Гуань Чжуна в царстве Ци произошли глубокие общественные реформы. Сформировавшийся с западной Чжоу патриархальный уклад начал рушиться, бегство рабов стало обычным общественным явлением в царстве Ци, противоборство старых и новых сил было очень сильным. Для общественного спокойствия и процветания страны нужны были реформы. Гуань Чжун считал, что необходимо сосредоточиться на воле народа – «политическое состояние улучшается, когда следуют сердцу народа, и ухудшается, когда идут против его воли», поэтому он требовал от князя Ци Хуаня корректировать старые законы, «выбирать добрые и следовать им («Гуань-цзы. Му минь»)). Нужно поступать по желанию народа и отказаться от всего остального («Ши цзи. Гуань Янь лечжуань» – Биография Гуаня и Янь-цзы, «Исторические записки»)). Он предложил «изменить старые законы» и «следовать воле народа», это не только выразило его решение проводить реформы, следуя историческим тенденциям, но и явилось показателем его уважения к законам.

Для начала в области сельского хозяйства Гуань Чжун изменил систему налоговых пошлин. Для того, чтобы увеличить коэффициент использования земель, он применил метод дифференцированного обложения земельным налогом и предложил брать налог, исходя из качества земельного участка, чтобы трудящиеся были в тепле и сытости и не покидали родные дома. Он призывал народ осваивать целин-

ные земли, строить ирригационные сооружения, выращивать пять основных продовольственных культур, домашний скот, заниматься хлебопашеством и ткачеством. Для этого Гуань Чжун выдвинул идею «делиться товаром», разделять интересы, а также результаты своего труда. Все это способствовало развитию феодальной экономики.

Во-вторых, следует отметить его реформы административной организации. Гуань Чжун поделил царство Ци на 21 волость: 6 торгово-промышленных и 15 служилых. Местные административные организации находились непосредственно под управлением князя или старшего канцлера.

Жилье для горожан распределялось согласно 4 прослойкам общества: служилых людей, земледельцев, ремесленников, купцов, строго контролировалось соблюдение закона о регистрации по месту жительства. Эти классы жили и работали отдельно, было запрещено перемещение, нельзя было жить смешанно с другими прослойками или менять профессию. Такие правила, с одной стороны, должны были приводить в порядок уже разрушенную систему управления и усиливать контроль над людьми, а с другой стороны, укреплять власть правителя.

В-третьих, основываясь на реформах внутренней политики, Гуань Чжун провел реформирование военной системы и объединил военные и административные организации. В мирное время военные занимались сельским хозяйством. Конкретный метод состоял в том, что для служилых и про-

мышленников была введена новая система административных единиц: 5 дворов составляли гуй, 10 гуй равнялись ли, 4 ли объединялись в лян, 10 лян – в сян, а 10 сянов представляли собой административный район цзюнь. В каждой семье избирался один человек, 5 человек составляли ряд у #, 50 человек назывались сяо жун##, 200 человек формировали цзу #, 2000 человек объединялись в люй #, 10000 человек уже считались войском, армией. Он полагал, что такие меры благоприятны для увеличения ресурсов армии и увеличения боевой мощи солдат.

В-четвертых, были установлены правила искупления преступления с помощью военной утвари, меди и железа. «Совершившие серьезные преступления должны были быть исколоты панцирем из кожи носорога, мелкие нарушители – щитом, а для еще более малозначительных преступлений наказание влекло за собой денежный штраф, те же, которые находились под подозрением, были помилованы» («Го Юй. Ци юй»). Этот метод помогал увеличить количество воинов и улучшить военную оснащенность.

Таким образом, Гуань Чжун проявил себя как очень плодотворный деятель Китая. Его правовые идеи оказали большое влияние на потомков. Его идеи об управлении страной с помощью ритуалов, преклонении перед правителем, были одобрены конфуцианством, а действия, касающиеся реформ, хлебопашества и ткачества, обогащения страны и укрепления армии, суровые меры наказаний получили при-

знание легистов. Известный афоризм «когда в амбарах есть зерно, люди помнят о вежливости, когда есть недостаток в еде и одежде, люди помнят о чести и бесчестии» и по сей день передается потомкам.

Лао-цзы (571–471 гг. до н. э.) (##)

Философ позднего периода Вёсен и осеней, основоположник даосизма. Согласно «Историческим запискам», его фамилия – Ли, имя – Эр, второе имя – Дань. Лао-цзы был предшественником Конфуция, родился в селении Цюйжэнь, волости Ли уезда Ху в царстве Чу. Лао-цзы служил историографом, хранившим дворцовый архив династии Чжоу (в его ведении находилась библиотека и памятники культуры), но когда династия Чжоу пришла в упадок, Лао-цзы ушел через западную заставу Ханьгу, стал жить в уединении и умер в неизвестности. Самый важный его трактат – «Дао дэ цзин», также имеющий название «Лао-цзы», он содержит глубокие знания о натурфилософии, политической и этической философии, жизненной философии, учении о «вскармливании жизни» и эстетике.

Центральной идеей философии Лао-цзы является понятие Дао, выступающее наивысшей философской категорией. С помощью Дао он объяснял суть, творение, изменение, первоначало и главный закон всего сущего во Вселенной. У Дао есть следующие особенности: Дао рождает Небо

и Землю, является независимым и неизменным источником всего сущего, не имеет преград и формы, содержит непостижимое прошлое и будущее, несравнимо глубокое, циклическое, аморфное и нематериальное, которое порождает все сущее. Дао есть наивысшее трансцендентальное состояние бытия, оно абсолютно и преодолевает всю относительность, обладает неизменностью, подвижностью, трансцендентностью, является истоком Вселенной и наивысшей категорией даосизма.

Учение Лао-цзы богато диалектическими идеями. Все сущее находится в постоянном изменении, «Небо и Земля не вечны, и тем более, человек». У всего в мире есть две противоположные стороны, «Бытие и Небытие порождают друг друга, трудное и легкое создают друг друга, длинное и короткое взаимно соотносятся, высокое и низкое взаимно определяются, звуки, сливаясь, приходят в гармонию, предыдущее и последующее следуют друг за другом», «все сущее несет в себе инь и ян», противоположные стороны взаимосвязаны и взаимопревращаемы, «О несчастье! Оно является опорой счастья. О счастье! В нем заключено несчастье», нет таких вещей, которые бы не превращались в свою противоположность, «превращение в противоположное есть действие Дао». Для того, чтобы все сущее изменилось и начало развиваться, требуется определенный уровень накопления, «преодоление трудностей начинается с легкого, осуществление великого – с малого». Лао-цзы первым предложил философию

ские понятия «Небытие и Бытие», он полагал, что порождение всего сущего происходит из Небытия к Бытию, но в результате все возвращается к первоизданной беспредельности У-цзи.

В гносеологии выдвигается такой способ познания, когда «постижение мира происходит с помощью сердца и души», здесь полностью отсутствуют все языковые понятия, сенсорный опыт и желания. Все в мире познается через интуицию и внутреннее самосовершенствование. С точки зрения Лао-цзы, «...совершенномудрый не ходит, но познает. Не видя, он проникает в сущность вещей». Также выдвигается теория «безымянности», в которой само имя и сущность рассматриваются с двух сторон. Согласно этой теории, обычные вещи, которые можно выразить словами, «обладают именем» и представляют собой «источник всего сущего», однако понятие «Дао» не может быть выражено словами, оно «безымянно» и является «началом Неба и Земли».

С точки зрения понимания истории общества, главным принципом у Лао-цзы считается возвращение к старому, желание вернуться в состояние первобытного общества к маленькой стране с небольшим количеством населения, стремление к тому, чтобы «соседние государства смотрели друг на друга, слушали пение петухов и лай собак, а люди до самой старости и смерти не посещали друг друга». Только полностью отказавшись от плодов человеческой цивилизации, можно избежать бедствий и злодеяний, и лишь тогда в ми-

ре сможет воцариться великое спокойствие и благополучие. «Когда будут устранены мудрствование и ученость, народ будет счастливее во много раз; когда исчезнут гуманность и справедливость, народ возвратится к сыновней почтительности и отцовской любви; когда будут уничтожены хитрость и нажива, исчезнут воры и разбойники».

В области политики главным становится «управление с помощью недеяния». Правителям было рекомендовано «управлять царством, как будто готовя блюдо из мелких рыб», уменьшать налоги, облегчать наказания, с осторожностью вести войну, чтить бережливость, применять народное самоуправление и таким образом естественно развивать общество и природу. Также выдвигается принцип «если не почитать мудрецов, то в народе не будет ссор», отсутствие необходимости выдвигать талантливых людей.

В сфере военного дела Лао-цзы выступает против войны, а армия воспринимается как инструмент зла, так как ее нужно использовать только когда нет другого выхода. Для управления государством главными принципами были: «хитрость, использование армии, чтобы застать противника врасплох», «умение воевать без гнева», «войско, униженное поражением, одержит победу» и др.

Учение Лао-цзы оказало огромное влияние на развитие китайской философии, политологии, гносеологии, эстетики, логики и этики. Другие философские направления впитывали, соединяли, раскрывали его идеи с различных точек зре-

ния, что привело к изменению их собственных воззрений. Трактат «Дао дэ цзин» широко известен во всем мире.

Конфуций (551–479 гг до н. э.) (##)

Философ, политик и просветитель позднего периода Вёсен и осеней, родоначальник конфуцианской школы, его первое имя – Цю, второе – Чжун’ни. Родился в Цзоуи, в царстве Лу (ныне юго-восток провинции Шаньдун, Цюйфу). Один из его предков был аристократом во времена династии Сун, однако впоследствии бежал в княжество Лу из-за войны. С ранних лет Конфуций жил в бедности, в молодости выполнял работу ассистента по церемониалу, был распорядителем амбаров, смотрителем скотного двора, а также занимал и другие невысокие должности. В царстве Лу был управителем общественных работ, советником по судебным делам, исполнял обязанности первого министра. Вскоре, оставив службу, он отправился посмотреть княжества Вэй, Сун, Чэнь, Цай, Ци, Чу и др., однако путешествие так и не дало плодов. В поздние годы жизни Конфуций вернулся в царство Лу, занимался работой по систематизации древней классической литературы в области культуры и просвещения, организовал частную школу. У него было много последователей, среди них: Янь Хуэй, Цзэн Дянь, Цзы-лу, Жань Цю и многие другие. Было отредактировано конфуцианское «Шестикнижие»: структурированы «Книга песен», «Книга исто-

рии», усовершенствованы «Трактат о правилах поведения», каноническая книга о музыке «Юэ-цзин», была выстроена в должной последовательности «Книга перемен», создана летопись «Вёсны и осени», явившаяся первой китайской летописью. Конфуций был очень любознательным человеком, он считал, что у каждого есть чему поучиться – «из троих идущих обязательно найдется один, который может быть твоим учителем». По легенде он когда-то изучал этикет у Лао-цзы, с удовольствием был учеником наставника по музыке Чан Хуна, а Ши Сян обучал его игре на цине. Философская система Конфуция очень разнообразна и затрагивает вопросы морально-нравственных норм, политики, природных качеств, просветительской деятельности, военного дела, эстетические и исторические вопросы и множество других аспектов.

В области нравственности и морали основополагающими понятиями системы Конфуция были этикет ли 礼 и человеколюбие жэнь 仁. Этикет представлял собой иерархическую систему и этические нормы, с помощью которых люди подразделяются на разные социальные прослойки; человеколюбие – это то, что присуще всем, «гуманный человек любит других людей». Человеколюбие есть норма поведения, которая включает в себя различные моральные качества, такие, как стойкость, решительность, гуманность, немногословность, почтительность, снисходительность, искренность, прилежность, доброжелательность и т. д., это исходные моральные

качества. Однако это качество разнообразно, «любовь начинается с родителей» и с помощью нее поддерживается социальный уровень. С точки зрения Конфуция, этикет и человеколюбие неразрывно связаны друг с другом: «подлинное человеколюбие заключается в обуздании себя и возвращении к этикету», «чело­веколюбие реализуется с помощью этикета», а «этикет восходит к человеколюбию». Он выдвинул такие идеи, как «не делай другим того, чего не желаешь себе», «в своем стремлении стать лучше не забывай помогать другим и тогда достигнешь просвещения». В основе человеколюбия лежит почтительность к родителям и старшим.

В политическом отношении Конфуций придерживался точки зрения о том, что следует управлять народом с помощью милости и убеждения, перевоспитывая его нравственно добродетелью и этикетом, управлять страной с помощью ритуалов. Он полагал, что необходимо «осуществлять управление страной добротой, и в качестве примера приводил полярную звезду, так как звезды, окружающие ее, «водят хоро­воды»», «для управления государством требуется взращивать этикет в народе». Он уделял большое внимание просвещению и выступал за уменьшение штрафов. Основой политической системы Конфуция является гармония между мягкостью и строгостью. Управление государством включает в себя «процветание, богатство и воспитание». Для реализации этикетных правил было выдвинуто предложение о «выправлении имен», так как «в первую очередь следует занять-

ся именно этим», «без упорядочения названий речь будет неубедительной, а если речь неубедительна, не добьешься успеха в делах». Были выдвинуты требования, согласно которым название должно соответствовать содержанию, при этом необходимо поддерживать классовость, да будет «государь – государем, подданные – подданными, отец – отцом, а сын – сыном». В политике философ придерживался принципа «золотой середины», отстаивая позицию, что дефицит, так же плох, как и избыток, все хорошо в меру. Политический идеал государства Конфуция – «Поднебесная есть всеобщее достояние».

Конфуций считал, что сдерживающей силой человека является судьба. Он отмечал, что она содержит объективную необходимость, которой человек не в силах сопротивляться, подразумевая при этом не только судьбу, когда «не понимая веления Неба, нельзя стать благородным мужем». Нужно ценить Небо, уделять внимание жертвоприношению, при этом «чертей и духов уважать, но держаться от них подальше», «не говорить о сверхъестественном, силе, хаосе и духах». Человек важнее духов, а рождение важнее смерти, «если человек не состояний услужить другим людям, то и для духов он бесполезен», «если жизни не видел, откуда и знать о смерти».

В образовании Конфуций был первым, кто занимался коллективным обучением, нарушив принцип «обучения в правительственных органах». Он имел множество учеников, по

легенде у него было 3000 учеников, а более 70 постигли все 6 искусств (этикет, музыка, стрельба из лука, управление лошадьми, каллиграфия, математика). Конфуций продвигал лозунг «в получении образования нет различий между людьми», и выделял такие методики образования, как индивидуальный подход к каждому и метод наводящих вопросов, следуя идее «учиться без пресыщения, просвещать без усталости». Философ делал акцент на том, что мудростью овладевают путем обучения, пропагандировал такое отношение стремления к знаниям, как: «учиться и постоянно повторять усвоенное», «если знаешь что-либо, считай, что знаешь, а если не знаешь что-либо, считай, что не знаешь», «различать хорошее и менять плохое», он говорил о стремлении к знаниям, когда «учиться и не размышлять – значит ничему не научиться, размышлять и не учиться, значит идти по опасному пути», и методе обучения, в котором сначала требовалось овладеть письмом. Раньше всех ввел раздельное преподавание предметов. Они были разделены на 4 дисциплины: этику, риторику, политику, литературу. Наряду с этим, он добивался от учеников освоения шести видов искусств. На первое место ставил воспитание добродетельного поведения. Основу обучения составляли «Книга песен», «Книга истории», «Трактат о правилах поведения», утраченная книга о музыке «Юэ-цзин».

Воззрения Конфуция, а также его беседы были записаны в «Лунь Юй» со слов его учеников и последователей в диа-

логовой форме, а прочие отрывочные сведения встречаются в «Цзо чжуань», «Речах царств» и в записях мудрецов того времени. Впоследствии школа, почитавшая и исследовавшая конфуцианство, стала называться конфуцианской. Конфуцианство стало ортодоксальным течением и оказало большое влияние на развитие истории Китая, а также на современное общество.

Сунь-цзы (540–470 гг. до н. э.) (##)

Стратег, мыслитель, специалист по военному делу, основатель теории военной науки позднего периода Вёсен и осеней, имя при рождении – У, второе имя – Чжан-цин, современное имя – Сунь-цзы. Сунь-цзы – потомок знатного рода Чэнь, житель царства Ци. Впоследствии прибыл в У, познакомил правителя У Хэлюя со своим трудом из 13 глав «Искусства войны», был избран полководцем. На 9 году правления У Хэлюя (506 г. до н. э.) Сунь-У и У Цзысуй возглавили 30-тысячную армию и разгромили сильное в то время царство Чу, захватив столицу Ин. Почти за 12 лет правления Уван Фучая (484 г. до н. э.), они сокрушили армию Ци в местности Айлинь, угрожая царствам Ци и Цзинь на севере У, и продемонстрировали потрясающий военный талант. Сунь-У считал, что война представляет собой «великое дело государства», он выдвинул 5 принципов, определяющих победу или поражение в войне: путь Дао, Небо, Земля, пол-

ководец и законы, а также семь навыков ведения войны: знания о пути Дао у правителя, способности полководца, соответствие интересам Неба и Земли, осуществление законов и приказов, сила войска, богатство и могущество народа, прекрасно обученные солдаты, умение устанавливать награждения и наказания. Сунь-цзы определил обязательную предпосылку грамотного ведения военных действий – «знание себя и врага своего». Суть данного утверждения состоит в необходимости всестороннего анализа сил противника и своего войска, после чего требуются необходимые корректировки.

Сунь-цзы считал, что в военном деле нет места гаданиям, суевериям, субъективным взглядам и надеждам на звезды. Он выступал за то, чтобы не надеяться на сверхъестественные силы, не полагаться на свое понимание, не ориентироваться на какие-то принятые стандарты, а действовать, исходя из понимания реальной ситуации противника. Также он обращал внимание на противоречивые параметры военного дела, такие, как войско противника и собственное, командир и подчиненные, сила и слабость войска, большинство и меньшинство (превосходство в числе), наступление и оборона, наступление и отход, сочетание правильного боя с внезапным маневром, ложное и реальное положение дел, мужество и малодушие, порядок и анархия. С точки зрения Сунь-цзы, вышеперечисленные противоречия не только зависят друг от друга, но и в определенных условиях изменяют друг друга. Он делал акцент на роли субъективной иници-

ативы в содействии их изменениям. В вопросе тактического руководства Сунь-цзы заострял внимание на утверждении «победить врага искусством полководца» и гибко овладел «неизменным сочетанием правильного боя с внезапным маневром». Его стратегические и тактические мысли содержат богатые диалектические методы, отражающие глубокое понимание природы, общества и человеческой натуры. В китайской военной истории широко известны все военные изречения Сунь-У, такие как: «на войне не возбраняются хитрости», «можно сражаться в чрезвычайных ситуациях, не дожидаясь приказа командира», «на войне необходимо расставить армию так, чтобы не отступать», «только в случае смертельной опасности солдат будет храбро двигаться вперед», «убивать противника, чтобы победить», «нужно избегать принимать бой со свежими силами наступающего противника, и бить его, когда он, измотанный, отступает», «посылать войска на не защищенные противником места, чтобы противник того не ожидал», «отдыхая, ждать усталости противника» и другие знаменитые военные мысли, составляющие основу его военной философии.

На сегодняшний день произведение из 13 глав «Искусство войны» («#####») Сунь-цзы – это самый древний известный трактат о военном деле, имеющий большое влияние в современном мире.

Гунсунь Лун (320–250 гг. до н. э.) (###)

В Китае известны два человека доциньской эпохи по имени Гунсунь Лун. Первый жил в последние годы периода Чуньцю (VIII–V вв. до н. э.), его второе имя – Цзы Ши. Он родился в 498 г. до н. э., был учеником Конфуция, младше его на 53 года. Его труды не сохранились до наших дней, но сведения о нем встречаются в «Ши цзи» («Исторические записки») в главе «Жизнеописания учеников Конфуция». Второй Гунсунь Лун – древнекитайский философ позднего периода Воюющих царств (V в. – 221 г. до н. э.), известный представитель школы имен, его также называли «Гунсунь Лун-цзы». Его второе имя Цзы Бин, он родился в царстве Чжао и был принят в число друзей первого министра царства Чжао, правителя Пиньюаня Чжао Шэна. В политике выступал за отсутствие войн и призывал к всеобъемлющей любви. Гунсунь Лун ездил в царства Янь и Чжао для того, чтобы убеждать правителей Чжао-вана и Хуэйвэнь-вана прекратить военные действия, а также предлагал Чжао Шэну идеи помощи царству Вэй в противостоянии самому сильному царству Цинь. В философии известна теория Гунсунь Луна «мин ши лунь» – о «форме и содержании имен» и др., где он системно описал отношения между явлениями и предметами действительности и их названиями, проанализировал существующие между понятиями различия, особенно с точки зрения

их содержания и объема. Он выделил основные положения о соответствии правильных названий явлений и предметов их сущности, а также установил ряд логических принципов. Под объемом понятия он понимал отражаемые им явления или предметы; объем понятия не должен превышать объем отражаемых явлений или предметов; под содержанием понятия понимались все входящие в него существенные и отличительные признаки отражаемых явлений или предметов; если в содержании понятия существенные и отличительные признаки отражаемых явлений или предметов выражены неполно, то такое понятие ошибочно; если в содержании понятия эти признаки выражены в полном объеме, то такое понятие достоверно; ошибочные понятия можно исправить путем верификации, наряду с этим подробно разбираются не только допущенные ошибки, но и причины, по которым достоверное понятие является таковым; чтобы понятие стало достоверным, в его содержании должны быть точно представлены все существенные и отличительные признаки отражаемых явлений или предметов; чтобы точно представить эти признаки, необходимо использовать метод выправления имен. Рассуждая об «отношении имени и реалии», Гунсунь Лун сформулировал тезис о том, что «белая лошадь не есть лошадь», и приводил суждение «на свете есть только белый камень или твердый камень, но нет и белого и твердого камня». Он полагал, что «белый» означает «цвет», а «лошадь» – форму. Словосочетание «белая лошадь» содержит в себе как

цвет, так и форму, но у отдельного понятия «лошадь» есть только форма, а цвета нет. Исходя из этого, в выражении «белая лошадь не есть лошадь» «не есть» можно, во-первых, понимать, как «не является», во-вторых, – как «не равна». Трактовки этого тезиса различны, однако первую обычно относят к софизмам, а вторую – к соответствующей логике. Наряду с этим, Гунсунь Лун также высказывался о том, что такие характеристики камня, как «твердый» и «белый» являются абсолютно самостоятельными и никак не связаны между собой. В своих рассуждениях Гунсунь Лун восходит к учению древнекитайского философа Дэн Си позднего периода Чуньцю, который говорил о том, что «наличие половинчатости порождает невероятно большое количество словосочетаний». Также в идеях Гунсунь Луна прослеживается влияние воззрений Инь Вэня о «различении имен». В период Сражающихся царств в спорах об именах сформировалось два противоположных, но влиятельных идеологических направления: представителем первого был Гунсунь Лун, его сторонники выступали за «различия», признавая безусловное наличие различий между явлениями или предметами и их понятиями; представителем второго был Хуэй Ши, его последователи придерживались идеи «соединения» и подчеркивали относительность существования этих различий. Оба этих взгляда внесли существенный вклад в развитие логической мысли в Древнем Китае. Идеи Гунсунь Луна способствовали развитию софистики, он ставил во главу уг-

ла различие предметов и явлений, за что подвергся критике другого древнекитайского философа Сюнь-цзы, отмечавшего его «использование имен в целях искажения действительности». Известные произведения: «Гунсунь Лун-цзы» библиографического раздела книги «Хань Шу» («Хань шу. И вэнь чжи») в объеме 14 глав, однако 8 из них были утеряны, в настоящий момент сохранилось только 6. Знамениты также переводы и комментарии к его трактату «Гунсунь Лун-цзы и чжу», написанные Пу Паном.

Мо-цзы (468–376 гг. до н. э.) (##)

Мыслитель, политик, просветитель, военный деятель, ученый периода Чунь Цю и Сражающихся царств, основатель философского течения Мо-цзы, фамилия – Мо, имя – Ди, уроженец княжества Лу. Мо-цзы родился в простой семье, в ранние годы занимался плотничеством, служил сановником при Чжао-гуне в государстве Сун. В ранние годы изучал конфуцианское учение, однако впоследствии отказался от конфуцианства и создал учение Мо, основал независимое направление, преподавал своим многочисленным ученикам, превратив «школу Мо» в ведущую школу того времени.

Наряду с тем, что Мо-цзы служил чиновником в Сун, он также уделял много времени преподаванию в разных княжествах: он объездил Ци, Лу, Сун, Чу, Вэй (#), Вэй (#) и др. государства, распространяя свои политические идеи и призы-

вая своих учеников поступать на службу ко двору. Его ученики также посещали разные княжества, чтобы пропагандировать его идеи. При этом Мо-цзы основывался на различных условиях каждого государства и выступал за то, чтобы принимать решения в зависимости от местных условий, «Если в стране возник хаос, то надо уговорить правителя почитать мудрых людей, объединить их. Если страна стала бедной, надо уговорить его сэкономить расходы и упростить похороны. Если в стране пристрастились к музыке или предаются кутежам и погрязли в разврате, то нужно рассказать о пользе избавления от этого. Если народ страны необузданный, не соблюдает приличия, то необходимо донести до них, что бог творит чудеса. Если какое-либо государство агрессивно и занимается надругательством над другими, то необходимо рассказать ему о пользе любви и ненападения». Мо-цзы удалось остановить большое количество войн, самими известными считаются прекращение споров с Гуншу Банем (основателем плотницкого дела) и предотвращение атаки княжества Чу на государство Сун. Его философскую основу составляли такие понятия, как добродетель, умение ценить согласных с тобой, экономное расходование, скромные похороны, противостояние занятиям музыкой, отрицание предопределения, уважение Неба, духов, всеобъемлющая любовь, отрицание нападений. В отношении моральных качеств он считал, что все беды в Поднебесной восходят к непониманию людей друг друга, выступал за «всеобъемлю-

щую любовь, пользу друг другу», «любовь к людям как к самому себе» и отрицал конфуцианские «различные степени любви». В вопросе отношения к Небу он придерживался идеи отрицания небесного фатума и был против теории фатализма. Мо-цзы полагал, что «решимость человека преодолевает даже Небо», все в человеческих руках, но также и считал, что небеса любят народ и необходимо уважать Небо и духов. С его точки зрения, нужно «уважать мудрецов и выдвигать способных и талантливых работников», чиновники, правители должны выбирать способных людей, он считал, что «чиновники не всегда богаты, а народ не всегда беден, необходимо выдвинуть способных и талантливых и отстранить неспособных». Мо-цзы настаивал на том, чтобы беспристрастно относиться к богатству, не придавать значение бедности, выступать против системы, передаваемой по наследству, был против того, чтобы «любить близких и почитать почтенных». В военном деле он выступал против нападений, подвергал критике захватывающие войны с «невиновными странами», считал, что они приносят «самый большой вред в мире», но был не против справедливых войн, наказывающих виновных. В экономике придерживался идей «экономного пользования», «скромных похорон», «строгого соблюдения режима экономии», «был против занятий музыкой», «излишества и расточительства», относя музыку также к одним из видов наслаждений. Его идеи в гносеологии и логике также богаты и разнообразны. Утверждение знаний

восходит к «услышанным и увиденным фактам», а не представляет собой врожденные свойства, поэтому необходимо применить три пути для овладения ими: это знания, полученные из собственного опыта, знания услышанные и знания, полученные путем логического умозаключения. Наряду с этим, им было выдвинуто «три критерия справедливости суждения»; с точки зрения Мо-цзы, цель логики моизма состояла в том, чтобы полемист определял разницу между истиной и ложью, контролировал и пытался избавиться от хаоса, определял сходства и различия, исследовал соответствие имени и реалии, различал выгоду и убытки и разрешал сомнения, и другие логические принципы и методы. Выдающиеся достижения были достигнуты Мо-цзы и в естественных науках, таких, как математика и физика. В математике были сформированы такие понятия, как кратность, прямая линия и др. Немало открытий он совершил в физике, как, например, в исследованиях света и тени и передаче звука. Основные воззрения Мо-цзы отражены в трактате «Мо-цзы», некоторые сведения содержатся в «Сюнь-цзы», «Хань Фэй-цзы», «Чжуан-цзы», «Вёсны и осени господина Люя» и других трактатах.

Шан Ян (ок. 390–338 гг. до н. э.) (##)

Автор реформ государственного управления, мыслитель, главный представитель философской школы легистов, фа-

милия – Гунсунь, имя – Ян, уроженец Вэй, прозвище – Вэй Ян. Позже правитель княжества Цинь Цинь Сяо-гун называл его Шанцзюнь, так у него появилось имя Шан Ян. Шан Ян был личным чиновником министра Гуншуй в царстве Вэй. Впоследствии он посетил царство Цинь с целью переговоров с Сяо-гуном. Первоначально Шан Ян придерживался идеи «следования пути императора», а позже стал склоняться к «принципу насилия» и «методу сильного государства». На третьем году правления Цинь Сяо-гуна (359 г. до н. э.) Шан Ян обсуждал проект политических реформ с чиновниками Гань Луном и Ду Чжи и выдвинул идею о том, что «если страну удастся укрепить, святые не будут следовать традициям прошлого, а если людям будет выгодно, они не будут следовать старым ритуалам». На шестой год своего правления Цинь Сяо-гуном были проведены первые политические реформы, опубликованы необходимые законы, установлен «метод круговой поруки», введены награждения за военные заслуги, запрещены драки, установлен приоритет сельского хозяйства и ограничение торговли, было поощрено хлебопашество и ткачество. Первый этап реформ завершился успешно, к тому же этот период ознаменовался несколькими последовательными победами над царством Вэй. На десятый год правления Цинь Сяо-гуна, благодаря своим заслугам Шан Ян получил титул военного министра далянцзао (наивысший ранг царства Цинь того времени).

Через два года столица Цинь была перенесена из горо-

да Юн (ныне: юг уезда Фэнсян в провинции Шэньси) в Сяньян, где началось осуществление второго этапа реформ. В это время были установлены границы уделов, отменено девятипольное межевание земли, повсеместно введена система областей и уездов, единая система мер и весов, набор людей на военную службу стал осуществляться по принципу количества человек с одного двора, была реализована идея «сильное государство – послушный народ», укреплено единовластие. Цинь Сяо-гун скончался на двадцать четвертый год правления, уступив престол Цинь Хуэй-вану. В связи с тем, что реформы нанесли ущерб интересам аристократии, молодой Цянь вместе со своими единомышленниками обвинили Шан Яна в политическом заговоре, Шан Ян был арестован войском Цинь Хуэй-вана, его тело было затоптано колесницами, а вся его семья уничтожена. Несмотря на смерть Шан Яна, плоды его реформ сохранялись неизменными, что стало основой для укрепления могущества царства Цинь. В политическом отношении Шан Ян придерживался идеи законности, особое внимание уделял унификации законов. Основу его политического управления составляли «единые наказания», усиленное развитие земледелия для обеспечения преимущества в захватнических войнах и т. д. Шан Ян полагал, что применение гуманности и справедливости не только недостаточно для управления Поднебесной, а, напротив, может ослабить силу государства. Он выступал за то, что «необходимо управлять силой, а не добродетелью», «ва-

жен закон, а не справедливость», «военное искусство должно быть основано на политической победе», а также следовал и другим политическим, этическим и военным воззрениям, которые обслуживали верховенство закона. В вопросе философии Шан Ян считал, что «только война способна остановить войну», война, соответствующая времени, обстановке и количеству людей. С его точки зрения, прекратить убийства можно лишь убийствами, а остановить наказания можно только наказаниями. Исторические воззрения Шан Яна состояли в том, что он выделил три исторических периода: «древность», «средневековье» и «будущее», он обосновал проведение реформ, утверждая, что изменение законов повлечет за собой изменение хода мировых событий. Оригиналы трудов Шан Яна не сохранились, в настоящее время существует лишь собранная и записанная легистами «Книга правителя области Шан» периода Сражающихся царств, отражающая его воззрения. Другими важными источниками мировоззрения Шан Яна являются трактаты «Исторические записки» и «Хань Фэй-цзы».

Шэнь Дао (ок. 390–315 гг. до н. э.) (##)

Представитель легизма, философ царства Чжао периода Борющихся царств. В ранние годы Шэнь Дао занимался изучением морально-этического направления Хуан-Лао, был легистом, вышедшим из направления даосизма. Препод-

давал в царстве Ци академии Цзися, получал жалование саванника, в последние годы правления Минь-вана в царстве Ци покинул его ради Хань, где служил чиновником. Он занимался толкованием и разъяснением канонов, высоко ценил закон и уважал силу авторитета, делал акцент на том, что «народ слушает государя, а тот действует согласно закону». Шэнь Дао рассматривал власть правителя как силу управления на основе законов. Он полагал, что человек, обладающий только мудростью, не может подчинить народ, а власть и положение могут управлять мудрецами, но не настаивал на единоличной власти и был против того, чтобы она «находилась в руках одного человека»: «Установить власть небесного сына для того, чтобы управлять миром, а не чтобы создать мир для одного небесного сына. Поставить государя на престол для того, чтобы он управлял государством, а не чтобы создать государство для одного государя. Шэнь Дао выступал против передачи ответственности за процветание государства одному человеку. В области философии идеи о том, чтобы «отказаться от изобретательности, отбросить свое «я» и подчиниться неизбежности вещей», «что есть истина и ложь» представляли его уникальную теорию различения имен и были подвержены влиянию воззрений Лао-цзы, они также включали в себя простую диалектику. Большинство его трудов утрачено, сохранилось лишь 7 глав сочинения «Шэнь-цзы» (##).

Хуэй-ши (390–317 гг. до н. э.) (##)

Также известен как Хуэй-цзы. Философ среднего периода Сражающихся царств, представитель Мин цзя – «школы имен», уроженец царства Сун. Хуэй-ши 12 лет служил министром в Вэй, вел дискуссии с правителем Хуэй-ваном о войне царств Ци и Вэй в местечке Масуй#ратовал за объединение шести царств и возможность стать королем. Благодаря ему был поднят статус князей в княжестве Вэй. Хуэй-ши выступал за «всеобъемлющую любовь», однако был против безусловной «праздности воинов», поэтому посоветовал правителю Вэй «разгромить Ци с помощью царства Чу»; он также поднимал вопрос об уважении и считал себя управителем земледельцев. Впоследствии, из-за того, что Хуэй-ши выступал за объединение Ци и Чу для противостояния Цинь, он вызвал к себе неприятие и отчуждение со стороны дипломата Цинь Чжан И, был смещен с должности министра и вернулся в Сун. В философии в споре об именах придерживался идеи о «сходствах и различиях» имен. Согласно записям в трактате «Чжуан-цзы. Тянься», 10 статей были посвящены тождеству и различию. В общем были сформулированы 10 тезисов, один из которых гласит: «Великое подобие (да тун) и малое подобие (сяо тун) различны – это называется малым подобием и различием; вся тьма вещей полностью подобна друг другу и полностью различна – это называет-

ся великим подобием и различием». Хуэй-ши вывел противоположные понятия тождества «тун» и различия «и». Еще одним из его тезисов был следующий: «Небо и земля находятся одинаково низко, горы и болота одинаково ровны», он подробно трактовал понятие «великого тождества». Хуэй-ши уделял внимание наблюдению и анализу природных явлений, был искусен в применении метафорических умозаключений, он считал, что это один из логических методов, позволяющий «объяснять неизвестное с помощью известного, и, таким образом, понимать неизвестное». Он также вел дискуссии с другими спорщиками о том, что «в яйце есть перья», а «у лошади есть яйца». Хуэй-цзы имел широкие связи с ораторами, был другом Чжуан-цзы. Например, они с Чжуан-цзы спорили друг с другом, когда наблюдали резвящихся рыб с моста через реку Хао: «Вы – не рыба, откуда же вам знать, в чем радость рыб?» – Но и ты не я: откуда же знаешь, что я не знаю, в чем радость рыб?». Это направление восходит к учению Дэн Си периода Борющихся царств «о двух возможностях», в то время оно было причислено к пятому учению наряду с конфуцианством, школой Мо, философскими направлениями Ян Чжу, Бина (Гун Суньлуна) и сыграло большую роль в развитии «школы имен» доциньской эпохи. Основные труды Хуэй-ши отражены в библиографическом разделе «Хань шу», одной, ныне не сохранившейся, главе трактата «Чжуан-цзы» «Мин шу», которая была найдена на раскопках могилы Сян-вана жителями Цзинь и

впоследствии потеряна (его авторство подлежит сомнению), остаточная информация также содержится в произведениях «Чжуан-цзы», «Сюнь-цзы», «Хань Фэй-цзы», «Вёсны и осени господина Люя», «Планы сражающихся царств», «Сад историй».

Шэнь Бухай (приблизительно 385–337 гг. до н. э.) (###)

Мыслитель, представитель «школы легистов», уроженец царства Чжэн из простой семьи. Шэнь Бухай был назначен на должность первого советника правителя царства Хань. В течение всего периода пребывания в должности он содействовал управлению страной с сильной армией, его успехи в политике получили известность.

Что касается политических взглядов, Шэнь Бухай отстаивал верховенство закона. Его обучение опиралось на концепцию школы Хуан-Лао и оценивании чиновников на основе их навыков, философ подчеркивал, что «правитель должен держать под строгим контролем административный аппарат, но и предоставлять возможность действия чиновникам». Он просил государя определить его собственный статус, считал, что «господин отвечает за величие, а его министры несут ответственность за наказания», Шэнь Бухай полагал, что идеальный правитель, для того, чтобы управлять чиновниками, должен «демонстрировать недеяние», применять различные

политические ходы, держать в тайне свои высказывания и действия.

В философии Шэнь Бухай придерживался мнения о том, что понятия отражают все происходящее, «чередование имен должно соответствовать реальности». Он также проанализировал практическую роль учения о «выправлении имен» с различных точек зрения, подчеркивая, что «имена верны и вещи определяются сами по себе», поэтому необходимо «оправдывать свое имя и ожидать что произойдет». Известен его трактат «Шэнь-цзы», ныне утраченный, сохранилась лишь глава «Да ти» («Великое тело»), а также обрывочные фрагменты его цитат.

Мэн-цзы (приблизительно 372–289 гг. до н. э.) (##)

Мыслитель, политик, просветитель периода Борющихся царств по имени Кэ, уроженец княжества Цзоу (ныне провинция Шаньдун, юго-восток, уезд Цзоучэн), был учеником внука Конфуция Цзы-сы, представителем конфуцианства, унаследовавшим и развивавшим учение Конфуция. Мэн-цзы раскрыл и объяснил философское направление Цзы-сы. Конфуцианское учение стало считаться его потомками ортодоксальным конфуцианским направлением, следовавшим после Конфуция, а Мэн-цзы получил название «второй после совершенномудрого» (Конфуция). Их имена ча-

сто использовали вместе – Кун-Мэн – Конфуций-Мэн-цзы, а учение получило название «учение Конфуция и Мэн-цзы». Мэн-цзы посетил княжества Ци, Сун, Тэн, Вэй и др., был назначен на должность сановника при циньском Сюань-Ване. В то время в княжествах проводились политические реформы, это были процветающие государства с сильной армией, воюющие друг с другом, поэтому многие были последователями школы военной философии и учения легистов. Мэн-цзы восхвалял «добродетель мифических императоров Яо и Шуня трех первых династий», однако эта теория не соответствовала реальным требованиям княжеств и так и не была использована, в более поздние годы он отказался от этих воззрений и занимался научными исследованиями со своими учениками Вань Чжаном и Гунсунь Чоу, и впоследствии трактат «Мэн-цзы» стал классическим трудом конфуцианства. Мэн-цзы основывался на учении о природной доброте человека, ядром его философской системы было «гуманное правление». В теории о человеческой сущности он придерживался идеи о врожденной склонности к добру: «каждый человек имеет сердце, неравнодушное к природе других людей» и «четырех началах» – задатков гуманности, долга, этикета и мудрости в душе человека. Люди обладают интуитивными знаниями» и «врожденными способностями», и «могут стать так же добродетельны, как Яо и Шунь».

Учение о врожденной склонности человека к добру составляло философские и политические основания теории

Мэн-цзы. Мэн-цзы расширил понятие Конфуция «человеколюбие» до концепта «гуманное правление», согласно которому необходимо осуществлять правление страной с помощью добродетели, он выступал против деспотизма. Во-первых, Мэн-цзы очень строго разделил сферы деятельности правителя и простого народа. С его точки зрения, «люди умственного труда управляют другими людьми, люди физического труда управляются первыми, те, кем управляют, добывают пищу для того, кто управляет». Во-вторых, Мэн-цзы уделял большое внимание поддержке и оппозиции народа. Он выдвинул идею о «государе, который заботится о народе», выступал за «приоритет народа перед правителем, так как народ уступает лишь Богам Неба и Земли» и «тот, кто справедлив, пользуется широкой поддержкой, а кто несправедлив, лишает себя поддержки», «Первое место по важности занимает единодушие людей, второе – географические преимущества местности, а далее – подходящее время». Конкретный метод управления состоит в том, что «гуманное правление начинается с определения границ поля», правитель должен предоставить народу необходимое производство, «тот, кто имеет источник средств существования, постоянен» и содержит народ в достатке. Необходимо учить людей «уважать конфуцианские школы и почитать старших», «сокращать наказания и уменьшать налоги». Для того, чтобы народ был богатым, нужно развивать сельскохозяйственное производство и «не нарушать сроки сельскохозяй-

зяйственных работ». Наряду с этим, существуют также такие меры, как «разделение радости с народом», «уважение талантливых и выдвижение достойных», «уважение к своим и чужим старикам, ласковое отношение к своим и чужим детям». Он выступал против уделения внимания исключительно сельскому хозяйству и презирания торговли. В отношении к понятиям «долга» и «выгода» Мэн-цзы придерживался следующих взглядов: «жизнь – это то, что я очень люблю», долг, справедливость – это то, что я тоже очень люблю, если же невозможно получить и то, и другое, то лучше пожертвовать жизнью и овладеть справедливостью «и». Он противопоставлял понятия долга и выгоды, ставил выгоду на первое место, и считал, что для того, чтобы преодолеть желание выгоды, необходимо быть человеком, который «не соблазнится ни богатством, ни почестями, не изменит своим идеалам и не подчинится другой силе», отдаст свою жизнь во имя долга. В своем мировосприятии Мэн-цзы наделял добродетелью Небеса, он полагал, что природа и общественные явления контролируются волей Неба, поэтому человеколюбие и чувство долга, этикет и мудрость представляют собой принципы, регулирующие отношения между людьми, необходимо понимать Небо, исполнять волю Всевышнего, и покоряясь приказу Неба, исполнять дела человеческие.

В сфере просветительской деятельности Мэн-цзы унаследовал и расширил идеи Конфуция, развивал школьное образование, создавал образовательные учреждения, а также

уделял внимание домашнему обучению, — «люди, придерживающиеся золотой середины, должны просвещать остальных, талантливым должно образовывать неталантливых, поэтому все почитают добродетельных отцов и братьев». Мэн-цзы первым предложил метод обучения, при котором воспитание детей происходило путем «обмена», так как «отцы и дети не слишком благотворно влияют друг на друга». Философом был сделан огромный вклад в гносеологию, логику и другие науки.

Чжуан-цзы (ок. 369–286 гг. до н. э.) (##)

Философ, литературовед, главнейший представитель даосизма периода Борющихся царств, фамилия — Чжуан, имя — Чжоу, уроженец уезда Мэн царства Сун (ныне г. Шанцю провинции Хэнань, северо-восток). Чжуан-цзы был близким другом Хуэй-вана княжества Лян, Сюань-вана княжества Ци, Мэн-цзы а также Хуэй Ши. Чжуан-цзы родился в беспокойное время, происходил из обедневшего аристократического рода и занимал должность смотрителя древесных плантаций в уезде Мэн. После того, как он отказался от приглашения на службу правителей Чу и Вэй, больше не служил в должности чиновника. Чжуан-цзы ненавидел общество того времени, не желал принимать участия в грязных делах и язвительно насмехался над правителями, поэтому жил отшельником и писал книги. Философ унаследовал, обогатил

и развил о «учение о природе дао» Лао-цзы, основал направление даосизма и стал называться его родоначальником наряду с Лао-цзы. Чжуан-цзы считал, что дао объективно и реально, однако бездеятельно и не имеет формы, дао есть самая важная субстанция мира, которую «...можно ощутить, но невозможно передать словесно, можно обрести, но невозможно увидеть»; существование дао не определяется существованием других вещей, оно безгранично во времени и пространстве. Мир и дао, а также дао и все вещи на Земле едины. Также был унаследован диалектический метод «Дао дэ цзин». Все вещи противостоят друг другу и могут изменяться: «В целом мире нет ничего больше тонкой шерсти осенних животных, а великая гора Тайшань в сравнении тоже мала», «когда существует жизнь, существует и смерть; только когда существует смерть, существует жизнь», «начало и конец порождают друг друга», начало есть конец, конец есть начало, и поэтому я и мир, рождение и смерть, большое и малое, истина и ложь едины; все вещи развиваются и изменяются, «рождение всего на свете подобно быстроногому скакуну – все находится в процессе ежеминутного изменения и превращения», эту трансформацию порождают влияющие друг на друга противоположности, «спокойствие и кризис сменяют друг друга, несчастье и счастье порождают друг друга, медленное и быстрое влияют друг на друга, они собираются вместе и распадаются для того, чтобы пребывать в гармонии». В политическом отношении Чжуан-цзы

придерживался идеи недеяния, разница в его взглядах с Лао-цзы состояла в том, что Лао-цзы понимал недеяние как относительное понятие, а Чжуан-цзы – абсолютное. У Лао-цзы это метод управления государством, когда цель управлять страной достигается с помощью недеяния, а для Чжуан-цзы недеяние абсолютно и отрицает всю культуру общества, а также любые стратегии управления, оно следует небесному дао и отвергает все искусственное. Чжуан-цзы резко критиковал политические взгляды конфуцианства, школы Мо, легистов, школы имен и т. д. Он полагал, что все эти меры по управлению государством нарушают и разрушают естественную натуру людей, а также приводят к расслоению общества и конфликтам: «Этикет – это то, что делает мир; а естественная сущность человека состоит в том, чтобы руководствоваться природой, она неизменна». Он предлагал вернуться к природе, к первобытному обществу. Чжуан-цзы был первым китайским философом, который подробно трактовал вопросы жизни и смерти. С его точки зрения, из всех трудностей человеческой жизни самая основополагающая, более всего волнующая душу человека, – это трудность рождения и смерти. Чжуан-цзы относил жизнь и смерть к естественному процессу, когда само рождение заключается в понимании смысла смерти, таким образом, он исследовал жизнь при помощи смерти. Философ надеялся сохранить душевное спокойствие с помощью таких методов самосовершенствования, как сидение в забвении, пост души, отказ от материаль-

ных желаний, внезапное просветление, путь видения и др., а также достичь абсолютной свободы души, сформировать возвышенную, оторванную от реальности личность, и, в конце концов, общаться с Творцом. Прозаические статьи Чжуан-цзы особенны, внешне – «не соответствующие действительности, ложные и необоснованные, распущенные, но не случайные», фактически же – уникальны и содержащие глубокие смыслы. Известные произведения – «Свободное скитание» «Сяо яо ю» – (###), «Суждения об уравнивании вещей» «Ци у лунь» – (###) и др. Чжуан-цзы внес выдающийся вклад в философию, литературу и другие области и оказал глубокое влияние на потомков.

Вэнь-цзы (ок. 360–280 гг. до н. э.) (##)

Знаменитый философ, также известный как Инь Вэнь-цзы, уроженец княжества Ци периода Борющихся царств, основатель школы Сун Инь. О его жизненном пути известно мало, большая часть активной деятельности философа приходилась на момент правления Сюань-вана и Минь-вана царства Ци. Он был современником известных ученых Сун Цзяня, Пэн Мэна и Тянь Пяня. Вэнь-цзы, как и Сюань-ван, проживал в Цзися и был представителем академии Цзися, принадлежавшей философской школе даосизма. Вэнь-цзы – последователь натуралистических воззрений Лао-цзы, объединивший идеи легизма и конфуцианства, в основе кото-

рых следование дао – человеколюбие, чувство долга, этикет и музыка, изменение естественных законов для изменений общественных принципов, связанных с правовой системой, что глубоко повлияло на конфуцианские идеи более позднего периода.

Вэнь-цзы особенно глубоко изучал классификацию «имен» (понятий), он отмечал, что «правильные имена приводит к порядку, а потеря имен – к хаосу». Он утверждал, что «то, что имеет форму, обязательно должно иметь имя, а тому, что имеет имя, необходима форма». Идея о том, что для того, чтобы познать объекты, нужно сначала избавиться от субъективных предрассудков, была одобрена представителем «школы имен» Гуньсунь Луном, она получила большой отклик в научных кругах доциньской эпохи, и в особенности повлияла на формирование учения Гуньсунь Луна о «различении имен». Известный на весь мир труд Инь Вэнь-цзы состоит из 2-х частей, где записи речей переплетаются с вымышленными историями. Первая часть трактата описывает теорию телесных форм и имен. Второй раздел разъясняет принципы управления страной. Эта часть особо ценится историками, так как ее можно рассматривать как пример практического применения данной теории. Размышления о связи способа номинации и внутреннего содержания имен данной теории занимает важное место в изучении истории китайской логико-философской мысли.

Цзоу Янь (ок. 324–250 гг. до н. э.) (##)

Философ периода Борющихся царств, последователь натурфилософской школы инь/ян. Цзоу Янь ##, известный также как Цзоу Янь (##) – уроженец царства Ци, обучался в Академии Цзися вдали от родины, имел прозвище «рассуждающий о мироздании». Цзоу Янь путешествовал по Вэй, Чжао, Янь и другим царствам. Современники относились к нему с большим почтением, так как идеи его учения соответствовали тенденции того времени «великого единства». Цзоу Янь был учителем правителя царства Янь Чжаована. Его сочинения до наших дней не сохранились, но некоторые из работ содержатся в «Собрании утерянных книг горного дома Юхань», составленном Ма Гоханем из династии Цин. Обобщив теорию инь-ян и учение о пяти элементах, Цзоу Янь выдвинул точку зрения о том, что «пять элементов сосуществуют и побеждают друг друга». Он считал, что дерево порождает огонь, огонь порождает землю, земля порождает металл, металл порождает воду, а вода порождает дерево – это форма преобразования «пяти элементов, порождающих друг друга». В то же время «пять элементов побеждают друг друга»: вода тушит огонь, огонь расплавляет металл, металл валит дерево, дерево разрывает землю, а земля впитывает воду. Он показал единство и противоположность всего сущего в мире природы с помощью пяти элемен-

тов, взаимодействующих и побеждающих друг друга, объяснив смену сезонов в мире, рождение и смерть «десяти тысяч вещей» и отразив понимание изменяющегося процесса в природе. Он также считал, что эта модель воплощена и в человеческом обществе. Исходя из этого, Цзоу Янь предложил постулат о «начале и конце пяти стихийных сил», их циклическом взаимопорождении. С его точки зрения, с момента образования Земли происходил процесс изменения пяти стихийных сил, таким образом, он разъяснил процесс смены власти: появился император Хуан-ди (стихия «земля»), его сменил император династии Ся (стихия «дерево»), за ним – династия Шан («металл») и далее – Чжоу («огонь»), он также предвидел появление следующей царствующей династии, предположив, что «огонь будет заменен водой», т. е. следующий император появится в год «воды». В своем исследовании Цзоу Янь пытался соединить различные части Вселенной в единое целое и дал этому общее описание. Он также предложил учение о «деяти областях» на основе того, что «все большое зиждется на малом». Философ полагал, что Китай является одной из 81 больших областей в мире, 9 малых областей представляют собой объединенные единицы, они омываются «малым морем», «9 больших областей» также окружены и большими морями, а за их границами – предел Неба и Земли. Его натурфилософская школа оказала большое влияние на последующие поколения. Некоторые из его взглядов стали одним из важнейших источников учения

о гадательных книгах династии Хань. Теория инь-янь и пяти элементов стали основными положениями традиционной китайской космологии и изучения «Книги перемен», основой китайского мировосприятия.

Академия Цзися (####)

Самый ранний Центр академической деятельности и политического консультирования в Древнем Китае. Академия была создана правителями княжества Ци в столице Линьцзы, где было построено большое здание, туда приглашались ученые со всего Китая для того, чтобы преподавать и набирать учеников, заниматься научными исследованиями и обсуждать политические вопросы. Такой центр получил название «Академия Цзися». В академии были залы, спальни и кухня, масштаб Академии был огромен – общее число учеников составляло тысячи людей. Почтенные ученые Академии назывались «Ученые мужи из Цзися», а молодых учащихся называли «сюэши» (ученый, член академии). По одной версии, академия была основана во время правления императора Ци Хуань-гуна, по другой – в период правления Вэй-вана, ее расцвет пришелся на правление Сюань-вана, который, продолжая дело Академии, расширил школу, что привлекло тысячу мудрецов со всей страны, задачей которых было «рассуждать без ограничений». 76 из них имели гражданский чин высшего ранга шандафу. Во время правле-

ния Минь-вана столица государства Ци Линьцзы была разрушена, и деятельность академии временно приостановили, впоследствии, уже после Сян-Вана, учебное заведение постепенно пришло в упадок. Этот период длился примерно 140–150 лет. Среди известных деятелей – Цзоу Янь, Чуньюй Кунь, Тянь Пянь, Шэнь Дао, Цзи Чжэнь, Хуань Юань, Пэн Мэн, Сун Цзянь, Инь Вэнь, Тянь Ба, Эр Шо, Лу Чжунлянь, Цзоу Ши и Сюнь-цзы, Сюнь-цзы три раза избирался начальником Академии. Она вобрала в себя идеи даосизма, легизма, конфуцианства, школы имен, военной школы, сельскохозяйственного направления, натурфилософского учения инь и ян и др. Эти школы принимали участие в обсуждении своевременных административных законов и передавали знания, превратившись, таким образом, в единый центр каждого учения, и постепенно – в единую школу с определенным направлением, которую впоследствии стали называть «Научная школа Цзися», где господствующее положение занимало учение Хуан-лао. Все это способствовало развитию дискуссии об именах и привело к расцвету научной культуры доциньского периода, стало важнейшей площадкой «соперничества ста школ» в период Борющихся царств. К появляющимся один за одним научным трудам того периода относят «Сун-цзы», «Тянь-цзы», «Цзюань-цзы», «Цзе-цзы» и др. (не сохранились). Законченные произведения, авторами которых были представители школы Цзися – «Гуань-цзы», «Вёсны и осени Янь-цзы», «Методы Сыма»,

«Чжоу Ли» и др.

Сюнь-цзы (ок. 313–238 гг. до н. э.) (##)

Известен под именами Сюнь Куан и Сюнь Цин. Уроженец Чжао, мыслитель, воспитатель, политик, литературовед позднего периода Борющихся царств. Сюнь-цзы учился вдали от родных мест в княжестве Ци, во времена правления Сян-вана три раза был избран начальником Академии Цзися. На 44 году правления циньского Чжао-вана (266 г. до н. э.) Сюнь-цзы был приглашен им в царство Цинь. После изучения Сюнь-цзы царства Цинь, он пришел к выводу, что народ в княжестве простой и трудолюбивый, чиновники ответственные, а управление государством приближается к высочайшему политическому уровню. Сюнь-цзы вернулся в княжество Чжао и обсудил с его правителем Чжаочэн-ваном военную ситуацию, он полагал, что «суть нападения на княжество с помощью военной силы состоит в народе», «тот, кто может полагаться на народ, может полагаться и на армию», «добродетельные воины – воля правителя». Сюнь-цзы снова вернулся в княжество Чу, покинув царство Чжао, и по поручению сановника Чунь Шэньцзюня был назначен начальником уезда Ланьлин (в настоящее время горы Цан провинции Шаньдун, поселок Ланьлин на юго-западе). После смерти Чунь Шэньцзюня Сюнь-цзы был освобожден от занимаемой должности, он остался в Ланьлин и до конца

жизни занимался научными исследованиями. Философ считал себя конфуцианцем, он, опираясь на критическое суждение, наследовал и развивал конфуцианские научные воззрения предшествующего периода, но также впитал в себя и идеи других направлений. В вопросе об изначальной человеческой природе Сюнь-цзы выступал против «учения о природной склонности к добру» и был создателем «учения о природной склонности ко злу», он полагал, что «человек наделен дурной природой, а то, что в нем представляет добро, есть приобретенная культура», таким образом, человек движется от зла к добру, а добро есть результат воспитания и обучения, «изменение его врожденной природы». Воззрения Сюнь-цзы о велении Неба заключались в том, что он критиковал слепую веру в судьбу и сверхъестественные силы. Он полагал, что «существует круговорот законов природы, они не зависят от совершенномудрого Яо или деспотичного Цзе», подтверждал объективное существование законов природы, на которые не может влиять человеческая воля, а также придерживался идеи о том, что «Небо и человек раздельны», возможно «использование Неба для управления судьбой», когда человек в состоянии справиться с природой, законы природы существуют для того, чтобы человек мог служить сам себе и пользоваться ими. В политике он уважал уголовные законы и этикет, сочетая их в управлении государством: «управление убеждением и управление насилием едины», «почитание достойных и забота о народе», «тот, кто

управляет другими, уважает этикет и почитает достойных, может называться правителем», «тот, кто уважает верховенство закона и заботится о народе, среди местных князей называется тираном». Сюнь-цзы выступал за объединение идей подражания прежним и настоящим правителям, их наследники – это идеальные государи, воплощение образа государя, уважающего и этикет, и закон, это совершенный правитель и тиран, уважающий долг. Он критиковал ориентацию на возвращение к прежним правителям, и полагал, что для этого сначала необходимо осуществить идеи «их преемников». В вопросах теории познания Сюнь-цзы утверждал познаваемость мира. С его точки зрения, человек познает объективный мир посредством «небесных органов чувств» и «сердца», он анализировал, дифференцировал и подтверждал их сущность. Сюнь-цзы выделял роль действий син #, действия есть и источник, и цель, «учение основывается на действиях». В логике Сюнь-цзы установил логическую систему «исправления имен», выступал за «установление имен согласно реальной действительности», где «имя формируется и различает реальность», а также выдвигал такие формы мышления, как номинация, аргументация, толкование, разграничение и др., среди них важнейшую роль занимали основания и принципы создания имен. Известное произведение Сюнь-цзы – «Сюнь-цзы», содержащее 32 главы, это классический образец трактата, написанного свободным стилем, в котором Сюнь-цзы обобщил, критически проанализировал

и развил все важнейшие аспекты философской мысли, он соединил и подкорректировал достоинства каждого философского направления, а также построил свою философскую систему мышления, развивая материалистические идеи прошлых эпох. В главе «Тянь лунь» – «##» («О Небе») Сюнь-цзы разъяснил свое мировосприятие, отразил субъективные воззрения, касающиеся овладения законами природы и их использования. Это оказало большое влияние на разрушение различных распространенных в то время суеверий. В сочинениях «Исправление имен» – «##» и «Освобождение от заблуждений» – «##» он изложил свою позицию в вопросах гносеологии, логики, а также методах мышления, системно исследовал отношения имени и реальности. Сюнь-цзы полагал, что понятия, отражающие объективные вещи, меняются согласно изменению реальности. Философ различал 3 вида мышления: представление понятия, суждение и умозаключение, эти воззрения играли большую роль в устранении старых предрассудков в познании. В «Поощрении учения» «##» отражены взгляды Сюнь-цзы на образование. С его точки зрения, знания и способности человека не являются врожденными, а возникают в процессе обучения через наблюдение, образование помогает людям вырасти. Он отмечал, что человеческие знания и самосовершенствование представляют собой процесс накопления, а цель обучения заключается в воспитании характера. Произведение «Теория музыки» «##» – это главное сочинение о музыкальной

эстетике, в котором системно представлены вопросы появления музыки, установления музыкальных стандартов, соотношения правил ли и музыки юэ, а также общественная функция музыки. Музыка – это такая форма восприятия радости, без которой человек не может существовать, с помощью музыки можно выплеснуть свои чувства, она обладает способностью затронуть сердце человека, а также изменяет нравы и обычаи общества. Многие музыкальные воззрения, изложенные в важнейшем для древнего Китая произведении – «Записках о музыке» «##», берут свое начало в «Теории музыки». Произведение «Военные рассуждения» «##» повествует о теории военного дела; «Режим совершенного правителя» «##», «Режим правителя-гегемона» «##», «Богатая страна» «##» – разъясняют общественно-политические мысли Сюнь-цзы. Сочинение «Против двенадцати ученых» «## ##» представляет собой критический взгляд на чиновников доциньской эпохи.

Хэ Шангун (###)

Годы жизни, точное имя и фамилия неизвестны, даос западной Хань, жил на берегу реки в соломенной хижине, отчего Сыма Цянь в «Исторических записках» дал ему прозвище «человек с побережья». В дальнейшем потомки называли его «господином с побережья» – Хэ Шангуном. Цао Цань, министр западной Хань, глубоко изучавший «Лао-цзы», –

был одним из его учеников второго поколения. Хань Вэнь-ди консультировался с ним при чтении «Дао дэ цзин». Самое раннее и наиболее распространенное произведение Хэ Шангуна, сохранившееся в настоящее время – «Комментарии к “Дао дэ цзину”» Лао-цзы. Хэ Шангун разделил первоначально не разделенный на главы текст «Дао дэ цзин». Его труд «Хэ Шангун Чжан цзюй» («Разбивка на разделы») имел такие особенности, как простые и четкие комментарии, а также «не поддающиеся описанию оттенки выражения основной мысли». Трактую идеи Лао-цзы, Хэ Шангун разъяснял содержание «Лао-цзы» простым языком, он также, как и Ван Би, не исследовал каждое слово, а «бесстрастно и прямолинейно» проникал в общий принцип, используя простой и свободный стиль, доступный для понимания народа. Основное содержание «Хэ Шангун Чжан цзюй» основывалась на популярном в то время учении Хуан-лао о недеянии в управлении государством, а также трактовке идеи «Дао дэ цзин» о спокойном и безмятежном «питании» жизни. Его основная мысль заключалась в соединении небесного пути и человеческих дел, восходящим к покою и недеянию управления государством и контроля над своим телом.

Дун Чжуншу (179–104 гг. до н. э.) (###)

Уроженец г. Гуанчуань (ныне уезд Цзин провинции Хэбэй), мыслитель, политик, педагог, философ, профессионал

«школы канонов в современных знаках», занимал должность доктора наук при императоре Цзин-ди, читал лекции по трактату «Вёсны и осени». В первый год правления У-ди (134 г. до н. э.) императором был издан указ о необходимости сбора информации о стратегиях управления страной. Дун Чжуншу, взяв за основу «Гун ян чунь цюй», соединил религиозные верования эпохи Чжоу с учением инь-ян и философией пяти элементов, а также идеи легизма и даосизма, и построил свою собственную философскую систему, которая стала философией управления для чиновников династии Хань, он дал полные ответы на философские, политические, общественные, исторические вопросы общества того времени. В знаменитой «Контрмере выбора добродетельных» «Цзюй сянь лян дуй цэ» он системно изложил свои идеи о взаимодействии Неба и человека и великом единстве. Дун Чжуншу считал, что «каждому, кто не изучает «шесть» искусств и учение Конфуция, нельзя идти по этому пути развития», необходимо «познавать конфуцианскую школу и забыть о других направлениях». Эти идеи были приняты императором У-ди, что позволило конфуцианской мысли стать официальной идеологией китайского общества, распространяющей свое влияние около 2000 лет. Основываясь на конфуцианстве, данное направление также включало в себя теорию инь-ян и пять элементов, соединив особенности теократического, монархического, патриархального строя и сформировав императорскую теологическую си-

стему. В этой системе важнейшим концептом является Небо. Небо – это управитель духа, родоначальник всего сущего, Небо, как и человек, обладает чувствами, может радоваться и огорчаться, имеет нравственное сознание. Небо создало человека по своему подобию, тело, душа и нравственные качества человека повторяют Небо, поэтому человеку остается только следовать Небесному пути. Небесный путь посредством инь-ян и пяти элементов проявляет свою руководящую функцию. Небо часто выражает надежду или порицания, посылая правителям благоприятные предзнаменования и несчастья, поэтому они должны заниматься делами, руководствуясь Небом. Дун Чжуншу проводил аналогию между небесными и человеческими делами, он полагал, что путь государей и слуг, отцов и детей, супругов определяется Небом, этим он доказывал обожествление и абсолютизацию системы феодального правления. С его точки зрения, познание человека заключается в соответствии небесной воле, а полностью познать ее могут только святые. Имя также происходит от Неба, Дун Чжуншу выдвигал теорию происхождения Неба, сделав исследование имен критерием истины и лжи. Философ выделял этические принципы феодализма (три устоя: абсолютная власть государя над подданным, отца – над сыном, мужа – над женой), а также пять добродетелей: человеколюбие, справедливость, ритуал, знания, верность. При этом он разделял людей на 3 уровня: высший, средний и низший, полагая, что святые добры по своей при-

роде, а к мелким людишкам он причислял глупых людей, их невозможно квалифицировать, большинство же управляемых можно отнести к среднему уровню, таким необходимо, чтобы правители уделяли больше внимания воспитанию моральных качеств, поэтому Дун Чжуншу считал пять добродетелей основой человеческого общества. Впоследствии философ 10 лет служил у Лю Фэя (известен как король И из Цзянду) в должности премьер-министра, затем был главным министром у Лю Дуаня, а еще через 4 года уволился, вернулся домой и стал заниматься научной деятельностью. В тот период Дун Чжуншу по-прежнему был в почете у У-ди, при императорском дворе проходили важные обсуждения, и император мог отправить посольного и судью приказа по уголовным делам к Дун Чжуншу домой для того, чтобы получить его консультацию. Дун Чжуншу удалось пожить во времена трех династий и увидеть расцвет Западной Хань. После смерти он со всеми почестями был похоронен в местечке Сямалин города Чан'ань.

Янь Цзюньпин (ок. 86– 10 гг. до н. э.) (###)

Мыслитель династии Западная Хань, самый ранний комментатор «Лао-цзы» этого периода, уроженец г. Чэнду провинции Сычуань, второе имя – Цзунь Цзюньпин. Янь Цзюньпин жил в уединении, занимался гаданиями, данный род

занятий совмещал с преподаванием трактатов «Лао-цзы», «Чжуан-цзы», в совершенстве знал «И цзин». Мыслитель унаследовал идеи Лао-цзы о том, что дао порождает все сущее, а также развивал его мысль о единстве инь и ян. Янь Цзюньпин предлагал разделять энергию ци, полагал, что источник дао дэ, отражения высшего закона в мире и человеке, есть энергия еще не отделенного первозданного хаоса, которая, разделяясь, создает все вещи на Земле. Он акцентировал внимание на Небытии: «Бытие рождается из Небытия в пустоте». Философ подтверждал недеяние естественных законов природы, «следуйте недеянию, подчиняйтесь законам природы, не бесчинствуйте, и если вы сможете сохранять принцип недеяния, то все будет возможно», поэтому, с его точки зрения, необходимо следовать высшему закону ли #, «почитать дао и уважать Небо, сохранять единство со всем сущим». Он предложил теорию «утверждения имен», ведь имя должно соответствовать реальности: «одно имя – один объект, мягкое и тщательно выверенное, круглое и квадратное, правильное и неверное, ничего нельзя упустить», он считал «просветленность» характеристикой Неба. Известен сочинением «Основные идеи Лао-цзы» «Лао-цзы чжи гуй» (####), вошедшим в «Сокровищницу Пути-дао» (# #).

Ван Чун (27— ок. 97 гг.) (##)

Философ Восточной Хань, атеист, родился в округе Куайцзи городского уезда Шан'юй (ныне уезд Шан'юй провинции Чжэцзян), первоначально проживал в округе Вэй, уезде Юаньчэн (в настоящее время уезд Дамин провинции Хэбэй), происходил из незнатной и бедной семьи, со стороны отца в роду были торговцы, но на момент рождения Ван Чуна семья уже была разорена. В молодые годы осиротел, в деревне все восхищались его почтительностью к матери. Впоследствии Ван Чун отправился в столицу и поступил учиться в Высшую школу Тайсюэ, был учеником Бань Бяо. Ван Чун обладал большими познаниями, и, не заучивая классические тексты, овладел всеми теориями. После обучения из-за отсутствия перспектив в карьере он возвратился домой и стал преподавать, в среднем возрасте служил в должности мелкого чиновника, а в зрелые годы уволился и занимался преподаванием и написанием текстов. Научная мысль Ван Чуна вобрала в себя идеи даосизма, конфуцианства и школы Мо. В философии основой его воззрений было «естественное недеяние», наивысшей категорий выступало Небо. Известны его суждения об «изначальной пневме», он полагал, что энергия ци является основой всего сущего, «Небо и Земля объединены силами инь и ян, а все существа самопорождаются», то есть Небо и Земля есть продукт объединения ци, это произволь-

ная естественная материальная субстанция. Движение «десяти тысяч вещей» во Вселенной и порождение объектов – это результат естественных изменений ци. Ван Чун говорил о безграничности космического пространства, считая, что «Небо превыше всего», «Земля ниже всего», «Небо и Земля, инь и ян не умирают, ибо не рождаются». Он полагал, что у Неба отсутствует духовная функция и способность управлять – самопорождение всего сущего происходит из-за силы или слабости жизненной пневмы по причине различий хорошего и плохого, а также ее движения, а совсем не по воле Неба. Он утверждал, что Небо – это отнюдь не антропоморфное существо, сознательно посылающее человеку счастье или беду (что противоположно концепции Дун Чжуншу о взаимодействии Неба и человека). Теории Ван Чуна, затрагивающие вопросы жизни и смерти, тела и души, имели четкую материалистическую окраску. С точки зрения философа, после смерти человек не может стать духом, дух зависит от тела, поэтому он выступал против теологической филологии. Такие идеи впоследствии стали основой концепции Фань Чжэня – «рассуждения о смертности души». В истории Ван Чун восхвалял прошлое и критиковал нынешнее, считал, что общественное спокойствие тесно связано с экономической ситуацией. С его точки зрения, человек обладает и добром, и злом, но может меняться. В литературе и искусстве предлагал идею о «настоящей красоте», искусство должно быть действительно необходимо человеку, его про-

изведения должны отражать истинные помыслы, поощрять добро и пресекать зло, деятелям искусства необходимо раскрывать свою индивидуальность. Ван Чун выступал против копирования и подражания, высказывался за общепонятный язык. Его известное сочинение «Лунь хэн» «Взвешивание суждений» («##») представляет собой материалистическое произведение, отражающее атеистические тенденции и критический дух. Это первый монументальный материалистический труд, оказавший глубокое влияние на развитие последующих материалистических идей.

Жуань Цзи (210–263 гг.) (##)

Представитель даосского учения Сюань-сюэ, писатель эпохи Троецарствия, а также участник «Семи мудрецов из Бамбуковой Рощи». Жуань Цзи родился в округе Чэньлю (на территории современной провинции Хэнань), обладал широким кругозором, очень любил трактаты «Дао дэ цзин» и «Чжуан-цзы». Жуань Цзи считался любителем выпить и «побеседовать о непостижимом», пренебрегал этикетом, а в славе не уступал другому поэту и философу эпохи Троецарствия по имени Цзи Кан. Жуань Цзи служил чжунланом (чин дворцовой охраны), а также был полководцем пехоты в уезде Дунпин. Несмотря на то, что он не был удовлетворен политической группировкой Сыма Ши, Жуань Цзи вел себя очень осторожно. Его натурология заключалась в том, что он

считал природу источником возникновения Неба и Земли, которые, в свою очередь, порождают все сущее. С его точки зрения, природа является источником всего, человеческое тело и дух также произведены природой, а отношения между природой и окружающими ее вещами находятся в единстве и гармонии. Жуань Цзи также полагал, что «дао» – это и есть природа, «корень» Вселенной и отрицал идею о существовании другого «духовного владыки» вне природы, наряду с этим поддерживая релятивизм Чжуан-цзы. В политических вопросах он выступал за компромисс между природой и конфуцианскими догмами. Жуань Цзи почитал природу, но вместе с тем не призывал разрушить этические нормы, а был лишь против тех, кто использовал догмы и нормы этикета конфуцианства только как инструмент для извлечения личных выгод. Жуань Цзи мечтал об обществе без правителей и чиновников, утверждая, что «беден будет человек или богат – определено судьбой, он только надеялся, что представители высшего класса будут уважительно относиться к представителям низшего, а подлец не тронет достойного человека». Говоря о литературных навыках, Жуань Цзи был искусен в написании пятисловных стихотворений. Так, им был написан сборник «Воспоминания», состоящий из 82 стихотворений. Используя различные техники, такие, как аллегорический зачин, символизм, метафоры, использование примеров из прошлого для критики современности, умелое создание образов и др. поэт сформировал своего рода «ре-

флексивный» поэтический стиль. Жуань Цзи имел прекрасные музыкальные навыки, хорошо играл на цитре и написал трактат «О музыке» «Юэ лунь», «##», где изложил свои мысли о том, что спокойная и «мягкая» музыка является воплощением вселенской гармонии.

Цзи Кан (ок. 223–264 гг.) (##)

Философ, литератор, музыкант Троецарствия, наряду с Жуань Цзи входящий в группу «Семь музыкантов из бамбуковой рощи». Предки Цзи Кана – уроженцы окр. Куайцзи (ныне Шаосин в пров. Чжэцзян) по фамилии Си, впоследствии, скрываясь в горах Куайцзи, они изменили фамилию на Цзи. Цзи Кан родился в семье государственных служащих, еще в детстве потерял отца и был воспитан овдовевшей матерью и старшим братом. Он с детства выделялся независимостью и уникальностью, был громким и капризным ребенком, не гнался за славой и отличался великодушием и широтой души. У Цзи Кана не было учителей, но он обладал огромной эрудицией. Он не занимался глубоким изучением канонов, но хорошо разбирался в учении Лао-цзы и Чжуан-цзы, склонялся к учению Сюань-сюэ, любил сочинять, создавать литературные произведения, хорошо владел рифмой, умел петь и играть на цитре. Цзи Кан был связан браком со знатным родом, достиг высокой должности чиновника чжунсань, но, выступив против авторитарной власти Сы-

ма, отказался от должности, из-за любви к свободе отклонил рекомендацию друга Шань Тао работать в должности чиновника. В университете часто критиковал современную политику, чем навлек на себя неприятности, в результате был казнен Сыма Чжао из-за «распущенных речей и клеветнических наставлений». Перед казнью Цзи Кан попросил сыграть на цитре «Поэму Гуанлина» и умер в воодушевлении. В натурфилософии Цзи Кан придерживался натуралистической теории жизненной пневмы ци. Он полагал, что Вселенная наполнена безграничной энергией ци, люди и вещи рождаются благодаря соединению Неба, Земли и двух сил инь-ян. В вопросе о соотношении имени и сущности, Цзи Кан придерживался точки зрения о том, что имя – это символ вещи, одни и те же вещи могут иметь различные имена по причине различной географической отнесенности и характеристик. Имя устанавливается согласно реальному положению вещей. Он делал акцент на том, что «чтобы относить имя к той или иной категории, прежде всего, нужно обратиться к законам природы», выступал против того, чтобы считать мерилom конфуцианские воззрения Чжоу-гуна и Конфуция и идеи шестикнижия и полагал, что только освободившись от «оков» этих канонов, можно познать истинные вещи. Цзи Кан был против «разделения» тела и души, с его точки зрения, «телo зависит от духа, а дух от тела», «душа и тело взаимосвязаны и опираются друг на друга», только единение тела и души может поддерживать человеческую жизнь. В по-

литике предлагал «выйти за рамки догм конфуцианства и следовать природе», что возможно, когда не притворяешься культурным; чувства не должны сдерживаться желаниями, поэтому стоит внимательно наблюдать за богатыми и бедными и понимать суть вещей. Ему не нравились сложные, запутанные нормы морали, он считал, что каноны сдерживают человеческую натуру. Цзи Кан восхищался простотой природы и надеялся на то, что правитель и его министры наверху и простой народ внизу смогут достичь гармоничного общества, в котором отсутствует непонимание и войны. В литературных сочинениях обладал простым слогом и изящным стилем при глубине содержания, хорошо разбирался в теории музыки, полагал, что музыка может укреплять дух. Его знаменитое произведение, посвященное музыке – «Шэн у ай юэ лунь» «Рассуждение о объективности музыки» «#####». Он считал, что звуки и чувства людей не всегда резонируют с чем-то одним, различные звуки могут вызвать разнообразные чувства и переживания, поэтому музыка сама по себе не может быть веселой или печальной.

Ван Би (226–249 гг.) (##)

Философ Троецарствия, один из основателей «тайного учения», философской школы Сюань-сюэ периода Вэй-цзинь, уроженец царства Вэй уезда Шань'ян (ныне городской округ Цзяоцзо провинции Хэнань), внучатый племянник

знаменитого ученого Ван Цаня времен династии Хань. Ван Би занимал должность начальника департамента в министерстве. Уже в молодые годы проявил себя как незаурядная личность, с удовольствием изучал конфуцианство и даосизм, обладал красноречием, проводил обстоятельные обсуждения вопросов конфуцианства, даосизма и «Чжоу и» («Книги перемен») со знаменитым в то время ученым Хэ Янем и др. Его работы включали в себя «Комментарии к Лао-цзы» (##), «Сжатое изложение замысла Лао-цзы» (####), трактующие «Да дэ цзин», а также «Комментарии к Чжоу и» (##), трактующие «Чжоу и». Ранней осенью 249 года в возрасте 23 года Ван Би умер от проказы. В натурфилософии Ван Би разъяснял идеи, отраженные в каноне «Лао-цзы», (идея о врожденном пути Дао, о первоначале Небытия) с помощью «тайного учения» Сюань-сюэ; он отмечал, что все сущее произошло от дао, а дао и есть Небытие, и полагал, что «все десять тысяч вещей» объединяются с единым путем дао, или Небытием. Ван Би расширил идеи Лао-цзы о «взаимодействии Бытия и Небытия» до концепции «Небытие как основа» с его точки зрения, «Бытие рождается из Небытия», так, Ван Би трансформировал учение Лао-цзы о первоначале в онтологическую теорию, ставшую впоследствии направлением о небытии «гуй у» (###) в «тайном учении». Он считал, что дао как начало всего сущего не может самоутвердиться самостоятельно, а способно проявить свое первоначало лишь посредством Бытия, существования Неба, Земли

и «десяти тысяч вещей», а также подтверждал основу Небытия через отношения начала и конца, сущности и явления, движения и покоя, единичности и множественности и т. п. Философ выдвинул такие идеи, как «постигая смысл, забыть о форме», «обретая внешнюю форму, забывать о словах», считая «форму» и «слова» преградой для постижения смысла. Эти воззрения оказали большое влияние на потомков, которые стремились постичь глубокие эстетические смыслы посредством конкретных объектов, а также на формирование категории «образности». В вопросе отношений «природы» и «этических норм» Ван Би утверждал, что система взглядов о долге восходит к природе, так, природа представляет начало, а этические нормы – конец, он критиковал их противопоставление и говорил о том, что, даже учитывая принадлежность этих идей Конфуцию, невозможно вычеркнуть сущность природы. Он полагал, что если следовать принципам природы и недеяния, то конфуцианские догмы совершенно необходимы. Ван Би не поддерживал идею Хэ Яня о том, что «совершенномудрый не имеет чувств и переживаний», с его точки зрения, он тоже обладает чувствами, а различие между совершенномудрым и простыми людьми состоит в том, что мудрецы с легкостью следуют природе. В политическом отношении выступал за доминирующее положение государя и мудрецов.

Го Сян (252–312 гг.) (##)

Неодаосист времен династии Западная Цзинь. Родился в восточной части Лояна, провинция Хэнань. Го Сян очень любил трактаты «Лао-цзы» и «Чжуан-цзы» и, несмотря на то что был красноречивым и искусным собеседником, часто предпочитал затворничество. Его называли «вторым Ван Би». При императорском дворе занимал должности чиновника шилана, главного надсмотрщика в области Юй, наставника двора, архивариуса и другие. Го Сян является автором комментария к «Чжуан-цзы» «Чжуан-цзы чжу» (###), в котором он выдвинул теорию об «одинокое превращении» (##). Знак ду # означает «индивидуальность», индивидуальность всего сущего находится в состоянии самосохранения, самодостаточности, независимости, свободы, самопорождения и самоконтроля. Иероглифический знак хуа # – «превращение» – обозначает изменение такого состояния. Ду хуа ## есть абсолютное изменение существования индивида. Самопорождаясь, все существа продолжают непрерывно поддерживать себя. Хотя они и осуществляют режим самосохранения, они находятся и в отношениях взаимосвязи. Через эти «взаимосвязи» возможно «превращение до границ «тьмы». Го Сян не только утверждает, что все имеет свое своеобразие, но и подразумевает под ним абсолютную индивидуальность, обладающую ценностью самодостаточности, он отвер-

гает учение о Небытии у и пути дао как источниках всего сущего, а также отрицает саму концепцию творца, и то, что Бытие рождается из Небытия. В то же время он, погружаясь в мистицизм, рассматривает «достижение идеального уровня гармонии самостоятельно без вмешательства извне» в качестве таинственного существования, непреодолимой воли Неба. В отношении связей между морально-этическими догмами и природой, по его мнению, не существует никакого противоречия. Он утверждает необходимость управления с помощью конфуцианской системы взглядов о долге и призывает к естественному недеянью, объединяя принципы конфуцианства и даосизма, с помощью которых устанавливается целесообразность иерархической системы феодальных норм и законов. В логике Го Сян продолжает идеи «Чжуан-цзы» о том, что «все есть истина и все есть ложь», в них нет различий, «все сущее существует само по себе, так что небытие отсутствует», «все сущее едино и не имеет различий, а все вещи обладают способностью превращаться в свою противоположность». Таким образом, главным постулатом Го Сяна является «отсутствие различий». Помимо комментариев к «Чжуан-цзы», также сохранились его работы об основных положениях трактата «Лунь юй» – «Лунь юй ти люэ» (####), комментарий к «Лао-цзы» – «Лао-цзы чжу» (###), «Рассуждения о самовольном риске жизнью» (#####) и другие. Многие произведения утрачены, остаточные фрагменты сочинений содержатся также в «Толковании

Лунь Юй» Хуан Кана (####) и «Сокровищнице Пути-дао» (# #).

Пэй Вэй (267–300 гг.) (##)

Философ династии Западная Цзинь, уроженец уезда Вэньси области Хэдун (ныне провинция Шаньси). Пэй Вэй родился в семье служилых. Пей Мао – прадед Пэй Вэя, чиновник династии Хань, Пэй Вэй также был потомком чиновника Пэй Цяня княжества Вэй, а отец Пэй Сю был советником по общественным работам династии Цзинь. Говорилось, что «он стал известным после четырех лет правления». Таким образом, Пэй Вэй родился в аристократической семье трех поколений высокопоставленных чиновников. Сам он также занимал должность начальника канцелярии, был родственником императрицы, а также зятем знаменитого генерала Ван Жуна. Пэй Вэй был человек огромной эрудиции, славился энциклопедическими познаниями в области медицины и с раннего возраста имел хорошую репутацию. В результате заговора был убит Сыма Лунем, правителем государства Чжао в возрасте 34 лет. В политических вопросах он выступал за «управление надежанием». Если монарх выбирает достойных, он становится популярным. Пэй Вэй является автором сочинения «Чун ю лунь» «Рассуждение об уважении к бытию» (###). Он предложил идею теории Бытия, противоположную воззрениям Хэ Яня и Ван Би, соглас-

но которой все сущее рождается из Небытия. Мыслитель сосредоточил внимание на реальных вещах и полагал, что источником Вселенной является «Бытие», а единство «десяти тысяч вещей» – это абсолютное дао. Дао существует во всем. Пэй Вэй предложил идею самопорождения вещей, он был против того, чтобы искать сущность мира вне объектов, для него Небытие есть невидимое состояние Бытия, невозможно рассматривать Небытие в качестве основы Бытия. С его точки зрения, движение и изменение всех вещей, а также их сложные взаимоотношения являются основой для изучения законов функционирования всех вещей. Высший принцип ли # должен основываться на Бытии, несмотря на то, что все предметы появляются сами по себе, они являются частью всего сущего и условием для их существования являются и остальные вещи. Работа Пей Вэя «Чун ю лунь» (###), сочинение Ван Би «Гуй у лунь» (###) и «Ду хуа лунь» (###) Го Сяна – это три основных подхода философской школы периода Вэй-Цзинь, объясняющие сущность Вселенной. Кроме трактата «Чун ю лунь», остальные работы Пэй Вэя не сохранились.

Фань Чжэнь (ок. 450–515 гг.) (##)

Философ, атеист династий Ци и Лян в эпоху Южных династий, уроженец уезда У'инь, Наньсян (ныне уезд Биян провинции Хэнань). В раннем детстве потерял отца, с благо-

говением относился к матери. В молодости почитал великих учителей и стремился к знаниям. Глубоко изучал каноны, особенно «три книги» об этикете, обрядах и нормах общественных отношений: «Чжоу ли», «И ли», «Ли цзи». Во времена династии Ци эпохи Южных династий служил чиновником, а после создания Сяо Янем Южной Лян работал в должности правителя области Цзинь'ань, секретарем государственной канцелярии, а также ученым и преподавателем академии. Фань Чжэнь развивал идеи атеизма и смертности души, начиная с периода доциньской эпохи и Вэй-Цзинь. Он вел ожесточенные дебаты с последователями буддизма. Фань Чжэнь считается выдающимся материалистическим философом в истории китайской философии. В Южной Ци он опубликовал рассуждение, критикующее буддистские воззрения о карме. Он полагал, что разделение на богатых и бедных происходит случайным образом, а не в результате причинно-следственной связи, что вызвало резкие нападки буддистов. Для того, чтобы парировать удар, философ сформировал законченную атеистическую теорию и издал «Суждения об уничтожении духа» (###), он предложил идеи об «единстве тела и души» и «о духе как функции тела». Фань Чжэнь считал, что «пока существует тело, существует и душа», «когда же тело умирает, с ним умирает и душа», тело и дух едины, тело материально, а дух есть лишь его функция, они «так же неразделимы, как нож и лезвие». Философ восполнил белые пятна в понимании материализ-

ма прошлого, когда материальный дух рассматривался в качестве особой субстанции. Фань Чжэнь заострял особое внимание на ситуации с широким распространением буддизма, чем нанес удар всем последователям этой религии: семьи откажутся от своих любимых, у них не будет потомков, армия и правительство не смогут выполнять свои обязанности в обычном режиме, а крестьяне и торговцы нормально работать. Как только были опубликованы «Суждения об уничтожении духа», начались нападки со стороны императорского двора и в народе. Император У-ди княжества Лян организовал 64 человек из аристократии для того, чтобы они начали травлю этого произведения. В спорах Фань Чжэнь выступал за «исчерпывающее исследование принципов» и был против «истощающих споров». К первым, по его мнению, относились исследования, содержащие «чистые доказательства» на основе фактов, что приводит к «изысканным решениям». Ко вторым – разъяснение и трактовка информации на основе древних смыслов канонов и фантастических легенд. Фань Чжэнь придерживался своей точки зрения и выступал против «отказа от должности чиновника ради теорий», он отказался от взяточничества. Философ приводил исчерпывающие доводы, и в качестве примера говорил о том, что верхи и низы не могут враждовать. Идеи, отраженные в «Суждениях об уничтожении духа» оказали глубокое влияние на дальнейшее развитие атеистической мысли. Кроме «Суждений», сохранилось еще сочинение «Да Цао шэ жэнь» «Ответ

Цао шэжэнь» (####).

Ван Тун (приблизительно 584–617 гг.) (##)

Философ династии Суй. Второе имя – Чжун Янь, посмертное имя – Вэнь Чжун-цзы (###), благодаря широкой эрудиции прославился как «крупный ученый», сравнивал себя с Чжоу-гуном, уроженец округа Цзян уезда Лунмэнь (ныне провинция Шаньси, уезд Цзишань). Во времена первого императора династии Суй Вэнь-ди Ван Тун побывал в г. Чан’ань, преподнес императору свою книгу «12 способов достижения великого равновесия (тай пин)» (#####), но был отвергнут; после того, как Ян-ди вступил на престол, ушел со службы и поселился на юге провинции Шаньси. Ван Тун набирал учеников, а также занимался написанием произведений. Количество его учеников составляло более тысячи, широко прославились «Последователи Хэ фэнь» (философская школа Ван Туна). Они, взяв за основу «Шестикнижие», создали произведения «Сюй шу» «Продолжение “книги истории Шуцзин”» (##) и «Сюй ши (продолжение “Ши-цзинна”)» (##), не дошедшие до наших дней. В подражание «Лунь юй» ими были также написаны 10 цзюаней глав «Чжун шо» «Изыяснения срединности» (##), известные также под названием «Вэнь Чжун-цзы» «Учитель культурной срединности» (###), сохранившиеся и по сей день. Ван Тун выступал

за единство «трех учений»: конфуцианства, буддизма, даосизма, особое внимание уделяя конфуцианству. В философии выдвигал идею о «трех началах». Он считал, что Небо не только безгранично, но и управляет главной первоначальной энергией ци; на Земле есть не только горы и реки, она распоряжается материальной субстанцией; а человек управляет духом и может мыслить, таким образом, ци, материальная форма и знания соответственно представляют собой особенности Неба, Земли и человека. Его идеи характеризовались наивным материализмом. Ван Тун верил в существование небесных духов и богов Земли. Он полагал, что человеческие беспорядки, известность или бедственное положение, счастье и несчастья предопределены, человек сам навлекает их на себя. В этике считал совершенномудрых высшим проявлением человека, пример для простых людей – «благородный муж». В вопросе познаний и действий придерживался мнения, что «то, что случилось без деяний – это воля Бога, то, что произошло непрошено – это судьба». В политике Ван Тун предлагал «благоговеть перед престолом и презирать тиранию», «управлять народом, совершенствуя свои моральные качества», признавал приоритет народа перед государем». Он призывал построить общество без конфликтов, основанное на природном недеянии и вернуться к естественному состоянию. В образовании уделял большую роль литературе и искусству, нежели славе, пренебрегал эстетикой, категорически противостоял легкому, изящному литератур-

ному стилю «шести династий». Ван Тун выдвинул идеологические основы для начала «движения изучения древних текстов» династии Тан.

Люй Цай (606–665 гг.) (##)

Философ, мыслитель, ученый начала династии Тан, изучал музыку, литературу, историю, географию, логику, теорию «пяти элементов», календарное летоисчисление, фармацевтику, шахматы, картографию, астрономию, военные науки и др., уроженец Цинпин округа Бочжоу (ныне уезд Линьцин пров. Шаньдун). На 3 году правления Чжэньгуаня (629 г.) работал в учреждении, занимавшемся перепиской и редактированием книг и документов, принимал участие в исправлении музыкальных пьес, составлял иллюстрации для «Сань цзюй сян цзин» (####) императора Чжоу У-ди, несколько раз получал продвижение по службе, был чиновником тайчан (распорядителем обрядов в храме предков императора). На 15 году власти Чжэньгуаня Люй Цай, наряду с другими учеными, получил указание отредактировать 100 глав книги «Инь ян» (###). С 16 по 18 гг. правления императора составил карту местности «Фан юй ту» (###) и карту с оценкой возможностей для использования конницы «Цзяо фэй ци чжань чжэнь ту» (#####). В первый год правления Гао-цзуна под девизом Юн Хуэй (650 г.) вносил исправления в «Вэнь сы бо яо» (####) и «Син ши лу» «Список фами-

лий» (###). В логике предпочитал оспаривать заблуждения согласно закону противоречия. На шестом году императорского правления увлекся монахом Сюаньцзаном и внедренной им индийской логикой, изучал его переводные книги, а также сочинения Шэнь Тая, Цзин Бяня и Мин Цзюэ. Изучив логические комментарии этих трех буддистских учителей, он обнаружил, что в их суждениях было немало противоречий и написал три тома, трактовавшие индийскую логику «Инь мин чжу цзе ли по и ту» «Иллюстрированное послесловие к раскрытию принципов буддистской логики» (#####). Люй Цай предложил более 40 новых толкований логики, сделал инфографику для понимания ее «скрытых смыслов». Трактуя суждения этих буддистов, Люй Цай придерживался мнения о том, что необходимо «брать у них лучшее, а недостатки воспринимать как то, что нужно исправить»; при сомнениях «строить новое и разрушать старое». В период Сяньцин создал «Бай сюэ» «Песнь о снеге» (###), исправил и дополнил «Бэнь цао» «Травник» (##) Тао Хунцзина. Во времена под девизом правления Луншо Люй Цай служил членом ночного дозора для наследника престола, издал свои записи «Суй цзи» (##). В его мировоззрении все сущее во Вселенной было создано жизненной энергией ци, инь-ян, благодаря ним произошло превращение «десяти тысяч вещей» и Вселенной. С его точки зрения, возможно обрести истину в движении противостоящих друг другу высшего принципа ли # и долга # (инь и ян, твердое и мягкое). Лю Цай критиковал

распространенные в то время суеверные воззрения, осуждал выбор жилища или погребения с помощью техники Фэншуй, гадания на карьеру и судьбу, благоприятные или неблагоприятные похороны и др. действия подобного рода. Он считал, что невозможно предсказывать судьбу, богатство и бедность, долголетие с помощью даты рождения. Человеческое счастье или удача определяется не посредством техники Фэншуй, или гадания по внешнему виду, времени рождения, а человеческим отношением и саморазвитием. Известно множество его произведений, не сохранившихся до наших дней, кроме «Да цзан цзин» (###), вошедшего в труд «Инь мин чжу цзе ли по и ту суй» «Иллюстрированное послесловие к раскрытию принципов буддистской логики» (#####).

Чэн Сюаньин (608–669 гг.) (###)

Последователь даосизма начала династии Тан, даосский ученый, теоретик, владеющий глубокими знаниями конфуцианских канонов, уроженец Шаньчжоу (ныне уезд Шаньсянь провинции Хэнань). Чэн Сюаньин жил уединенно в Дунхэе (север провинции Цзянсу). На 5-м году правления Чжэньгуаня (631 г.) был вызван в столицу, получил почетное звание «наставник Запада» – Сихуа. В дальнейшем жил в Юйчжоу (ныне гор. округ Лянь'юн'ган провинции Цзянсу, около Юньтайшань). Чэн Сюаньин не только овладел учениями Лао-цзы и Чжуан-цзы, но и хорошо понимал «Чжоу

и», конфуцианство, буддизм, а также санскрит. Его основные философские воззрения отражены в его комментариях к «Лао-цзы», «Чжуан-цзы», в которых центральное место он отводил «дао двойной сокровенности». Чэн Сюаньин унаследовал идеи «учения о сокровенном» Сян Сю и Го Сяна, а также исповедовал идею буддизма о «методе двойного отрицания». Он рассматривал дао-путь как «наивысшую истину вместилища бытия», «натуру всего живого», и объяснял «сюань» как «сокровенное», «глубокое», «непрекращающееся». Чэн Сюаньин полагал, что «принцип глубокого сокровенного невозможно измерить, он есть и его нет, он непрерывен и в то же время непостоянен». Он рассматривал «дао двойной сокровенности» как абсолютную сущность, пронизывающую время и пространство, в связи с этим настаивал на необходимости «забыть себя и других, отрицая истину и ложь, искать бессмертия и стать небожителем, достичь отрешенности кармы и избавления от шести индрий». С помощью тщательного теоретического анализа Чэн Сюаньин построил законченную философскую теорию, в которую вошли онтология, методология, учение о воспитании моральных качеств, учение о разуме и природных свойствах, смыслах, что привело к повышению значимости даосских истин и практик и символизировало «возвращение» даосизма к его последователям. Объединение буддийского учения и конфуцианской «двойной сокровенности» стало важной тенденцией в философских воззрениях даосизма периода началь-

ной Тан, а также повлияло на развитие буддизма и конфуцианства. Это не только воздействовало на буддийское учение, но и явилось толчком для формирования в дальнейшем неоконфуцианства. Известно множество произведений Чэн Сюаньина, дошедших до нас – резюмирующий комментарий к «Дао дэ цзин» «Дао дэ чжэнь цзин и шу» («#####») и «Резюмирующий комментарий на истинный канон Наньхуа» – «Наньхуа чжэнь цзин чжу шу» («#####»).

Сыма Чэнчжэнь (639–735 гг.) (####)

Даос династии Тан, второе имя – Цзы Вэй, буддийское имя Дао Инь, уроженец уезда Вэньсянь северных земель Хэнэй (совр. уезд Вэньсянь пров. Хэнань). Сыма Чэнчжэнь происходил родом из императорской династии Сыма царства Цзинь, был двенадцатым даосским патриархом школы Шанцин. В ранние годы прилежно учился и не имел желания быть чиновником. Его учителем был даос монастыря на горе Суншань Пань Шичжэн. Сыма Чэнчжэнь овладел даосскими техниками, представленными в магических текстах, даоинь (искусство работы с телом, жизненной силой и сознанием), техниками достижения бессмертия и понимал смысл канонов и др. Объехал всю Поднебесную, уединился в районе Тайшань недалеко от горы Юйсяо, получил прозвище «облако гор Тяньтай». Даос был приглашен в столицу императрицей У-Цзэтянь, она относилась к нему с

большим почтением и благоговением. На 2-м году правления Тан Жуи-цзун (711 г.), был вызван для вступления в должность – Жуи Цзуну понадобился человек, владеющий навыками инь-ян и управления делами государства. В ответ на это Сыма Чэнчжэнь отметил, что это заблуждение, и основа в управлении государством – это недеяние. На 9-м, а также на 15-м году правления императора Тан Сюань-цзун в период Кайюань (721 г.) был дважды приглашен на службу. Тан Сюань-цзун потребовал изложить трактат Лао-цзы «Дао дэ цзин» тремя разными стилями, сверить и выправить все фразы, а также выгравировать их на камне, и даровал Сыма Чэнчжэню пожизненное звание «Лудафу (сановник среднего класса) с серебряной лентой» и почтенное пожизненное имя «целестремленный господин (Чжэнь И)». Мировоззрение Сыма Чэнчжэня основывалось на идеях Лао-цзы и Чжуан-цзы, а также включало в себя конфуцианские воззрения – прямооту сердца, искренность, буддистские учения, чистое созерцание, сосредоточение; эти идеи были объединены с даосскими практиками совершенствования и теории бессмертия. Сыма Чэнчжэнь полагал, что духи – тоже люди; люди с рождения имеют качества провидца, если заниматься самосовершенствованием, следовать своей природе, тогда можно стать святым. Он разделил процесс достижения бессмертия на «пять стадий обретения бессмертия»: воздержание, спокойное место для жизни, визуализация, сидение в забытии, божественное просветление.

«Путь божественных – следовать пяти стадиям для достижения бессмертия», путь к самосовершенствованию представляет «семь шагов»: уважение и веру, избавление от кармических отношений, сосредоточение, отчетливое созерцание, великое спокойствие, достижение Дао. Эти «пять стадий» и «семь шагов» можно обобщить в виде трех запретов – «сдерживание страстей», «усмирение желаний», «успокоение сердца». Если следовать им и не расслабляться, то возможно приблизиться к бессмертию. Системная и законченная даосская теория бессмертия глубоко повлияла на потомков. Концепт неоконфуцианства северной Сун «спокойствие и избавление от страстей» берет свое начало в теории Сыма Чэнчжэня. У даоса было более 70 учеников, из них наиболее известны Ли Хангуан, Сюэ Цзичан. Его знаменитые произведения: «Тянь инь цзы» – ### («Мудрец Небесный отшельник»), «Цзо ван лунь» – «###» («Трактат о пребывании в забытии»), «Сю чжэнь ми чжи» – «####» (сочинение о секретах самосовершенствования), «Сю чжэнь ян ци цзюэ» – «## ###» (трактат о вскармливании ци), «Фу ци цзин и лунь» – «#####» (сочинение о ритуальном дыхании) и другие (более десяти).

Хань Юй (768–824 гг.) (##)

Литератор, философ династии Тан. Уроженец Хэян (ныне гор. уезд Мэнчжоу). Еще в детстве потерял обоих родителей,

самостоятельно усердно учился, страстно увлекался чтением конфуцианских канонов. В период Чжэньгуань получил степень кэцзюй в системе государственных экзаменов, занимал должности государственного цензора, начальника уезда Яншань, преподавателя академии, чиновника министерства наказаний, чиновника министерства чинопроизводства и т. д. В связи с тем, что отговаривал танского императора Сяньцзуна от подношения в императорский дворец мощей Будды, был понижен в должности и назначен начальником округа Чаочжоу. В философии уважал конфуцианство, выступал против буддизма и даосизма. В противовес буддийскому наследию по генеалогической линии предков цзутун (##) создал даотун (##) – «преемственность конфуцианского учения от мудрого к мудрому». Хань Юй говорил о том, что конфуцианство возникло раньше буддизма, даосизма и передавалось по одной линии: Яо – Шунь – Юй – Тан – Вэнь-ван – У-ван – Чжоу-гун – Конфуций – Мэн-цзы; с его точки зрения, это все ортодоксальные китайские воззрения, передающиеся путем даотун; он считал даотун традиционной идеологией гуманности жэнь #, нравственности, долга и #и добродетели даодэ ##. Гуманность жэнь – это человеколюбие, нравственность, долг и # означает «проявлять гуманность надлежащим образом». Добродетель даодэ тесно связана с гуманностью и долгом. Он развивал идеи, отраженные в «Да сюэ» («Великое учение» – один из текстов конфуцианского Четверокнижия) об упорядочении семьи и управ-

лении страной, о том, что совершенствование начинается с собственного «я» и продолжается в семье. Осуждал буддистов и даосистов за отказ от человеколюбия и чувства долга, почитания Небытия, за отказ от моральных правил и устоев. Его учение о даотун положило начало неоконфуцианству. Хань Юй верил в волю Неба и подтверждал существование духов, он полагал, что духи могут наградить и покарать человека, но наряду с этим, отводил большую роль человеку. В вопросе об изначальной человеческой природе разделял людей на три разряда: «люди высшего разряда обладали добротой, среднего – добром и злом, а у людей низшего уровня было лишь зло», он выдвинул идею о том, что «люди первой категории могут учить других, а людей низшей можно принуждать». Хань Юй выделял «семь чувств», возникающих от взаимодействия с вещами окружающего мира: радость, гнев, печаль, страх, любовь, ненависть, половое влечение; эти чувства также соотносятся с тремя видами характера, и к среднему уровню относятся те, кто может сдерживать свои желания. Касательно истории философ полагал, что историю общества, долг, музыку, систему наказаний, политику, одежду и еду, жилище, товары бытового потребления и т. п. создали совершенные мудрецы. В образовании был критиком таких существующих явлений, как «стыдно учиться у наставника» и т. п., считал, что человек не владеет всеми знаниями с самого рождения и должен получать их от учителя; наставник распространяет свое учение, дает образование и избавляет

ученика от сомнений, но быть учеником – не значит быть хуже. Также Хань Юй предлагал некоторые полезные идеи для образовательных учреждений. В политике выступал против установления власти наместников, поддерживал централизованную власть, пропагандировал идею верности государю, полагал, что народ только тогда имеет обязанности, когда государь имеет права. Хань Юй настаивал на необходимости устранения пороков, сдерживании вспыльчивости, знании этикета, следовании правилам поведения и защите закона. В литературе критиковал стиль, распространившийся со времен периода шести династий, основанный на параллелизме, выступал за использование стиля непарных свободных построений. Совместно с Лю Цзун'юанем стал инициатором «древнего литературного движения», возглавил «восемь великих писателей эпох Тан и Сун», положил начало методу, основанному на перенесении прозы в поэзию, что оказало большое влияние на поэзию Сун. Он также предложил такие идеи, как «светлый путь литературы», «несправедливость вызывает возмущение» и др. теории. Известное произведение – «Чан Ли сяньшэн цзи» – «#####» («Собрание сочинений Чан-ли»).

Лю Юйси (772–842 гг.) (###)

Литератор, философ династии Тан, уроженец города Лояна, второе имя – Лю Мэндэ, прозвище – Лю Бинькэ. В пери-

од девиза правления Тай-цзуна Чжэньгуань успешно выдержал экзамены на степень цзиньши и примкнул к группировке сановника Ван Шувэня, пытавшейся организовать проведение реформ. Выступал против захвата власти наместниками и чиновниками. После поражения реформ Ван Шувэня был понижен в должности и сослан в Ланчжоу, где служил помощником начальника округа. Впоследствии работал в должности начальника нескольких округов, позже входил в свиту наследника престола, служил министром шаншу в ведомстве ритуалов. Лю Юйси и Лю Цзун'юаня связывала глубокая дружба, в связи с чем их часто упоминали вместе. Впоследствии Лю Юйси часто общался с Бо Цзюйи, двух друзей называли Люй Бо. Лю Юйси издал философское сочинение «Тянь лунь» – «##» («О Небе»), состоящее из 3-х глав, где с точки зрения материализма описал вещественную природу Неба и проанализировал источник возникновения providenciализма. Он полагал, что Небо, как и человек, имеет форму, первоначальная энергия содержит в себе инь и ян, отсюда и происходит «феномен движения дождя, росы, ветра, грозы» и т. п. Сначала рождаются растения, а потом животные и человек, так как последние имеют разум и относятся к существам самого высокого уровня. Он считал, что «пустота», «Небытие» – это тоже субстанция, микроскопическая материя, которую можно увидеть посредством разума. Аморфность есть непостоянная форма вещей. Лю Юйси объяснял объективный порядок вещей с помощью поня-

тий высшего принципа ли #, чисел шу # и положения ши #. С его точки зрения, принцип ли образует единство всех вещей, и тогда все «десять тысяч вещей» руководствуются им. Существует также шу #, благодаря которым появляется ши # и постулирует изменение всего сущего. И шу, и ши существуют во всем и влияют на все. Философ выдвинул идею о «взаимном сдерживании и взаимопользовании Неба и человека», он полагал, что функции Неба и человека, а также природы и человеческого общества различны. Изменения Неба порождают все сущее, и появляется потенциал различия сильного и слабого. В правовой системе человек создает понятия истины и лжи. Если эта концепция верна, то даже в бедной местности человеческие нормы сыграют решающую роль. Если же концепция неверна, то даже в богатом районе все будет зависеть от небесной справедливости. Небесные и человеческие принципы влияют друг на друга; и те, и другие проявляют себя в своей области. Именно таким образом Лю Юйси пояснял божественный источник происхождения религии: если познаешь объективный закон всего сущего, то не будешь верить в Небо, если же нет, то будешь зависеть от Небесной воли. Мыслитель также выдвинул идею о том, что «самосовершенствование необходимо считать своим принципом, а ежедневное стремление к лучшему – правилом поведения». Изучение вопросов о познании вечного существования Вселенной, законе постоянного изменения (и ежедневного обновления) подняло китайскую гносеоло-

гическую теорию на новый уровень. Поэзия Лю Юйси отличалась новизной и общедоступностью, легкостью и лаконичностью, а также давало чувство расширения времени и пространства. На сегодняшний день сохранилось его собрание произведений «Лю Бинькэ цзи» – «####» («Собрание произведений чиновника Лю»).

Шао Юн (1011–1077 гг.) (##)

Философ Северной Сун, родом с округа Фаньян, в детские годы последовал за отцом в Гунчэн (совр. Хуэйсянь в провинции Хэнань). Жил уединенно в горах, в связи с чем получил прозвище «господин Бай’юань». Неоднократно отказывался от государственной службы, вместе с Чжоу Дунньи, Чжан Цзаем, Чэн И и Чэн Хао входил в «пятерку философов Северной Сун», является основателем одного из направлений неоконфуцианства – нумерологии. Основываясь на «И чжуань», комментариях к «Книге перемен», создал целостное учение о структуре Вселенной, посвященное трактовке восьми триграмм «Книги перемен» и даосскому учению о зарождении Вселенной. В качестве источника Вселенной считал «тай цзи» – «великий предел», рождающий Небо и Землю: Небо рождает движение, Земля рождает покой. «Начало движения» порождает ян, «конец» – инь. Взаимосвязь инь и ян образуют Солнце, Луну и др. небесные светила. «Начало покоя» дает мягкость, «конец» – жесткость,

их взаимосвязь порождает воду, огонь, землю, камни. Таким образом, он полагал, что движение Неба рождает инь и ян, а движение Земли – мягкость и твердость. Инь и ян изначально представляют собой одну энергию: при рождении – ян, при рассеивании – инь. С его точки зрения, «великий предел» неподвижен, но обладает функцией проявляться и изменяться, являясь причиной появления чисел, образов и вещей. Он полагал, что изменение Неба, Земли и всего сущего происходят согласно «прежде небесной структуре образов и чисел». Шао Юн относил «прежде небесное» к области сердца, «познание прежде небесного происходит с помощью сердца», как человеческого, так и сердца Вселенной. По его мнению, человек есть высшая форма жизни Вселенной, более чуткая, нежели другие существа. Все вещи имеют звук, цвет, запах, а человек с помощью слуха, зрения и обоняния обладает способностью воспринимать их. В гносеологии Шао Юн предложил идею о «созерцании вещей исходя из их изначальной природы», а не из собственного отношения, и выступал против внесения личных характеристик при познания объективных вещей. Человек способнее всех остальных, потому что понимает принцип Неба, Земли и всего сущего, он познает вещи не только посредством зрения, но и с помощью сердца, а также постигает высший принцип ли. Философ предлагал посмотреть на это под другим углом: он выражал необходимость «не закрываться от вещей и от себя». В логике Шао Юн уделял внимание проведению

субъективного сравнения природных объектов и человеческих изменений. Он объяснял внутренний порядок вещей, опираясь на «образы» и «созерцание», изменения с помощью «чисел» и «движущей силы». Он считал, что все вещи возможно познать, классифицируя их по аналогии. Нумерологический подход Шао Юна оказал большое влияние на развитие логической мысли начальной Сун. В эстетике философ выступал за «наблюдение за вещами, обращая внимание на их внутренний принцип», и был против восприятия эстетического процесса лишь с помощью органов чувств. Он говорил, что в процессе познания чрезмерное уделение внимания субъективным ощущениям может вводить в заблуждение, придавать им особую важность, поэтому выступал за конфуцианскую умеренность – «печаль, не разрывающую сердце» и «умеренное веселье». Шао Юн основывался на познании внутренней красоты с помощью «души», а не «внешней красоты». Его известные произведения: «И чуань цзи жан цзи» – «#####» («Собрание сочинений игравшего в городки в Ичуане»), «Хуан цзи цзин ши» – «#####» («Предел-владыка, правящий миром»), «Юй цяо вэнь да» – «#### #» («Вопросы и ответы рыбака и дровосека»)

Чжоу Дунь'и (1017–1073 гг.) (###)

Философ Северной Сун, основатель неоконфуцианства, уроженец Иньдао области Даожоу (совр. уезд Даосян провинции Хэнань)

Хунань), потомки стали называть его «господином Лянь-си» (по названию реки пров. Хунань). Чжоу Дунь'и служил в должности начальника уезда в Чэньчжоу, помощником начальника палаты ведомства по уголовным делам, правителем округа Наньчан, доктором наук Гоцзыцзянь – «Академии сынов государства» и др. Позже оставил карьеру и полностью посвятил себя научным исследованиям. Опираясь на «Чжоу и», «И чжуань», «Чжун юн», «Юань дао», объединил даосские и буддистские идеи и, основываясь на «Схеме беспредельного» – «###» (великой Пустоты) Чэнь Туаня, создал «Изъяснение плана Великого предела» – «####», где с помощью наглядной схемы и ее описания доказал первоисточник Вселенной и развитие порождения Неба, Земли, человека и всех вещей. Чжоу Дунь'и впервые сформировал систему неоконфуцианства, основанную на ортодоксальных воззрениях Конфуция и Мэн-цзы. В своем «Изъяснении плана Великого предела» выдвинул теорию возникновения Вселенной: от пустоты к «великому пределу», где движение «великого предела» порождает ян, доходит до крайней степени и переходит в покой, порождая инь; инь достигает своего предела и снова превращается в ян, так движение и покой поочередно меняются и порождают друг друга, образуя инь и ян. Соединяясь, они создают 5 элементов: металл, дерево, воду, огонь и землю. 5 стихий, распространяясь, образуют четыре сезона. В процессе взаимодействия инь-ян возникают «десять тысяч вещей», и эти изменения происхо-

дят бесконечно, человек получает квинтэссенцию пяти элементов инь и ян и становится самым развитым из существ. Чжоу Дунь'и предложил такие понятия, как «великий предел» тайцзи, высший принцип ли, энергия ци, природа, характер син, судьба мин и др., ставшие основными категориями неоконфуцианства. Центральным концептом морально-нравственной философии Чжоу Дунь'и является искренность чэн #, являющаяся основной сущностью мироздания. Он выдвинул идею о том, что «природой совершенномудрых является искренность/ подлинность», это непостоянные характеристики, составляющие человеколюбие, нравственность, этикет, мудрость и доверие, а также источник честности, почитания, уважения и повиновения. Особенность искренности, по Чжоу Дунь'и, состоит в том, что «в покое осознается Небытие, в движении понимается Бытие, и, следуя искренности, достигается творящий свет». Чжоу Дунь'и полагал, что жэнь ци ## представляет собой высший идеал добродетели человека, чистую и совершенную искренность. Человек добр по своей природе, но отклонение от середины пути может привести ко злу. Достичь высшей добродетели можно лишь посредством нравственного совершенствования – «отказа от желаний» и «успокоения сердца» – «святые, обладая добродетелями, достигают покоя и становятся идеалом нравственности». Еще одно известное произведение Чжоу Дунь'и – «Тун шу» – «##» («Книга проникновения»), в основу которой легли идеи интеграции кофуциан-

ской «искренности» в учение об «И цзин». Его прозаическое произведение «Ай лянъ шо» – «###» («О любви к лотосу») также пользовалось большой популярностью в народе и стало классическим образцом прозаической литературы.

Сыма Гуан (1019–1086 гг.) (###)

Историк и философ периода Северная Сун. Второе имя – Цзюньши. Потомки уважительно называли его наставником с берегов реки Сушуй. Чжу Си, философ династии Южная Сун, включил Сыма Гуана в число шести великих наставников династии Северная Сун наряду с Шао Юном, Чжоу Дунь'и, Чэн Хао, Чэн И и Чжан Цзаем. Сыма Гуан родился в местечке Сушуй уезда Сясянь округа Шаньчжоу (совр. провинция Цзянси). Был членом Академии Ханьлинь, занимал пост старшего цензора. Возглавлял «старую партию» и противостоял реформатору Ван Аньши. В первый год правления императора Чжэ-цзуна под девизом Юань'ю (1086 г.) Сыма Гуан был назначен первым министром и, вступив в должность, свернул реформы. В области философии одушевлял Небо и считал его высшим повелителем, который «награждает за подчинение предопределению и наказывает за попытки уклониться от него». Он полагал, что государственные установления, основанные на церемониале и справедливости, являются неизменными законами функционирования общества на всех этапах истории. Общественное благососто-

ание зиждется на гуманности, справедливости, церемониале и мудрости. В области гносеологии придерживался идеи о необходимости отрешения от внешнего мира для постижения пути и призывал к интуитивному познанию: «Оставить вещи, попрощаться с людьми, заняться размышлением и приобретением знаний». По мнению Сыма Гуана, высшая мудрость существует только в сердцах совершенномудрых. Говоря о человеческой природе, Сыма Гуан развивал традицию теологического провиденциализма эпохи Хань. Он утверждал, что природа человека содержит как доброе, так и злое начало, склонность отдельного человека к добру или злу обусловлена небесным предопределением и не может быть изменена. Сыма Гуан добился выдающихся успехов в области истории. По приказу императора за девятнадцать лет он создал монументальный труд «Цзы чжи тун цзянь» («Всеобщее зеркало, управлению помогающее» – «####») – первую общую историю Китая. Эта работа занимает особое место среди исторических произведений авторства китайских чиновников. «Цзы чжи тун цзянь» является первым историческим сочинением хроникального, а не биографического жанра. Повествование начинается с двадцать третьего года правления чжоуского Вэй-левана (403 г. до н. э.) и заканчивается описанием военного похода на Хуайнань в шестой год правления Ши-цзуна из династии Поздняя Чжоу под девизом Сяньдэ в эпоху Пяти династий (959 г.), таким образом, текст охватывает шестнадцать династий и 1362 года ки-

тайской истории. В работе содержится информация о политике, военном деле, межнациональных отношениях, экономике, культуре, персоналиях Древнего Китая. Целью автора было показать, как политика правящего класса влияет на состояние государства и судьбу народа, и предостеречь потомков от ошибок. Сыма Гуан обобщил опыт предшествующих поколений в надежде, что правители будут ориентироваться на его сочинение. Император Шэнь-цзун высоко оценил труд Сыма Гуана и сказал, что изучение истории по этой книге принесет великую пользу для постижения искусства управления государством, поэтому работе было дано название «Цзы чжи тун цзянь» или «Всеобщее зеркало, управлению помогающее». «Цзы чжи тун цзянь» Сыма Гуана и «Ши цзи» (##) его однофамильца Сыма Цяня входят в число главных источников по древнекитайской истории.

Чжан Цзай (1020–1077 гг.) (##)

Философ династии Северная Сун, уроженец уезда Фэнсян (ныне уезд Мэйсянь, провинция Шэньси) поселка Хэнцзюй, известен как «господин Хэнцзюй». Чжан Цзай – один из основателей неоконфуцианства. Его воззрения представляют собой важную составляющую неоконфуцианского учения. Чжан Цзай служил в должности помощника начальника составительского бюро, был цензором по сверке текстов различных изданий. В молодости увлекался философ-

скими трактатами о военном искусстве, но позже посвятил себя исследованию буддийских и даосских канонических книг, также изучал астрономию и медицину. В результате увлекся конфуцианским «Шестикнижием», особенно любил трактат «И» («Книгу перемен»). Большое влияние на Чжан Цзай оказал Фань Чжун'янь (государственный деятель и писатель времен династии Северная Сун). Чжан Цзай преподавал в Гуаньчжуне (центральная часть провинции Шэньси), поэтому направление его философской мысли называли «гуань сюэ» «##» – «гуаньчжунское учение», известное наряду с лоянским философским учением братьев Чэн Хао и Чэн И «лянь сюэ» «##» Чжоу Дунь'и, «син сюэ» «##» Ван Аньши, теорией Чжу Си «минь сюэ» «##». «Гуань сюэ» изучалось и распространялось такими учеными, как Люй Дацзюнь, Люй Далинь, Фань Юй, Ли Фу, Фэн Цун'у и др. С точки зрения философии, Чжан Цзай предложил свои суждения о пневме ци, считая, что вещественная природа ци – это источник мироздания, «все, что видимо и имеет форму, объективно существует, все есть проявление природы, все явления представляют собой энергию ци». Ци – это материя, наполняющая мироздание, а «великая пустота» – это и есть первоначальное состояние, при котором ци и пустота рассредоточиваются и не собираются вместе. С помощью процесса движения ци происходит формирование и изменение различных объектов, но после того, как тело исчезает, оно снова распадается на ци. Положение о вечности и бессмертности

ци повлекло за собой критику буддийских и даосских взглядов таких понятий, как «пустота» и «небытие». Ци – это две противостоящие друг другу формы одного объекта, вызывающие изменение движения всего сущего. Чжан Цзай выдвинул предположение о том, что существует два типа форм движения: заметные изменения «бянь» # и постепенное, едва заметные превращение «хуа» #. В вопросе отношений между Небом и человеком, он придерживался мнения об их единстве, считая, что Небо и человек объединяются ци, поэтому в каждом теле, в каждом свойстве присутствует единение Неба и человека, «ци, наполняющее Небо и Землю, – это мое тело, все, что ведет к победе над небом и землей, изменяется ими, такова моя естественная природа, люди – это мои друзья между Небом и землей, все сущее – это мои спутники». В гносеологии Чжан Цзай выделял два вида знаний: эмпирическое знание и нравственное знание. Эмпирическое знание зависит от внешних объектов, им можно овладеть, если получить определенный опыт, возникающий от непосредственного контакта человека с материальным миром. Однако же эмпирическое знание поверхностно, ограничено и изменчиво, поэтому необходимо получать нравственное воспитание и повышать свой интеллект ради нравственного знания. Усвоение последнего не порождает эмпирический опыт, истинное знание начинается с интуитивного знания добродетели. Что касается образования, Чжан Цзай считал, что оно должно начинаться с детства, это дает пло-

ды во взрослом возрасте. С его точки зрения, необходимо иметь намерение учиться – «если человек рассеян и не стремится к учению, то процесс обучения будет бесполезным». Он также выдвинул предложение о практичном подходе к учебе, когда ценность обучения заключается в его последующем практическом применении в работе. Чжан Цзай выступал против «пустого знания» и считал бесполезным «Сюэ Эр» (один из разделов «Лунь юй» об обучении). По мнению Чжан Цзая, образование должно состоять из нравственного воспитания, воспитания мудрыми, учащиеся должны брать пример у мудрецов. С точки зрения теории о человеческой сущности, Чжан Цзай выдвинул противоположные положения о «свойствах Небесного и Земного» и «свойствах характера», он призывал вернуться к чистой природе Неба и Земли посредством практики обыденной нравственности. Также он утверждал, что единые «свойства Небесного и земного» присущи каждому человеку, а характер у людей различается. «Свойства Небесного и земного» характеризуются добротой, а «характера» – и добротой, и злобой. Говоря о политике и экономике, Чжан Цзай предложил восстановить «колодезную» систему землепользования и отменить систему аренды земли крестьянами. В естественных науках Чжан Цзай также достиг больших успехов, например, он полагал, что, движение тел должно происходить органично и без вмешательства извне. Философ считал своей главной задачей заботу о Поднебесной, основываясь на реальном положении дел в обще-

стве, он был озабочен нуждами страны и народа, искал основные пути решения проблем, выступал за практическое управление государством. Он обладал очень важным качеством – человеколюбием, предлагал «заботиться о душе во имя Неба и Земли, постигнуть смысл жизни, найти свое место ради простого народа, продолжать учиться во имя древних мудрецов, установить «великое спокойствие» ради последующих поколений». Фэн Юлань назвал эти идеалы «четыре положения Хэнцюя», и в последующие века они стали наивысшими стремлениями представителей китайской интеллигенции. Основные произведения Чжан Цзая: «Чжэн мэн» – «##» («Наставления непросвещенным»), «Цзин сюэ ли ку» – «####» («Сокровенная суть канонических книг»), «Хэн цюй и шо» – «####» («Простые теории Хэнцюя») и др. Все они вошли в полное собрание сочинений Чжан Цзая, выпущенное Китайским книгоизданием «Чжун хуа шу цзюй» в 1978 году под названием «Чжан Цзай цзи» – «####» «Собрание сочинений Чжан Цзая».

Чэн И (1033–1107 гг.) (##)

Философ и педагог династии Северная Сун. В научных кругах известен как Лочуань сяньшэн (наставник из Лочуани). Родился в городе Лоян. Занимал должность военного инспектора в городе Жучжоу, служил преподавателем в лоянской государственной академии и придворной адми-

нистративной школе. Был противником реформ Ван Ань-ши, однако по ряду стратегических вопросов расходился во взглядах с Сыма Гуаном: например, поддерживал возможность замены трудовой повинности налогом. В годы правления императора Чжэцзуна впал в немилость и был выслан город Фучжоу провинции Сычуань. В последние тридцать лет жизни занимался преподаванием и написанием книг и приобрел много последователей.

Философские взгляды Чэн И во многом совпадали со взглядами Чэн Хао. Чэн И считал принцип источником происхождения вселенной. «Есть лишь один принцип под Небом», «все сущее проистекает из единого небесного принципа», «принцип для одной вещи является принципом для всех вещей». «Небом правит предопределение, справедливостью – принцип, человеком – природа, телом – сердце, и все находится в единстве». Принцип – это самая суть, источник происхождения всех вещей, а все явления и вещи являются результатом действия принципа. Принцип вечен и первичен, а материальный мир – вторичен. По утверждению Чэн И, в небесном принципе заключается жизнь, а в человеческих желаниях – погибель, поэтому он выступал против повторного замужества вдов, считал, что «голодная смерть лучше потери нравственной чистоты», и призывал к соблюдению трех устоев и пяти незыблемых правил. При нравственном совершенствовании следует «воспитывать такие качества, как внимательность, усердность в учебе и самопо-

знание». Чэн И особо подчеркивает значимость внимательности: «внимательность важнее взаимодействия с людьми, так как без нее невозможно достичь высшего знания». Благодаря внимательности размышления обо всем сущем идут от самого сердца. Обращаясь внутрь себя с внимательностью, можно сохранить в своем сердце небесный принцип и добродетельность и искоренить влияние внешних страстей. По мнению Чэн И, целью образования является привитие высоких нравственных норм и воспитание совершенномудрого человека: «Благородный муж учится, чтобы достичь совершенной мудрости». «В познании следует опираться на небесный принцип, в повседневной жизни брать за образец совершенномудрых». Чэн И уделял внимание необходимости просвещения: «народ следует обучать, а не принуждать». В области гносеологии Чэн И предложил новую трактовку положения «знания получают посредством постижения сути вещей» из трактата «Да сюэ» (##). Постигая суть вещей, человек сначала тщательно изучает проявление принципа в данной вещи, затем обращается к знанию, заложенному в его сердце, и в конце видит целостную картину, непосредственно осознает небесный принцип. Целью постижения сущего и получения знания является слияние воедино внутреннего и внешнего, единство Неба и человека. Концепция «постижения сути вещей и исчерпывающего изучения принципа» испытала влияние дзэн-буддизма: считается, что для постижения принципа достаточно тщательно изучить лишь одну

вещь или явление, а не все сущее, поскольку единый принцип – источник любой вещи и любого явления. Чэн И утверждал, что «знание должно предшествовать деянию»: «Вознамерившийся отправиться в столицу должен сначала узнать, из каких ворот следует выйти и какой дорогой идти, а потом начать свой путь. Если же у него есть желание, но нет знания, куда он пойдет?». Философ полагал, что умственный труд столь же сложен, как и физический. В области диалектики он придерживался принципа дуализма природы, поскольку под Небом сосуществуют инь и ян, добро и зло, которые в сущности порождаются единым принципом. Чэн И считал, что «вещь, достигшая предела, обращается в свою противоположность»: жизнь переходит в смерть, начало в конец, инь в ян и ян в инь, а движение и покой поочередно сменяют друг друга. Главные труды Чэн И: «И чжуань» («##»), «Чунь цю чжуань» («###»), «Вэнь цзи» («##»), «Юй лу» («#») и «Цзин шо» («##»).

Чжу Си (1130–1200 гг.) (##)

Философ и педагог династии Южная Сун. Также известен как Чжу-цзы (мастер Чжу). Основатель неоконфуцианства, представитель научных кругов княжества Минь. Родина предков – уезд Уюань округа Хуэйчжоу (совр. провинция Цзянси). Чжу Си родился в уезде Юси округа Цзяньчжоу (совр. провинция Фуцзянь), позднее переселился в го-

род Цзяньян (совр. провинция Фуцзянь). Последователь четырех корифеев неоконфуцианства. Обычно идеи Чэн Хао, Чэн И и Чжу Си объединяют под названием школа Чжэн-Чжу. Назначался на такие должности, как письмоводитель в уезде Тунъань округа Цюаньчжоу, начальник округа Нанькан, придворный библиотекарь и историограф. Чжу Си был знаком со всеми основными учениями своего времени, обладал глубокими знаниями и большой эрудицией. Чжу Си основал академии «Бай лу дун» (###) и «Юэ лу» (##) и активно способствовал развитию учебных заведений в эпоху Сун.

В области философии Чжу Си унаследовал и развил концепцию небесного принципа братьев Чэн Хао и Чэн И, внес изменения в теорию предела отсутствия и великого предела Чжоу Дунь'и, перенял воззрения Чжан Цзяя относительно трансформации пневмы и создал неоконфуцианство как целостную идеологическую систему. Чжу Си считал принцип высшей философской категорией и источником происхождения вселенной: «Еще не было вещей, но уже был принцип». Пневма вторична по отношению к принципу: «Есть принцип, и есть пневма, но именно принцип – основа всего». Чжу Си систематизированно изложил теорию о гранях принципа: «На Небе и на Земле есть лишь один принцип», грани принципа отличаются от принципа и взаимосвязаны с ним. В течение длительного времени Чжу Си занимался преподаванием, «открывал академии и школы, просвещал

и наставлял людей со всех концов земли», подготовил множество учебных материалов. На основе практического опыта в сфере преподавания Чжу Си сформировал собственные педагогические воззрения. Целью образования, по мнению Чжу Си, являлось привитие высоких нравственных норм. Обучение строилось на чтении основополагающих канонов и трактатов и продолжалось изучением летописей и анналов. Процесс обучения делился на два этапа: малое учение и великую науку. Эти этапы отличались поставленными задачами, содержанием и методикой. Чжу Си считал, что обучение должно состоять из шести элементов: последовательное изучение, глубокое размышление, уверенное владение, практическое применение, неуклонное соблюдение и уважительное отношение. Научная деятельность состоит из двух составляющих: познание внешнего и разумение внутреннего. В преподавании есть два главных метода: эвристический и индуктивный. В области гносеологии Чжу Си придерживался следующей позиции: деяние более значимо, чем знание, но знание должно предшествовать деянию. При этом знание и деяние положительно влияют друг на друга: «Чем глубже знания, тем благороднее деяния; чем благороднее деяния, тем глубже знания». «Совершенномудрый, что учит людей, начинает с исчерпывающего изучения принципа, а заканчивает могущественными деяниями». Чжу Си придавал большое значение концепции постижения сути вещей для получения знания: «Исчерпывающее изучение грани прин-

ципа, отраженной в вещи или явлении, и стремление ничего не упустить» рождают озарение. Говоря о вопросе соотношения принципа и желаний, Чжу Си утверждал, что «в человеческих желаниях отражаются грани принципа», т. е. нравственность и желание материальных благ неразрывно связаны, а в противоречие с небесным принципом вступают лишь те желания, которые выступают за рамки нормы морали феодального общества. Например, «следующий небесному принципу утоляет жажду и голод, а раб желаний ищет лакомств». Таким образом, небесный принцип и человеческие желания несовместимы, «необходимо сохранить небесный принцип в сердце, а человеческие желания уничтожить». Как неоконфуцианец, Чжу Си смотрел на социальные и исторические проблемы и оценивал события и личности через призму учения о небесном принципе. Чжу Си полагал, что историограф должен твердо придерживаться небесного принципа и умиротворять людские сердца, а главный критерий высокого качества исторического труда – это общедоступное отображение действия небесного принципа. Чжу Си ратовал за возвращение к порядкам трех первых династий: Ся, Шан и Чжоу – и надеялся на то, что установления Чжоу Гуна и Конфуция сохранят влияние на долгие годы. В области политики и экономики Чжу Си поддерживал такие идеи, как раздел земель по числу едоков, создание общественных амбаров, стимуляцию сельскохозяйственного производства, обеспечение благосостояния народа, умеренное налогообло-

жение, борьбу с чрезмерной роскошью и вопиющей бедностью. Изложенное Чжу Си учение о принципе широко распространилось среди представителей господствующего класса позднефеодального Китая и в эпоху правления династий Юань, Мин и Цин было возведено в ранг ортодоксального конфуцианства, а его работа «Сы шу чжан цзюй цзи чжу» была внесена в список литературы к государственному экзамену на чиновничью должность. Главные труды Чжу Си: «Сы шу чжан цзюй цзи чжу» («#####») (сборники «Великое учение», «Учение о середине», «Беседы и суждения», «Учение Мэн-цзы»), «Чжоу и бэнь и» (Комментарий «Чжоу и» – «#####»), «Ши цзи чжуань» («###» – Сборник стихов). Последователями Чжу Си были составлены сборники «Хуэй Ань сяньшэн Чжу Вэньгун вэнь цзи» («#####») и «Чжу-цзы юй лэй» («#####»).

Лу Цзююань (1139–1193 гг.) (###)

Философ и педагог династии Южная Сун. Второе имя: Лу Цзыцзин. Псевдоним: Цунь Чжай. Среди учеников был известен как Сян-шань сяньшэн (наставник со Слоновой горы). Родился в уезде Цзиньси округа Фучжоу (совр. провинция Цзянси). Основоположник «учения о сердце». О себе говорил, что «вышел из трактата «Мэн-цзы». В эпоху Мин учение о сердце унаследует и разовьет Ван Янмин, и данная философская школа получит название Лу-Ван. Идеи Лу

Цзююаня часто объединяют с воззрениями его старших братьев Лу Цзюшао и Лу Цзюлина под названием «учение трех Лу». В ходе беседы Лу Цзююаня и Чжу Си на горе Эху выяснилось, что взгляды этих философов в значительной степени отличаются. Таким образом, в неоконфуцианстве наметилось два главных направления: школа Чжу и школа Лу. В молодые годы Лу Цзююань выступал за возвращение захваченных чжурчжэнями земель и изучал боевые искусства для участия в борьбе. Назначался на такие должности как писмоводитель в уездах Цзинъань и Чунъань, попечитель государственной академии, начальник округа Цзинмэнь. Оставался на службе до конца жизни. Основал на горе Сяншань «Ученую обитель», где занимался преподаванием. Его ученики Ян Цзянь, Юань Се, Шу Линь и Шэнь Хуань прославились как четыре наставника из Нинбо или четыре наставника с горы Сымин.

Лу Цзююань считал, что стране требуется проведение политических реформ. Он критиковал императора за то, что тот, занимая высокое положение, не заботился о делах государства и утопал в роскоши и наслаждениях. Лу Цзююань одобрял реформы Ван Аньши в эпоху Северная Сун, считал необходимым снижение налогов и разрешение социальных противоречий. Лу Цзююань считал, что правитель должен думать об интересах народа и «заботиться о судьбе Поднебесной». В области философии выдвинул идею о том, что исток мироздания – сердце: «Вселенная – это мое сердце, а

мое сердце – это вселенная». Считал, что сердце и принцип едины, и уравнивал их: «У каждого человека есть сердце, в каждом сердце содержится принцип, сердце – это и есть принцип». «Одно сердце, один принцип. Не бывает двух истин, значит, сердце и принцип суть единое целое». По вопросу соотношения сердца и вещей Лу Цзююань утверждал, что сердце порождает все вещи, и этот подход оказал влияние на воззрения философа в области гносеологии. Лу Цзююань подчеркивал значимость самоанализа и интроспекции и призывал к сердечности, телесному и духовному саморазвитию, исследованию «намерений сердца» и отказу от слепой веры в авторитеты. Лу Цзююань говорил: «Не я объясняю “Шесикнижие”, а “Шестикнижие” объясняет меня – в этом основа науки». Другое высказывание Лу Цзююаня гласит: «В науке нет страшнее болезни, чем отсутствие сомнений. Сомнение двигает вперед. Небольшое сомнение приносит малые плоды, большое сомнение – великие плоды». Лу Цзююань считал, что первым шагом на пути к нравственному росту должно стать умение различать бескорыстные желания и корыстные интересы, справедливость и пристрастность, поскольку этот навык в дальнейшем будет направлять процесс совершенствования. Лу Цзююань полагал, что представления о морали и нравственности исходят из сердца, поэтому желающий стяжать добродетель должен очищать сердце с помощью наблюдения за своей внутренней жизнью и самоанализа. При этом исследование намерений сердца – это

общедоступная практика, поскольку намерения сердца проявляются непрерывно и повсеместно. Лу Цзююань критиковал концепцию Чжу Си о постижении сути вещей для получения знания, считая ее неоправданно сложной и недостаточно целостной. На следующем этапе совершенствования следует прибегать к рефлексии, потому что озарения приходят во время размышлений в спокойной обстановке. Лу Цзююань считал, что человек должен сам строить замыслы, сам их осуществлять и сам оценивать себя. Нормы морали естественны, поэтому в совершенствовании необходима самостоятельность, а не беспрекословное подчинение наставнику. Он обращал особое внимание на необходимость воспитания нравственности в практической деятельности и исследования намерений сердца в реальной жизни: «Самый умный путь – путь практики». Кроме того, совершенствующийся должен «быть энергичен и нестигаем», потому что ему предстоит «прорываться через западни» и «бороться до конца». Последователями Лю Цзююаня был составлен труд «Сян-шань сяншэн цюань цзи» («#####»).

Е Ши (1150–1223 гг.) (##)

Китайский философ Южной Сун, уроженец уезда Юнцзя области Вэньчжоу (ныне уезд Юнцзя, округ Вэньчжоу, пров. Чжэцзян). В зрелые годы занимался преподавательской деятельностью в деревне Шуй Синь цунь в уезде Юнцзя, в связи

с чем получил негласное имя «господин Шуй Синь». Е Ши выступал против неоконфуцианства и учения о духовном самосовершенствовании, он создал свое направление Юнцзя. В год Чуньси при сунском Сяоцзуне получил цзиньши (высшая ученая степень в системе государственных экзаменов кэцзюй), занимал пост попечителя школы «тай сюэ», исполнял обязанности чиновника тайчан – распорядителя обрядами в храме предков императора, был делопроизводителем, а также чиновником шилан в военном министерстве. В период гибели Южной Сун удостоен особых отличий за заслуги в военных кампаниях против государства Цзинь, однако будучи оклеветан, вернулся на Родину и посвятил себя преподаванию и научным исследованиям. Е Ши хорошо разбирался в теории утилитаризма, проводил теоретические дискуссии с неоконфуцианцами, где критиковал их учение и источники его идеологии – конфуцианство, даосизм, буддизм, что привело к дальнейшему развитию утилитаризма и еще большей критике неоконфуцианцев. Е Ши придерживался идеи, согласно которой необходимо основываться на самих вещах, он полагал, что «все, что существует между Небом и Землей и имеет форму – это «десять тысяч вещей»». Все вещи образованы с помощью энергии ци; «пять элементов» и «восемь триграмм» – это основная форма выражения материи, дао неотделимо от самих вещей, оно «функционально, а не эфемерно». Философ придерживался утилитарного принципа, полагая, что без функции, пользы, человек, обладаю-

ций моральными качествами, не имеет возможности реализации. По этой причине он стимулировал рабочих и торговцев и выступал против политики культивирования сельского хозяйства и игнорирования торгово-промышленного комплекса, так как «без государственной поддержки промышленников», по его мнению, отсутствует денежный оборот. В гносеологии Е Ши выдвигал такие суждения, как «использование вещей, а не самого себя», «изречения, которые невозможно проверить вещами, необоснованны», дао, не выраженное в материальном # ци, не проявляется, не стоит «вести высокие беседы и нарушать законы материи», а также выступал за познание критериев на основе объективной реальности; он отмечал, что субъективное следует за объективным и был против замены первого на второе. С его точки зрения, для познания дао необходимо тщательно исследовать достоверность реальных вещей с помощью объективных фактов. Е Ши придавал большое значение непосредственному субъективному опыту человека в процессе познания. В логике философ заострял внимание на практическом значении «выправления имен». Е Ши отмечал, что в древности люди давали название предметам, не придавая большое значение логической составляющей, поэтому высоко оценил логическую теорию выправления имен Сюнь-цзы. Также философ провел глубокий анализ идеи о «классификации предметов одного вида», представленной в «Чжоу и», он полагал, что предметы одного «вида» лэй # – это поиск общих

черт в различных вещах, а бьянь # – способность находить различие в похожих объектах. Если использовать принцип ли # в качестве процесса дедукции, то «вещь (у)» сводится к индуктивным процессам, соответствие этим двум процессам и есть гносеологический метод «Чжоу и». Е Ши уделял большое внимание образованию, усердно занимался. В довольно молодом возрасте он и учился, и преподавал. В среднем возрасте, будучи чиновником, также обучал других, и после ухода со службы полностью посвятил себя преподаванию, был наставником видных ученых – У Цзыляна и Дин Силяна, имел большое влияние в провинции Чжецзян. Особое внимание философ уделял экономической цели образования, он надеялся на то, что ученые будут тесно связаны с судьбой своей страны в дополнение к своему нравственному развитию, а также обеспечат единство морали и реальных успехов. Известные произведения – «Е Ши цзи» – «####» («Собрание сочинений Е Ши»), включающее «Вэнь цзи» – «##» (Сочинения о «вэнь») и «Бе цзи» – «##» («Собрание сочинений о чуждом»).

Ван Шоужэнь (1472–1529 гг.) (###)

Философ, педагог и военачальник династии Мин. Родился в уезде Юйяо (совр. провинция Чжэцзян). Известен как Янмин сяньшэн (наставник из Янмин), поскольку устроил кабинет для ученых занятий у себя на родине рядом с пеще-

рой Янмин. В годы правления императора Чжу Ютана Ван Шоужэнь сдал экзамены на высшую ученую степень цзиньши. Назначался на должность управляющего в министерстве юстиции и в министерстве военных дел. В молодости противостоял влиятельному придворному евнуху Лю Цзиню и попал в опалу, был разжалован и сослан смотрителем на почтовую станцию Лунчан в провинции Гуйчжоу. Позднее был возвращен на службу и занимал такие должности, как сотрудник министерства чинов, главный управляющий императорскими конюшнями в городе Нанкин и глава приказа придворного этикета в городе Нанкин. За подавление мятежа Чэнь Хао на юге провинции Цзянси и успешную борьбу с разбойниками был пожалован титулом и землями в уезде Синьцзянь. Впоследствии занял пост министра обороны в городе Нанкин.

В юности Ван Шоужэнь обстоятельно изучал учение о принципе школы Чэн-Чжу и буддизм, которые не смогли его удовлетворить. После этого он обратился к учению о сердце Лу Цзююаня. Когда Ван Шоужэнь был понижен до смотрителя отдаленной станции Лунчан в провинции Гуйчжоу, в уединении он полностью осознал главную идею учения о сердце: «Неожиданно мне открылась суть концепции постижения сути вещей для получения знания и путь совершенных мудрецов: все заключено в моем естестве, и помощь извне мне не нужна». Ван Шоужэнь начал разрабатывать собственную теоретическую систему на базе существо-

вавшего учения о сердце. Благодаря изысканиям, которые проводились в процессе непредсказуемой и полной событиями жизни, Ван Шоужэнь систематизировал и развил учение о сердце. Основываясь на онтологии Лу Цзююаня, он вынес следующие суждения: «Нет под Небом ни принципа вне сердца, ни вещи вне сердца», «тот, у кого есть сердце – господин над всем сущим, ибо сердце и есть Небо». Он считал, что существование всех вещей и явлений зависит от субъективного восприятия человеческим сознанием (сердцем), а все вещи и явления в природе и обществе порождаются сердцем, таким образом подчеркивая значимость субъективного познания. Ван Шоужэнь также уделял большое внимание вопросу о практиках самосовершенствования, его онтология служит теоретической основой для тренировок и практик в рамках учения о сердце. Он утверждал, что в познании объективного мира и деле внутреннего обогащения человеку следует полагаться на сердце, то есть субъективное восприятие, и действовать по личной инициативе. Ван Шоужэнь отмечал значимость обращения к интуиции и единства познания и действия. Он видел тесную связь между знанием и деянием и считал их двумя сторонами одной медали: знания обуславливают деяния, а деяния позволяют накапливать знания – таким образом, знание и деяние неразделимы и оказывают влияние друг на друга. Ван Шоужэнь – первый в истории Китая мыслитель, который глубоко изучил и осветил вопросы субъективной активности личности через приз-

му учения о сердце. Он полагал, что «в сердце нет ни добра, ни зла, но добро и зло содержатся в движении помыслов. В различении добра и зла проявляется благомыслие, в совершении добра и искоренении зла – успешное постижение сути вещей». Если же говорить о различении и совершении добрых и злых поступков, то в рамках учения о сердце добро и зло рассматриваются не только как категории концепции нравственности, но и последствия истинных и ошибочных суждений. Единство познания и деяния означает, что человек должен непрестанно развивать свою способность отличать добро от зла и истину от заблуждений, а также учиться творить добро и искоренять зло. Данный подход позволяет любому человеку стать личностно и социально значимым и в конечном счете достичь совершенномудрия. В жизни Ван Шоужэнь следовал принципам учения о сердце, положениям о совершенномудрии и единстве познания и деяния, и запомнился китайскому народу как человек трех неувядаемых добродетелей: праведник, гражданин и наставник. Ван Шоужэнь также утверждал, что существует взаимосвязь между письменным языком и принципом, поскольку принцип проявляется в видимых глазу письменных знаках, а в письменном тексте сокрыт нематериальный принцип. В области методологии обучения Ван Шоужэнь выделял следующие положения: учитель должен словом и делом подавать пример ученикам, пробуждать в них инициативу и поддерживать, помогать постепенно и планомерно двигаться вперед. В пе-

риод середины правления династии Мин учение Ван Шоужэня приобрело большое влияние. Оно распространилось по всей Поднебесной и достигло Японии. В Китае янминская школа на равных соперничала со школой Чэн-Чжу. В конце правления Мин и начале правления Цин янминская школа пришла в упадок, но впоследствии вновь стала популярной. Последователями Ван Янмина было подготовлено собрание сочинений «Ван Вэньчэн гун цюань шу» – «Полное собрание сочинений Вана, князя культурного совершенства» («#### ##»), в котором наиболее значимыми произведениями считаются «Записи преподанного и воспринятого» – «Чуань силу» («####») и «Да сюэ вэнь» – «Вопросы к Великому учению» («####»).

Ли Чжи (1527–1602 гг.) (##)

Мыслитель и литератор династии Мин. Родился в уезде Цзиньцзян округа Цюаньчжоу (совр. провинция Фуцзянь). Происходил из рода богатых торговцев, которые впоследствии утратили свое влияние. В двадцать шесть лет сдал экзамен на степень цзюйжэнь, с тридцати до сорока пяти лет служил чиновником. Занимал должности заведующего вопросами просвещения в уезде Хуэйсянь провинции Хэнань, члена государственной академии в Нанкине и Пекине, заведующего канцелярией в министерстве церемоний в Пекине, советника министерства юстиции в Нанкине. Послед-

нее назначение Ли Чжи – начальник области в уезде Яоань провинции Юньнань. После этого он отказался от чиновничьей карьеры и посветил себя писательству. В пожилом возрасте занялся просветительской деятельностью, стал одним из значимых представителей школы Тайчжоу, пользовался большим уважением в народе. В области философии Ли Чжи критиковал положения неоконфуцианства о «порождении пневмы принципом» и «Пути вне мирской суеты». Он утверждал, что существует две пневмы, а именно инь и ян: «Сначала были Небо и земля, а от них произошли десять тысяч вещей». Подобно философам янминской школы, считавшим, что «нет ничего вне сердца», Ли Чжи верил в происхождение всего сущего «из мысли в сердце», т. е. выступал сторонником субъективного идеализма. В области гносеологии Ли Чжи представлял направление трансцендентализма: он предложил концепцию «врожденных знаний». По его мнению, врожденным знанием обладают не исключительно совершенномудрые, а «каждый, кто рожден под Небом», таким образом, совершенномудрый не отличается от простого человека. Ли Чжи полагал, что представления людей об «истине и лжи» не являются незыблемыми, и говорил об относительности истины. Ли Чжи выступал с критикой традиционного конфуцианства и не одобрял его высокий статус в обществе, поскольку не считал учение Конфуция и Мэн-цзы вечной истиной, а их изречения – догматами, которые нельзя изменять. Ли Чжи называл «Шестикнижие», «Лунь юй»,

«Мэн-цзы» и другие основополагающие для конфуцианства книги «словесами, расхваленными и превознесенными чиновными историками», которые являются не абсолютной истиной, а лишь «изречениями наставников, которые по памяти записали бестолковые ученики», поэтому нельзя принимать утверждения Конфуция за эталон. Еще большей критике Ли Чжи подверг учение школы Чэн-Чжу: он говорил, что неоконфуцианцы разглагольствуют о гуманности, справедливости, морали и добродетели, но на деле относятся к своему учению, как к средству для получения чинов и достижения выгоды. В области этики Ли Чжи признавал рациональность личных желаний человека. «Есть досыта и хорошо одеваться – естественное желание каждого человека», – это высказывание Ли Чжи отражало прогрессивное сознание современного ему городского населения. Ли Чжи считал, что человек от природы склонен «строить отношения с окружающими в зависимости от их социального положения» и нормой являются «межличностные взаимоотношения, подобные рыночной торговле», когда каждый участник получает что-либо от партнера. Ли Чжи негативно относился к идеологии возвеличивания сельского хозяйства и презрения к торговле. Он категорически отрицал конфуцианское положение: «Необходимо сохранить небесный принцип в сердце, а человеческие желания – уничтожить», – и выступал против феодального этикета и воспитания. Ли Чжи выдвинул идею о равноправии мужчин и женщин. Он считал,

что причина меньшей эрудированности женщин по сравнению мужчинами заключается в том, что женщины находятся в плену общественных требований. Ли Чжи одобрял повторный брак овдовевших женщин и свободный выбор будущего супруга или супруги. В области эстетики Ли Чжи предложил концепцию «детского сердца». Он полагал, что самые прекрасные произведения литературы и искусства создаются людьми с «детским сердцем», т. к. «детское сердце» – это «истинное сердце», не способное скрывать настоящие чувства и желания. Ли Чжи говорил: «Источник искусства – чувства, которые заложены природой». Он считал естественное красивым, а отражение естественной красоты в искусстве – высшей эстетической нормой. За критику традиционного конфуцианства с его двухтысячелетней историей, неоконфуцианства эпохи Сун-Мин и учения о принципе, а также за распространение идей идеологического просвещения и индивидуализма Ли Чжи был обвинен как «мятежник и еретик, вводящий народ в заблуждение» и заключен под стражу. В тюрьме он покончил с собой. Главные произведения Ли Чжи: «Фэнь шу» («##» – «Книги для сожжения»), «Сюй фэнь шу» – «Продолжение “Фэнь шу”» (###), «Цан шу» – «Потаенная книга» («##»), «Сюй цан шу» – «Продолжение Потаенной книги» («###»), а также «Ли Вэньлин цзи» («## ##»).

Восемь школ конфуцианства (####)

Также известны как «восемь течений». После смерти Конфуция его последователи не смогли сохранить единство. Конфуций оставил богатое наследие, которое передавалось письменно и устно, предложенная им идеологическая система была обширной и сложной, поэтому ученики по-разному толковали его высказывания. В период Сражающихся царств конфуцианцы полемизировали с другими научными школами и вели обостренную борьбу между собой, в результате чего постепенно разделились на несколько групп. Согласно трактату «Хань Фэй-цзы», существовали «конфуцианские школы Цзы Чжана, Цзы-сы, Янь Хуэя, Мэн-цзы, Цидао, Чжун Ляна, Сюнь-цзы и Юэ Чжэна». Наибольшее влияние на последующие поколения конфуцианцев оказали учение Мэн-цзы и учение Сюнь-цзы. Цзы Чжан – это самый известный из учеников Конфуция, он уделял особое внимание понятиям о верности и преданности, его идеи унаследовала школа Мо. Цзы-сы – внук Конфуция, который унаследовал и развил учение о Середине и выстроил представления о морали и нравственности вокруг понятия искренности. Янь Хуэй – любимый ученик Конфуция из семидесяти двух ближайших учеников, получивший признание Учителя за добродетельное поведение и образованность; он известен готовностью переносить лишения и находить утешение в следо-

вании учению. Ци Дяо утверждал, что от природы в человеке заложено и добро, и зло, подчеркивал значимость мужества и ратовал за защиту слабых. Свидетельств деятельности школ Юэ Чжэна и Чжун Ляна не сохранилось. Мэн-цзы – один из наиболее значимых представителей конфуцианства. Мэн-цзы развил идеи Конфуция о добродетельном правлении и предложил понятие гуманного управления. Благодаря ему учение Конфуция стало целостной идеологической системой, поэтому потомки называли его «истинным преемником Конфуция». Сюнь-цзы также является одним из наиболее значимых представителей конфуцианства. Он свел воедино достижения философии доциньской эпохи, изучил и резюмировал учения мудрецов, принадлежавших разным течениям. Он предложил концепции «следования этикету и закону» и «управления убеждением и силой». Впоследствии к суждениям Сюнь-цзы прибегали сторонники объединения идей конфуцианства и легизма.

Тайчжоуская школа (####)

Философское направление, главным представителем которого выступал Ван Гэнь – мыслитель династии Мин, уроженец округа Тайчжоу провинции Цзянсу. Поскольку центром просветительской деятельности последователей этого направления являлся округ Тайчжоу, школа получила название «тайчжоуская». Ван Гэнь родился в семье простолюди-

нов. Восемь лет он учился у Ван Янмина, после занялся преподаванием в родных краях и широко распространил учение о сердце. Взгляды Ван Гэня, которые со временем изменились и стали в некоторой степени отличаться от утверждений Ван Янмина, легли в основу тайчжоуского направления. Ван Гэнь считал, что «повседневная жизнь простого народа – это и есть путь», а «совершенномудрыми становятся в обыденных условиях». Таким образом, Ван Гэнь призывал твердо придерживаться норм феодальной морали. Точка зрения Ван Гэня не совпадала с положениями традиционного конфуцианства, однако вызывала интерес к данному учению среди низших слоев населения. Ван Гэнь предложил новое толкование концепции Ван Янмина о постижении сути вещей: он говорил, что забота каждого отдельного человека о себе – это фундамент, на котором зиждется благомыслие. Ван Гэнь уделял большое внимание преподаванию для простого народа: среди его учеников были лесорубы, гончары и земледельцы. Учение Ван Гэня имело значительное влияние на народные массы. Кроме того, учениками Ван Гэня становились представители высшего общества: чиновники и сановники, которые вывели учение на высокий теоретический уровень. Представителями тайчжоуской школы являются Ван Дун, Ван Би, Сюй Юэ со своими учениками Чжао Чжэньцзи и Янь Цзюнем. Янь Цзюнь станет наставником Хэ Синьиня и Ло Жуфана; идеи этих двух философов будут восприниматься современниками как «сплав чань-буддизма и

совершенного безумия». У каждого из представителей тайчжоуской школы в образе мыслей были свои отличительные особенности. Суждения Ван Дуна близки к положениям волюнтаризма: он утверждал, что мысли контролируют сердце, поэтому человек должен воспитывать в себе искренность и быть честным с собой – это позволит предотвращать зарождение порочных намерений. Янь Цзюнь и ряд других философов считали, что человек от природы добр, и это качество нужно преумножать. Хэ Синьинь говорил, что человек по природе – существо социальное, пропагандировал равенство и уважение во взаимоотношениях. Он выступал против положения, принятого в учении о принципе, согласно которому в человеческих желаниях заключается гибель. По его мнению, желания материальных благ следует по возможности удовлетворять, при необходимости – ограничивать, а избавиться от них невозможно. Ло Жуфан выдвинул идею о чистоте «младенческого сердца», из которого рождается человеколюбие. Он отмечал естественность человеческой природы и рассматривал человеческие желания как природные потребности. Сюй Юэ утверждал, что существует единственный закон, общий для древности и современности, для Неба и земли – это путь, а путь, отраженный в человеке – это сердце. Учение тайчжоуской школы было простым для понимания и исполнения, оно привлекало простых городских жителей и широко распространялось по Китаю. В средний и поздний период династии Мин тайчжоуская школа была до-

Лю Цзунчжоу (1578–1645 гг.) (###)

Философ-неоконфуцианец конца династии Мин. Также известен как Лю Цидун, прозвище – Няньтай, господин Цзишань (учитель с горы Цзишань). Лю Цзунчжоу родился в районе Шаньинь (совр. Шаосин пров. Чжэцзян). Во времена правления Чжу Ицзюня под девизом Ваньли получил степень цзиньши (высшая ученая степень в системе государственных экзаменов кэцзюй). Начав с должности чиновника, дослужился до главного цензора в Нанкине. Вскоре был уволен из-за обвинения со стороны евнуха Вэй Чжунсяня. Однако после того как цинская армия захватила Ханчжоу, ушел из жизни, уморив себя голодом. Всю свою жизнь Лю Цзунчжоу посвятил преподаванию и написанию книг, стал основоположником школы Цзишань. Также он преподавал в Дунлине, Шоушане, Чжэнжэне и других школах. Его учениками и последователями являются Хуан Цзунси и Чэнь Цюэ. В философии, с одной стороны, Лю Цзунчжоу поддерживал идею Чжан Цзая о «единстве ци» и выступал против теории Чэн Чжу о «появлении принципа ли #ранее ци#». Он полагал, что принцип ли # не выходит за пределы ци «#», ци – это неотъемлемая часть ли#. и, определенно, не существует вне ци; с другой стороны, он считал, что конкретное (материальное) ци# неотделимо от (нематериального) дао# и

невозможно предположить, что дао # начало существовать раньше, чем ци#. Он говорил о невозможности существования «материального ци # без нематериального дао», поэтому дао и имеет преимущество выше или ниже, а не раньше или позже. Вот это непонятно! В основе своих учений о нравственном воспитании философ выделял шэнь ду (бдительность наедине с собой, сохранение своего душевного облика), в которой акцентируется внимание на нравственной самосознательности. Для того, чтобы добиться «уважения», нужно «отодвигать на задний план личные интересы и почитать добро», и даже при достижении важного статуса все равно придерживаться требований цзюнь цзы (благородного мужа), бдительности наедине с собой. Рассуждая о жизни и смерти, философ считал, что хоть они и являются совершенно обычным явлением, «смерть может быть полезна для людей», «вместо того, чтобы молча умереть, лучше погибнуть величественно», он выражал сильную волю настоящего патриота. Известно большое количество трудов Лю Цзунчжоу: «Собрание произведений Учителя Лю» – «#####» («Лю Цзи шань цзи»), состоящее из 17 томов, «Полное собрание произведений Учителя Лю» – «#####» («Лю-цзы цюань шу»), «Сочинения, выпущенные в Полном собрании произведений Учителя Лю» – «#####» («Лю-цзы цюань шу и бянь»), а также «Заметки о книге «Лунь Юй»» – «#####» («Лунь Юй сюэ ань») и др.

Фу Шань (1607–1684 гг.) (##)

Мыслитель, врач, художник и каллиграф династии Мин. Второе имя – Цин Чжу. Имя в монашестве – Чжэнь Шань. Родился в уезде Янцюй провинции Шаньси. Подробно изучал канонические книги и исторические сочинения древних мудрецов; занимался поэзией, прозой, каллиграфией, живописью, надписями на бронзе и камне; особое внимание уделял медицине. Преподавал в Академии трех добродетелей. После падения династии Мин уединился в горах. Принял монашество под наставничеством даоса Го Цзинчжуна с горы Уфэншань уезда Шоуян, выбрал одеяние красного цвета и стал называть себя «монахом в красном». Фамилия членов императорского двора при династии Мин была написана через иероглиф «красный» (#), таким образом, одежда Фу Шаня символизировала тоску по ушедшей эпохе и неприятие новой маньчжурской династии Цин. В десятый год правления императора Фулинь в Китае под девизом Шуньчжи (1653 г.) был заключен в тюрьму по делу об антицинском движении, через год вышел из тюрьмы благодаря помощи своих учеников. При династии Цин не принимал участия в императорских экзаменах и даже в бедственном положении отказывался от государственной службы. Цинский двор специальным указом назначил Фу Шаня на должность секретаря государственной канцелярии, однако тот сразу же подал в

отставку, ссылаясь на преклонный возраст и болезни. Находился в дружеских отношениях с идеологом антиманьчжурской борьбы Гу Яньу. До конца жизни не признавал новую власть.

В области философии выдвинул целый ряд положений. По мнению Фу Шаня, «пневма была прежде принципа», а принцип может иметь доброе и злое содержание, «точно так же, как и человеческая природа может быть доброй или злой». С точки зрения Фу Шаня, цель самовоспитания в том, чтобы найти свое место в жизни, а для этого нужно ограничивать свое самомнение и не вваливать на плечи непосильную ношу. Фу Шань полагал, что природа существует объективно, а «каждая вещь рождена природой», следовательно, каждая вещь также существует объективно, однако в то же время подчеркивал значимость восприятия вещи человеческим сердцем. Фу Шань утверждал, что все во Вселенной непрерывно изменяется и развивается, а вечное изменение и развитие – это единственный истинный путь. В академических кругах считали, что взгляды Фу Шаня весьма радикальны, поскольку он толковал «Чжуан-цзы» через призму буддизма, в рассуждениях о «Мо-цзы» и «Гунсунь Лун-цзы» включал как цитаты комментарии к древним классическим текстам, ставил в один ряд конфуцианское «Шестикнижие» и неконфуцианских мудрецов и в принципе не делал различия между конфуцианскими и неконфуцианскими мудрецами. Фу Шань не признавал лидирующее положение кон-

фуцианства, критиковал учение о принципе, называл «четыре книги и пять канонов» конфуцианства «произведениями своей эпохи», а не «сокровищницами древней мудрости». Фу Шань одним из первых в эпоху Цин начал исследовать работы мудрецов, живших в период с эпохи Сражающихся царств до династии Цинь: он привлекал обширный текстовый материал, проводил глубокие изыскания и писал толкования. Фу Шань является автором таких провокационных суждений, как «Поднебесная принадлежит всем под Небом, а не кому-то одному», «иррациональное превосходит принцип», «никто не познал принцип лучше, чем уличные торговцы» и «совершенномудрые тоже творят зло». Эти высказывания отразили веру Фу Шаня в то, что Поднебесная есть всеобщее достояние, любовь не основывается на расчете, все люди заслуживают любви, совершенномудрые и простые люди равны и нельзя возвеличивать людей из-за их добрых дел. По вопросу соотношения имени и сущности Фу Шань говорил, что имя должно соответствовать сущности, поскольку имя – это отражение объективной реальности. С изменением обозначаемой действительности должно меняться и имя. В целом Фу Шань высоко оценивал концепцию Лао-цзы о том, что есть сущности с именами, а есть сущности без имен, при этом нужно знать предел употребления слов. Фу Шань достиг значительных успехов в медицине: у него был высокий уровень в области терапии, педиатрии, хирургии. Наиболее впечатляющих результатов Фу Шань добился в гинекологии.

Его медицинские труды «Фу ши ню кэ» (####) и «Цин нан ми цзюэ» (####) сохранились до наших дней и были весьма полезны для его современников. Фу Шаня считали «лучшим каллиграфом начала династии Цин», его картины имели большую художественную ценность. С большим мастерством Фу Шань изображал горы, реки, сливовые деревья, орхидеи, бамбук. В произведениях Фу Шаня отразились его благородный характер и сильная воля, его работы дышат любовью к Родине. Его каллиграфия и живопись занимают важное место в классическом изобразительном искусстве Китая, последующие поколения высоко оценили его творчество. Фу Шань оставил потомкам богатое наследие, из поколения в поколение передавался труд «Шуан хун кань цзи» («#####»). В последние годы одна за другой были найдены рукописи и списки утерянных произведений Фу Шаня: «Чжуан-цзы пи чжу (Толкование Чжуан-цзы)» («#####»), «Сюнь-цзы пи чжу (Толкование Сюнь-цзы)», «#####»), «Сюнь-цзы пи дянь» («#####»), «Хуайнань-цзы пи чжу» (Толкование Хуайнань-цзы, «#####») и другие.

Хуан Цзунси (1610–1695 гг.) (###)

Специалист по классической филологии, историк, мыслитель, географ, астроном и педагог конца династии Мин и начала династии Цин. Старший сын Хуан Цзуньсу, одного из лидеров дунлиньской группы. Родился в уезде Юйяо окру-

га Шаосин провинции Чжэцзян. Один из трех величайших мыслителей конца династии Мин и начала династии Цин наряду с Гу Яньу и Ван Фучжи. Известен как «отец китайской мысли и просвещения». С раннего детства был подвержен влиянию группы Дунлинь, позднее во главе Ассоциации возрождения продолжил борьбу с придворными чинами. Когда цинские войска направились на юг, Хуан Цзунси собрал ополчение «верных сынов эпохи» и оказал Цин вооруженное сопротивление. После падения династии Мин жил в уединении, занимался писательством и преподаванием. При маньчжурской династии неоднократно отказывался от приглашений на официальную службу.

Хуан Цзунси имел обширные познания в различных областях и занимался исследованиями по астрономии, арифметике, музыке, классической филологии на материале конфуцианских, исторических и даосских трактатов. Особенно заметных успехов Хуан Цзунси добился в истории: он написал труд «Мин жу сюэ ань» («#####») и положил начало историческим исследованиям на востоке провинции Чжэцзян. В области философии Хуан Цзунси выступал против положения неоконфуцианства о том, что «принцип предшествует пневме». Он полагал, что все сущее создано из материальной пневмы, а принцип – это всего лишь закономерность движения и изменения пневмы. В то же время Хуан Цзунси считал, что пневма наполняет все сущее, как и сердце дает жизнь человеческому телу. В идее «сердце наполняет Небо

и землю» можно видеть некоторые тенденции к пантеизму. Хуан Цзунси – это выдающийся теоретик в области образования. Он считал, что главная функция учебных заведений заключается не в воспитании кадров или подготовке и проведении экзаменов на чиновничьи должности, а в создании «площадки» для управления Поднебесной, т. е. места, где будут обсуждаться политические вопросы. В ученой среде должно было формироваться общественное мнение, достойное внимания императора и способное оказать влияние на политическую ситуацию в стране. В учебных заведениях должен разрабатываться широкий круг вопросов и рассматриваться реальная ситуация. Хуан Цзунси выступал за то, чтобы в академических кругах царил дух свободы и новаторства, и не хотел главенства какой-либо доктрины. Он предлагал отвернуться от общепринятых заблуждений и не «отличать истинное от ложного по словам невежд», но подобно ученым древности подвергать все сомнению. Хуан Цзунси говорил: «Не все, что император считает истинным, истинно, и не все, что император считает ложным, ложно», – поэтому сын Неба должен прибегать к помощи ученых мужей для исправления ошибок. Хуан Цзунси верил в необходимость изменения нравов и обычаев и полагал, что почвой для общественных преобразований может стать культурное и идеологическое воспитание. В области политики Хуан Цзунси считал приоритетом народное благосостояние и защиту прав граждан. В заботе о личной выгоде он видел

естественное человеческое свойство. По мнению Хуан Цзунси, гражданин должен исполнять долг перед обществом своим неутомимым трудом, а общество обязано гарантировать гражданину права и отстаивать его интересы. Хуан Цзунси подчеркивал необходимость реформ в системе распределения земель и системе налогообложения. Кроме того, он выступал за то, чтобы торговля и ремесло, наравне с сельским хозяйством, считались «основным занятием». Хуан Цзунси резко критиковал позицию императоров, которые считали Поднебесную своей частной собственностью: «Такой правитель думает, что он владеет всем в Поднебесной: доброе он забирает себе, дурное оставляет народу. Его люди не имеют права думать о себе, потому что воля правителя для них – высшая справедливость». Мыслитель выступал за равенство в любых межличностных отношениях: «между отцом и сыном, братом и братом, которые близки от природы» должны складываться «гармоничные дружеские отношения»; между правителем и подчиненными – отношения взаимной помощи и поддержки. Идеи Хуан Цзунси, сходные с конфуцианскими «пятью нормами» человеческих отношений, нанесли серьезный удар по сердцу феодальной морали – «трем устоям». Последователями Хуан Цзунси был составлен труд «Хуан Личжоу вэнь цзи» («#####»). В настоящее время в издательстве «Древняя литература» провинции Чжэцзян выходит полное собрание сочинений Хуан Цзунси («#####»).

Фан Ичжи (1611–1671 гг.) (###)

Философ, деятель науки, естествоиспытатель династий Мин и Цин. Второе имя – Мичжи. Прозвище – Маньгун. Родился в уезде Тунчэн провинции Аньхой. Смена правящей династии в значительной степени повлияла на частную жизнь Фан Ичжи. При императоре Чжу Юцзяне Фан Ичжи сдал экзамен на степень цзиньши и служил историографом в Академии Ханьлинь. После падения династии Мин взял имя У Шигун и прозвище Неразумный Даос и стал зарабатывать на жизнь продажей лекарств. При южно-минском режиме занимал должность помощника начальника в приказе наследника престола и преподавал в Академии Ханьлинь. Фан Ичжи неоднократно предлагали возведение в чин советника дасюэши, но он отвечал отказом. По причине преследования цинскими войсками, Фан Ичжи ушел в буддийские монахи и скрывался под именами и прозвищами Дачжи, Укэ, «Большая Мудрость» (Хунчжи), «Земля Лекарственных Трав» (Яо Ди), «Плавучая Гора» (Фу Шан), «Наставник-Глупец» (Юй Чжэ Да Ши) и др. Положение Фан Ичжи неоднократно менялось, но он не ушел из буддийского монашества.

В детстве Фан Ичжи обучался у Сюн Мин'юя, кроме того, он получил самые общие сведения о западной науке. Позднее Фан Ичжи занялся изучением конфуцианских канонов и

начал проявлять большой интерес к естествознанию. Обладал обширными знаниями и способностью перенимать лучшее из работ других. Выступал за интеграцию достижений восточной и западной науки, а также за объединение конфуцианства, буддизма и даосизма. В сферу научных интересов входили астрономия, география, литература, искусство, этикет, музыка, каллиграфия, медицина, фармацевтика и юриспруденция. В молодости стоял во главе Ассоциации возрождения вместе с Чэнь Чжэньхуэем, У Инцзи, Хоу Фан'юем и др. Широко известен своими письменными трудами.

Фан Ичжи считал, что научная методология включает два основных метода: научное наблюдение и философское размышление, и при изучении объекта необходимо как проводить реальное наблюдение, так и размышлять в рамках философии. Фан Ичжи говорил, что философия заложена в естественных науках, но западные ученые уделяют слишком много внимания научному наблюдению, а неоконфуцианские академические круги – философскому размышлению. Фан Ичжи называл естествознание «наукой о принципах малых вещей» и считал, что его можно изучать на примерах из личного опыта, а социальные науки – «науками о принципах больших вещей», для понимания которых требуется исследование многочисленных письменных источников. При проведении научного анализа Фан Ичжи успешно применял индукцию и аналогию. Фан Ичжи положил начало критического исследования с поиском доказательств – новой тенденции

научной жизни цинской эпохи. В области философии Фан Ичжи придерживался монизма и полагал, что первоэлементом, давшим начало миру, является материальный огонь. По утверждению Фан Ичжи, «огонь заполняет пустоту», «порождает вещи», «изменяет вещи» и «отражается в них». Вечное движение природы и человеческой жизни является результатом действия огня. По вопросу взаимодействия противоположностей Фан Ичжи критиковал два основных подхода в области метафизики, первый из которых заключался в отрицании противоречивости вещей и явлений и погоню за отвлеченным «единством», а второй в признании антагонизма, но пренебрежении целостностью. Фан Ичжи предложил концепцию «двуединства», ближайшим аналогом которой в истории китайской философии выступает понятие «единства противоположностей». Согласно этой концепции, каждая вещь и явление получают и приобретают что-либо в противоборстве с другой вещью или явлением. Появление концепции «двуединства» символизировало новый этап развития древней диалектики. В области гносеологии Фан Ичжи предложил «выявлять факты, основываясь на фактах, и подтверждать принципы принципами, выявленными позднее» при изучении вещей и явлений. Фан Ичжи не одобрял слепую веру в слова древних и утверждал, что его современники мудрее своих предков, поскольку людям нового времени был передан многовековой опыт. Он написал множество трудов на различную тематику, однако целый ряд произве-

дений был утрачен. Наиболее известные из сохранившихся работ: «Тун я» – «Проникновение в классику» («##»), «У ли сяо ши» – «Предварительные сведения о принципах вещей» («####»), «Яо ди пао чжуан» – «Чжуан-цзы под огнем Земли Исцеления» («####»), «Дун си цзюнь» – «Равенство сторон» («####»).

Гу Янь'у (1613–1682 гг.) (###)

Идеолог и ученый династий Мин и Цин. Первоначальное имя – Цзян, второе имя – Нинжэнь, псевдоним – Цзян Шаньюн, ученые также прозвали его господином Тинлинь. Уроженец уезда Куньшань провинции Цзянсу. В юности был членом политической литературной организации «Ассоциация Возрождения». Гу Янь'у критиковал представителей чиновничьей элиты, после вторжения маньчжурских войск принимал участие в национально-освободительном восстании, но после его поражения уехал на север Китая, где много путешествовал. Считал, что «каждый простолюдин несет ответственность за судьбу своей страны». Последние годы жизни провел в уезде Хуайнь провинции Шэньси, выступая за восстановление минской династии.

Гу Янь'у обладал энциклопедическими знаниями, имел широкие познания в классической и старой китайской филологии, истории, рифмике, археологии, краеведении и поэзии. Он внес значительный вклад в развитие науки и стал вы-

дающимися ученым того времени, положившим начало новому поколению ученых. Известны его труды: «Жи чжи лу» – «###» («Записи ежедневных познаний»), «Тянь ся цзюнь го ли бин шу» – «#####» (Достоинства и недостатки всех областей и княжеств Китая), «Чжао чэн чжи» – «###» («Стремление основать город»), «Тинлинь ши вэнь цзи» – «#### #» («Собрание поэзии и прозы Тинлиня») и др.

В политике придерживался мнения о том, что «порядочный человек не восхваляет себя, не превышает своих полномочий и прислушивается к своему народу». Гу Янь’у выступал за необходимость разделения власти императора и был против того, чтобы высшая власть в государстве принадлежала одному правителю. Философ разграничивал понятия «гибель государства» и «гибель Поднебесной»: под первым он подразумевал смену династии, а под вторым – гибель всего народа и утрату его культуры, в связи с этим «на каждом простолудине лежит ответственность оберегать свою Родину». По мнению Гу Янь’у, несмотря на то, что «вся Поднебесная – это одна большая семья», существование личных интересов представляет собой обычное явление, они есть у каждого. Он рассматривал понятие эгоизма с разных сторон и приводил различные аргументы в поддержку «частного», а также диалектически описал связь между «частным» и «общим», утверждая, что личные интересы могут быть использованы для общего блага. Гу Янь’у считал, что причиной изменчивости человеческого характера является изменчи-

вость чувств человека, и подчеркивал, что «в Поднебесной нет такого обычая, который бы оставался неизменным». Он частично соглашался с теориями о наличии у человека природной склонности к добру или злу, полагая, что врожденная доброта связана с полной гармонией, но есть те, кто по природе своей изначально зол, есть те, кто стал злым, будучи от рождения добрым, существуют также и те, кто пришел к доброте, будучи от рождения злым. В истории предлагал строить настоящее, основываясь на опыте прошлого. Гу Янь'у считал, что для того, чтобы стать ориентиром для исторических записей следующих поколений, «необходимо основываться исключительно на реальных фактах». Он также призывал обращать внимание на достоверность исторических источников и не верить слепо всему, что написано в книге, даже если она является первоисточником. Гу Янь'у высоко ценил Конфуция за его положение о «всеобъемлющих знаниях и умении сомневаться в своих суждениях». В философии считал, что материальная ци есть источник Вселенной, полагал, что энергия ци – это жизненная сила, которая «наполняет Небо и Землю и проявляется во всем сущем». В гносеологии был противником гипотезы о врожденных знаниях, настаивая на том, что знания можно приобрести только посредством обучения, необходимо идти от элементарного к высотам знания. Гу Янь'у выступал за практическое управление государством и был против пустословия конфуцианства династий Сун и Мин. Большое значение ученый при-

давал практическим исследованиям, создал научный метод исследования, включающий в себя индукцию и дедукцию. Он положил начало новому направлению – «источниковедение» (пу сюэ) цинской династии, оказавшему влияние на историко-филологические школы У (##) и Вань (##), которые уделяли большое внимание источниковедческим работам. В вопросе образования считал, что необходимо прекрасно владеть родным языком и обладать глубокими знаниями для применения их в жизни, а также «сохранять чувство стыда в своих поступках: за восьмичленное сочинение на экзаменах, за беседы о жизни и смерти, за свободные споры о неоконфуцианстве, за то, что не пользовался уважением у простого народа и не позаботился о судьбе своей страны. Резко критиковал систему государственных экзаменов в Китае и говорил, что «польза от восьмичленных сочинений такая же, как и от сожжения книг».

Ван Фучжи (1619–1692 гг.) (###)

Родился в уезде Хэн'ян округа Хэнчжоу на границе провинций Хубэй и Хунань (совр. провинция Хунань). Один из трех величайших мыслителей конца династии Мин и начала династии Цин наряду с Гу Янь'у и Хуан Цзунси. В детстве Ван Фучжи учился у старших членов семьи, в юности принимал активное участие в антиманьчжурском движении. Позднее уединился в горах Шичуаньшань на западе провинции

Хунань (совр. поселок Цюлань уезда Хэнъян провинции Хунань), почти 40 лет занимался научной деятельностью и писательством, создал около 100 сочинений (более 400 томов). Среди последователей был известен как Чуаньшань сяньшэн (наставник из Чуаньшани). Ван Фучжи был большим эрудитом и человеком энциклопедических знаний. В сферу его научных интересов входили астрономия, системы летоисчисления, математика и география, но наибольших успехов он добился в классической филологии, истории и литературе. В области политики Ван Фучжи выступал за ограничение власти императора: «Поднебесная – не личное владение одной семьи», – и заботу о благополучии народа: «К народу нужно проявлять снисходительность, к чиновникам – строгость». По мнению Ван Фучжи, в управлении народом важно «удовлетворять желания людей и этим претворять в жизнь небесный принцип», поскольку небесный принцип и человеческие желания едины. Ван Фучжи придавал большое значение развитию сельского хозяйства: «Нет в жизни народа ничего важнее зерна, поэтому следует поддерживать народ, когда он обеспечивает себя, занимаясь главным делом – земледелием». В области философии Ван Фучжи унаследовал и развил учение Чжан Цзая о том, что «великий предел – это пневма». Ван Фучжи придерживался монистических воззрений и считал, что пневма является источником происхождения вселенной. Он утверждал, что пневма материальна, следовательно, все, что находится между Небом и землей,

также материально, и критиковал Лао-цзы и Чжуан-цзы за слова о том, что «бытие рождается из небытия», и Ван Би за концепцию «небытия как основы». Ван Фучжи полагал, что «пневма управляется принципом» и «принцип заложен в пневме», т. е. определял пневму как материальное вещество, а принцип как объективный закон и отрицательно относился к суждению «принцип был прежде пневмы». С точки зрения Ван Фучжи, между Небом и землей не существует абсолютного покоя, поскольку даже в покое заложено движение. Покой – это временное состояние, в котором движение стремится к стабильности и формирует образ, поэтому вещи и существа, находящиеся в покое, не остаются неизменными, но продолжают жить. По Ван Фучжи, все вещи находятся в состоянии единства противоположностей. В области образования Ван Фучжи уделял особое внимание вопросу о человеческой натуре: «Человеческая природа формируется под воздействием принципа и изменяется каждый день на протяжении всей жизни», в связи с чем образование должно фокусироваться на формировании привычки, «второй натуры» человека, и таким образом направлять его к добру. В процессе обучения важно не только восприятие информации, но и размышление над ней, оба этих занятия должны гармонично сочетаться. Кроме того, обучение должно идти постепенно и планомерно: «Есть те, кому тяжело начать учиться, но легко продолжать. Есть и те, кому легко начать учиться, но тяжело продолжать. Учитывая эти особенности,

можно сделать процесс обучения более простым». В вопросе соотношения знания и деяния Ван Фучжи выступал противником Чэн И, Чжу Си, Лу Цзююаня и Ван Янмина, которые говорили либо о «предшествовании знания деянию», либо о «единстве знания и деяния». Позиция Ван Фучжи заключалась в том, что деяние – это основа знания: «Деяние может породить знание, но знания не порождают деяния», «путь в том, чтобы из деяния проистекало знание». В историческом процессе Ван Фучжи видел не регресс, а прогресс. Изучение истории позволило Ван Фучжи наблюдать слияние принципов и тенденций в процессе развития: принципы – это основа для тенденций, а тенденции – это проявления принципов. В то же время Ван Фучжи признавал роль личности в истории общества. В области логического мышления подверг критике теорию естественного происхождения имен. Он считал, что «имена не присущи вещам от природы, но, несомненно, отражают реальность»: «Знать вещь, но не знать имя – это незнание. Знать имя, но не знать вещь – это тоже незнание». По мнению Ван Фучжи, в словах содержатся суждения, определяющие основные качества вещей и взаимосвязи между ними, однако вещи изменяются и развиваются, поэтому слова становятся относительными. Ван Фучжи подчеркивал значимость аналогии в логических умозаключениях и предложил метод «сравнения и классификации», посредством которого можно делать выводы на основании сходств и различий. Вещи взаимодействуют между собой в

соответствии с рядом закономерностей, однако в конкретных условиях могут происходить изменения. Последователи Ван Фучжи собрали его записи и составили труд «Чуаньшань и шу» – «Посмертное собрание сочинений Чуань-Шаня» («###»).

Дай Чжэнь (1724–1777 гг.) (##)

Мыслитель, лингвист и философ эпохи Цин. Второе имя – Шэнь Сю, уроженец уезда Сюнин провинции Аньхой. Дай Чжэнь родился в семье мелкого торговца, работал учителем, а в 40 лет получил ученую степень цзюйжэнь (вторая степень экзаменационной системы кэцзюй). Впоследствии 6 раз безуспешно пытался сдать экзамен на соискание высшей степени цзиньши (третья степень экзаменационной системы кэцзюй). В 1775 г. он принимал участие в составлении официального свода классических произведений различных династий «Сы ку цюань шу» – «####» («Полное собрание всех книг по четырем разделам»), после чего императором Цяньлуном ему без экзаменов была присвоена ученая степень цзиньши и звание шуцзиши Академии Ханьлинь (звание, присваивавшееся тем, кто лучше всех сдавал экзамен на степень цзиньши). Дай Чжэнь отличался большой эрудицией и отличной памятью, обладал обширными познаниями в астрономии, математике, истории, водном хозяйстве, географии и других областях, а также был источниковедом

и основоположником филологической школы царствований под девизами Цяньлун и Цзяцин (XVIII–XIX вв.) – школы Вань (##). В философии был противником идей сунских философов братьев Чэн и Чжу Си о «первоначальности принципа ли» и «учения о сердце синь» философской школы Лу Цзююаня и Ван Янмина. Он рассматривал ци как источник Вселенной, дао есть не что иное, как непрерывное движение ци, а инь и ян и пять первоэлементов у-син – составляющие части ци. Он также утверждал, что ци находится в состоянии постоянного круговорота, порождающего беспрерывное возникновение жизни на Земле, что и представляет из себя дао». Философ полагал, что Небо относится к естественным явлениям и тоже состоит из ци. В вопросе образования Дай Чжэнь придерживался точки зрения, согласно которой функцией образования является распространение добра, то есть обучение добрым словам и поступкам. Под этим он подразумевал «не только проповедование идей о доброте, но и самоличное следование им» с целью «воспитать добропорядочного человека, достигшего совершенной мудрости». Кроме того, с его точки зрения, образование призвано «искоренять эгоизм и очищать разум», для того, чтобы «глупые стали мудрыми, а слабые – сильными». В науке и просвещении, по мнению Дай Чжэня, необходимо глубоко погружаться в изучение интересующего объекта, доходить до самой его сути и «тщательно исследовать всего его аспекты в независимости от степени их важности», поскольку

ку только таким образом о нем можно «получить наиболее полное представление». Он акцентировал внимание на том, что в процессе изучения «человек должен уметь досконально анализировать устройство объектов внешнего мира», но не руководствоваться «собственным пониманием их сущности». С его точки зрения, необходимо владеть всесторонними сведениями об исследуемом объекте, так как «знания подобны пище, они усваиваются полностью лишь в том случае, если их высоко ценить»; «науку же следует изучать основательно и быть внимательным ко всем деталям».

Он резко критиковал учение неоконфуцианской школы братьев Чэн и Чжу Си о «моральном принципе, умиряющем человеческие желания», утверждая, что «природа человека включает в себя желания юй, кровь сюэ и пневму ци», желания составляют естество человека и «только при наличии желаний юй существует действие вэй». По мнению Дай Чжэня, «любовь и единство людей» и есть принцип ли, который в свою очередь заложен в страстях юй. Дай Чжэнь выступал против разделения человеческих желаний и моральных принципов, иначе «принцип ли погубил бы человека» и «стал бы орудием безжалостного убийства». Он выдвигал суждения о «существовании ли в чувствах человека» и «следовании чувствам народа и исполнением их желаний». Дай Чжэнь также внес большой вклад в развитие эстетики, искусства, естественных и других наук. Китайский философ Чжан Тай'янь был первым человеком, оценившим его труд. Он пи-

сал, что «лишь только школы Хуэй и Дай обращались к оригинальным конфуцианским текстам». Другой китайский философ Ху Ши считал, что философия, которая была сформирована Дай Чжэнем в период расцвета эпохи Цин, стала «новой революцией» неоконфуцианства и даже могла представлять новое учение, знаменуя собой этап возрождения китайской философии. Основные труды Дай Чжэня: «Юань шань» – «###» («Обращение к началу добра»), «Мэн-цзы цзы и шу чжэн» – «#####» («Значения слов «Мэн-цзы» в комментариях и свидетельствах»), «Фан'янь шу чжэн» – «#### #» («Комментарии к древним словарям и справочникам по диалектам») и др.

Гун Цзычжэнь (1792–1841 гг.) (###)

Мыслитель нового времени. Второе имя – Сэжэнь. Прозвище – Дин'ань. Родился в городе Ханчжоу провинции Чжэцзян в семье чиновника. В 38 лет сдал экзамен на высшую ученую степень цзиньши. Десять лет занимал должность в столице: служил управляющим в министерстве церемоний. В период перед началом первой опиумной войны поддерживал позицию Линь Цзэсюя – противника английского вмешательства, который вел борьбу с курением опиума. После того, как Пекин принял условия англичан, был глубоко разочарован – вышел в отставку, вернулся в родные места, до конца жизни преподавал в академии города Юньян уезда Да-

нян. Политические взгляды Гун Цзычжэня начали формироваться уже в раннем детстве: он воспитывался как конфуцианец. Под руководством классического филолога Лю Фэнлу Гун Цзычжэнь изучил летопись «Чуныцю» с комментариями Гунъяна. В последние годы жизни стал склоняться к буддизму. В условиях усугубляющегося общественно-го кризиса и популярности в кругах мыслителей тем, оторванных от действительности, активно поднимал вопросы практики управления государством и призывал рассматривать через призму древних канонов проблемы современности. Личным примером Гун Цзычжэнь вдохновил новое поколение мыслителей, которых тревожила судьба Поднебесной. При рассмотрении социальных вопросов Гун Цзычжэнь часто прибегал к теории «появления возможностей в результате перемен» из канона «Чжоу и» и теории «трех эр: спокойствия, становления и хаоса» из комментария Гунъяна к «Чуныцю». Выступал сторонником реформ и предложил концепцию «сил сердца». В своих работах Гун Цзычжэню удалось отразить стремление землевладельцев и ученых к обновлению страны. Гун Цзычжэнь считал, что преобразования позволят расширить роль индивида в социуме, и предлагал изменять сложившуюся ситуацию к лучшему, полагаясь на «силы сердца», а именно на созидательную силу. Гун Цзычжэнь так сильно верил в личную инициативу человека, что, в конце концов, в своих воззрениях пришел к буддийскому идеализму. В области философии Гун Цзычжэнь

неодобрительно относился к концепциям «взаимодействия Неба и человека» и «пяти постоянств, изменение которых влечет бедствия». Он полагал, что мир и общество создаются простыми людьми, а не совершенномудрыми. Гун Цзычжэнь рассматривал «эго» как замену концептов пути или великого предела, а личный субъективный взгляд как инструмент для управления всем сущим. Говоря о сущности человека, Гун Цзычжэнь утверждал, что по природе человек не добр и не зол, и в равной степени критиковал учение Мэн-цзы о врожденной склонности человека к добру и учение Сюнь-цзы о врожденной склонности человека ко злу. С точки зрения Гун Цзычжэня, у каждого есть эгоистические желания, и каждый в той или иной степени обладает чувством собственного достоинства, и эти свойства вполне могут приносить пользу. Гун Цзычжэнь негативно относился к тому, что устои, правила и этические нормы подавляют природу человека. Он был первым, кто заговорил о необходимости освобождения личности в Китае в новое время. В области истории заявил о том, что человеческое общество постоянно изменяется, и эти изменения затрагивают все сферы: от законодательной системы до народных настроений. Причина гибели династий и упадка в стране по Гун Цзычжэню заключается в разрыве между богатыми и бедными и несправедливом распределении материальных благ. Кроме того, Гун Цзычжэнь заявлял, что в новое время феодальная система совершенно неэффективна. Эстетическое чувство Гун Цзычжэня формирова-

лось под влиянием конфуцианства, буддизма и легизма. Он высоко ценил произведения, в которых отражалась жизненная сила «изменения», поскольку изменениями порождается жизнь, изменения ведут к процветанию и лишь благодаря изменениям приходят в мир новые поколения. Гун Цзычжэнь полагал, что долг творца перед обществом – поднимать значимые для государства вопросы. Стихотворения и прозу следует писать «с детским сердцем», искренне и откровенно: «Поэт и стихотворение суть единое целое. Нет поэта вне стихотворения, и стихотворения вне поэта». Гун Цзычжэнь обращал особое внимание на значимость индивидуального в творчестве и призывал стремиться к природной красоте. Эстетические идеи Гун Цзычжэня имели большое влияние на последующие поколения писателей и поэтов. Труды Гун Цзычжэня представлены в его полном собрании сочинений «Гун Цзычжэнь цюань цзи» («#####»).

Вэй Юань (1794–1857 гг.) (##)

Мыслитель нового времени, историк, литератор. Родился в округе Шаоян провинции Хунань. При императоре Минь Нине, правившем с 1821 по 1850 г. под девизом Даогуан «целенаправленное и блестящее», сдал экзамен на степень цзиньши. Занимал должность правителя уезда Гаою. Как и Гун Цзычжэнь, выступал за «изучение классических текстов для практического применения». Во время первой опи-

умной войны служил при наместнике Лянцзяна и участвовал в военных операциях против англичан на востоке провинции Чжэцзян. После окончания войны соединил переводные материалы по географии и истории западных стран из труда Линь Цзысюя «Сы чжоу чжи» (###) со сведениями из китайских источников разных эпох и создал работу «Хай го ту чжи» («####») – первую в истории Китая полную энциклопедию по географии и истории западного мира. В тексте описываются история, политический строй, природные условия и общественное устройство разных стран. Вэй Юань считал жизненно необходимым получение знаний западной науки и техники. «Учиться у иностранцев, чтобы побеждать иностранцев», – лозунг Вэй Юаня имел важнейшее значение для политики и научной жизни Китая. В области философии придерживался диалектической теории и полагал, что противоположности находятся в единстве, и все вещи развиваются и изменяются: «У каждой вещи под Небом есть противоположность», «одна вещь в паре главная, другая – второстепенная, но ни одна из них не может исчезнуть, разрушив симметрию», «пневма изменяется, и вместе с ней изменяется все, что дышит; не изменяется только путь, а обстоятельства меняются с каждым днем, поэтому нельзя вернуть прошедшее». В области гносеологии утверждал, что деяние предшествует знанию и подчеркивал значимость реального опыта и жизненных наблюдений. По мнению Вэй Юаня, приобретенное усердие способно преодолеть врожденные недо-

статки работы ума. Вэй Юань полагал, что познание человека сводится к познанию человеческого сердца. Душа человека – это душа Неба и земли, путем взаимодействия с вещами и явлениями можно достичь истинного знания и даже совершенной мудрости. В области морали Вэй Юань высказал идею: «Выгода столь же важна, как и справедливость», – в то время как в конфуцианстве традиционно считалось, что следует «ценить справедливость и пренебрегать выгодами». Вэй Юань говорил, что пренебрегающие выгодой не занимаются настоящим делом, а лишь ведут пустые разговоры о справедливости. «Большая выгода приносит пользу простому народу в Поднебесной». В моральных вопросах Вэй Юань придерживался утилитарных воззрений. Он унаследовал и развил идею Гу Янью о том, что каждый несет ответственность за судьбу Поднебесной, и критиковал неоконфуцианцев за пустословие: «Нужно достигать результатов работой и оценивать работу по результату». В области политики Вэй Юань призывал к реформам и подчеркивал, что под Небом не существует ни одного закона, что оставался бы неизменным хотя бы на протяжении нескольких сотен лет, поэтому необходимо провести преобразования в сферах логистики продовольствия, соляной промышленности, водопользования. Кроме того, Ван Юань отмечал необходимость в получении передовых западных технологий и организации производства машин, огнестрельного оружия и пароходов. Он придерживался позиции: «Богатая страна – сильная армия».

Вэй Юань стал одним из вдохновителей реформаторского движения в Китае. В области литературы Вэй Юань противостоял формализму. Он считал, что текст должен быть близок к жизни, и видел красоту в истинных и сильных чувствах. Труды Вэй Юаня представлены в книге «Вэй Юань цюань цзи» («#####»).

Янь Фу (1854–1921 гг.) (##)

Современный философ и переводчик. Родился в уезде Хоугуань провинции Фуцзянь (совр. г. Фучжоу). Воспитанник первого выпуска Фучжоуского мореходного училища. В 1877 г. был отправлен в Великобританию для изучения военно-морского дела, где узнал об устройстве английского общества. По мере знакомства с социально-политическими теориями, распространенными на Западе, начал анализировать сходства и различия в западной и китайской научной мысли. По возвращении из-за рубежа преподавал в Бэйяньском военно-морском училище. В 1895 г. после поражения Китая в японо-китайской войне написал целый ряд статей: «О стремительности перемен в мире» («#####»), «Источники силы» («##»), «Окончательное суждение о путях спасения от гибели» («#####»), – в которых призывал к политическим реформам для спасения Китая, а также перевел труд Томаса Гексли «Эволюция и этика» в надежде на то, что знакомство с эволюционной теорией поможет китайцам найти

путь к спасению Родины. После провала «Ста дней реформ» в 1898 г. заявил, что «образование спасет Китай» и осуществил перевод следующих западных книг: «Исследование о природе и причинах богатства народов» А. Смита, «О духе законов» Ш. Монтескье, «О свободе» Дж. Милля. Янь Фу предложил три критерия правильности перевода: достоверность, норму и стиль. В области философии перенял идеи, основанные на теории эволюции Дарвина, считал изменение неизбежной тенденцией развития объективного мира. Утверждал, что Вселенная и общество изменяются и развиваются, причем изменения происходят постепенно. В области гносеологии подчеркивал значимость опыта, считал позитивизм перспективным направлением. Согласно Янь Фу, знание подразделяется на две группы: полученное благодаря непосредственному опыту исходное знание и полученное благодаря опосредованному опыту выведенное знание. Высоко оценивал достижения западной логики и одним из первых начал знакомить китайцев с индуктивным методом. Янь Фу был первым, кто затранскрибировал слово «логика» иероглифами 逻辑 и использовал в качестве кальки словосочетание 逻辑之学 «учение о слове». Янь Фу полагал, что между европейским «учением о слове» и древнекитайским «учением о имени» есть много общего. Он собрал основные идеи китайской классической логики и прокомментировал главные воззрения китайской и западной логики, и таким образом предзнаменовал начало изучения вопроса о сходствах и раз-

личиях в логике Китая и Запада. Янь Фу оставил потомкам драгоценное наследие – многочисленные труды и переводы западных книг. Благодаря переводческой деятельности Янь Фу китайцы ознакомились с политическими, экономическими и социальными учениями, распространенными на Западе, получили информацию о политических, экономических и научных достижениях зарубежья. Научная и философская мысль Китая получила новый толчок к развитию. Труды Янь Фу представлены в его полном собрании сочинений «Янь Фу цюань цзи» («####»).

Кан Ювэй (1858–1927 гг.) (###)

Имя, данное при рождении – Цзу-и. Второе имя – Гуанся. Прозвище – Чансу. Родился в районе Наньхай провинции Гуаньдун. В последние годы существования династии Цин был лидером фракции реформаторов, позднее возглавил партию конституционных монархистов «Общество защиты императора». Начал обучение под руководством известного неоконфуцианца Чжу Цычи, детально изучил канонические книги и исторические сочинения. Традиционный подход вызывал у него сомнения, поскольку он ставил на первое место применение идей на практике. В 1879 г. посетил Гонконг, где познакомился с западным капитализмом. В 1888 г., остро переживая глубокий национальный кризис, направил меморандум императору Гуансюю, пред-

ложив провести реформы для расцвета и могущества государства. В 1890 г. прибыл в Гуанчжоу и начал преподавать в «Школе десяти тысяч деревьев и трав», где воспитал множество активных сторонников реформирования государства и в письменном виде изложил программу политических изменений. Когда в 1895 г. был подписан Симоносекский договор между Японией и Китаем, Кан Ювэй возглавил протестное движение более 1300 кандидатов на ученую степень, приехавших в столицу для сдачи экзамена, и направил императору «Меморандум прибывших на экзамены» с требованием разорвать неравноправный мирный договор, перенести столицу и провести политические реформы. Вскоре после этого Кан Ювэй подал новый меморандум, в котором выдвинул конкретные меры по обогащению страны, обеспечению благосостояния населения, воспитанию ученых мужей, переподготовке войск и предложил учредить новую должность – чиновник, ведущий прения. Идеи Кан Ювэя были одобрены императором Гуансюем. В августе 1895 г. Кан Ювэй, Вэнь Тинши и их единомышленники учредили в Пекине Общество усиления государства (позднее появилось шанхайское отделение общества) и организовали печать изданий, пропагандирующих реформы и модернизацию. В конце 1897 г. Кан Ювэй направил императору очередной меморандум, в котором писал о кризисе во внешней и внутренней политике Китая и убедительно просил разработать план реформирования страны. В начале 1898 г. Кан Ювэй было поручено

чено разработать программу всестороннего реформирования с учетом сложившейся ситуации. Кан Ювэй предоставил императору Гуансюю сочинения «Жи бэнь бянь чжэн као» («#####») о модернизации Мэйдзи в Японии и «Элосы да Бидэ бянь чжэн цзи» («#####») о реформах Петра I в России в качестве примера для подражания. В апреле 1898 г. Кан Ювэй основал в Пекине Общество защиты государства. В этом же году был назначен прикомандированным секретарем Главного управления иностранных дел и получил разрешение обращаться с докладами непосредственно к императору. Вместе с Лян Цичао, Тань Сытуном и другими реформаторами усердно работал над новым политическим курсом: он выступил инициатором реформ в области политики, экономики, военного дела, культуры и образования. Реформаторы видели новый путь Китая в конституционной монархии. Теоретическим основанием политических реформ стали концепция «изменений, соответствующих традициям древности» Кан Ювэя, его трактат о великом единении «Да тун» и теория «трех эр» Гунъяна. Когда проект реформации страны потерпел крах, Кан Ювэй подвергся правительственному преследованию и был вынужден бежать за рубеж, где позднее создал партию «Общество защиты императора» с целью противодействия буржуазной революции. В 1913 г. в Шанхае Кан Ювэй начал выпускать журнал «Бу жэнь» («##») и возглавил «Общество конфуцианцев». Он выступал противником демократическо-рес-

публиканского строя и призывал к реставрации монархии. В 1917 г. принял участие в монархическом путче под предводительством Чжан Сюня. После Движения Четвертого мая резко осудил рабоче-крестьянскую революцию. Умер от болезни в 1927 г. в городе Циндао. Наиболее значимые произведения: «Синь сюэ вэй цзин као» – «Исследование подложных канонов Синьского учения» («#####»), «Кун-цзы гай чжи као» – «Исследование учения Конфуция об изменении правления» («#####»), «Да тун шу» – «Книга о Великом единении» («####»), «У суй цзоу гао» («#####»), сборник стихов господина Кан Нан-хая «Кан Нань-хай сяньшэн ши цзи» («#####»).

Тань Сытун (1865–1898 гг.) (###)

Мыслитель и реформатор конца династии Цин. Известен своей принципиальностью. Один из шести благородных мужей года у-суй, казненных за проведение «Ста дней реформ». Второе имя – Фушэн. Прозвище – Чжуанфэй. Родился в уезде Люян провинции Хунань. Уже в раннем детстве познакомился с западной наукой, высоко оценивал идею демократических свобод. С пренебрежением относился к написанию экзаменационных сочинений, но для того, чтобы получить государственную должность и возможность служить народу, шесть раз приезжал на экзамены в столицу; ни одна попытка не увенчалась успехом. В 1884 г. отправил-

ся в десятилетнее путешествие по Китаю. Он посетил более десяти провинций, среди которых Хэбэй, Ганьсу, Хэнань, Хубэй, и прошел расстояние в 40 тыс. км. Тань Сытун собственными глазами видел неэффективность государственного управления и обнищание населения, поэтому стал считать спасение Поднебесной личным долгом. В то время, когда Япония и Китай подписывали неравноправный Симоносекский договор, Тань Сытун уже отправился в Пекин к Лян Цичао, чтобы обсудить с ним план возвращения Китаю былого могущества. В 1896 г., рассчитывая получить чиновничью должность, Тань Сытун прибыл в Цзянсу, где написал статью о политических реформах. В 1897 г. в Нанкине был создан философский труд о гуманности «Жэнь сюэ» («##»), объем которого составил 50 тыс. слов. В нем Тань Сытун развенчал феодальные положения о «неизменности Неба и пути» и о несменяемости власти. Тань Сытун публично заявил о своей приверженности демократии: «Народ – хозяин Поднебесной, он может дать власть, но может и отнять ее». Он призывал китайцев вырваться из сетей феодализма. Тань Сытун считал, что источником происхождения вселенной является эфир. Он ратовал за взаимодействие с иностранными государствами в духе человечности и выступал за равенство, человеколюбие и свободу. Таким образом, Тань Сытун обосновал целесообразность государственных преобразований. В том же году был приглашен в Хунань, где помогал губернатору Чэнь Баочжэню и инспектору Хуан Цзунь-

сяню в претворении в жизнь новой административной политики. Соратником Тань Сытуна стал профессор из Академии современной ситуации Тан Цайчан: вместе они учредили реформаторскую организацию Южное научное общество и начали публиковать хунаньский вестник «Сян бао» («##»), где продвигали реформы: упразднение экзаменов на должность, строительство школ и железных дорог, разработку месторождений, создание заводов и изменение бюрократической системы. В своих статьях Тань Сытун как наиболее радикальный из реформаторов обвинял Цинское правительство в национальной измене и упрекал в бесславном военном поражении. Летом 1898 г. был приглашен в столицу, где усердно работал над новым политическим курсом страны. После провала «Ста дней реформ» убедил своего соратника Лян Цичао выехать за границу, но сам отказался покинуть Родину. Он был уверен в том, что его мученическая смерть пробудит народ Поднебесной от сна. Перед казнью он прокричал: «Радостно мне, что я пробудил в народе неугасимое желание истреблять предателей Родины. Смерть моя не напрасна». Наиболее значимые произведения Тань Сытуна: «Жэнь сюэ» – «Учение о гуманности» («##»), «Юй чжун ти би» («#####»), «Ляо тянь и гэ вэнь» («#####»), «Ман цан цан чжай ши» («#####»), «Юань и тан цзи вай вэнь» («#####»), а также «Полное собрание сочинений Тань Сытуна» – «Тань Сытун цюань цзи» («#####»).

Чжан Тайянь (1869–1936 гг.) (###)

Современный революционер-демократ и мыслитель. Имя – Бинлинь. Прозвище – Тайянь. Родился в районе Юйхан провинции Чжэцзян. В детстве получил основательные знания относительно канонических книг и исторических сочинений. В 1897 г. участвовал в работе по отбору материалов для газеты «Ши у бао» («###»). После начала ихэтуаньского восстания активно агитировал за «свержение маньчжурской династии и восстановление китайской». В 1903 г. в газете «Су бао» («##») опубликовал статью, в которой призывал к революции. Кроме того, Чжан Тайянь написал предисловие к антицинскому трактату Цзоу Жуна «Революционная армия» («###»). В этом тексте Чжан Тайянь резко критиковал Кан Ювэя за его монархические воззрения и за это был арестован и заключен под стражу представителями цинского двора. В 1904 г. принял участие в создании революционной организации Союз восстановления Китая. В 1906 г. после освобождения из заключения стал редактором газеты «Минь бао» («##»), в которой продолжил побуждать народ к антиманьчжурской революции. После Учанского восстания 1911 г. заявил, что «революции нужна не партия, а армия», потребовал распустить союз Тунмэнхуэй и выступил в поддержку пришедшего к власти в качестве президента Юань Шикая. После Второй революции 1913 г. изменил свое мне-

ние и выступил уже против Юань Шикая. В 1917 г. вошел в состав военного правительства как генеральный секретарь. После того, как японцы вторглись в Маньчжурию в 1931 г., поддержал антияпонское движение. В 1936 г. умер от болезни в округе Сучжоу. Как мыслитель Чжан Тайянь работал в сфере источниковедения на базе классических и доханьских текстов, а также изучал такие западные науки, как теория эволюции и социология. Через некоторое время обратил внимание на буддийскую школу фасын-цзун, еще позднее увлекся учением буддийской школы вэйши и начал превозносить мудрецов доциньской эпохи. Сам Чжан Тайянь описывает этот этап как «отвращение от общеизвестного в поисках истины». Во время работы над комментарием к трактату Лао-цзы «Ци у лунь» («###») Чжан Тайянь был поражен философией автора. Он уже не считал учение школы вэйши неизблемой истиной, а отдавал должное любому направлению, которое «приносит пользу и рассеивает тревоги». Чжан Тайянь переосмыслил свое отношение ко всем учениям и идеологиям древности и современности, и таким образом «нашел истину, обратившись к общеизвестному». В своих философских воззрениях Чжан Тайянь следовал за филологической школой цяньцзя, философами поздней Цин, Янь Фу и буддистами: у первых он позаимствовал стремление к поиску объективных доказательств, у вторых – тенденцию к восхвалению древних мудрецов и принижению значимости Конфуция, у Янь Фу – переведенную им на китайский язык

эволюционную теорию, у четвертых – учение о сознании. Труды Чжан Тайяня весьма многочисленны, он внес вклад в современную китайскую философию, литературу, историческую науку, лингвистику и грамматику. Его главные произведения: «Чжан ши цун шу» («####»), «Чжан ши цун шу суй бянь» («#####»), «Чжан ши цун шу сань бянь» («####»). Полное собрание сочинений Чжан Тайяня («#####») можно по праву назвать энциклопедией китайской культуры.

Лян Цичао (1873–1929 гг.) (###)

Представитель современного буржуазного реформаторского движения. Также известен именем Чжожу, Жэньгун, прозвище – Инь бин ши чжу жэнь (Хозяин кабинета охлаждения жара, букв. питья ледяной воды). Уроженец Синьхуй провинции Гуандун. С детства учился на дому, впоследствии уехал учиться в университет Хайтан г. Гуанчжоу. В 1889 году получил ученую степень цзюйжэнь. В следующем году провалил столичные экзамены и уехал в Шанхай, чтобы получить западное образование. Вернувшись в Гуандун, Лян Цичао стал знаменитым учеником Кан Ювэя. В 1895 году он вместе с Кан Ювэем принял участие в составлении коллективного меморандума. В 1896 в Шанхае стал главным редактором газеты «Ши у бао» – «####» («Современные задачи»), занимался просветительской деятельностью, пропагандой конституционных реформ и демократии. Стал извест-

ным, как и «Кан Лян» (Кан Ювэй и Лян Цичао). После поражения «ста дней реформ» бежал в Японию. Затем (после Синьхайской революции) основал газету «Юн янь бао» – «####» («Обыденные слова»). Лян Цичао выступал против революционно-демократического движения, возглавляемого Сунь Ятсеном, поддерживал правительство Юань Шикая и служил в должности министра юстиции кабинета Сюн Си-лина. В 1916 году участвовал в войне против Юань Шикая уже на стороне республиканцев, занимал пост государственного советника при штабе Армии провинций Гуандун и Гуанси, а затем пост начальника генерального штаба Армии защиты республики. После смерти Юань Шикая был министром финансов в правительстве Дуань Цижуня, затем подал в отставку, вернулся в Тяньцзинь и жил отшельником. В 1918 году путешествовал по Европе, а в 1920 году вернулся на Родину и преподавал в разных учебных заведениях. В 1925 году был назначен научным консультантом в научно-исследовательском институте Цинхуа, старшим библиотекарем Пекинской библиотеки, а также начальником судебного делопроизводства. В 1927 году снова вернулся в Тяньцзинь и скрывался от людей. В 1929 году Лян Цичао умер в Пекине от болезни. Лян Цичао является общепризнанным выдающимся ученым конца династии Цин, историческим деятелем, владевшим энциклопедическими знаниями, а также одним из немногих личностей, добившихся больших успехов в научных исследованиях после ухода с поли-

тической арены. К его научным достижениям можно отнести его большой вклад в развитие новой исторической науки, в библиографию, письменность и литературу. Он также является представителем Нового Учения о современной истории, инициатором «исторической революции». Лян Ци чао стал родоначальником формирования современной западной классификации книг, пытался применить западное библиотековедение для преобразования традиционной китайской библиографии и был инициатором «поэтической» и «художественной» революции и т. д. Его знаменитые произведения: «Цин дай сюэшу гайлунь» («Очерк учений эпохи Цин»), «Толкование и перевод “Мо-цзы”», «Чжунго цзинь сань бай нянь сюэшу ши» («История китайских учений трех последних столетий»), «Чжунго лиши яньцзю фа» («Методы исследования китайской истории»), «Инь бин ши хэ цзи» («Сводное собрание сочинений из Кабинета Охлаждения жара»).

Сюн Шили (1885–1968 гг.) (###)

Философ, один из главных представителей нового конфуцианства. Родился в округе Хуанган провинции Хубэй. В молодости служил в «новых войсках» провинции Хубэй, создал Общество изучения науки военных округа Хуанган. Принимал участие в деятельности революционной организации Общество ежедневных познаний (Жи чжи хуй). Яв-

лялся членом революционного союза Тунмэнхуэй. В годы Синьхайской революции занимал должность советника в военном правительстве провинции Хубэй. В 1917 г. присоединился к возглавляемому Сунь Ятсеном движению в защиту конституции. В 1920 г. под руководством наставника Оуяна начал изучение буддизма в отделе исследования канонических книг в районе Цзяннин города Нанкин. В 1922 г. был в особом порядке приглашен Цай Юаньпэем преподавать в Пекинском университете, где довольно долго работал. В годы Войны против японских захватчиков прибыл в Сычуань для преподавания в академиях Фусиншу и Мяньюнь. В начале 1940-х вернулся в столицу и преподавал в Пекинском университете до конца 1950-х. Философские воззрения Сюн Шили изменялись с течением времени: сначала он отошел от конфуцианства и обратился к буддийскому направлению Йогачара, после отверг учение Йогачара и примкнул к школе Шунья, но в конце концов вернулся мыслью к конфуцианскому канону «Чжоу и». Сюн Шили многое заимствовал из трактатов «Чжоу и», «Лао-цзы», «Чжуан-цзы», работ Гунъяна, неоконфуцианского учения о принципе и учения о сердце, а также буддийских направлений Фасян, Тяньтай, Хуаянь и Чань. Объединив идеи китайской, западной и индийской философии, Сюн Шили создал «новое учение о сознании». Он предложил онтологическую теорию «недвойственности основы и функции» при «двух тенденциях изменения: закрытии и раскрытии». Основа и функция неразделимы,

сущность и явление едины, а основа всего суть изначальное сердце. Сущность трансформируется и проявляет себя через функцию. Изменения подразделяются на два противоположных типа: закрытие (женское начало) и раскрытие (мужское начало). В ходе закрытия формируется материя, а раскрытие образует духовное. Эти процессы взаимно порождают друг друга. Цепь изменений явлений во вселенной не имеет конца, этот процесс управляется и приводится в движение сердцем. Сердце и материя не сближаются и не отдаляются, но все же воздействуют друг на друга. В области гносеологии Сюн Шили считал, что «среда неотделима от сердца», «обращение к себе требует самопознания», «нужно смотреть в глубь вещей». Он особо подчеркивал значимость логического анализа, непосредственного восприятия и целостного подхода в познании. Говоря о человеческой жизни, Сюн Шили придавал большое значение нравственной сознательности, призывал к неустанному совершенствованию и активному участию в общественной жизни. В области культуры придерживался мнения, что между национальными культурами Китая и стран Запада есть взаимосвязь. Ключевые произведения Сюн Шили: «Синь вэй ши лунь» – «Новое учение о только сознании» («#####»), «Шили юй яо» – «Основные высказывания Шили» («#####»), «Фо цзя мин сянь тун ши» («#####»), «Юань жу» («##»), «Ти юн лунь» – «Рассуждение об основе и функции» («####»), «Цянь кунь янь» («#####»), собрание сочинений «Сюн Шили лунь чжу цзи» («#####»).

Ли Да (1890–1966 гг.) (##)

Прозвище – Хэмин. Родился в округе Линлин провинции Хунань. Философ, пропагандист идей марксизма в Китае. Входит в число основателей Коммунистической партии Китая (КПК). Учился в Японии, окончил Императорский университет в Токио. Активно участвовал в антиимпериалистической и антифеодальной революционной деятельности, которую осуществляли китайские студенты, пребывающие в Японии. С осени 1919 г. по лето 1920 г. перевел на китайский язык такие труды, как «Исторический материализм» Г. Гортера, «Экономическое учение Карла Маркса» К. Каутского, «Обзор социальных проблем» Мотоюки Такабатакэ, таким образом значительно содействовал распространению марксизма в Китае. В 1920 г. вместе с Чэнь Дусю и другими товарищами организовал коммунистическую ячейку в Шанхае, был главным редактором выпускаемого ячейкой теоретического издания «Коммунистическая партия», а также участвовал в работе над журналом «Новая молодежь». Широко пропагандировал марксизм-ленинизм, в особенности пролетарскую революцию, диктатуру пролетариата и учение Ленина о партии. Своей деятельностью Ли Да заложил идеологическую и организационную основу для создания КПК. В июле 1921 г. присутствовал на I съезде КПК, где был выбран председателем центрального агитпропа.

бюро. Ли Да возглавил первое подпольное издательство КПК «Жэньминь чубаньшэ (Издательство Жэньминь)» и подготовил к печати полное собрание сочинений Маркса. В июле 1922 г. на II съезде КПК Ли Да стал членом Центрального Комитета (ЦК КПК). В том же году был назначен на должность ректора Университета самообучения в провинции Хунань, где курировал такие программы, как исторический материализм, теория прибавочной стоимости, научный социализм и др. В 1923 г. между Ли Да и Чэнь Дусю возникли серьезные противоречия по вопросу сотрудничества КПК с Гоминьданом, и Ли Да вышел из партии. Исполнял обязанности председателя редколлегии главного политического управления Национально-революционной армии. Читал курсы по марксизму-ленинизму в Шанхайском университете политических наук и права, в Институте права и коммерции при Пекинском университете, в Китайском национальном университете. Позднее был избран ректором Хунаньского университета и Уханьского университета, членом отделения философии и общественных наук Китайской академии наук, председателем Китайского общества философии, делегатом VIII съезда КПК, членом Всекитайского комитета Народного политического консультативного совета Китая, депутатом Всекитайского собрания народных представителей (ВСНП), членом постоянного комитета ВСНП, членом комитета КПК в провинции Хубэй. Скончался в 1966 г. в городе Ухань. Ли Да внес неоценимый вклад в распространение учения Марк-

са и идей Мао Цзэдуна. Он проводил серьезную научную работу в области политики, экономики, монетаризма, юриспруденции и истории. Главные произведения Ли Да: «Современное общество» («#####»), «Основные положения социологии» («#####»), «Основные положения экономики» («#####»), «Основные положения материалистической диалектики» («#####»), «Собрание сочинений Ли Да» («#####»).

Ху Ши (1891–1962 гг.) (##)

Современный ученый, историк. Родился в уезде Цзиси провинции Аньхой. В молодости получал образование в училищах Мэйси и Чэнчжун в Шанхае. В возрасте девятнадцати лет благодаря успешной сдаче экзамена получил право на бесплатное обучение за рубежом за счет контрибуций, выплачиваемых Китаем иностранным государствам после Восстания ихэтуаней. Учился в США у философа Джона Дьюи, от которого перенял идеи прагматизма. В 1917 г. вернулся на Родину и начал преподавать в Пекинском университете. В 1918 г. присоединился к редакционному отделу журнала «Новая молодежь», популяризировал байхуа, пропагандировал индивидуальные свободы, демократию и науку, выступал одним из представителей Движения за новую культуру. После Движения Четвертого мая занял должность главного редактора еженедельного издания «Мэйчжоу пинлунь» («Еженедельный обзор») – «#####». Опубликовал ряд статей,

в которых пропагандировал реформизм и призывал «больше заниматься насущными проблемами и меньше рассуждать об идеологии». Данные статьи спровоцировали полемику между сторонниками революции и приверженцами реформ. Разногласия во взглядах отдалили его от Ли Дачжао, Чэнь Дусю и других марксистов. В 1923 г. редактировал трехмесячное издание о гуманитарных науках «Госюэ цзи-кань» («##### «Ежеквартальный журнал о китайских государственных школах»), где убеждал в необходимости незамедлительного решения государственных проблем. С 1938 г. по 1942 г. был в США в качестве посла гоминьдановского правительства. В 1939 г. был номинирован на Нобелевскую премию по литературе. С 1946 г. по 1948 г. занимал пост ректора Пекинского университета. В 1949 г. уехал в США. В 1952 г. поселился на Тайване. В начале 1957 г. был назначен главой Академии Синика. В 1962 г. скончался от болезни в г. Тайбэй. При рассмотрении исторических вопросов Ху Ши придерживался прагматического плюрализма, а также отрицал объективность и закономерность исторических событий. Ху Ши ратовал за «здоровое индивидуалистическое отношение к жизни» и призывал решать мировоззренческие вопросы с помощью «научного подхода». Он выступил создателем «новой китайской философии будущего», или китайского прагматизма. По мнению Ху Ши, китайская историческая наука принципиально отличается от древней истории тем, что ставит все под сомнение, ищет до-

казательства, вырывается за рамки классических сочинений и уделяет равное внимание каждой философской школе и каждому научному направлению доциньской эпохи. Следующие поколения ученых нередко прибегали к предложенному Ху Ши методу «смелого выдвижения гипотез и осторожного поиска доказательств». В сферу научных интересов Ху Ши входили литература (в особенности исследование романа «Сон в красном тереме»), философия, история, источниковедение и педагогика. Наиболее значимые произведения: «Основные положения истории китайской философии» («########»), «Опыты» («####»), «История литературы, написанной на байхуа» («#####»), «Собрание сочинений Ху Ши» («#####»).

Тан Юнтун (1893–1964 гг.) (###)

Современный философ, мыслитель, религиовед, преподаватель. Родился в уезде Хуанмэй провинции Хубэй. Второе имя – Сиюй. В детские годы получал домашнее образование, рано познакомился с китайской исторической литературой и начал проявлять устойчивый интерес к истории. Перед Синьхайской революцией (1911 г.) поступил в училище Шуньтянь в Пекине, в 1912 г. выдержал вступительный экзамен в колледж Цинхуа. В 1917 г. окончил колледж и остался в нем в качестве главного редактора ежемесячника «Цинхуа юэкань» («#####»). В 1918 г. поступил в Гар-

вард, где занимался философией и языками: санскритом и пали. В 1922 г. после получения степени магистра в США вернулся на Родину. Преподавал в Юго-восточном университете в городе Нанкин, Нанькайском университете в городе Тяньцзинь и Центральном университете в городе Нанкин. С 1930 г. занимал следующие должности: профессор Пекинского университета, профессор Юго-западного объединенного университета, декан факультета философии и факультета гуманитарных наук Пекинского университета, член Академии Синика. После образования Китайской Народной Республики в 1949 г. был председателем совета Пекинского университета, проректором Пекинского университета, членом отделения философии и общественных наук Китайской академии наук. Вел следующие курсы: введение в философию, этика, история китайского буддизма, учение о сокровенном Сюань-сюэ периода Вэй-Цзинь, история индийской философии, европейский рационализм, британский эмпиризм. Тан Юнтун известен своими исследованиями в области истории китайского буддизма и истории философии. Он тщательно анализировал источники и доступно излагал полученную информацию, был знаком с достижениями китайских и зарубежных исследователей, но не находился в плену известных ему теорий. При изучении истории буддизма и истории философии Тан Юнтун с успехом объединял методы западной аналитической философии и китайского источниковедения, что позволило ему составить целостное пред-

ставление о развитии философской и религиозной жизни в ученых кругах Древнего Китая. В ходе научной работы он рассматривал буддийскую мысль в тесной взаимосвязи с китайской философией, возводил учения китайских школ и течений в буддизме к их истоку – индийской философии – и использовал научные методы и термины. Тан Юнтун имел собственный взгляд касательно взаимосвязи буддизма и метафизики Сюань-сюэ эпохи Вэй-Цзинь, споров последователей Сюань-сюэ о слове и смысле, существовании или отсутствии начала и конца. Вклад Тан Юнтуна в изучение истории китайского буддизма и метафизики Сюань-сюэ признается как китайским, так и мировым научным сообществом. Наиболее значимые работы: «История буддизма в эпохи Хань, Вэй, двух Цзинь, Южных и Северных династий» («#####»), «Краткие исторические очерки по философии Индии» («#####»), «Заметки на тему учения о сокровенном в период Вэй-Цзинь» («#####»), «Заметки по истории буддизма в период Суй-Тан» («#####»), «Канфу чжа цзи» («#####»), «Собрание сочинений Тан Юнтуна» («#####»).

Фэн Юлань (1895–1990 гг.) (###)

Известный современный философ, преподаватель, создатель нового учения о принципе. Родился в уезде Танхэ провинции Хэнань. В 1918 г. окончил Пекинский университет по специальности китайская философия и сразу же отпра-

вился в США для получения степени доктора в Колумбийском университете. Впоследствии получил почетную степень доктора литературы в Колумбийском (США), Принстонском (США) и Делийском (Индия) университетах. После возвращения на Родину занимал следующие должности: профессор в университетах Чжунчжоу, Гуандун и Яньцзин, профессор и декан философского факультета в университете Цинхуа и ректор института гуманитарных наук в составе университета Цинхуа, профессор и ректор института гуманитарных наук в составе Юго-западного объединенного университета. С 1952 г. постоянным местом работы служил философский факультет Пекинского университета. Член отделения философии и общественных наук Китайской академии наук. В молодости придерживался неоконфуцианского учения о сердце и философии Дыюи, в зрелом возрасте обратился к учению о принципе школы Чэн-Чжу и философии Рассела. Взяв за основу учение Чжэн-Чжу и объединив различные элементы китайской и западной философии, Фэн Юлань создал новое учение о принципе. Данная философская система представлена в его гексалогии «Чжэньюань лю шу» («#####»): «Новое конфуцианство» («#####»), «Путь Китая к свободе» («#####»), «Новый трактат о жизни» («#####»), «Новый трактат о человеке» («#####»), «Новый трактат о дао» («#####»), «Новый трактат о метафизике» («#####»). В своих трудах Фэн Юлань пишет о том, что долг жителей Поднебесной перед историей – унаследовать традиции прошло-

го и открыть новые пути для будущего. Работа Фэн Юланя представляет собой попытку перенести идеи конфуцианства и традиционной китайской культуры в современность. Он считал, что ядром китайской философии является идея «достижения высшей просветленности и следования серединным путем», когда постижение мироздания гармонично сочетается с повседневной жизнью. Эта концепция была предложена Конфуцием и Мэн-цзы, получила развитие в философии династий Хань и Тан и достигла апогея в учении Чэн-Чжу при династии Сун. «История китайской философии» («#####») Фэн Юланя – это первая в данной области знания монография, в которой систематически применялись западные методы исследования. «История китайской философии» позволяет определить перспективы изучения китайской философии западной наукой. С 1949 г. Фэн Юлань занимается преподавательской деятельностью и подготовкой труда «История китайской философии в новой редакции» («#####») в семи томах. «Краткая история китайской философии» («#####»), «Философия жизни» («####») и другие произведения Фэн Юланя представлены в собрании сочинений «Сборник научных статей из Зала трех сосен» («#####»). Вклад Фэн Юланя в китайскую философию получил высокую оценку в Китае и за рубежом, а его труды были признаны классикой нового конфуцианства.

Чжан Дайнянь (1909–2004 гг.) (###)

Китайский философ. Родился в уезде Сяньсянь провинции Хэбэй. В ранние годы высоко оценивал основанные на логике методы британской аналитической философии. Вслед за старшим братом Чжан Шэньфу Чжан Дайнянь прочитал переведенные на китайский язык сочинения Маркса и Энгельса и познакомился с основными принципами диалектического и исторического материализма. В 1933 г. окончил педагогический факультет Пекинского педагогического университета. Преподавал на философском факультете университета Цинхуа, занимал должность лектора и доцента в частном учебном заведении Китайский университет, а также доцента и позднее профессора в университете Цинхуа. После 1952 г. был профессором на философском факультете Пекинского университета, директором Института идеологии и культуры университета Цинхуа, директором и научным сотрудником исследовательского института философии Китайской академии общественных наук. В 1935–1936 гг. исследовал понятийные категории китайской философии, результатом работы стал труд «Основные положения китайской философии» («#####»), в котором впервые в истории современного Китая были систематически изложены сведения о философских категориях. После 1980 г. занимал место председателя и почетного председателя Общества исто-

рии китайской философии. Чжан Дайнянь посвятил долгие годы изучению истории китайской философии, однако позднее в сферу его научных интересов вошла философия культуры. В книге «Краткое изложение традиций китайской философии» («#####») предложил концепцию «китайского народного духа» и утверждал, что ядром китайского мировоззрения является стремление к покорению новых вершин. Уже в «Каноне перемен» и комментариях к нему можно обнаружить следующие суждения: «Как непрерывно движение светил, так и неустанно совершенствование благородного мужа», «Земля родит плод, а благородный муж умножает добродетель». Говоря о различиях между подходами в китайской и западной философии, Чжан Дайнянь отмечает, что западные философы противопоставляют божественное и человеческое, выделяют человека из природы и считают способность к разграничению субъекта и объекта основой человеческого самосознания. Китайские мыслители, по его мнению, утверждают единство Неба и человека, человека и природы. Для древней китайской традиционной философии характерны идея о подвижном равновесии и опытный путь как основной способ познания действительности. Главные произведения Чжан Дайняня: «Основные положения китайской философии» («#####»), «Краткая история китайского материализма» («#####»), «Стремление к правде» («###»), «О правде и добре» («#####»), «Культура и философия» («#####»), «Понятийные категории китайской

классической философии» («#####»), «Мышление, культура и добродетель» («#####»), «Собрание сочинений Чжан Дайняня» («#####») в четырех томах.

Ай Сыци (1910–1966 гг.) (###)

Философ-марксист. Родился в городе Тэнчун провинции Юньнань. В молодости принимал активное участие в студенческом патриотическом движении. Дважды приезжал на учебу в Японию (в 1927 и в 1930 гг.). Был членом социалистического кружка при токийской ячейке коммунистической партии Китая, изучал марксистскую философию. После вторжения японцев в Маньчжурию 18 сентября 1931 г. бросил учебу и вернулся на Родину. В 1931 г. преподавал в школе Цюаньчжан в г. Шанхай и одновременно с этим принимал участие в деятельности Антиимпериалистического союза. Ай Сыци начал перевод труда «Основные положения новой философии» и опубликовал философский трактат «Об абстрагировании и диалектике» («#####»). В 1934 г. он напечатал работу о марксизме «Народная философия» («#####»), которая оказала значительное влияние на народные массы, в особенности на молодежь, и привлекла на революционный путь множество людей из районов, управляемых Гоминьданом. В период работы над сборником «Образование и жизнь» («#####») последовательно опубликовал ряд трудов по философии: «О новой философии» («#####»), «Ме-

тодология мышления» («#####»), «Философия и жизнь» («#####»), «Теория и практика» («#####») и др. и совместно с Чжэн Или завершил перевод книги «Основные положения новой философии». С 1933 г. по 1936 г. выступал с критикой практицизма Ху Ши, метафизики «учения о сокровенном» Чжань Цзюньмая, неокантианства Чжан Дунсуня и идеализма Е Цина. В разное время преподавал в Анти-японском военно-политическом университете округа Янь-ань, частной школе «Шэньбэй» (в провинции Шэньси), Институте марксизма-ленинизма. Занимал посты генерального секретаря центральной комиссии по делам культуры, заведующего отделом культуры и идеологии Академии Синика, заместителя главного редактора газеты «Цзефан жибао». В 1939 г. вошел в состав возглавляемой Мао Цзэдуном группы философских исследований, руководил работой Общества новой философии в округе Яньань. В рамках движения «за упорядочение стиля в партии» редактировал издание «Методология в идеологии Маркса, Энгельса, Ленина и Сталина» («#####»), написал статьи «Факты против заблуждений» («#####»), «О целеустремленности» («#####») и др. После основания КНР был заведующим кафедрой философии в Высшей партийной школе при ЦК КПК и проректором Высшей партийной школы, заместителем председателя Общества китайской философии, членом отделения философии и общественных наук Китайской академии наук. Ай Сыци долгие годы занимал-

ся исследованием и распространением марксистской философии, вел просветительскую работу и написал множество книг и статей. Наиболее значимые произведения: «Народная философия» («#####»), «Методология мышления» («#####»), «Философия и жизнь» («#####»), «Главное о диалектическом материализме» («#####»), «Диалектический и исторический материализм» («#####»), «Собрание сочинений Ай Сыци» («#####»).

Тан Ицзе (1927–2014 гг.) (###)

Современный исследователь, историк китайской философии. Родился в уезде Хуанмэй провинции Хубэй, сын известного в Китае деятеля науки Тан Юнтуна. В 1951 г. окончил философский факультет Пекинского университета, начал работу в партийной школе пекинского горкома. В 1956 г. вернулся на философский факультет Пекинского университета в качестве преподавателя, в 1985 г. получил звание профессора. Занимался исследованиями в области истории китайской философии, особое внимание уделял «учению о сокровенном» периода Вэй-Цзинь, истории китайского даосизма и буддизма. В 1983 г. издал монографию «Го Сян и учение о сокровенном эпохи Вэй-Цзинь» («#####»), в которой была представлена систематическая трактовка развития логики в Сюань-сюэ, основные категории и логические построения в философской системе Го Сяна. Публи-

ковал следующие научные работы: «Роль конфуцианства в конце периода Вёсен и осеней» («#####»), «Учение раннего даосизма о жизни, смерти и духовных вопросах» («#####»), «О значимости изучения проникновения буддизма в Китай для сравнительной философии и сравнительного религиоведения» («#####
#####»), «Изучение третьего этапа развития конфуцианской философии» («#####»), «История китайской философии: споры об истинном, добром и прекрасном в традиционной философии» («#####—#####
#####»), «Новый виток развития в изучении истории современной китайской философии» («#####»), «Новое развитие философских исследований в КНР» («#####
#####») и др. Занимал должности начальника Академии китайской культуры, консультанта Общества истории китайской философии, заместителя председателя Общества китайского конфуцианства, вице-председателя Общества исследования китайской и восточной культуры, заместителя председателя Общества китайской культурологии Яньхуан, директора Общества исследования международных ценностей и культуры, был членом консультативной комиссии XIX съезда Общества азиатских и североафриканских исследований, консультантом Международного объединения изучения конфуцианства, заместителем председателя Международного объединения изучения даосизма. В пожилые годы вывел на первый план современной фило-

софии вопросы «достижения согласия при наличии разногласий», «всеобщей гармонии», «внутренней трансцендентальности» и «китайской герменевтики», что способствовало началу дискуссий на темы традиционной философии в научных кругах. С 2003 г. исполнял обязанности директора и главного эксперта издательского центра «Сокровищница конфуцианской мудрости». Главные произведения Тан Ицзе: «Го Сян и учение о сокровенном эпохи Вэй-Цзинь» («#####»), «История раннего даосизма» («#####»), «Конфуцианство, даосизм и буддизм в китайской традиционной культуре» («#####»), «Конфуцианство, даосизм, буддизм и вопросы внутренней трансцендентальности» («#####»), «Заметки Тан Ицзе об академической культуре» («#####»), «Конфуцианство, буддизм, даосизм, христианство и китайская культура» («#####»), «Избранное из работ современных ученых: Тан Ицзе» («#####»), «Буддизм и китайская культура» («#####»), «Мой философский путь» («#####»), «Осевое время и китайская культура» («#####»).

Распространение западных знаний на Востоке (в Китае) (####)

Культурный обмен между Китаем и Западом начался в период правления династии Мин, когда миссионеры познакомили китайцев с некоторыми достижениями западной науки

и культуры.

1) На основе данных григорианского календаря проповедники исправили неточности в императорском календаре да-тун и календаре народности хуэй. Они составили «Календарь Чунчжэнь» («####») и перевели на китайский язык ряд сочинений по астрономии и летоисчислению, благодаря которым чиновники приказа по астрономии и календарю династий Мин и Цин овладели современной системой летоисчисления.

2) Были изготовлены точные измерительные инструменты. В седьмой год правления императора Чжу Юцзяня из династии Мин под девизом Чуньчжэнь (1634 г.) был создан первый в Китае телескоп. В двенадцатый год правления императора Канси из династии Цин (1673 г.) под руководством Фердинанда Вербиста был подготовлен набор крупногабаритных астрономических инструментов. В семнадцатый год правления Канси Вербист сконструировал судно с паровым двигателем, на сто лет опередив Европу. Составленный в конце династии Мин сборник «Цзи ци ту шо» («#####») – это первое в истории Китая сочинение, посвященное созданию машин и механизмов.

3) Китайцы получили самые последние данные о географии и картографии. Благодаря «Полному изображению гор и морей вселенной» («#####») Маттео Риччи жители Поднебесной познакомились с новейшими представлениями в области географии и узнали о географическом расположении

Китая в мире. Более десяти проповедников во главе с Жаном Батистом Режи в течение двадцати семи лет работали над атласом «Хуаньюй цюаньланьту» («#####»).

4) Создавалось новое оружие. Были написаны книги о литье пушек и изготовлении пороха.

5) Миссионеры познакомили китайцев с западной математической теорией. В эпоху Мин на китайский язык были переведены труды в области геометрии, тригонометрии, алгебры. Математические сочинения оказали заметное влияние на представителей высших слоев общества, и в Китае появились свои выдающиеся математики.

6) Религиозные деятели передали китайцам западные знания из разных гуманитарных и естественных наук: архитектуры, живописи, музыки, биологии, медицины и гидравлики. Иллюстрированное сочинение Иоганна Шрека «Жэнь шэнь ту шо» («#####») знакомило китайцев с достижениями Запада в области анатомии человека. Книга Саббатино де Урсиса «Тай Си шуй фа» («#####») была посвящена западной гидравлике.

Распространение западных знаний на Востоке в значительной степени повлияло на жизнь и мышление китайского народа: были отвергнуты многие заблуждения и суеверия, изменились некоторые бытовые привычки. Китайцам удалось расширить свой кругозор в научной сфере, в частности, в астрономии и летоисчислении. Косвенным образом западные знания повлияли и на морально-этические представле-

ния китайцев. Проповедь иезуитов и передача западных знаний в некоторой степени отразились и в традиционной китайской культуре.

Китайский марксизм (#####)

Китайский марксизм также называют «китаизацией» марксистской теории, это не что иное, как сочетание основных принципов теории марксизма и конкретных китайских реалий, непрерывный процесс, формирующий теоретические достижения марксизма с китайской спецификой. Во-первых, это реализация марксизма в практическом опыте китайской революции, строительства и реформ. Во-вторых, – соединение практического опыта китайской революции, строительства и реформ, а также исторического опыта с теорией марксизма. В-третьих, интеграция марксизма в великолепную китайскую культуру. Основателем «китаизации» марксизма является Мао Цзэдун. После разного рода партийных ошибок, особенно в догматической борьбе «левых», Мао Цзэдун, подводя итоги опыта исследования революционного пути Китая, впервые выдвинул идеи китайского марксизма. В октябре 1938 года в своем докладе «Новый этап» на шестом пленарном заседании ЦК КПК шестого созыва Мао Цзэдун заявил: «Марксизм без китайской специфики – всего лишь абстрактная и бессодержательная теория», поэтому в каждом своем проявлении он содержит

необходимые китайские особенности, иначе говоря, применение марксизма с учетом этих особенностей стало требующим понимания и решения партийным вопросом. Задача «китаизации марксизма» была выдвинута впервые. Для ее реализации самое главное – это комплексное и тщательное исследование истории китайского общества и современной обстановки, необходимость отталкиваться от реальной ситуации, что в конечном итоге позволило выявить некие присущие ему и ненадуманнные закономерности, что стало толчком для руководства к деятельности. После третьего пленума ЦК КПК 11-го созыва теория Дэн Сяопина научно обобщила опыт китайской революции и строительства, их плюсы и минусы, акцентируя внимание на необходимости сочетания основных принципов марксизма-ленинизма с практикой китайского строительства и выбор своего пути, построения социализма с китайской спецификой. Основным достижением «китаизации» марксизма, являющегося базовым принципом КПК, является теоретическая система идеологии Мао Цзэдуна и социализма с китайской спецификой. Социализм с китайской спецификой в период нового поколения Си Цзиньпина – это важнейшая составляющая его теоретической системы и новейшие достижения.

Закон единства и противоположностей (#####)

Также имеет название «закон противоречия» или «закон единства и борьбы противоположностей». Согласно философии марксизма, закон единства и противоположностей универсален и является действенным везде, как в мире природы, человеческом обществе, так и в человеческой идеологии. Современный немецкий философ Гегель впервые системно обосновал этот закон в форме идеализма. Когда Маркс и Энгельс упоминали систему идеализма Гегеля, они использовали его диалектические идеи, в результате чего была создана материалистическая диалектика и впервые дана научная трактовка закона единства и противоположностей. В истории философии марксизма Ленин был первым, кто предложил идею о том, что данный закон представляет собой сущность диалектики и ее основное содержание. Мао Цзэдун в сочинении «Относительно противоречия» и др. произведениях обобщил опыт китайской революции, представил дальнейшую трактовку и развил закон единства и противоположностей, а также разъяснил основную позицию его материалистической диалектики. Мао Цзэдун предложил ряд методов работы и способы мышления, связанные с выявлением единства в противоположностях и противоположностей в единстве. Основное содержание этого закона состоит в следую-

щем: в мире все вещи и внутренние процессы, происходящие в них, содержат в себе два противоположных аспекта и тенденции. С одной стороны, они взаимозависимы, взаимосвязаны, преобразовывают и взаимопроникают друг в друга; с другой стороны, они отталкивают, разделяют и сражаются друг с другом. Борьба абсолютна, единство относительно. Развитие – это и есть единство и борьба противоположностей. Противоречия – это движение вещей, движущая сила и источник внутреннего развития. Противоречия обладают универсальностью, они находятся в самом процессе развития всего сущего, где от начала и до конца существует движение противоречий. Универсальность и уникальность противоречий имеют как различия, так и общее, они преобразовывают друг друга при определенных условиях. Закон единства и противоположностей выявил сущность универсальной связи всех вещей, и в особенности, процесс движения объектов и силы внутреннего развития, явился ключом к пониманию материалистической диалектики и других законов и категорий и составляет суть и ядро материалистической диалектики.

Раздвоение единого (####)

Концепция китайской философии о происхождении Вселенной и отношений единства противоположностей. Один означает единство вещей, два – делимость единого. В по-

следние годы периода Вёсен и осеней Ши Мо предложил идею о том, что «все вещи дуальны», в комментариях к «Книге перемен» «И си цы» сказано, что взаимодействие отрицательного инь и положительного ян образует естественный ход вещей и т. д. Это наиболее раннее приближительное понимание единства и противоположностей вещей в древности. Во времена династии Суй в трактате «Хуан-Ди нэй-цзин» Ян Шаншаня появилось выражение о том, что «одно разделяется на два, Небо и Землю». В период Северной Сун Шао Юн расширил это утверждение до уровня философского суждения, он использовал понятие тай цзи – «великий предел», разделяющий на Небо и Землю, затем на небесные тела и далее на десять тысяч вещей, и, таким образом, сформировал систему элементов, определяющих исход гадания – «Прежде небесную схему восьми триграмм» («## #»). Чжан Цзай во времена Северной Сун полагал, что основа движения вещей состоит в двух противоположных полюсах инь и ян единых вещей, он обсуждал необходимость раздвоения единого и предложил идею о «двух аспектах в одной субстанции». Чжу Си из Южной Сун утверждал, что раздвоение единого есть отношения единства противоположностей вещей, порождение и трансформация всего сущего в мире, и все это подчиняется единому закону. Он полагал, что «это означает лишь то, что единое разделяется на два, и каждый шаг таков, вплоть до бесконечности, это и есть порождение вещей». Ван Фучжи в период династий Мин и Цин, подво-

дя итог о связи раздвоения единого (####) и воссоединения двух в одно (####) в дальнейшем раскрыл взаимосвязь между одним и двумя. Он говорил, что раздвоение единого содержит в себе два в одном, и таким образом вывел древнюю диалектику на новый уровень. Раздвоение единого – это универсальная сущность и явление всех вещей. Все вещи дискретны. Мир природы делим: он делится на органический и неорганический миры, органический мир разделяется на животный и растительный, животный мир, в свою очередь, содержит в себе человека, а также птиц и зверей. Общество тоже дискретно, в нем выделяется экономическая основа и ее надстройка. Первая включает в себя производительность и производственные отношения, производительность делится на человеческий и вещественный факторы. В познании также выделяется истина и заблуждение, известна относительная и абсолютная истина. После того, как Мао Цзэдун, использовал суждение «раздвоение единого» для выражения закона единства и противоположностей, оно стало популярным названием материалистической диалектики.

Объединение два в одном (####)

Первоначально термин древнекитайской философии, в настоящее время общеупотребительное название и выражение тождества противоречий. Основное содержание суждения – единство противоположностей, в различии наличие

ствуется связь. Здесь подчеркивается взаимосвязь двух противоречивых аспектов и единство взаимопроникающих вещей, что называется объединение двух в одном #####. Первоначально это философский постулат, предложенный Фан Ичжи в период династий Мин и Цин. Хэ эр вэй и ##### восходит к «Дун си цзюнь. Саньчжэн», где говорится, что два противоречивых аспекта взаимозависимы и составляют единое целое, это понятие, противоположное раздвоению единого и фэнь вэй эр #####. Предполагалось, что вещи обычно находятся в единстве противоположностей, одно делится на два, а два объединяются в одно. В «Дун си цзюнь. Фань инь» сказано, что одно не существует отдельно, всякая вещь имеет две стороны, поэтому одно есть и два, а два и есть одно. Например, инь и ян, движение и покой, сущность и явление, принцип и действие, даже причина и результат, добро и зло, грязь и чистота, суть и представление, верность и ложность и др. Все они противоположны и входят в одно. Далее в «Дун си цзюнь. Саньчжэн» встречается, что «все вещи между небом и землей были парами. Нет ничего, что не пересекается, что не может быть единым». Чжан Цзай придерживался сходной позиции: в любой вещи есть две противоположные стороны, и эти стороны становятся одним целым («###. ##» – «Чжэн Мэн. Цянь чэн»). Во времена династий Мин и Цин Ван Фу также говорил, что «внешнее и внутренне соотносятся друг с другом как два аспекта, два разных в одном», «объединение двух в одном изначально заложено в

раздвоении единого» («Чжоу и вай чжуань» – «####», т. 5).

Идеология Мао Цзэдуна (####)

Идеология Мао Цзэдуна – это основанные на теории марксизма-ленинизма принципы членов Коммунистической партии Китая, возглавляемой Мао Цзэдуном, идеологическая система, сформированная путем обобщения многолетнего опыта практики революции в Китае. Идеология Мао Цзэдуна – это продукт, сочетающий в себе марксизм-ленинизм и практику китайской революции, применение и развитие марксизма-ленинизма в Китае, единство опыта и теоретических принципов, доказанных на практике и связанных с китайской революцией и строительством, квинтэссенция коллективной мудрости Коммунистической партии Китая. Огромное количество выдающихся руководителей КПК внесли большой вклад в формирование и развитии партии. Научные произведения Мао Цзэдуна представляют собой концентрированное обобщение ее опыта. В конце 20-х и начале 30-х годов международное коммунистическое движение, а также сама партия догматизировали марксизм-ленинизм, так как ошибочное обожествление опыта Коммунистического интернационала и Советского Союза привело к тому, что китайская революция оказалась почти в безвыходном положении, что вынудило Мао Цзэдуна во главе КПК решительно бороться с этим. Идеология системно оформи-

лась и получила разностороннее развитие в поздний период аграрной революции и во время войны против японских захватчиков, далее продолжая развиваться в период освободительной войны и после образования Китайской Народной республики. Политические воззрения Мао Цзэдуна многообразны. С целью особого теоретического обогащения и развития марксизма-ленинизма основные постулаты идеологии затрагивают вопросы новодемократической революции, социалистической революции и строительства, построения революционной армии и военной стратегии, политического курса и стратегий, идейно-политической работы, а также работы в области культуры, партийного строительства и других аспектов. Идеология Мао Цзэдуна пронизывает все стороны, способы и подходы, выделяется три основных положения: реалистичность, ориентировка на массы и независимость, это драгоценное духовное наследие КПК. Идеология, как и марксизм-ленинизм, не представляет собой застывшие догмы, а непрерывно развивается в процессе практики строительства китайской модернизации.

Теория Дэн Сяопина (#####)

Теория, основателем которой является Дэн Сяопин; центральным понятием выступает строительство социализма с китайской спецификой. Данная теория являет собой теоретический результат китаизации марксизма, теоретическое

обобщение опыта строительства социализма китайской партии, отличного от социализма Советского Союза. Это современный марксизм, его новый этап, получивший развитие в Китае. Этот этап стал возможен благодаря следующим факторам. Во-первых, Дэн Сяопин придерживался идеи освобождения от идеологических предрассудков, опоры на реальные факты, необходимости на основе новой практики унаследовать идеи предшественников и разрушить уже устаревшие стереотипы, он положил начало новому уровню марксизма. Во-вторых, теория Дэн Сяопина поддерживала теорию научного социализма и основные практические результаты, политик обращал внимание на суть проблемы «что есть социализм, как его построить», глубоко прояснил сущность социализма и вывел его понимание на новый научный уровень. В-третьих, он решительно выступал за то, чтобы широко смотреть на мир с марксистской точки зрения, проводить достоверный анализ особенностей современной эпохи и общей международной ситуации, успехов и неудач других социалистических государств мира, достижений и поражений развивающихся стран, различных ситуаций и проблем развитых стран. Благодаря этому им были сделаны новые научные выводы. В-четвертых, таким образом, с помощью теории Дэн Сяопина была сформирована научная система теории нового строительства социализма с китайской спецификой.

Она впервые системно затронула вопрос о том, «что такое

социализм и как его строить»; Дэн Сяопин ответил на серию основных вопросов, касающихся пути развития китайского социализма, его нового этапа, главных задач, движущих сил развития, внешних условий, политических гарантий, стратегических шагов, руководителей партии и опорных сил, а также воссоединения страны и др., он указал на главный путь партии на начальном этапе утверждения социализма. Дэн Сяопин овладел достаточно полной научной системой философии, политики, экономической теории, научного социализма и др. областями, включавшими в себя экономику, политику, науку и технику, образование, культуру, этнологию, военное дело, единый фронт, строительство партии и т. п.

Теоретическая система социализма с китайской спецификой (#####)

Системные теоретические достижения нового периода политики реформ и открытости, пропагандирующие китайизированный марксизм. Данная система в условиях нового времени дала ответ на вопрос, что такое социализм и как его строить, какие партии создавать и каким образом, какое развитие и как осуществлять, какой именно социализм с китайской спецификой необходимо поддерживать и развивать и в какой форме, а также другие важные теоретические и практические вопросы. На 17-м съезде КПК бы-

ли выдвинуты научные вопросы теоретической системы социализма с китайской спецификой, а на 18-м съезде было утверждено новое положение: «Теоретическая система социализма с китайской спецификой включает в себя теорию Дэн Сяопина, важнейшую идею «Тройного представительства», а также систему научной теории концепции научно-го развития, это продолжение и развитие марксизма-ленинизма и идеологии Мао Цзэдуна». На 19-м съезде КПК, согласно уставу КПК с внесенными поправками, было установлено, что «Идеи социализма с китайской спецификой нового времени Си Цзиньпина – это важнейшая составляющая теоретической системы социализма с китайской спецификой». В период нового времени идеология Си Цзиньпина научно уточняет идеологическую линию социализма с китайской спецификой, пути и этапы развития, основные обязанности, импульс и стратегию развития, опорные силы, международную стратегию, руководящие силы и другие важнейшие вопросы. Это комплексная научно-теоретическая система, пронизывающая такие области, как марксистская философия, политическая экономика, научный социализм и др., а также включающая в себя экономику, политику, культуру, общество, оборону страны, дипломатию, единый фронт, объединение Родины, строительство партии и т. д. Суть теоретической системы социализма с китайской спецификой состоит в раскрепощении сознания, опоры на реальные факты, следовании веяниям времени и деловитости и практич-

ности. Эта система выдвинула серию новых теоретических выкладок и стратегических идей, что позволило реализовать второй исторический скачок китайского марксизма, это общая идеологическая основа борьбы за единство всех наций, открытая теоретическая система, продолжающая развиваться на практике.

Идеология Си Цзиньпина в новую эпоху социализма с китайской спецификой (#####)

18 октября 2017 года на XIX Всекитайском съезде КПК были подведены итоги и представлена идеология Си Цзиньпина в новую эпоху социализма с китайской спецификой. Она была утверждена в качестве долгосрочной ведущей идеологии Коммунистической партии Китая и записана в устав партии. На 1-й сессии ВСНП 13-го созыва идеология Си Цзиньпина в новую эпоху социализма с китайской спецификой была внесена в конституцию в качестве поправок к основному закону. Она включала в себя такие основные вопросы, как общая цель поддержания и развития социализма с китайской спецификой, главные задачи, комплексное распределение, общая стратегия и направление развития, способы и движущие силы развития, стратегические шаги и внешние условия, политические гарантии и т. д., а также на основании новой практики проведение теоре-

тического анализа и политического руководства в отношении экономики, политики, права, науки и техники, культуры, образования, народного благосостояния, религии, общества, экологической культуры, государственной безопасности, государственной обороны и армии, концепции «одна страна – две системы» и воссоединения страны, единого фронта, строительства партии и др. Основными концепциями идеологии выступают 8 «определенностей» и «14 настояний». К 8 «определенностям» относятся: (1) четко придерживаться курса и развивать социализм с китайской спецификой, общая цель – реализация социалистической модернизации и великого возрождения китайской нации, построение на основе комплексного строительства общества средней зажиточности богатого, могущественного, цивилизованного, гармоничного, сильного, современного социалистического государства; (2) уточнить, что основные противоречия китайского общества в новую эпоху – это противоречия между возрастающими с каждым днем потребностями в хорошей жизни народа и негармоничным, нецелостным развитием, необходимо ставить во главу угла интересы самого человека, постоянно стимулировать его всестороннее развитие, а также общее благосостояние всего народа; (3) уточнить, что общее распределение дела социализма с китайской спецификой представляет собой «пять в одном», общая стратегия включает в себя «четыре всесторонних аспекта»: уверенность в прочном пути, теоретической базе, системе и

культуре; (4) уточнить, что общая цель всестороннего углубления реформ – это усовершенствование и развитие системы социализма с китайской спецификой, а также стимулирование системы государственного управления и модернизации управленческих возможностей; (5) уточнить, что общая цель, всесторонне стимулирующая управление государством на основе закона, – это строительство правовой системы социализма с китайской спецификой, а также правового социалистического государства; (6) уточнить, что партийная цель наращивания военной мощи в новую эпоху состоит в построении армии, подчиняющейся приказам партии, умеющей побеждать, партии народа с прекрасным стилем работы для создания первой в мире армии; (7) дипломатии крупной державы с китайской спецификой, которой необходимо содействовать построению нового типа международных отношений, сообществу единой судьбы человечества; (8) уточнить, что наиболее существенная особенность социализма с китайской спецификой – это руководство Коммунистической партии Китая, наивысшее преимущество системы социализма с китайской спецификой – также руководство КПК, партия – это руководящая сила высшего уровня, выдвигающая основные требования построения партии в новую эпоху и подчеркивающая важность политического строительства в строительстве партии.

«14 настояний» включают в себя следующие положения: (1) Коммунистическая партия Китая будет продолжать руко-

водить всей работой; (2) необходимо стойко придерживаться принципа «человек выше всего»; (3) поддерживать комплексное углубление реформ; (4) продолжать осуществлять концепцию нового развития; (5) стойко придерживаться принципа «народ – хозяин своей страны»; (6) придерживаться комплексного управления страной в соответствии с законом; (7) твердо следовать системе основных принципов социализма; (8) продолжать защищать и совершенствовать уровень народного благосостояния в процессе развития; (9) отстаивать позицию гармоничного существования человека и природы; (10) придерживаться концепции общей национальной безопасности страны; (11) продолжать осуществлять абсолютное главенство КПК над народной армией; (12) продолжать придерживаться концепции «Одна страна – две системы», стимулировать воссоединение Родины; (13) содействовать построению «сообщества единой судьбой человечества»; (14) Коммунистическая партия Китая продолжает осуществлять строгое управление страной.

Идеология Си Цзиньпина в новую эпоху социализма с китайской спецификой является новейшим результатом китаизации марксизма, средоточием коллективной мудрости, практического опыта народа и Коммунистической партии Китая, квинтэссенцией китайского духа и основным направлением политической и общественной жизни Китая.

Принцип реалистического подхода к делу (####)

Основной принцип методологии диалектического материализма Мао Цзэдуна, одна из его «живых идей». Данный принцип реалистического подхода к делу восходит к исторической хронике «Хань шу. Хэцзянь Сяньван чжуань» историографа Бань Гу из Восточной Хань. По легенде, восхваляя Хэцзянь Сяньвана, про него говорили: «учится у древних, опирается на реальные факты». С философской точки зрения, Мао Цзэдун придал этому высказыванию, изначально имевшему значение «научное отношение к объекту», новый смысл. Он определил ши ши ## как все, существующее объективно, ши # как внутреннюю связь этих объективных вещей, имеющую закономерный характер, а цю# – объект исследования.

С точки зрения Мао Цзэдуна, принцип реалистического подхода к делу включает в себя три основных постулата: (1) Основная концепция материализма. При поиске истины в фактах основными предпосылками является первая материальная и вторая – духовная составляющие. (2) Основные идеи диалектического метода. В качестве основных требований к реалистическому подходу к делу признается конкретный анализ всех аспектов развития конкретных вопросов и другие принципы диалектики. (3) Основные идеи гносеоло-

гии диалектического материализма. Опирайтесь на реальные факты означает, что в качестве основных целей принимают правильное понимание мира в процессе практики, а также преобразование мира на основе закона развития вещей.

Во время первой гражданской революционной войны Мао Цзэдуном был написан «Отчет о расследовании крестьянского движения Хунаня». Этот документ – классический образец реалистического подхода. В резолюции для заседания в Гутяне Мао Цзэдуном был специально составлен раздел о критическом субъективизме с требованием к членам партии обратить внимание на социально-экономические исследования и не отрываться от реальности. В своих философских трудах 1937 г. «О практике», «Относительно противоречия» и др. Мао Цзэдун изложил теоретические основы такого подхода. Во время движения за упорядочение стиля в Янь'ане Мао Цзэдун четко выдвинул концепцию об опоре на факты и в статье «Перестроим нашу учебу» впервые дал научное объяснение этого подхода. В 1941 году он сделал памятную надпись для ЦК КПК партийной школы Янь'ань. После того, как Мао Цзэдун стал председателем партийной школы ЦК КПК, он сделал «свободу от пустословия, реалистический подход к делу» своим девизом. Таким образом, данная концепция стала общим итогом КПК в процессе многолетней практики революции, это прекрасная традиция и стиль работы нашей партии, составляющие основные идеи и методы марксизма.

«Относительно противоречия» («###»)

Одно из знаменитых философских эссе Мао Цзэдуна, входящее в первый том «Избранных сочинений Мао Цзэдуна». Оно было написано в продолжение статьи «О практике» с целью преодоления существующих в партии эмпиризма и догматизма, в особенности последнего. В статье «Относительно противоречия» были подведены итоги опыта революционной борьбы Китая с точки зрения мировосприятия и методологии, системно изложен и развит метод материалистической диалектики марксизма. В основе эссе лежал закон единства и противоположностей, делался акцент на самых основополагающих законах материалистической диалектики — законе противоречий вещей, законе единства и противоположностей. Основные причины развития вещей заключаются во внутренних противоречиях самих вещей. Противоречия существуют в процессе развития всего сущего, от начала и до конца, это универсальность противоречий. Противоречия каждой вещи, а также каждый их аспект имеет свои особенности, в этом особенность противоречия. Познав универсальный характер противоречий, можно обнаружить основания и причины развития движения всех объектов; для правильного различения вещей, исследуя уникальность противоречий, можно определить особую сущность одного объекта, отличающегося от других. В ста-

ть были проанализированы статус и взаимоотношения противоречий и каждого его аспекта. Было отмечено, что в процессе развития сложных вещей, существующих в многочисленных противоречиях, непременно существует основное; среди двух противоречивых аспектов один из них, безусловно, главный, а второй второстепенный; основное противоречие и второстепенное, главный аспект противоречия и второстепенный, в определенных условиях происходят изменения; необходимо уметь выделять основное противоречие и главный аспект основного противоречия. В статье описывается единство и борьба двух аспектов противоположностей, а также указывается «взаимосвязь относительного условного единства и абсолютной безусловной борьбы, что создает движение противоречий всех вещей». Также были проанализированы 2 вида противоречий: антагонистические и неантагонистические. Эта статья помогла партии провести четкую грань между материалистической диалектикой и метафизикой, продолжила развивать и отстаивать диалектику марксизма и внесла большой вклад в сокровищницу философии марксизма-ленинизма.

«О практике» («###»)

Работа, написанная Мао Цзэдуном в июле 1937 года, разоблачающая догматические и эмпирические ошибки внутри партии, основное философское сочинение Мао Цзэдуна,

входящее в первый том «Избранных сочинений Мао Цзэдуна». В этой статье были подведены итоги исторического опыта с точки зрения философии, раскритикован субъективизм, представлено дальнейшее изложение идеологической линии Коммунистической партии Китая. В данном сочинении были обобщены уроки партийной борьбы с точки зрения мировосприятия и методологии, системно изложен и развит метод материалистической диалектики марксизма, разоблачены ошибочные особенности идеологии «левых» и «правых» и источники теории гносеологии, показано их субъективно-объективное разделение, а также особенность разделения познания и практики, что есть конкретное проявление идеалистической гносеологии. В статье рассказывается об источниках знания, сделан акцент на том, что человеческие знания невозможны без практики. Знания начинаются с практики, это движущая сила их развития, критерий проверки истинности. Эта работа Мао Цзэдуна разъясняет законы движения человеческих знаний. Познание человечеством вещей в процессе практики – это процесс познания от перцептивного к рациональному. Перцептивное знание создается на практике, после его многократного повторения посредством умственной деятельности происходит формирование рационального знания, это и есть первый скачок в процессе познания; рациональное познание требует практики, активного преобразования мира, подтверждения и развития, и это второй скачок процесса познания. «Практика, познание, по-

вторная практика, переосмысление – эти формы цикличны и бесконечны, а содержание каждого цикла выходит на новый уровень». Это общий закон и комплексный процесс движения познания. Цель познания мира пролетариатом заключается в его преобразовании и включает в себя две функции: изменение объективного мира и собственного субъективного мира. Статья «О практике» продолжила развитие гносеологии марксизма, определила философские основы идеологии Мао Цзэдуна и обеспечила важнейшие теоретические основания для формирования идеологической линии принципа реалистического подхода.

Религии и верования

#####

Даосизм (##)

Исконная религия Китая, восходит к даосским идеям древней магии, алхимии бессмертных эпохи династий Цинь и Хань и учению Хуан-Лао. В начале династии Восточная Хань продолжалась религизация Хуан-Лао, что привело к оформлению этого даосского учения. В период правления императора Шунь-ди Восточной Хань Чжан Лин создал даосскую секту «Пять ковшей риса», а также был составлен комментарий к «Дао дэ цзин» «Лао-цзы сян эр чжу» – «#####». В книге предлагалось использовать название «даосизм», в качестве основателя даосизма был признан Лао-цзы, а основным каноном – «Дао дэ цзин», и таким образом, была оформлена организация и необходимая система даосизма. Во время периода девиза Сипин (172–178 гг.) Чжан Цзяо была создана даосская секта Тайпиндао, ее главный канон – «Канон великого благоденствия» («Тайпин цзин» – «#####»), в течение более чем десятка лет секта собрала большое количество адептов. В первый год правления при девизе Цзянью (317 г.) даосский алхимик Гэ Хун написал «Внутреннюю первую часть трактата “Бао пу цзы”» – «#####», где

обобщил и разъяснил теорию алхимии бессмертных, дополнив идейное содержание даосизма. В годы правления Тайпин Чжэньцзюнь Северной Вэй даос с горы Суншань Коу Цяньчжи «очистил» даосское учение, отбросил ложные учения «трех Чжанов» (Чжан Даолина, Чжан Хэна, Чжан Лу), выработал новый метод воспевания под музыку, усовершенствовал даосскую систему, основал северную школу «Пути Небесных Наставников» (Тянь ши дао). В период Южной династии Сун даосский мастер Лу Сюэцин систематизировал канон «Три пещеры», составил предписанные традиции ритуалов и постов и организовал южную школу «Пути Небесных Наставников» (тянь ши дао). После эпохи династий Сун и Тан происходило постепенное слияние южной и северной школ, в результате чего в эпоху династии Юань они объединились в «Путь правильного единства» «###» (чжэн и дао). Со времен династии Тан в народе распространилось сочетание трех учений: буддизма, даосизма, конфуцианства. На седьмом году правления под девизом Дадин (1167 г.) Ван Чун'ян основал школу «Цюань чжэнь дао» – «###», основывающуюся на даосизме, но также объединяющую идеи конфуцианства и буддизма, которая на некоторое время приобрела огромную популярность. До династии Юань существовало два направления даосизма – «чжэн и» и «цюань чжэнь». Даосизм был очень популярен во время династии Мин и вплоть до периода упадка Цин. Основная идея и доктрина даосизма – путь дао: Вселенная, инь-ян и все сущее на Земле

порождаются дао, самые высокие божества, которым поклоняются, – это воплощение дао – «Три чистых мира»: даосские божества «Юаньши Тяньцзунь», «Линбао Тяньцзунь» и «Даодэ Тяньцзунь», последний – Лао-цзы. Суть даосского учения заключается в совершении добрых поступков, поддержании здоровья и излечения болезни, долголетию с хорошим слухом и зрением, совершенствовании, практике достижения бессмертия, свободе и безмятежности, единства с дао. К конкретным методам самосовершенствования относятся: прием пилюли бессмертия, практика даоинь, утробное дыхание, внутренняя и внешняя алхимия, магические заклинания, искусство любовной страсти, голодание и др. Религиозные обряды также включают в себя посты, молитвы, пение, ритуальное покаяние и т. д. Даосское писание, сохранившееся до наших дней – «Дао цзан», или «Сокровищница пути Дао» – «##».

«Путь Пяти ковшей риса» (####)

Ответвление даосизма раннего периода, основанное во времена правления императора Шунь-ди Чжан Лином на горе Хэминшань (ныне территория уезда Даи пров. Сычуань) династии Восточная Хань. Название «Пять ковшей риса» произошло оттого, что монахи, вступая в общину, платили вступительный взнос в виде пяти ковшей риса. В связи с тем, что адепты поклонялись Чжан Лину в качестве небесного

наставника, секта стала называться школой «Пути Небесных Наставников». Последователи школы глубоко почитали Лао-цзы как своего предка, Верховного достопочтенного Владыку Лао. Основным каноном считался «Дао дэ цзин» Лао-цзы, а впоследствии также каноны о «Вмещающем пределе Великого благоденствия» – «#####» («Тай пин дун цзи цзин»), «Великой чистоте» – «###» («Тай цин цзин»), «Великом сокровенном» – «###» («Тай сюань цзин»), «Истинном единстве» – «###» («Чжэн и цзин»), а также «Канон о пяти ковшах» – «###» («У доу цзин»). Кроме того, данное направление впитало в себя религиозные убеждения местных национальных меньшинств Ди, Цян и др.

Новые члены общины именовались «гуй цзу» (##), а основные адепты – «цзи цзю» (##). Верующие должны были иметь регистрацию по месту жительства, а семьям, исповедывающим религию, необходимо было оборудовать тихое место для молитв и самосовершенствования. Религиозно-административной единицей была чжи (#), также была создана управляющая область «чжи тоу да цзи цзю» (#####), или «чжи тоу цзи цзю» (#####). «Пять ковшей риса» стала первым религиозным направлением в истории Китая, имеющим свою форму организации. На третьем году правления императора Ань-ди династии Восточная Хань (144 г.) существовало уже 24 чжи, большая часть которых располагалась на территории современной провинции Сычуань. Ученики школы почитали не только Лао-цзы, но и верили в духов,

если кто-то заболел, ему приказывали преклонить колени и провести самоанализ, покаяться, принести извинения и просить духов изгнать нечистую силу. Даосы предоставляли доклад, где были написаны имя и фамилия больного, а также то, что он признает себя виновным. Документ был в трех экземплярах, каждый из которых был «спрятан в горах, закопан в земле и погружен в воду», что называлось «манускриптом трех повелителей». Это стало отправной точкой использования магических текстов для следующих поколений. После смерти Чжан Лина его наследником стал Чжан Хэн, а после его смерти – Чжан Лу. В последние годы Восточной Хань Чжан Лу установил в г. Ханьчжун единый политический и религиозный режим власти, который длился около 30 лет. На 20 год правления императора Сянь-ди под девизом Цзяньань (215 г.) Чжан Лу сдался Цао Цао, ему был присвоен титул генерала Чжэньнань, князя в Ланчжун. Огромное количество людей мигрировало из Ханьчжуна на территорию центральной равнины восточного района провинции Шэньси и Ганьсу, и секта «Пять ковшей риса» распространилась на север. После династии Западная Цзинь часть учения школы распространялась среди высшего чиновничества, а другая по-прежнему пользовалась популярностью у крестьян, последователи секты занимались секретной деятельностью. В период династии Восточная Цзинь Сунь Энь и Лу Сюнь возглавили восстание крестьян, которое длилось более десяти лет. В эпоху Южных и Северных династий даосский

монах с горы Суншань Коу Цяньчжи при поддержке правителя Тайу-ди царства Вэй (424–451 гг.) называл себя воплотившим волю Верховного достойного Владыки Лао и занявшим место Высочайшего наставника, он «очистил» учение об истинном пути и искоренил псевдозаконы «трех Чжанов» – Чжан Лина, Чжан Хэна и Чжан Лу. Используя конфуцианскую идею верного служения государству, он создал северную школу «Пути Небесных Наставников», основывающуюся на поклонении, самосовершенствовании собственной природы и плавке собственной изначальной ци. На юге даосский монах с горы Лушань Лу Сюэцин систематизировал три раздела даосского канона «Три пещеры», включая буддийские воззрения и нормы поведения, он создал достаточно системные даосские предписания к воздержанию, основав таким образом южную школу «Пути Небесных Наставников». Начиная с эпох Тан и Сун, южная и северная школы постепенно объединились с даосскими сектами Шанцин («Школа высшей чистоты») и Линбао («Школой духовной драгоценности»), и после династии Юань получили название «Путь истинного единства» (###). Появление даосской секты «Пять ковшей риса» стало символом официального рождения религиозной систематизации и институционализации.

«Путь великого равновесия» (###)

Даосская секта в Китае, основанная Чжан Цзяо в период правления императора династии Хань – Лин-ди (172–178 гг.). Члены секты поклонялись божеству «Чжунхуан Тай’и», почитали канон «Тайпинцзин» («Канон великого спокойствия»), выступая под лозунгом «Желтое небо принесет великое благоденствие». Согласно записям хроник «Хоу Ханьшу (История династии Поздняя Хань)», известно, что Чжан Цзяо из уезда Цзюйлу нарек себя «Великим учителем». Он придерживался даосского пути Хуан-Лао, возвращал адептов своей секты, учил поклоняться старшим; лечил людей с помощью заговоренной воды и магии. Излечив большое количество людей, завоевал доверие народа. Чжан Цзяо послал восьмерку учеников в массы для распространения религии даосизма. В течение десяти последующих лет число последователей секты возросло до нескольких сотен тысяч человек по всей стране. Чжан Цзяо разделил их на 36 отрядов. Большие отряды состояли из более чем 10 тыс. человек, малые насчитывали 6–7 тыс, все отряды управлялись «главарями».

В 184 году, когда начинался новый 60 летний цикл Цзяцзы (5 марта 184 года – 1-й год царствования Лин-ди) Чжан Цзяо запланировал восстание, девизом которого провозглашалось изречение: «Эпоха Синего неба подошла к концу,

настало время Желтого неба, эпохи мира и благополучия». Подразумевалось, что «синее небо» символизирующее правящую династию Хань, погибнет и уступит место новому, «Желтому небу», которое принесет жителям страны счастье и радость. Однако его ученик Тан Чжоу донес о планируемом свержении династии, в связи с чем пришлось начать восстание раньше намеченного срока. Восстание получило название: «Восстание Желтых повязок», так как повстанцы были в платочках желтого цвета. После подавления бунта в народе все еще ходили слухи о произошедшем событии.

«Путь Цюань чжэнь» (###)

Также имеет название «Школа совершенной истины», «Школа пути совершенной истины», ответвление даосизма в Китае. Основателем школы считается Ван Чжэ по прозвищу Ван Чун'ян-цзы, или Ван Чун'ян. На 7-м году правления императора Ваньянь Улу (1167 г.) под девизом Дадин Ван Чун'ян, в течение многих лет практикующий самосовершенствование в провинции Шэньси, прибыл в уезд Нинхай провинции Шаньдун (совр. район Мупин городского округа Яньтай) распространять учение даосизма, основной целью которого было «сохранить в целостности собственную жизнь и вернуться к истинной природе». Место проповедования называлось «приютом совершенной истины», а даосские адепты именовались «монахами совершенной истины».

Данная школа – это новое учение даосизма с совершенно новой религиозной доктриной, зародившееся на Севере Китая в период династии Цзинь. Во-первых, воззрения Ван Чун'яна берут начало в конфуцианстве, позже он исследовал буддийскую «Праджня-парамита-сутру» («Сутра сердца») и пришел «к полному ее пониманию», в связи с чем выдвинул «три совершенных идеи», основанных на сочетании «трех учений», и создал «Общество семи сокровищ трех учений», «Общество золотого лотоса трех учений», знаменующие три религии: конфуцианство, буддизм и даосизм. Он полагал, что эти три религии неотделимы от пути совершенства, поэтому учил людей декламировать «Дао дэ цзин» («###» – «Канон пути и добродетели»), «Цин цзин цзин» («###» – «Канон чистоты и спокойствия»), «Синь цзин» («##» – «Сутру сердца»), «Сяо цзин» («##» – «Канон сыновей почтительности»), а также использовал классические каноны трех религий. Во-вторых, «Школа совершенной истины» не использовала письменные заклинания, не вела пустых разговоров о вечной жизни, отрицала теорию бессмертия, придерживалась позиции двойной культивации сердечной природы и жизненности, а также практик внутренней алхимии сначала природных свойств, а затем жизненности. Даосские техники обретения бессмертия (внутренней алхимии) впитали в себя буддийские воззрения о состоянии нирваны, проникновения в суть, а также сочетались с конфуцианской праведностью, искренностью, преданностью делу и интеллекту,

что отражало особенность школы сочетаться с тремя религиями. Наряду с этим, учение внутренней алхимии философски обогатилось благодаря Чань-буддизму и неоконфуцианству. В-третьих, «Школа совершенной истины» уделяла серьезное внимание религиозным предписаниям, основывалась на важности обеих понятий – гун и син (гун # — означает «практика внутреннего самосовершенствования», син # – добродетельное поведение, принесение пользы людям и бескорыстная забота о благе других), а также выступала за чистоту, спокойствие и безмятежность, бескорыстие и сдерживание своих желаний. Ван Чун'ян учил людей отказаться от пагубных привычек, он и сам покинул свой дом, постился, контролировал свои желания, практиковал недолгий сон, вел аскетическую жизнь и усердно занимался практиками. Философ ставил свои интересы ниже общих, не искал выгод для себя, помогал бедным, занимался лечебной практикой и раздавал лекарства нуждающимся, реализуя путь спасения мира живых людей в даосской традиции «Пути совершенной истины». В-четвертых, школа уделяла большое внимание конфуцианской этике и морали, ставила во главу угла верность государю и почитание родителей, считалось, что эти нравственные нормы являются предпосылками для совершенствования в алхимии. Верность и сыновья почтительность, рождение и социализация могут лучше удовлетворить потребности феодального общества, именно поэтому эти воззрения широко распространялись «Школой совер-

шенной истины». У Ван Чун'яна было семь учеников: Ма Даньян, Тань Чудуань, Лю Чусюань, Цю Чуцзи, Ван Чуи, Хао Датун и Сунь Буэр, называющиеся «Семью совершенными людьми». После смерти Ван Чун'яна они продолжали развивать традиции школы, каждый из них создал свое направление: Ма Даньян организовал «Школу Южной горы», Тань Чудуань – «Школу Южной пустоты», Цю Чуцзи – «Школу драконовых врат», Ван Чуи – «Школу горы Ю», Хао Датун – «Школу горы Хуашань», Сунь Буэр – «Школу чистоты и покоя». Наибольшую популярность получила «Школа драконовых врат» Цю Чуцзи. В 20-е годы XIII века Чингисхан вызвал Цю Чуцзи на встречу в заснеженных горах Западного края, по прибытии Цю Чуцзи просил пощадить его, обещал уважать природу и любить людей, чем снискал уважение Чингисхана. После возвращения в Яньцзин (совр. Пекин) он получил указание заведовать даосской религией, и его «Школа драконовых врат» на некоторое время приобрела огромную популярность. Со времен династий Мин и Цин сохранилось только две школы – «Школа совершенной истины» и «Школа истинного пути», существующие и по сей день.

Сверхчеловек (Чжэнь Жэнь) (##)

Даосское понятие, обозначающее человека, достигшего нравственного совершенства на пути взращивания истинно-

го, впервые встречается в «Чжуан-цзы. Тянь ся»: «Необходимо принимать базовый путь Дао как тонкую сущность, осязаемые вещи как грубую оболочку и не довольствоваться накоплением, жить в спокойствии и безмятежности», – вот что характеризует истинного человека в понимании даосских философов древности. После династий Хань и Цзинь данный термин был обожествлен, по своему статусу занимая место ниже «главного божества», но выше «небожителей». После периода династии Тан император даровал титул «истинного человека» лишь небольшому количеству даосов.

Небожители (##)

Также известны как# «сянь», даосский термин, обозначающий бессмертного человека, освободившегося от оков этого брэнного мира и обладающего сверхъестественными способностями. В религии даосизма считается, что «небожители» обладают удивительными способностями: могут отречься от мира, или подпрыгнуть до неба, верхом на драконах долететь до облаков, кто-то способен превращаться в птиц, некоторые умеют скрываться под водой или становиться невидимыми для людей. В зависимости от глубины знаний даосских норм, небожителей можно подразделить на несколько различных групп. Во время правления династии Лян выдающийся алхимик Тао Хунцзин в своем труде «Чжэнь лин вэй е ту» – «#####» («Схема карм и иерархии Совер-

шенных и Одухотворенных») выделил группу из семи небожителей. По окончании правления династий Сун и Юань приверженцы даосизма стали поклоняться наиболее почитаемым святым «Ба сянь» – «восемью бессмертным, в состав которых входили Ли Тегуай, Хань Чжунли, Чжан Голао, Хэ Сяньгу, Лань Цайхэ, Люй Дунбинь, Хань Сянцзы и Цао Гоцзю.

Внутренняя алхимия (внутренняя киноварная деятельность) (###)

Даосский термин, связанный с теорией внутренней алхимии, даосское искусство «самосовершенствования и плавки», применяемое в даосизме. Внутренняя алхимия уходит корнями в далекое прошлое, она была широко распространена в Академии Цзися направлении Хуан-лао, пропагандировалась в период поздней Хань, а особую популярность завоевала в конце династии Тан. Искусство внутренней алхимии продолжало развиваться, и постепенно сформировалась законченная теоретическая система и большое количество разнородных практик совершенствования и плавки. «Внутренняя и внешняя алхимия» представляют собой противоположные понятия, в основе которых лежит представление о человеке как «сосуде для плавки», а семенная/духовная эссенция цзин, пневма ци и дух шэнь рассматриваются как лекарственные снадобья; через определенное вре-

мя с помощью духа шэнь появляется формообразующее начало цзин, а также ци, достигается триединство, и, таким образом выплавляется киноварь, называемая «эликсиром бессмертия» («цзинь дань» – золото и киноварь). Этот процесс в основном включает в себя такие этапы, как «очищение цзин и превращение его в пневму ци, очищение ци и его трансформация в шэнь, рафинирование духа шэнь и возвращение его в пустоту» и др. Согласно даосской теории, шэнь, ци, цзин порождаются дао и становятся человеческими существами, это процесс «прямого пути следования дао». Внутренняя алхимия восходит к человеческим цзин, ци, и шэнь и посредством практик возвращают человека к дао, это «обратный путь». Внутренняя киноварная деятельность впитала в себя опыт древней практики цигун, медицины, а также древних философских воззрений, комплексно усовершенствовав их и включив в себя некоторую магическую составляющую. Название «внутренняя алхимия» впервые встречается в период шести династий, в сочинении Хуэй Сы «Ли ши юань вэнь» («####»), патриарха секты Тяньтай во времена династии Чэнь периода Южных и Северных династий, в котором говорится о «практике внутренней алхимии с помощью силы внешней алхимии». Вместе с тем, теория и практика основных воззрений имеют долгую историю. Существует большое количество сект среди двух направлений внутренней алхимии: Южного и Северного течения. Чжан Бо-дуань в период династии Северная Сун распространял уче-

ние о пути алхимии на юге, сформировав Южное течение; Ван Чун'ян пропагандировал учение на Севере, создав Северное течение. Внутренняя алхимия – это учение о природе син и судьбе мин, южная ветвь выступала за первоначальное совершенствование мин, и только затем – син, северная же предполагала возвращение син, и лишь после этого – мин, обе школы практиковали «двойное возвращение», различались только расставленные акценты и навыки приобретения. Школа эликсира, или внутренняя алхимия, объединила в себе изциноведение, конфуцианство, медицину, практическое освоение и др., сформировав уникальную теорию, основанную на благоприятном и неблагоприятном, взлетах и падениях человеческой жизни. Она оказала широкое влияние на такие аспекты, как цигун, медицину, науку, изучающую скрытые способности человеческого тела, питание жизни и укрепление здоровья и стимулировало их развитие. Основополагающие труды древней алхимии – «Чжоу и цань тунци» («#####»), «У чжэнь пянь» – «Главы о прозрении истины» («####»).», «Чжун люй чуань дао цзи» («#####»), «Жуяо цзин» («####»).

Внешняя алхимия (###)

Понятие даосизма, концепция «внешней алхимии», также имеющая название «золотой эликсир», противоположна «внутренней алхимии». «Внешний киноварный эликсир» –

это сплав, полученный в результате выплавления в печи, основным материалом для которого является свинец, ртуть и т. д., а также примесь других металлов. Изготовленное на первом этапе снадобье называлось дань тоу, оно использовалось лишь для дальнейшей трансформации, его нельзя было употреблять. Процесс плавки продолжался до тех пор, пока не получалось годное для употребления в пищу лекарство, так называемый «золотой эликсир», или пилюля бессмертия. Алхимики полагали, что принятие такой пилюли дарует долголетие или возможность стать бессмертным. Искусство внешней алхимии восходит к процессу очищения золота и серебра магами времен династий Цзинь и Хань, в древности называвшемся хуан бай шу (алхимия, искусство желтого и белого), а впоследствии унаследованное и развитое даосами. Основными произведениями алхимии считаются «Чжоу и цань тун ци» – «Свидетельство триединого согласия “Чжоуских перемен”» («#####») и «Бао-пу цзы нэй пянь» – «### ##».

«Дао цзан», или «Сокровищница пути Дао» («##»)

Даосский канон. Сочинения даосского канона восходят к периоду Шести династий (222–589 гг.), они были оформлены в сборник «цзан» во времена правления под девизом Кайюань (713–741 гг.), все собранные тексты включали в

себя три части, «три вместилища» («три пещеры»). В начале династии Сун появились «Драгоценная сокровищница тяньгун эпохи Великая Сун» – «Да сун тян гун бао цзан» и «Чун нин чун цзяо дао цзан». Буддийский канон «Чжэн хэ вань шоу дао цзан» был издан в период правления императора Сун Хуэй-цзуна под девизом Чжэнхэ (1111–1118 гг.), и впоследствии каждая часть «цзан» была основана на нем. В период династии Мин был подготовлен сборник «Чжэн тун дао цзан» – «Сокровищница дао эры Чжэнтун» в количестве 5305 цзюаней, а также «Вань ли сюй дао цзан» в количестве 180 цзюаней, включавшие в себя 1476 произведений. С 1923 по 1926 гг. «Сокровищница дао эры Чжэнтун» была выпущена в шанхайском издательстве «Шан’у иньшугуань» на основе единственного сохранившегося экземпляра «Дао цзан», находившегося в то время в Храме Белых Облаков в Пекине, издание содержит 1120 томов и является широко известным в настоящее время. Содержание «Сокровищницы дао» достаточно сложное и большого объема, оно включает в себя как большое количество даосских канонов, произведений алхимии, магических текстов, религиозных предписаний, биографий бессмертных, описания даосских монастырей и т. д., так и множество знаменитых произведений конфуцианства и «Ста школ», касающихся фармакологии, химии, биологии, физической культуры, здравоохранения, а также астрономии, летоисчисления, географии и других научных трактатов. В 2004 году «Сокровищница

дао», основанная на сочинениях династии Мин, была издана Китайским даосским обществом, Исследовательским институтом мировых религий Академии общественных наук КНР и издательством «Хуася» в количестве 49 томов, она впитала в себя и систематизировала и другие даосские произведения, а также явилась результатом исследования даосизма современного периода.

Гэ Хун (284–364 гг.) (##)

Даосский философ, фармаколог, алхимик династии Восточная Цзинь по прозвищу «Бао пу-цзы» (Мудрец, объемлющий первозданную пустоту), уроженец Даньян городского уезда Цзюйжун (ныне Цзюйжун провинции Цзянсу), внучатый племянник знаменитого алхимика периода Троецарствия Гэ Сюаня, выходец из знатной семьи района Цзяннань. С детства Гэ Хун очень любил учиться, в 13 лет после потери отца его семья обеднела и жила в крайней нужде, обменивая дрова на книжную бумагу и кисти. В 6 лет Гэ Хун стал изучать конфуцианские каноны, особо увлекаясь методами совершенствования бессмертных, учился алхимии у учеников Гэ Сюаня. Гэ Хун обобщил теорию бессмертия и магическое искусство, существовавшее до династии Цзинь, а также соединил эти теоретические воззрения с устоями и правилами конфуцианства, он выступал за то, что стремящийся к бессмертию должен обладать верностью, послушанием, бла-

гожелательностью, покорностью, гуманностью и верой, и полагал, что даже если человек без нравственности и достигнет мастерства, он все равно не сможет стать небожителем. Гэ Хун выступал за то, что поиск бессмертия должен быть внутренней силой, а конфуцианство – внешней, стимулируя развитие конфуцианской теории. Он твердо верил, что путь поиска бессмертия может даровать вечную жизнь, и это возможно путем внутреннего совершенствования и внешнего поддержания жизни: внутреннее восходит к возвращению в теле человека субстанции цзин, пневмы ци и духа шэнь, где важнейшим представляется «оберегать цзин и приводить в движение ци», сохранять спокойствие и оставаться верным своей натуре, быть безмятежным и бездеятельным, а также признавать «сокровенное», «путь дао», «единое» высшей верой, алхимик считал, что главное в «сокровенном пути» – это «сохранение Единого», необходимо сосредотачивать внутреннее зрение на точке даньтянь (3 цуня ниже пупка) или между бровями, чтобы тело и дух были неразделимы; второе – внешнее возвращение – это с помощью внешних предметов совершенствовать стойкость, изготавливать пилюлю бессмертия и принимать золотое снадобье бессмертия. В связи с многолетней практикой выплавления золотого эликсира Гэ Хун получил богатый опыт. Он познакомился с некоторыми характерными свойствами веществ и их химическими реакциями, записал большое количество методов изготовления эликсира бессмертия и оставил драгоценные

материалы по древней экспериментальной химии, став важнейшей фигурой в истории алхимии, продолжающей и развивающей дело предшественников. Именно поэтому Гэ Хун прекрасно разбирался в медицине и фармакологии, пропагандировал даосизм и совершенствование методов лечения. Его труд «Чжоу хоу бэй цзи фан» («#####») содержит огромное количество народных рецептов, множество древних сочинений по медицине.

Тао Хунцзин (456–536 гг.) (###)

Алхимик периода династии Ци и Лян в эпоху Южных династий, ученый-даос, фармаколог, уроженец Молин уезда Даньян (ныне г. Наньцзин провинции Цзянсу), выходец из потомственной знати эпохи Южных династий. В детстве отличался сообразительностью, уже в 10 лет читал «Жизнеописания святых и бессмертных», стремился поддерживать здоровье и найти путь бессмертия. В 20 лет был придворным чтецом князей императора Ци Гао-ди, а затем служил в должности генерал-лейтенанта левого отряда лейб-гвардии. Вместе с учеником Лу Сюцзина Сунь Юэ Тао Хунцзин изучал буддийские сутры, он путешествовал по знаменитым горам, разыскивая священные каноны и эликсир бессмертия. На шестом году правления Юн Мина в период династии Южная Ци (488 г.) им были получены подлинники трудов Ян Си и Сюй Ми. На 10 году правления Юн Мина сложил с се-

бя служебные обязанности и жил отшельником на горе Гоуцуйшань (совр. гора Маошань в провинции Цзянсу). После того, как император Лян У-ди взойшел на трон, он много раз отправлял послов, чтобы пригласить алхимика на встречу, однако безрезультатно. Несмотря на это, Лян У-ди все-таки приезжал к нему на консультации по важным делам императорского двора, за что Тан Хунцзин получил название «горного министра». Алхимик был высокообразованным и талантливым человеком, исследовавшим и систематизировавшим воззрения трех учений – конфуцианства, буддизма и даосизма, он основывался на даосском учении, но выступал за объединение этих трех религий и считал, что в них заключаются все многообразие и принципы мира. Тан Хунцзин не только изучал конфуцианство и распространял идеи даосизма, но и самолично принял постриг в буддийском монастыре, учредил даосский и буддийский зал в даосском храме Маошань и через день осуществлял там богослужение. Созданное им произведение «Чжэнь гао» – «##» («Речи царств») знакомит с буддийскими воззрениями, касающимися перевоплощения души в преисподней. Распространяя даосскую религию, Тан Хунцзин создал школу Маошань (Шанцин – «Школу высшей чистоты»), главным канонам которой считался «Шан цин да тун чжэнь цзин» – «#####», Верховным божеством признавался Юаньши Тяньцзунь, практики основывались на воспитании своей духовной природы, а добродетель и декламация сутр признавались вто-

ростепенными. Тан Хунцзин долгое время проживал в горах Маошань, создавал даосские храмы, широко привлекал адептов, им было написано произведение «Чжэнь гао» – «##» («Речи царств»), где представлено систематическое изложение доктрины, традиции школы и ее магическое искусство. Гора Маошань, таким образом, стала центром распространения даосизма школы Шанцин. Ученый составил полную родословную даосских божеств и ввел иерархию феодального общества в мир божеств, издав книгу «Чжэнь лин вэй е ту» – «#####». Тао Хунцзин разделил более 700 божеств (включая некоторых исторических личностей – императоров и князей, мудрецов конфуцианства и даосизма) на 7 уровней, расположил их в определенном порядке, впервые создав единую даосскую систему богов. Он также был великим фармакологом, в особенности, внес большой вклад в изучение лекарств, поддерживающих жизнь, и систематизировал «Трактат Шэнь-нуна о корнях и травах» – «#####». Также был увеличен доход от новых лекарств, используемых докторами династии Вэй и Цзинь, им были составлены «Примечания различных комментаторов к фармакопее Шэнь-нуна» – «#####», описаны более 700 видов лекарственных трав. Тао Хунцзин впервые создал классификацию самоцветов, трав и деревьев, насекомых, зверей, плодовых, овощей, зерновых, ставших образцами науки о растительности после династий Суй и Тан. Тао Хунцзин является автором книг «Бу цюэ чжоу хоу бай и фан» – «#####», «Яо

цзун цзюэ» – «###» и др. произведений в области фармакологии. Известно также его сочинение о сохранении здоровья: «Ян син янь мин лу» – «#####», считавшееся потомками классическим каноном о поддержании жизни. В алхимии знаменит его труд «Да цин юй ши дань яо цзи» – «#####» и др.

Буддизм (##)

Одна из трех мировых религий, появившаяся в VI веке до нашей эры в Древней Индии, основатель – Сиддхартха Гаутама, принц столицы Капилавасту. Сиддхартха глубоко переживал, наблюдая за непостоянством жизни и смерти, поэтому в 29 лет ушел из дома и стал монахом. Достигнув просветления под деревом бодхи (дерево познания истины) стал Буддой и начал проповедовать буддизм в Индии, в 80 лет достиг нирваны. Согласно буддизму, все вещи в основе своей лишены самодостаточности, они пусты, преходящи и нет необходимости рассматривать их как нечто устойчивое и неизменное. Но люди не могут постичь реальную суть вещей, так как обладают жадностью, негодованием и другими страстями и искушениями, что приводит к бесконечному кругу человеческих перевоплощений. Необходимо следовать учению буддизма, выполнять буддийские практики, избавляться от страстей, достигать мудрости и состояния нирваны. Буддийские канонические книги подразделя-

ются на три раздела: сутры (своды высказываний), виная (наставления, правила Будды, которые должны соблюдать монахи) и шастры (толкование буддийских законов учениками Будды последующих поколений). В буддизме существуют две крупные системы: махаяна («большая колесница») и хинаяна («малая колесница»). В махаяне каждый человек может стать Буддой, который находится везде в десятистороннем мире. Учение хинаяны предполагает, что в настоящий момент существует лишь Будда Шакьямуни, а цель человеческих практик заключается в том, чтобы стать буддийским святым, достигшим высшего совершенства. По языковому и географическому критерию буддизм также подразделяется на китайский буддизм, палийский буддизм, буддизм, распространенный на юге и тибетский буддизм. Представители китайского и тибетского буддизма в основном исповедуют махаяну, а сторонники палийского буддизма – хинаяну.

Китайский буддизм (####)

Буддийская школа, сформированная по географическому принципу, распространена в Китае, Японии, Корее, на Корейском полуострове и других территориях. Ответвление дальневосточного буддизма, наряду с тибетским буддизмом и школой раннего буддизма образующее три географические системы буддийских школ, в основе которых лежит Махаяна. Согласно историческим источникам, буддизм проник

в Китай уже в начале Восточной Хань. На десятом году «Вечного спокойствия» (девиз правления императора Хань Минди, 67 г.), императору приснилась статуя Будды, и он отправил людей в Тибет для встречи с двумя буддийскими наставниками Шэ Мотэном и Чжу Фаланем, оттуда они привезли на Белой лошади статую Будды и сутры обратно в столицу Лоян, где правитель приказал построить здание для проживания – Храм «Баймасы» (храм «Белый конь»). Также была переведена «Сутра в 42 чжана» и полностью подготовлены «три сокровища» – Будда, его учение – Дхарма, а также монашеская община сангха, символизирующие истинное начало существования буддизма на китайской земле. Поэтому в истории китайского буддизма именно этот год считается началом распространения буддизма, храм «Белый конь» – первым буддистским храмом, а «Сутра в 42 чжана» – первой переведенной на китайский язык сутрой. В первый год правления Цзяньхэ (147 г.) Ань Шигао из Аньси прибыл в столицу переводить сутры хинаяны, а на десятом году правления императора Яньси (167 г.) Локакшема из Юэчжи приехал для перевода сутр махаяны. В то время было широко распространено конфуцианство, буддизм развивался очень ограниченно, стремительное же развитие буддизма началось лишь во времена эпох Вэй, Цзинь, Южных и Северных династий, достигнув своей кульминации во времена Южных династий. В период Суй и Тан в большинстве случаев переводческой работой сутр руководило государство, количе-

ство и масштаб переводимых сутр превосходили объемы переводов предыдущих поколений. Не только огромное количество иностранных ученых и монахов приезжали в Китай заниматься миссионерской и переводческой деятельностью, но и множество китайских монахов, таких, как Сюаньцзан, И Цзин отправлялись в Индию учиться, привозили и переводили немало буддийских сутр. Появлялось все больше и больше знаменитых буддийских наставников высшего ранга, превосходивших прошлые династии в глубине трактовок буддийских истин. В то время махаяна уже проникла в Китай, что заложило теоретический фундамент для построения буддизма с китайской спецификой. На основе этого сформировалось 8 основных направлений буддизма: секта Тяньтай, «Школа трех трактатов» Саньлунь, «Школа только сознания», школа Хуаянь, школа Чистой Земли, школа Чань, школа Винаи, Ваджраяна, впоследствии получившие название «Восемь великих школ». Их возникновение отражало постепенное совершенствование теоретического осмысления китайского буддизма, уже вышедшего за рамки индийского и сформировавшего свою систему, и стало главной силой возникновения махаяны. По мере развития внешних перевозок с Китаем, китайский буддизм стал проникать в Северную Корею, Японию, Вьетнам, Индонезию, улучшив культурные связи Китая с другими азиатскими странами. В период Северной и Южной Сун объединение и взаимовлияние конфуцианства, буддизма и даосизма очень сильно обогати-

ло китайскую культуру. Правители династии Юань проповедовали тибетский буддизм, что стало толчком для вытеснения китайского буддизма, развитие различных направлений последнего было ограничено. В эпоху Юань продолжалась интеграция религиозных школ, и постепенно они распространились по всему миру. После основания династии Мин привелегии тибетского буддизма на материке были отменены, и все усилия сконцентрировались на совершенствовании китайского буддизма: были утверждены монахи, занимающие посты в монастырях, а также система экзаменов, наряду с этим необходимо было распределить монахов-чиновников в центральную или местную структуру, занести монахов всей страны в общий реестр и контролировать их основные списки. В начале цинской эпохи для привлечения Монголии и Тибета на свою сторону правительство проявляло особое уважение к тибетскому буддизму, в китайском же буддизме следовало традиции системы управления династии Мин, более строго подходило к вопросу организации монахов и храмов. Постепенно буддийская религия пришла в упадок. В настоящее время количество буддийских учеников-мирян день за днем увеличивается, они становятся основной силой буддизма. Основаны образовательные учреждения, где изучаются священные писания: Буддийская академия, Ассоциация буддистов и т. д., это позволило открыть новое направление в исследовании буддизма и привнесло в него новую атмосферу.

Школа раннего буддизма, распространенная на юге, паллийский буддизм (####)

Буддийская школа, сформированная по географическому принципу, также известна как шан цзо бу фоцзяо – Тхеравада, принадлежит к буддийской религии «Хинаяна» – «Узкий путь спасения», «Малая колесница». Называется «школой, распространенной на юге», так как постепенно распространилась с территории Индии на юг до Шри-ланки и т. д. Это направление буддизма также называют «паллийской школой», так как в трех канонах используется язык пали. Последователи Тхеравады твердо придерживаются оригинальных учений Китая и Непала, они полагают, «все те правила, что Будда еще не установил, никто уже не имеет право установить. А то, что Будда уже установил, нельзя отменить». Необходимо строго исполнять буддийские законы так, как делал это Будда. Центральным понятием веры выступали «три сокровища»: Будда, его учение Дхарма и монашеская община – сангха. Основными методами обучения были виная, сутры, шастры, сосредоточение и мудрость как система практики. Принимая «плод мудрости» как цель практики, необходимо практиковать человеческими методами, используя созерцание, мудрость, «четыре осознанности». Большинство людей посвящают себя практикам

по устранению тревог, освобождению от колеса сансары, проникновению в нирвану. Тхеравада в настоящее время распространена в Мьянме, Тайланде, Шри-Ланке, Комбоджии, Лаосе, Вьетнаме, приграничных территориях провинции Юньнань и других областях, а также на северо-востоке Индии и в восточной части Бангладеш. В Китае это буддийское направление существует лишь в Юньнани, оно проникло туда более 1000 лет назад и распространено в Сишуанбаньна, Дэхун, Сымао, Линьцан и др. местах. Почти все дайцы, буланы, дэаны, а также часть представителей народности Ва исповедуют Тхераваду. С конца XIX века паллийский буддизм распространился на территорию Европы, США, Австралии и других западных стран, и далее продолжал развиваться.

Тибетский буддизм (####)

Направление в буддизме, сформированное по территориальному принципу, имеет название «Тибетский буддизм», или ламаизм, ответвление буддизма, проникшего на территорию Тибета. Данная ветвь принадлежит к буддизму махаяны, главной особенностью которого считается унаследование тантрических черт буддизма. Начиная с периода правления Сонгцэна Гампо VII века, после распространения индийского буддизма на территории Тибета, произошло взаимопроникновение этой религии и национальной тибетской

религии бон, что привело к развитию каждой из них. Индийский буддизм вобрал в себя множество черт религии бон, это позволило ему более глубоко укорениться в обществе того времени, преобразовавшись в современный «тибетский буддизм». В становлении тибетского буддизма выделяют три стадии: ранняя стадия распространения VII–VIII века – времена правления Сонгцена Гампо, Трисонг Децена и его внука Ралпачана – «царей трех правящих поколений»; период середины IX века, характеризующийся преследованием приверженцев буддизма последним правителем тибетской династии Тубо Ландармом; поздний период возрождения, начавшийся в XI в. В ранний период индийские монахи Шантиракшита и Падмасамбхава заложили основы тибетского буддизма. На третьей, более поздней стадии, индийский монах достопочтенный Атиша внес большой вклад в развитие теории тибетского буддизма, написав сочинение «Светоч на пути к Пробуждению». Процесс становления различных направлений тибетского буддизма начался в XI веке постепенным формированием его ответвлений и завершился появлением секты Гелуг в начале XV века. На ранней стадии существовало четыре основные секты – Ньингма, Кадам, Сакья, Кагью и др., в поздний период – секта Гелуг и др. Из-за различий в традициях, практиках, основных трактатах и их толкований, а также по причине других внутренних и внешних факторов, таких, как различное географическое положение и др., сформировалось множество сект. Это отличительная

особенность настоящего буддизма. К характерным чертам тибетского буддизма относятся: объединенное изучение Махаяны («большой колесницы») и Хинаяны («малой колесницы»), одновременная практика экзотерических и эзотерических сект, сочетание видения и действия, а также некоторые свойства религии бон. Для тибетского буддизма свойственны отличные от ханьского буддизма традиции, изображения божеств, сложные комплексы практик. Тибетские буддийские тантрические секты подразделяются на четыре класса: Крия-тантры (тантры ритуального действия), Чарья-тантры (тантры исполнения), Йога-тантры (йогические тантры), Ануттарайога-тантра (тантры наивысшей йоги). Большинство сект используют для практик наставников тантр наивысшей йоги. Наставничество в сектах передается по наследству от отца к сыну, либо может быть передано другому родственнику. Наиболее яркой особенностью является система реинкарнации живого Будды. «Единство политики и религии» – еще одна важная черта ламаизма. Исторически большинство сект тибетского буддизма были объединены с определенными политическими силами, включая местные группы власти или родовые кланы. Религиозные объединения и правительство поддерживали друг друга: представители религиозных учений действовали, опираясь на правительство, а оно, в свою очередь, осуществляло поддержку религии. Эта система сформировалась в период правления Тидэ Цугтэна. Она была официально установлена сектой Сакья, а затем по-

стоянно совершенствовалась. Единство политики и религии достигло своего расцвета в то время, когда представители секты Гелуг взяли власть в Тибете в свои руки. В 1959 году в ходе демократических реформ оно было отменено. Сочинения тибетского буддизма очень многообразны. «Большой тибетский канон» («####») состоит из 2 частей: «Ганджур» («Сказанное Буддой», «####») и «Данчжур» («Пояснение (сказанного)», «####»). «Ганджур» включает в себя общедоступные и тайные сутры и виная и является главным оригинальным буддийским каноном. «Данжур» представляет собой философский трактат, собрание переводных комментариев (шаштр) и пояснений к сочинениям, составленные учениками Будды Шакьямуни. Тибетский буддизм исповедуется в областях Китая, где проживают тибетцы, – (Тибет, Цинхай, Сычуань, Ганьсу, Юньнань), а также в Монголии, Непале, Бутане, индийских Химачал-Прадеше, Ладакхе и Дхарамсале, на территории России в Калмыкии, Туве и Бурятии. В современный период тибетский буддизм постепенно распространился по всему миру.

Гуманистический буддизм (####)

Понятие, выдвинутое буддистом Тайсью, основоположником реформаторского движения буддизма периода Китайской республики. Впоследствии после одобрения проповедником буддийского учения Син Юнем и др., гуманистиче-

ский буддизм стал направлением развития современного китайского буддизма. Наставник Тайсуй – выдающийся теоретик и практик реформаторского буддийского движения современного периода, он выдвинул идею о том, что решать вопросы человеческой жизни нужно с помощью буддизма. С его точки зрения, буддизм должен служить живым людям, быть тесно связанным с обществом простого народа, поэтому он выступал за «гуманистический буддизм», главная идея которого заключалась в том, что настоящей реальностью является то, чтобы стать Буддой именно в людях, быть настоящим человеком равнозначно быть Буддой. Позже развитию гуманистического буддизма способствовал мастер Син Юнь, его основные воззрения следующие: гуманность буддизма, жизненность, альтруизм, эпохальность и универсальность; закон «пяти колесниц». «Пять колесниц» – это человек, небо, шравака, пратьекабудда, бодхисаттва; «закон» означает единство, соединение этих пяти состояний Будды, то есть «гуманистический буддизм». Необходимо придерживаться «пяти обетов и десяти добродетелей»; соблюдать «четыре неизмеримости» (четыре беспредельных состояния ума) – милосердие, сострадание, радость и отрешенность; следовать «шести переправам и четырем путям познания» (шесть переправ: подаяние, соблюдение заповедей, терпение, продвижение к сути, спокойное размышление, мудрость и прозрение, и четыре пути познания: подаяние, красноречие, помощь другим в совершении благих дел, едино-

мыслие; уважать причинно-следственную связь и возмездие за содеянное в предыдущем воплощении, установить чистое созерцание и средний путь. Этот вид буддизма тесно связал основную идею буддизма с повседневной жизнью пролетариата, стер границу между уходом в монастырь и пребыванием дома, здесь не уделялось особого внимания чтению сутр и соблюдению предписаний, что позволило каждому человеку стать Буддой, стремиться к самосовершенствованию, заботиться о себе и о других, в миру освободиться от трудностей, достичь счастья и еще больше гармонизировать человеческое общество.

Четыре великих бодхисаттвы (####)

Четыре великих могущественных бодхисаттв буддизма – Манджушри, Гуань Инь, Самантабhadра и Дицзан. Бодхисаттва «пу са» ## – сокращенное название от «пу ти са до», что означает – полное прозрение, все живые существа, ищущие истинный путь, с помощью мудрости стремящиеся к совершенному постижению, с помощью сострадания превращающиеся во все живое, сооружающие переправу для пересечения «океана смертей и рождений», практикующие во имя достижения состояния Будды в будущем. Так как Бодхисаттва – наследник Будды, также имеет название «фа ван цзы» (###). Маньчжушри называют «мудрый Бодхисаттва», «вэнь шу ши ли» ####, «мань шу ши ли» #####, «фа ван

цзы» (###), он символизирует мудрость. Маньчжушри и Самантабхадра, наряду с Буддой, называют «тремя совершенномудрыми школы Хуаянь». Местоположение буддийского храма, воплощения Бодхисаттв – гора Утайшань в провинции Шаньси. Гуань Инь также относят к бодхисаттвам великого сострадания, это воплощение «великой доброты» и «великой скорби», ее называют Авалокитешвара, «богиня милосердия» и др. именами, она проявляет великое сострадание, устраняет невзгоды, без устали спасает от горя и избавляет от бед, это первый Бодхисаттва в Западном раю. Место практик – гора Путошань в провинции Чжэцзян. Самантабхадра представляет собой состояние физического и умственного совершенствования, его называют «великим Бодхисаттвой», Самантабхадрой, что означает «безграничное самосовершенствование», реализуется в местах поклонения всем буддийским простветленным, место храмов – гора Эмэйшань в провинции Сычуань. Бодхисаттва Дицзан, или Кшитигарба, символизирует большие надежды, это божество великих желаний, – так часто называли его ученики, так как он справедливо спасает все живое: «если мне не удалось спасти хоть одно живое существо от невыносимых страданий, клянусь, что не стану Буддой». Место практик – Цзюхуашань в провинции Аньхуэй. Четыре великих бодхисаттвы являются воплощением Будды в миру.

Будда Майтрейя (###)

Фамилия ботхисаттвы по имени Аджиты, в переводе означает «милосердный». Это бодхисаттва будущего, который появится с небес Тушита. Согласно буддийским канонам, Майтрейя воплотится на Земле через 4000 лет из царства Тушита, станет Буддой под деревом Лунхуа в саду Хуалинь. Известны три большие собрания буддизма, распространяющие буддийскую доктрину, что получило название «собрание Лунхуа». Если люди надеются увидеть Майтрейю и убедиться, что он стал Буддой, то можно пожелать после смерти отправиться к нему в небеса Тушита и услышать его проповеди, поэтому Майтрейя исповедует распространенную религию Чистой Земли. Буддийские наставники Даоань в период Восточной Цзинь и Сюаньцзан династии Тан также верили в Чистую Землю. Основные 6 произведений, описывающих поступки Майтрейи – «Гуань Ми Лэ шан шэн цзин» («#####»), «Ми Лэ ся шэн цзин» («##### (Первобытный канон)»), «Ми Лэ лай ши цзин» («#####»), «Гуань Ми Лэ пуса ся шэн цзин» («##### (исходящий канон)»), «Ми Лэ пуса бэнь юань цзин (заветный канон Ми Лэ)» («#####»), «Ми Лэ да чэн фо цзин (Великая сутра Будды)» («#####»). Во времена Пяти династий один нищенствующий монах проявлял огромное милосердие к людям и занимался просветительской деятельностью, и после его кончины ста-

ла известна фраза: «Истинный Майтрейя воплощается в разных образах, иногда он показывает современникам, что они не знают сами себя». Буддийские ученики полагают, что он был воплощением Майтрейи. В течение ряда поколений существовали изображения Майтрейи, основывающиеся, в основном на образе этого нищенствующего монаха.

Буддийский монах бхикшу (##)

Бхикшу – буддийское понятие, обозначающее мужчину – буддийского монаха, который ушел в монашество и стал вести отшельнический образ жизни. Термин обычно переводится как «нищенствующий монах», которого часто называют монахом «хэшан» ##. Достигнув 20-летия, молодой человек принимает нормы поведения монахов и становится бхикшу (сначала излагает все буддийские законы, затем принимает подаяния в виде пищи). В течение 5 лет после принятия обета бхикшу мужчина не должен быть наставником в семье. По прошествии 5 лет, в том случае, если он в совершенстве овладел заповедями, мужчина может стать наставником-ачарья (санскрит). Он становится тем, кто учит и тем, кто ведет других следовать дхарме. 10 лет спустя мужчина может становиться бхикшу. Еще 20 лет спустя он может стать настоятелем монастыря, полностью посвященным монахом хэшан. Больше, чем через 50 лет он превращается в опытного монаха. Впоследствии китайцы стали называть мужчин,

ушедших в монахи и ставших отшельниками, хэшан ##. Всякий, кто принял монашество, должен остричься наголо, что в буддизме называется «постриг». С точки зрения буддизма, волосы символизируют бесчисленные человеческие заблуждения, страдания и ошибки. Срезав волосы, человек будто освобождается от всего суетного, ошибок и пороков, гордости и лени. Став свободным от всех беспокойств, он может сосредоточиться на движении к просветлению и изучении веры.

Монахиня бхикхуни (###)

«Нищенствующая девушка» или, сокращенно, «монахиня», — женщина, ушедшая в монастырь, давшая полные 150 обетов бикшу. Согласно истории буддизма, Будда изначально не позволял женщинам уходить в монастырь, но по просьбе одного из своих учеников, Ананды, изменил свое решение, однако женщины были обязаны соблюдать 8 законов (гарудхамм). Первой буддийской монахиней стала тетя Будды — Махапраджапати. Прежде чем женщина уходила из дома и становилась монахиней, ей необходимо было пройти специальный двухлетний испытательный срок, в этот период послушницы назывались Шичамона. После испытательного срока можно было давать полные 150 обетов Бикши. У монахинь существовало 348 заповедей, что намного больше, чем у монахов.

Последователь буддизма, не принявший пострижения (##)

Впервые встречается в «Ли цзи. Юй Цзао» «Записках о благопристойности. Яшмовые подвески»: «буддист с парчовым поясом». В комментариях к «Ли цзи» Чжэн Сюаня встречается: «Человек высокой нравственности и большой эрудиции, не поступающий на службу чиновником, как, например, Ли Бо времен династии Тан, называвший себя Цин-лянь (синий лотос) цзюйши, или Су Ши династии Сун, прозавший себя Дунпо цзюйши (Су Дунпо), Тан Инь периода династии Мин по прозвищу Лю Жу цзюйши». В даосизме также существует понятие цзюйши, так родственники называют верующих в миру. После проникновения индийского буддизма термин цзюйши был переведен и использовался в буддийских писаниях в значении «последователь буддизма, оставшийся в миру». В буддизме есть определенные требования к нравственному самосовершенствованию цзюйши. Они включают в себя благоговейное почитание «трех сокровищ» буддизма и хранение «пяти обетов», соблюдение поста, совершенствование нравственности, восемь мирских законов и др. Уважение «трех сокровищ», выполнение «пяти обетов», следование посту, доброе отношение к людям, очищение тела и ума, декламирование учения Махаяны – все это критерии для верующих буддистов, не принявших постри-

жения.

Лама (##)

На тибетском языке слово «лама» имеет значение «духовный учитель», «гуру», то есть святой человек. Это уважительное обращение последователей тибетского буддизма к монахам. Среди лам есть обычные и знатные монахи. В монастырях всегда существовали лишь считанные единицы знатных монахов, их статус был очень высок. Наиболее известные представители: Далай-лама и Панчен-лама. Они распоряжаются политической и религиозной властью в Тибете, занимают должность живого Будды и его заместителя. Обычно верят в то, что Далай-лама является воплощением Авалокитешвары (бодхисаттвы), а Панчен-лама – будды Амитабхи. Первоначально тибетским ламой был монах, позже – 7 учеников Падмасамбхавы. Понятие «лама» означает не только мужчину-монаха, покинувшего свой дом, женщины также могут называться ламой. В традиции тибетского буддизма лама наиболее почитаем в обществе и обладает самым высоким статусом, наряду с Буддой, дхармой и сангхой составляя «четыре сокровища». Повседневная жизнь лам состоит из молитв, чтения, богослужения и др. ежедневных занятий, кроме того, они занимаются академическими исследованиями, вплоть до просветительской деятельности, развивают социальную сферу. Их жизнь в храмах, с одной

стороны, подвержена строгой дисциплине, а с другой, они изучают экзотерическое и эзотерическое учения, а также такие науки, как астрономия, медицина и т. д.

Дзэн-буддизм, школа Чань (##)

Ответвление китайского буддизма, в качестве основателя этого направления признают Бодхидхарму. Последователей и практикующих этой секты называют мастерами дзэн, в честь общей буддийской практики «созерцания, медитации». Эта школа получила название «Печать сознания Будды», а также «Сердце Будды», в ее основе лежит обращение к источнику природных свойств сердца. В конце Южной династии Сун Бодхидхарма прибыл в Гуанчжоу, а затем отправился на север в Лоян, распространяя идеи школы Чань. Он поступил в шаолиньский монастырь на горе Суншань, основал дзэн-буддизм и начал передавать знания Хуэй Кэ, Сэн Цаню, Дао Синю, которые организовали совместное поселение на горе Хуанмэй Шуанфэншань и жили на самообеспечении. Пятый патриарх Чань-буддизма Хунжэнь был признан императорским двором, а учение Чань получило название «восточных ворот», adeпты школы находились в «устойчивом пребывании в состоянии самадхи» в любой ситуации (#####). Практикующий днем занимается физическим трудом, а ночью сидит в спокойствии. Ученики разъезжали по всей стране и организовывали большое количество буд-

дийских центров. Школа Чань подразделяется на Северную и Южную школы. Руководителем Северной школы, находившейся в г. Чан'ань и Лоян, был Шэньсю. Южная школа располагалась в правобережье реки Янцзы – Цзяннане и южных провинциях, они стали известны как «Южный Нэн и Северный Сю». Северное направление делало акцент на том, чтобы «стереть пыль, дабы увидеть чистоту», выдвигало необходимость погрузиться в себя с помощью медитации, устранить страсти и искушения в мирской суете, очистить свое сердце, не исключая и метод упайи, что называлось «внезапным озарением». Благодаря усилиям ученика патриарха Хуэй-нэна Шэнь Хуэя и др., южное направление было высоко оценено наместником и дошло до царствующего дома. Его знаменем стала «Алмазная сутра», а центральным произведением – «Алтарная сутра шестого патриарха», главной идеей которого была чистота сердца, изначальная природа Будды, ничем не обусловленное просветление. «чистая земля», находящаяся в собственном сердце. Представители данного направления не настаивали на чтении сутр, не уделяли большого внимания виная, самим словам, ставили во главу угла «отсутствие ложных представлений» и «избавление от приземленного познания истины», а также выдвигали постулаты «сердце есть Будда, «смотри в свою природу – станешь Буддой», это называется «внезапным прозрением». В древности существовало выражение: «Южная (за ускоренное овладение учением) и Северная (за постепенное проникновение в

учение) школы буддизма». Кроме того, буддийский наставник Фажун создал ветвь «Коровьей головы», в качестве символа которой была выбрана голова коровы, субъектом этого направления были монахи района Жуньчжоу. Это важная ветвь раннего Чань-буддизма, которая впоследствии была включена в боковую линию Дао Синя. Знаменитые ученики Хуэйнэна – Шэнь Хуэй из Хэцзе, Хуэй Чжун из Наньяна, Син Сы из Цинюаня, Хуай Жан с «Южного пика» (священная гора в Китае). Вплоть до поздней Тан и Эпохи пяти династий и десяти царств система чань-буддизма Хуэйнэна эволюционировала в пять сект: Гуйян, Линьцзи, школа Цаодун, школа Юньмэнь и Фаянь, а также 2 ответвления Хуан-лун и Янци. После возникновения дзэн-буддизма существовало огромное количество методов медитации, таких, как коан (короткое повествование, доступное интуитивному пониманию), восхваление прошлого, поучение наставника, декламации, техника медитации на безмыслие, сидение в созерцании и т. д., и даже «ругань ветра и проклятие дождя», «смех в радости и брань в гневе» – все это способы достижения состояния транса. Составленное в конце династии Южная Сун историческое произведение «У дэн хуэй юань» завершила стандартизацию правовой системы школы Чань. После Южной Сун в Чань-буддизме часто возникали противоречащие власти факторы, поэтому во времена династий Юань, Мин, Цин в политике были распространены ограничивающие и подавляющие эту школу меры. Вместе с тем, внутри само-

го буддизма призыв к единству Чань-буддизма и Школы Чистой Земли усиливался с каждым днем, наблюдалась тенденция к строжайшей секретности религиозных предписаний. После завершения сочинения Юань Дэхуэя «Чи сю Бай-чжан цин гуй» («По высочайшему повелению выправленный Чистый устав Бай-чжана») дзэн-буддизм постепенно начал терять свою уникальность. В период Южной Сун учение школы Линьцзи и Цаодун проникло в Японию. В начале VIII в., после проникновения в Северную Корею Северной и Южной школы буддизма, Южное учение «чань цзи цзун» (###) стала главным религиозным направлением на этой территории.

Школа Чистой Земли (###)

Ответвление буддизма, также имеет название «секта лото-са», созданная для обретения нового рождения на Западной Чистой Земле – обители будды Амитабхи (в Западном раю), или «Школа Чистой Земли». В период Восточной Цзинь Хуэй Юань собрал на горе Лушань монахов и мирян в количестве 18 человек и организовал «Общество белого лото-са», главным стремлением которого было рождение на Западной Чистой Земле, поэтому Хуэй Юань считается основателем этого направления. В эпоху династий Суй и Тан Дао Чо распространял учение Чистой Земли в храме Сюань-чжун, известно его сочинение о полном благополучии «Ань лэ цзи» («###»). В начале династии Тан учеником Дао Чо

был Шань Дао, впоследствии проповедовавший учение Чистой Земли в монастыре Гуанмин в столице Чан'ань, благодаря ему произошло официальное окончательное оформление школы. Основными канонами школы являются: «Сутра Амитаюса/Безмерного долголетия» – «#####» («У лян шоу цзин»), «Сутра о созерцания Амитаюса/Безмерного долголетия» – «#####» («Гуань у лян шоу цзин»), «Амитабха сутра» («Амито цзин») – «#####», «Трактат о возрождении в школе Чистой Земли» – «####» («Ван шэн лунь») Васубандху; «Комментарии к сутре о созерцании Амитаюса/Безмерного долголетия» – «#####» («Гуань у лян шоу цзин шу»), «Восхваление будущей жизни» – «#####» («Ван шэн ли цзань»), «Врата учения» – «#####» («Гуаньнянь фамэнь») а также «Фа хуа цзань» – «####», «Бань чжоу цзань» – «###» и др. Учение школы Чистой Земли подразумевало, что избавиться от страданий самостоятельно невероятно трудно, так как современные нравы нечисты, в связи с чем рождение на Чистой Земле возможно лишь при помощи будды Амитабхи. Многократное повторение имени Будды приведет к тому, что после смерти Амитабха призовет человека на свою землю «Западного рая». Этот путь назывался легким путем, поэтому в средний период Танской династии получил широкое распространение. Впоследствии произошло объединение секты с Чань-буддизмом и было положено начало «практикам чань-буддизма и Чистой Земли». Еще во времена Западной Цзинь учение Майтрейи из Тушиты и школа Чи-

стой Земли были широко распространены, известными пропагандистами были Хуэй Юань, Даоань и знаменитый буддийский наставник Чжи Дунь. Школа Чистой Земли совсем не ограничивалась Западным раем Ами табхи. Согласно буддийским канонам, Чистая Земля разнообразна: с точки зрения Махаяны, предполагалось, что совершенствование создается путем сознания виджняна-вады, поэтому поддерживалась практика «медитации с повторным воспеванием имени Будды» (####), а также выдвигалась концепция, согласно которой для достижения Чистой Земли необходимо сначала очистить свое сердце от невзгод. Начиная с династий Хань и Вэй, эта идея была очень популярна. В IX веке японский монах Дзикаку-дайси прибыл в Тан для изучения доктрины секты Тяньтай, тантрического направления буддизма Ваджраяны, изучил практику медитации воспевания имен будды и по завершению уехал в Японию. В XII веке японский монах Хонэн (Фа Жань), опираясь на «Комментарии к сутре о созерцании Амитаюса/Безмерного долголетия» – «##### #» («Гуань у лян шоу цзин шу») издал сочинение, посвященное медитации повторного произнесения имен Будды «Сюань цзэ бэнь юань нянь фо цзи» – «#####», он распространил эти практики и стал основателем японской «Истинной веры Чистой Земли».

Школа Хуаянь (школа цветочной гирлянды) (###)

Одно из направлений китайского буддизма. Главный религиозный текст – «Аватамсака сутра» («Сутра цветочной гирлянды»). Фактическим основателем школы является Фацзан. На начальном этапе развития в период Южных и Северных династий последователи Хуаянь-цзун изучали «Аватамсака сутру», почитали будду Вайрочану и бодхисаттв Манджушри и Самантабхдру. Впоследствии в Хуаянь-цзун влились две школы: Дилунь-цзун и Шэлунь-цзун. Расцвет школы приходится на период Тан-Сун, центром деятельности был храм Чжисян на горе Чжуннань. Предание гласит, что основателем Хуаянь-цзун был Душунь, также известный под именем Фашунь – человек, который «знал тайное и явное» и которому «внимал и императорский двор, и простой люд». Считается автором сочинений «Хуаянь фа цзе гуань мэнь» («#####») о дхармадхату и «Хуаянь у цзяо чжи гуань» («#####») о чистом созерцании. Вторым патриархом называют Чжияня, который совершенствовался в познании буддизма под наставничеством учителей направления Шэлунь Фачана и Сэнбяня. Теоретические основы учения разработаны Чжичжэном, который исследовал «Аватамсака сутру» при храме Чжисян. Его труды «Хуаянь кун му чжан» («#####»), «Хуаянь у ши яо вэнь да» («#####»),

«Хуаянь и шэн ши сюань мэнь» («#####») оказали значительное влияние на последователей школы. Третий патриарх Фацзан пользовался уважением трех правителей из династии Тан: У Цзэтянь, Ли Шоу и Жуйцзуна. Он является автором более 50 произведений, в том числе «Хуаянь цзин тань сюань цзи» («#####»), «Да шэн ци синь лунь и цзи» («#####»), «Хуаянь цзин чжи гуй» («#####»), «Хуаянь и шэн цзяо и фэнь ци чжан» («#####»), «Хуаянь цзин и хай бай мэнь» («#####»), «Хуаянь цзинь ши цзы чжан» («#####»). При Фацзане учение Хуаянь стало сложной философской системой. В Хуаянь-цзун источником происхождения всех явлений считается истинная реальность или дхармадхату единого сознания, существующая в качестве объективного внерефлексивного бытия. Взаимосвязь между явлениями объяснялась теорией взаимозависимого возникновения миров дхарм, которая включала в себя теории четырех областей дхарм, шести типов гармонии и десяти сокровенных. Учение Хуаянь-цзун утверждает, что единое сознание – это принцип, а его проявления суть вещи. Учение о взаимопроникновении принципов и вещей объясняло взаимосвязи между суетным и духовным. За высший уровень познания принималось осознание отсутствия препятствий между вещью и вещью. Для разъяснения теорий был введен целый ряд понятий: единство-множество, общее-частное, тайное-явное, совместное существование и взаимное проникновение и др. У Фацзана было множество последователей. Ученик Хуэйю-

аня Фасянь стал наставником четвертого патриарха Чэнгуаня. У Чэнгуаня учился Гуйфэн Цзунми, последователь ветви Хэцзэ школы Чань, который сделал шаг в сторону объединения разных направлений внутри буддизма, а также буддизма, конфуцианства и даосизма. Вобравшая в себя различные буддийские учения школа Хуаянь-цзун процветала вплоть до эпохи Северной и Южной Сун. После правления династии Юань Хуаянь-цзун приобрела славу школы, в которой непрерывно пишутся комментарии к комментариям. В эпоху Мин учение Хуаянь развивали Чжухун, Дэцин, Чжисюй и др. В период Мин-Цин Дэшуйминюань возродил патриаршество в Хуаянь-цзун, его ученики продолжили исследование буддизма и написали множество произведений, в том числе «Хуаянь цзун фо цзу чуань» («#####»), которое имеет большую историческую ценность. В последние годы династии Цин учение Хуаян развивали Пэн Шаошэн и Ян Вэньхуэй. В ранние годы существования Хуаянь-цзун ученик Чжияня Ыйсанг из корейского королевства Силла проповедовал новое учение у себя на родине, в результате чего сформировалось корейское ответвление Хуаянь – Хваом. В двадцатый год Тэмпе (740 г.) монах из Силлы по имени Симсанг прибыл в Японию для произнесения проповедей. Его преемником стал японский монах Робэн. Главным храмом кэгон – ответвления Хуаянь-цзун в Японии – стал храм Тодай-дзи в городе Нара.

Школа Тяньтай (Лотосовая школа) (###)

Одно из направлений китайского буддизма. Фактический основатель – монах эпохи Чэнь-Суй Чжии (538–597 гг.), который длительное время жил на горе Тяньтай в провинции Чжэцзян. Учение Тяньтай основано на тексте «Саддхарма-пундарика сутра» («#####»), или Лотосовой сутре. Согласно письменным свидетельствам Тяньтай-цзун, основоположником школы является индийский мыслитель Нагарджуна, вторым патриархом – монах эпохи Северная Ци Хуэйвэнь. В эпоху распространения влияния династии Северная Ци на Юг третий патриарх Тяньтай-цзун Хуэйсы постепенно сформировал самобытную идею: поставить во главе догматики и практики отрешенное от суеты чистое созерцание. Чжии считается четвертым патриархом: он сформировал системную доктрину школы в трех великих и пяти малых сочинениях: «Фа хуа сюань и» («#####»), «Мо хэ чжи гуань» («#####»), «Фа хуа вэнь цзюй» («#####»), «Гуаньинь сюань и» («#####»), «Гуаньинь и шу» («#####»), «Цзинь гуан мин цзин сюань и» («#####»), «Цзинь гуан мин цзин вэнь цзюй» («#####»), «Гуань у лян шоу фо цзин шу» («#####»). Изложенная Чжии доктрина двух практик: отрешения от забот и чистого созерцания – является как основой религиозной практики, так и главным способом познания истинной сущности. Религиозные практики, основанные на «отре-

шении» или «созерцании», позволяют познать принципы и прочувствовать дух буддизма и достичь высшего знания. Такой же значимостью обладают практики школы Чань, строящиеся на «покое мысли и стремлении к мудрости», поэтому последователи Тяньтай с уважением относились к данному направлению. Идеологическим ядром Тяньтай является концепция «единого сознания и тройкого созерцания». Истинная сущность сокрыта, но проявляется в вещах. Неважно, идет ли речь о сущности или ее проявлениях, универсальные и индивидуальные дхармы находятся в единстве. Все вещи и явления существуют в трех дхармах: пустоты, условности и срединности. Все вышеизложенное служит основанием для учения о «полной гармонии трех истин». В Чаньцзун также есть концепция «единого сознания и тройкого созерцания», которая позволяет познать истину пустоты, истину срединности и истину условности, а также достичь мудрости в понимании универсальных дхарм, индивидуальных дхарм и пути совершенствования. В Тяньтай считается, что естественное бытие суть «три тысячи миров», вне которых нет истинной сущности. Три тысячи миров зависят друг от друга и взаимно пересекаются, поэтому любая вещь в полной мере обладает качествами и формами всех остальных и находится как в мире дхарм, так и в мире страстей. Данная теория носит название «общности свойств трех тысяч миров». Три тысячи миров существуют в скрытом виде и физически непостижимы, однако проявляются в вещах и явле-

ниях под влиянием мысли, таким образом, «в одном мгновении мысли содержится три тысячи миров». Следовательно, отличия живых существ заключены не в природе сущего, а в разной степени проявления в них трех тысяч миров. Индивидуальность, т. е. сочетание сокрытых и явных качеств в каждом конкретном случае, – это результат действия кармы, поэтому Тяньтай-цзун уделяет особое внимание подавлению страстей, отсечению сомнений, моральному совершенствованию и приобретению знаний. Чжи считается как пятый патриарх Тяньтай-цзун. При следующих патриархах Чживэе, Хуэйвэе и Сюаньлане среди последователей Тяньтай появилась тенденция к скромной жизни в уединении. При девятом патриархе Чжаньжане школа пережила второе рождение: появилась концепция «жизни бесчувственного», согласно которой Будда проявляется в деревьях, травах, камнях и т. п. В период правления Северной Сун глава ответвления Шаньцзя школы Тяньтай Чжили (960–1028 гг.) прославился последовательным и неуклонным следованием концепциям «созерцания при иллюзорности сознания» и «повсеместного проявления природы Будды», что способствовало процветанию Тяньтай-цзун. В начале IX в. японский монах Сайте прибыл в Танский Китай для изучения доктрины Тяньтай, позднее он стал родоначальником японской школы Тэндай. В конце XI в. на обучение в Сунский Китай прибыл корейский монах Ёйчхон, который стал основателем корейской школы Чхонтхэ.

Школа Саньлунь (Школа трех трактатов) (###)

Одно из направлений китайского буддизма. Главные религиозные тексты: «Мадхьямика шастра» («Учение срединного пути»), и «Двадаша-мукха шастра» («Учение двенадцати врат») Нагарджуны, а также «Шата-шастра» («Сто учений») Арьядэвы. Имеет второе название – школа дхарматата, поскольку последователи уделяли много внимания положению: «Все дхарматата суть пустота». Перевод трех священных для Саньлунь трактатов осуществил Кумараджива в эпоху Поздняя Цинь, после чего исследованием текстов занялись религиозные деятели: Сэнжуй, Сэнчжао, Сэндао, Тяньцзи и многие другие. При Южных династиях Сун и Лян представителями Саньлуня являлись Сэнлан и Сэнцюань, при династиях Лян и Чэнь большой известностью пользовался Фалан. Образцовым представителем Саньлунь-цзун считается живший при династии Суй Цзицзан, из-под его кисти вышли сочинения «Сань лунь сюань и» («#####»), «Да чэн сюань лунь» («#####»), «Фа хуа сюань лунь» («#####»), «Фа хуа и шу» («#####»), «Чжун лунь шу» («#####»), «Эр ди и» («##») и др. Приверженцы Саньлунь считали, что смысловыми центрами буддизма являются «Две колесницы» (хинаяна и махаяна) и три поворота дхармачакры. Свое учение члены Саньлунь-цзун относили к махаяне, однако хинаяна

пользовалась равным уважением, поскольку все «Три колесницы» в конечном счете сливаются в единое целое. Первостепенную значимость в догматическом плане имеют теории двух истин и срединного пути восьми отрицаний. Появление всех вещей и явлений во вселенной обусловлено кармой, а их существование иллюзорно, однако миряне воспринимают все явления природы как реальные: в этом заключается эмпирическая истина. Для будд и бодхисаттв, нашедших путь к спасению, окружающий мир – это пустота, в которой нет самосущности, такова абсолютная истина. При этом две истины – это в первую очередь концепты религиозной доктрины, используемые для толкований. В действительности истина едина, и нельзя пренебрегать ни одной из ее сторон. Истинная сущность вселенной – не бытие и не небытие, но пустота, подобная лжи, и ложь, подобная пустоте (кажущееся бытие, условные имена и проч.), в этом заключается смысл концепции срединного пути. Если все в природе находится в состоянии не бытия и не небытия, то рождение – не истинное рождение, гибель – не истинная гибель, а не-рождение и не-гибель – это состояние нирваны. Такова основа срединного пути восьми отрицаний, в который помимо не-рождения и не-гибели входят не-постоянство и не-прерывность, не-единство и не-различие, не-приближение и не-отдаление. Руководящая идея Саньлунь-цзун о совершенствовании: практика одновременно не дает ничего и дает все. После того как император Тайцзун начал покровительство-

вать школе Фасян, Саньлунь-цзун постепенно пришла в упадок. В 625 г. корейский монах Экван основал школу Санрон в Японии. При династии Тан многие его японские ученики (Тидзо, Додзи и др.) прибывали в Китай для обучения и впоследствии проповедовали на родине. Двумя центрами распространения учения Санрон в Японии были храмы Ганго-дзи и Дайан-дзи.

«Школа только сознания» (###)

Одно из направлений китайского буддизма. Появилось в эпоху Тан. Родоначальниками считаются монах Сюаньцзан и его ученик Куйцзи. На основании рассмотрения свойств дхарм представители данного направления выдвинули положение: «Истинно только сознание», – поэтому школа носит название Фасян-цзун («школа свойств дхарм») или Вэйши-цзун («школа только сознания»). Догматика Вэйши-цзун берет исток в учении Будды Майтреи и мыслителя Асанги и близка к системе Йогачара. Священные тексты: шесть сутр и одиннадцать шастр. В главном сочинении Вэйши-цзун «Чэн вэйши лунь» («####») Сюаньцзан объединил толкования к трактату «Тримшика-виджня-птикарика», данные десятью великими учителями. Большое влияние на Вэйши оказали комментарии Куйцзи к «Чэн вэйши лунь»: «Чэн вэйши лунь шу цзи» («#####») и «Шу яо» («##»). Учение вэйши – одно из наиболее проработанных в китайском буддизме: по-

следователями было предложено много концептов и понятий. Согласно вэйши, «во внешнем мире нет ничего, в сознании же есть все». Наличие виджняны и отсутствие вишайи – основное теоретическое положение. Алая-виджняна (сознание-хранилище), которая входит в число восьми париджнян, рассматривается в качестве первоначала мира и человека. «Учение о трех природах» демонстрирует, что все вещи и явления порождаются сознанием, «учение об образах сознания» объясняет восприятие материальных и духовных явлений. В процессе совершенствования происходит полноценное изменение мирского сознания. Целью практики является движение от заблуждений к пониманию, от нечистоты к чистоте. Развив восемь видов сознания, последователь вэйши приобретает четыре вида мудрости; овладев четырьмя видами мудрости, осознает три тела – таков путь изменения сознания, ведущий к просветлению и позволяющий стать буддой. Этим духовным деланием занимаются и бодхисаттвы, не удаляющиеся от мира и помогающие всем живым существам. Теоретическими основаниями духовной практики в вэйши-цзун считаются учение о трех степенях знания (исключительные впечатления, обусловленные проявлениями сознания; осознание зависимости вещей от комбинации и взаимодействия причины и следствия; полное и совершенное понимание), учение о пятистах дхармах деяния и недеяния и буддийская логика хетувидья. Согласно учению вэйши-цзун, «семена» – зародыши всех вещей, хранящиеся в

алая-виджняна в своей изначальной форме, – подразделяются на изначальные и новые. Последователи Вэйши не утверждают, что чистота – неотъемлемое свойство алая-виджняны, но и не говорят об отсутствии чистоты. Постулат «только сознание является истинной сущностью» относится к сознанию, но не к семенам. Если в алая-виджняне живого существа слишком много скверных семян, то оно не сможет достичь просветления. В эпоху Сун-Юань вэйши-цзун получила статус школы доктринального направления и была широко распространена на севере Китая. В новую и новейшую эпохи учение Вэйши пережило второй расцвет и оказало значительное влияние на современную философскую мысль. В 653 г. японский монах Досе прибыл в Танский Китай, чтобы обучаться у Сюаньцзана. По возвращении в Японию он основал школу Хоссо при храме Ганго-дзи. В 716 г. в Китай прибыл японский монах Гэнбо, наставником которого стал Чжичжоу. Вернувшись на родину, он стал проповедовать «учение о только сознании» при храме Кофуку-дзи. Таким образом, в Японии образовались две ветви Хоссо: южная и северная. Особое влияние учение Хоссо имело в период Нара (710–794 гг.) и Хэйан (794–1192 гг.).

Школа Винаи Люй- цзун (школа устава) (##)

Одно из направлений китайского буддизма. Основывает-

ся на «Виная-питаке» (своде правил для буддийских монахов, зафиксированном в каноне Трипитака) в четырех частях версии дхармагуптака. Последователи Люй-цзун придают большое значение изучению, передаче и строгому соблюдению религиозных предписаний. Согласно преданию, во время земной жизни Будда Шакьямуни установил различные ограничения для монахов. На первом буддийском соборе монах Упали по памяти воспроизвел предписания Шакьямуни, которые были приняты буддийским сообществом: так появилась «Виная-питака». Впоследствии представители разных направлений буддизма предлагали свое понимание религиозных предписаний, и их представления имели как сходства, так и различия. В Китае переводить буддийские заповеди и проводить ритуалы посвящения в монахи начали в эпоху Троецарствия, в годы правления Вэй Ци-вана под девизом Цзяпин (249–254 гг.). В это же время в Лоян прибыл индийский проповедник Дхармакала. Его опечалило то, что многие китайские монахи принимали постриг, но не обеты, поэтому перевел на китайский язык «Махасангхика винаю», чтобы предложить китайским верующим образец монашеской жизни. Более того, Дхармакала приглашал в Китай других индийских монахов, которые могли бы научить китайцев проводить ритуал посвящения в монахи в соответствии с правилами. В годы правления Цао Мао под девизом Чжэньюань (254–256 гг.) в город Лоян из Парфянского царства прибыл шраман Дхармашастья. Он осуществил перевод

«Дхармагуптака кармы», с тех пор обряд принятия монашества в Китае совершается в соответствии с «Винаей» версии дхармакуптака. При династии Восточная Цзинь получили широкое распространение переводы «Махасангхика винаи» и «Сарвастивада винаи». Складывалась противоречивая ситуация, когда обряд посвящения основывался на одной версии «Винаи», а в монашеской жизни руководствовались другой версией. В годы правления династии Восточная Цзинь буддийский наставник Даоань написал устав «Образцовые правила для монахов и монахинь» («#####»), который приняли все монастыри того времени. Основу школы Люй-цзун заложил автор сочинения «Сы фэнь люй шу» («#####») Хуэйгуан, который пересмотрел положения в текстах о кармических обетах. В эпоху Тан Даосюань, преемник Хуэйгуана в четвертом поколении, уединился на горе Чжуннань, чтобы записать результаты изучения «Винаи». Из-под его кисти вышли пять великих книг: «Сы фэнь люй би цю хань чжу цзе бэнь» («#####»), «Сы фэнь люй шань бу суй цзи цзе мо» («#####»), «Сы фэнь люй шань фань бу цюэ син ши чао» («#####»), «Сы фэнь люй ши пи ни и чао» («#####»), «Сы фэнь би цю ни чао» («#####»). Даосюань устроил алтарь на горе Чжуннань и начал проводить там обряды посвящения в монахи. У него появились последователи, которых называли «наньшаньской сектой» или Наньшань Люй-цзун. Таким образом, Даосюань является действительным основателем Люй-цзун. Догматика Люй-цзун делится

на четыре раздела: вероисповедание, отвращение от пороков, исполнение предписаний и различия между формами обетов. Школа Люй сосредоточивает внимание на отвращении от пороков. Ядром учения Люй-цзун является вера в то, что в момент пострижения и принятия обетов к ученику от наставника духовно переходит Тело Закона, и у вступившего в монашество человека появляются силы сопротивляться злу и отвращаться от порока. В годы правления императора Сюаньцзуна из династии Тан под девизом Тяньбао (742–756 гг.) китайский монах Цзяньчжэнь основал в Японии школу Риссю.

Тайная школа Ми-цзун (##)

Одно из направлений китайского буддизма. Другие названия – Школа мантр, Китайская ваджраяна и др. Последователи Ми-цзун утверждали, что следуют тайно переданной им воле Будды Вайрочаны, и называли себя Школой истинного слова. Считается, что ваджраяна появилась после VII в., когда некоторые направления индийской махаяны сблизились с брахманизмом. Характерные особенности: системное обращение к заклинаниям, магическим ритуалам, народным поверьям. Священные тексты: «Вайрочана сутра», «Ваджрашекхара тантра», «Сусиддхикара тантра». В четвертый год правления императора Сюаньцзуна из династии Тан под девизом Кайюань (716 г.) монах Субхакара доставил в Китай

«Вайрочана сутру» и перевел ее со своими учениками. В восьмой год правления Сюаньцзуна под девизом Кайюань (720 г.) монах Ваджрабодхи и его ученики привезли в Китай «Ваджрашекхара тантру» и осуществили ее перевод. Таким образом, в Китае зародилась новая школа буддизма Ми-цзун. Учение Ми-цзун утверждает, что все сущее (Вселенная, вещи и явления, будды и бодхисаттвы, живые существа) состоит из «шести великих»: земли, воды, огня, ветра, неба и познания. Первые пять – это дхарма осязаемой формы (рупа), заключенные в сфере чрева-хранилища. Познанием называется психика (читта), принадлежащая сфере неразрушимого. Рупа и читта нераздельны, сфера чрева-хранилища и сфера неразрушимого едины. В этих сферах содержится вселенная и все сущее, у всего материального есть духовная сторона. Физическая природа Будды ничем не отличается от природы других живых существ. Человек может совершенствоваться в соответствии с тремя таинствами: руками показывать священные жесты, языком читать мантры, сердцем созерцать Будду. Таким образом, верующий очищает троякую карму и становится буддой уже при жизни. Ми-цзун – это эзотерическая буддийская школа, в то время как все остальные школы китайского буддизма – экзотерические. Строгие предписания Ми-цзун касательно устройства алтаря, жертвоприношений, чтения мантр, освящения и проч. представляют собой сложнейшую систему, знания о которой передаются исключительно от наставника к уче-

нику. Первым патриархом Ми-цзун является Ваджрабодхи. В период VIII–XI вв. учение индийской ваджраяны распространилось в китайском Тибете. Тибетская традиция ваджраяны называется тибетским тантризмом.

«Сутра помоста шестого патриарха» лю цзу тань цзин (####)

Собрание речей шестого патриарха Чань-цзун Хуэйнэна, записанное его учеником Фахаем. Включает в себя описание деяний Хуэйнэна и его наставления ученикам. Текст написан доступным языком и насыщен религиозными идеями и фактами из биографии патриарха. «Лю цзу тань цзин» является важным источником для изучения истоков религиозной мысли Чань-цзун. Красной нитью через текст проходят идеи о том, что все разумное есть порождение Будды и для становления буддой нужно постичь Сущность. В книге отражены взгляды Хуэйнэна, который отдавал первенство не постепенному, а внезапному прозрению. Познание Сущности является обязательным условием для того, чтобы уйти из мира сансары. Природа Будды присутствует во всех живых существах, поэтому каждый имеет возможность стать буддой. Однако человек индивидуален, а природа Будды единая для всех. Чтобы стать буддой, недостаточно изначально присущей человеку чистой Сущности, требуется и чистое сознание. Суждения о наличии природы Будды во всем су-

щем восходят к индийской «Нирвана сутре». Хуэйнэн придерживался идей буддизма чистой земли. Однажды Хуэй-нэна спросили: «Если человек востока медитирует, чтобы достичь западного рая, то к чему стремится человек запада?» Патриарх ответил: «Неразумные не понимают Сущности и не знают, что чистая земля находится внутри, поэтому устремляются то к западу, то к востоку, а для просветленных место не имеет значения. Постигание Сущности Будды радует человека, где бы он ни находился. Если в сердце нет зла, то западный рай рядом, а если в сердце зло, то от медитации не будет пользы». Хуэйнэн говорил: «Совершенствоваться можно не только в монастыре, но и в миру. Тот, кто совершенствуется в миру, подобен человеку востока с чистым сердцем. Тот, кто не совершенствуется в монастыре, подобен человеку запада с порочным сердцем». В «Лю цзу тань цзин» содержатся толкования множества положений «Праджняпарамита сутры», поэтому «Сутра помоста шестого патриарха» является важным источником информации о представлениях китайских буддистов по вопросам праджни, кажущегося бытия и шуньяты. Мысль о том, что совершенствование сознания не зависит от физического местоположения, является одной из наиболее значимых в учении о праджне.

Чистое сознание проникает в суть (####)

Известное буддийское выражение, означающее, что с по-

мощью заключенной в индивидуальном сознании изначально-ной мудрости можно увидеть свою истинную природу. Идея является теоретическим обоснованием для ряда практик чань-буддизма. Для того чтобы стать буддой или переродиться в чистой земле Будды Амитабхи, важна не внешняя форма практики, а внутреннее просветление, когда человеку удастся увидеть в самом себе природу Будды. «Чистое сознание» – это истинное сознание, которое верующий должен обнаружить в себе. «Увидеть Сущность» – значит понять свою истинную природу. Природа Сущности – не бытие и не небытие, ее невозможно выразить в словах. Верующий постигает реальность сознания и иллюзорность всего окружающего мира. «Увидеть Сущность чистым сознанием» – это путь духовного познания чань-буддиста. Данная идея оказала значительное влияние на развитие не только китайского буддизма, но и неоконфуцианства.

Постепенное и внезапное просветление (#####)

Буддийские термины, обозначающие два подхода к достижению просветления. Постепенное просветление подразумевает длительный процесс изучения буддизма и духовного совершенствования. Созданная Шэньсю северная школа чань-буддизма призывает к постепенному просветлению. Последователи северной школы считают, что природа Будды

содержится в каждом живом существе, однако раскрытию потенциала мешает великое множество препятствий, поэтому совершенствование должно осуществляться осторожно и постепенно, в некоторых случаях для постижения истины требуется духовная практика нескольких поколений людей. Внезапное просветление подразумевает момент индивидуального озарения, для которого не требуются сложные ритуалы и длительные исследования. Идея внезапного просветления была одним из смысловых центров учения патриарха Хуэйнэна и развивалась в южной школе чань-буддизма. В истории китайского буддизма эти два подхода к достижению просветления противопоставлялись: большинство школ и сект чань-буддизма включали в свое вероучение возможность внезапного просветления, а другие направления признавали только постепенное просветление. Концепция внезапного просветления оказала большое влияние на китайскую философскую мысль (в особенности на неоконфуцианство), поэзию и прозу. В китайской эстетике утвердились традиционные тенденции к непосредственному восприятию, созерцанию и получению впечатлений, а на задний план отошли рассуждение и категоризация. Китайские представления о возвышенном также основываются на концепции внезапного просветления.

Культивирование бхавана (##)

Буддийский термин, собирательное название созерцательных практик в чань-буддизме. Бхавана включает различные техники медитации, которые ведут к отрешению от мирских мыслей и духовному совершенствованию. Медитационные практики основываются на положениях благородного восьмеричного пути (правильное воззрение, правильное намерение, правильная речь, правильное поведение, правильный образ жизни, правильное усилие, правильное памятование, правильное сосредоточение) и сопровождаются четырьмя состояниями (любовь, сострадание, сорадование, невозмутимость). Просветление достигается путем концентрации внимания и визуализации, мудрость – путем соблюдения обетов, постижение Сущности – путем очищения сознания. Для каждого отдельного верующего подбирается индивидуальный комплекс практик. Патриарх Хуэйнэн говорил, что путь медитации широк, поскольку специальных условий для нее не требуется: медитировать может и монах, и мирянин. Каждый совершенствуется по своим силам и возможностям: постепенно избавляется от досады и огорчения, сбрасывает оковы чувственных желаний, недоброжелательства и невежества, очищает душу и становится все более свободным. В результате человек очищает сознание и получает возможность постичь Сущность.

Китайская Трипитака (#####)

Китайский свод священных буддийских текстов в трех частях: «Сутра-питака», «Виная-питака», «Абхидхарма-питака». Включает как индийские, так и китайские сочинения. Первая редакция китайской Трипитаки появилась в период Южных и Северных династий под названием «Все канонические книги» («####») или «Собрание множества канонических книг» («###»). Современное название «Великое хранилище сутр» («####») китайская Трипитака получила в годы правления династии Суй. Согласно записям в «Буддийском каталоге Кайюань» («#####») династии Тан, верующие того времени имели доступ к 1 076 текстам (итого 5 048 свитков), и при каждой следующей династии появлялись новые переводы и буддийские сочинения китайских авторов. Первое печатное издание китайской Трипитаки появилось в начале периода Северная Сун. В эпоху Цин распространение получили цяньлунская и цзясинская версии Трипитаки. В новое время под руководством ученого Жэнь Цзюя была составлена «Большая китайская Трипитака» («#####»), в которой представлены разнообразные буддийские сочинения китайских авторов. За основу была взята чжаочэнская версия Трипитаки, в текст которой внесли сочинения из других китайских и иностранных версий. Китайская Трипитака в данной редакции состоит из трех разделов. В первом раз-

деле содержится более 2 000 сочинений длиной более 1 000 знаков (итого более 10 000 свитков), входивших в основной свод в императорском Китае. Второй раздел включает более 2 000 сочинений длиной менее 1 000 знаков (итого более 10 000 свитков), входивших в дополнительный свод в императорском Китае, а именно два приложения к цзясинской «Трипитаке», японское приложение к «Трипитаке», «Пинь цзя цзан» («###»), «Пу хуэй цзан» («###»), отрывки, не вошедшие в «Фан шань ши цзин» («####»), а также тексты из дуньхуанских рукописей. В третий раздел вошли буддийские тексты зарубежных авторов, самые последние переводы и современные китайские буддийские сочинения.

Фаньбай (##)

Термин китайского буддизма, обозначающий молитвенный распев. Фаньбаи используются китайскими монахами во время проведения религиозных ритуалов перед статуями будд и бодхисаттв. Подразделяются на два типа: распева для хвалебных гимнов и распева для чтения сутр вслух. Фаньбай – это калька слова «бхармапатхака» из санскрита. Составляющая «бхарма» переводится словом «чистый», а «патхака» означает «восхваление». Следует четко разграничивать распева фаньбай и другие термины, относящиеся к буддийской музыке. Первый фаньбай был написан в эпоху Троецарствия, когда в четвертый год правления императора

Цаоюзя в царстве Вэй под девизом Тайхэ (230 г.) член императорской семьи Цао Чжи посетил гору Ю-шань. В избытке чувств от увиденного он пропел отрывки из сутр о просветлении Будды Шакьямуни на собственный распев «Восхваление Принца» («###»). Последующие поколения называли этот фаньбай «Распев с горы Ю-шань», или юшаньский фаньбай. Наиболее известные фаньбаи были созданы Чжи Цянем, Кан Сэнхуэем, Сэнбянем, Хуэйжэнем, Сяо Цзыляном, правителем государства Лян императором У-ди. Расцвет фаньбаев пришелся на годы правления династий Ци и Лян, в период Суй-Тан они получили широкое распространение, в эпоху Сун-Юань этот вид религиозного искусства пришел в упадок, а при династиях Мин и Цин находился под угрозой исчезновения. На данный момент знаменитый юшаньский фаньбай получил статус нематериального культурного наследия государственного значения. Каждый год в восьмой день четвертого месяца по лунному календарю празднуется День рождения Будды и в буддийских храмах и монастырях исполняется юшаньский фаньбай.

Мацзу (##)

Также известна как Мацзу Тяньхоу (Небесная императрица Мацзу), Тяньфэй (Небесная наложница), Матушка-императрица, Богиня с острова Мэйчжоу. Культ поклонения Мацзу зародился в провинции Фуцзянь. Предание гласит,

что там жил чиновник Линь со своей семьей. Однажды его жене во сне явилась бодхисаттва Гуаньинь и сказала: «Ваша семья совершила много благих дел и удостоилась великой радости. Прими и съешь пилюлю, которую я тебе дам». Женщина с благоговением повиновалась. Вскоре после необыкновенного сна она забеременела. В первый год правления императора Чжао Куаньиня из династии Северная Сун под девизом Цзяньлун (960 г.) в двадцать третий день третьего месяца по лунному календарю в семье родилась девочка. Поскольку в первый месяц жизни дочь ни разу не заплакала, отец выбрал ей имя Мо – молчаливая. С малых лет Линь Мо разбиралась в движении небесных тел, знала особенности моря и могла предсказывать погоду. Линь Мо часто помогала рыбакам и торговцам, переправлявшимся с острова Мэйчжоу на материк и обратно. К ней обращались, чтобы узнать, будет ли плавание благополучным. В народе девушку называли волшебницей и богиней. Линь Мо погибла, спасая попавших в бедствие моряков. Люди верили, что Линь Мо стала богиней, которая по-прежнему защищает от опасностей на море. Местные жители назвали свою покровительницу Мацзу, т. е. матушкой, и возвели храм в ее честь. При императоре Чжао Гоу из династии Сун Линь Мо посмертно присвоили титул госпожи Линь Хуэй (Скорой помощницы). Титулы «Небесная наложница» и «императрица» появились в эпоху Юань. Храмы в честь Мацзу есть во всех прибрежных районах Китая, богиню также почитают в Юго-Восточ-

ной Азии, Японии, Южной Корее и других странах. Ежегодно в двадцать третий день третьего месяца по лунному календарю празднуется день рождения Мацзу и в честь этого события проводятся торжественные церемонии.

Линия Панчен-лам (####)

Одна из линий религиозных наставников, почитаемых в качестве реинкарнаций Будды в школе Гелук тибетского буддизма. Слово «панчен» происходит от санскритского «пандит» (ученый человек) и тибетского «чен» (уважаемый) и переводится как «великий ученый». В 1645 г. сторонник школы Гелук монгольский князь Гуши-хан установил свою власть в Тибете и даровал титул Панчен-ламы Лобсанг Чокьи Гьялцену. Хотя исторически Чокьи Гьялцен является первым Панчен-ламой, в линии Панчен-лам он стоит на четвертом месте. Его предшественниками были посмертно признаны Кендуб Гелег Намгьял Пелзанг, Сонам Чоки Ланпо и Лобсанг Дондруп. В 1713 г. император Канси из династии Цин пожаловал титул Панчен-эртни (Драгоценный великий ученый) пятому Панчен-ламе Лобсанг Йеше и предыдущим четырем Панчен-ламам. Все последующие Панчен-ламы унаследовали этот титул. В годы правления династии Цин представители местной религиозной и светской власти искали наследника линии Панчен-ламы среди детей, отмеченных каким-либо сверхъестественным образом, а по-

сле обращались с докладом к императору и просили разрешение на проведение жеребьевки из золотой вазы. После получения императорского дозволения в благоприятный день перед статуей Будды Шакьямуни проводился ритуал жеребьевки, возглавляемый императорским наместником в Тибете, и определялся новый перерожденец. Наместник сообщал императору о результатах обряда и ходатайствовал об утверждении нового Панчен-ламы. С одобрения императора центральное правительство направляло крупного чиновника на церемонию посвящения Панчен-ламы. Резиденция Панчен-ламы находится на территории монастыря Ташилунпо в городе Шигацзе.

Линия Далай-лам (####)

Одна из линий религиозных наставников, почитаемых в качестве реинкарнаций Будды в школе Гелук тибетского буддизма. Исторически линия Далай-лам начинается с Сонам Гьяцо. Правитель Тумэтского царства Алтан-хан Амда пожаловал этому буддийскому наставнику титул Всеведущего и твердого в вере великого учителя – Далай-ламы. Однако в линии Сонам Гьяцо занимает третье место, а его предшественниками были посмертно признаны Гендун Дуп и Гендун Гьяцо. В тибетском буддизме считается, что благодаря непрерывному перерождению Далай-лама каждый раз возвращается к жизни в новом материальном облике. Поэтому,

когда Далай-лама погружается в паринирвану, необходимо обнаружить место, где он переродится, основываясь на предзнаменованиях и откровениях, а затем направить туда людей на поиски мальчика-тулку, в которого переселилась душа Далай-ламы. Если предполагаемых тулку было несколько, то в монастырь Джоканг на совет прибывали императорский наместник, «живые Будды» других линий, бонзы и высокопоставленные чиновники. Императорский наместник в Тибете лично возглавлял церемонию жеребьевки из золотой вазы: сосуд с пластинами, на которых были написаны имена мальчиков, встряхивали и на глазах у народа вынимали одну. В ходе ритуала определялось, в кого именно переродился Далай-лама. Семья перерожденца получала титул знатного рода. Сразу после церемонии тулку отправлялся в монастырь Гунтан-сы или Чжебан-сы для изучения канонических книг. Панчен-лама лично посвящал Далай-ламу в монахи и давал ему новое имя, а также обучал его в течение определенного периода. После получения одобрения от правящей династии в благоприятный день во дворце Потала проводился торжественный обряд посвящения Далай-ламы. Линия Далай-ламы остается непрерывной на протяжении нескольких столетий.

Поклонение Гуаньинь (####)

Культ поклонения буддийскому бодхисаттве бесконечно-

го сострадания Авалокитешваре. Другие имена: Гуаньинь, Гуаньшинь, Гуаньцзыцзай. Имя Гуаньинь переводится как «Наблюдающий звуки (мира)», поскольку этот бодхисаттва слышит голоса тех, кто попал в беду, и стремится к ним на помощь. Авалокитешвара входит в число четырех великих бодхисаттв. Его изображают строгим, но доброжелательным, в руках у него можно увидеть кувшин или ветви ивы. Авалокитешвара обладает безграничной мудростью и сверхъестественными способностями. Он отзывчив к людским радостям и страданиям, поэтому готов помочь каждому. В «Лотосовой сутре» говорится, что в случае бедствия следует взывать к Авалокитешваре, обращаясь к нему по имени, и он не оставит верующих без утешения. Авалокитешвара и Махастхамапрапта – ближайшие помощники Будды Амитабхи, владыки западного рая. Добродетели Авалокитешвары подробно описываются в «Лотосовой сутре», широко известной в Китае. Вера в Гуаньинь укоренилась в народном сознании, и бодхисаттву стали изображать милосердной женщиной. В Китае образ приобретал новые черты: к Гуаньинь стали обращаться роженицы, беременные и бездетные женщины. Почитание Гуаньинь было тесно связано с повседневной жизнью простого народа, бодхисаттву можно было просить о помощи в любой трудной ситуации, поэтому данный культ являлся самым распространенным народным верованием во всем Китае.

Падмасамбхава (###)

Имя может быть записано как Ляньхуашэн (Рожденный из лотоса). Один из основателей тибетского буддизма. Житель страны Уддияна, известной эзотерическими практиками. В VIII в. царь Тисонг Децэн узнал о Падмасамбхаве от последователя классической махаяны Шантаракшиты и пригласил его в Тибет проповедовать буддизм. Падмасамбхава прибыл в город Самье и с помощью магического искусства, похожего на колдовство бонских жрецов, подчинил демонов и злых духов Тибета. Он повелел нечистым силам обратиться к добру и стать защитниками буддийской веры, чем расположил к себе тибетцев. Падмасамбхава вместе со своим единоверцем Шантаракшитой основали в городе Самье первый на территории Тибета буддийский монастырь Трех сокровищ буддизма (Будды, дхармы, сангхи). Падмасамбхава учил тибетцев переводить сутры и сам перевел на тибетский язык ряд эзотерических и экзотерических буддийских текстов. Он приглашал из Индии в Тибет буддийских наставников, основывал монастыри и школы изучения Ваджраяны, а также проповедовал тибетцам пути духовного совершенствования в монастыре и в миру. Своей деятельностью Падмасамбхава заложил основы тибетского буддизма. Тибетцы уважительно называют его Драгоценным учителем, а последователи школы Ньингма считают его своим патриархом. В

десятый день шестого месяца по тибетскому традиционному календарю празднуется день рождения Падмасамбхавы.

Реинкарнация живого Будды (#####)

Особая практика тибетского буддизма, предназначенная для передачи власти среди духовных лиц. Данная традиция основана на представлениях буддистов о бессмертии души, сансаре и способности Будды принимать физический облик для спасения всего живущего. В Тибете живого Будду называют словом тулку (нирманакая). Верующие считают, что Будда перерождается в известных личностях: Далай-ламах или живых Буддах других линий. Первые живые Будды появились в школе Кагью в XIII в. Место живого Будды занимал мальчик-тулку, на которого «указывали» сверхъестественные силы. В эпоху Цин китайские императоры проводили политику присоединения Тибета и Монголии и стремились к стабилизации ситуации на границе. В это время наиболее влиятельной школой тибетского буддизма стала Гелук. Положение лидеров данной школы значительно упрочилось, когда сформировались четыре линии живых Будд: линия Далай-ламы, линия Панчен-ламы, линия Джанджа-хутухта, линия Джебдзун-дамба-хутухта. Первыми реинкарнациями Будды в школе Гелук считаются четыре великих ученика патриарха Цонкапы. По мере того, как развивалась традиция реинкарнации живого Будды, процесс поиска, призна-

ния и посвящения тулку приобретал форму целостной системы. Во избежание противоречивых ситуаций при выборе перерожденца император Айсиньгьоро Хунли из династии Цин в тридцать седьмой год правления под девизом Цяньлун (1792 г.) включил в «Высочайше утвержденный устав по приведению в порядок дел в Тибете» четкие правила по вопросу признания тулку в линиях живых Будд. Согласно уставу, определяющим условием признания перерожденца являлся результат жеребьевки из золотой вазы. Обнаружение нового Далай-ламы или Панчен-ламы – это серия религиозных ритуалов. Основываясь на пророчествах предыдущего живого Будды и сверхъестественных предзнаменованиях, духовенство тайно проводит поиски. Предполагаемый тулку подвергается различным испытаниям: например, он должен узнать вещи своего предшественника. Последний этап признания – жеребьевка из золотой вазы, в ходе которой вынимается пластина с именем тулку. После проведения обряда китайский император давал разрешение на посвящение перерожденца.

Даоань (##)

Выдающийся буддийский монах эпохи Восточная Цзинь, главный представитель учения о коренном отсутствии, которое входит в число семи учений шести школ, разработавших концепцию праджни. Родился в уезде Фулю округа

Чаншань (совр. округ Цзичжоу провинции Хэбэй). В миру носил фамилию Вэй. Даоань рос в смутное время. Он рано осиротел и воспитывался в семье двоюродного брата по линии матери господина Куна. Приступил к учебе в семь лет, в пятнадцать лет превосходно ориентировался в конфуцианском «Пятикнижии» и проявлял интерес к буддизму. В восемнадцать лет ушел в буддийский монастырь, принял постриг и поступил в ученики к наставнику Фо Тучэну. Исследовал учение о дьяне и проповедовал буддизм в провинциях Шаньси, Хэбэй и Хэнань, провел пятнадцать лет на юге, в городе Сянъян. В четвертый год правления императора Сяоу в Восточной Цзинь (379 г.) Фу Цзянь, правитель государства Ранняя Цинь, захватил Сянъян. Даоань переехал в город Чанъянь (совр. Сиань), где проповедовал и переводил священные тексты при храме Учжун-сы. Совместно со своими единоверцами Сангхадевой, Дхарманандином, Самгхабхадрой переводил фрагменты из «Агама сутр» и тексты школы Сарвастивада. В то время большинство шраманов брали фамилии своих наставников, однако Даоань требовал, чтобы в качестве фамильного знака использовался иероглиф Ши (#), первый в записи имени Будды Шакьямуни. В дальнейшем духовенство последовало примеру Даоаня. Является автором устава «Образцовые правила для монахов и монахинь» («####»), в котором есть положения относительно всех аспектов монастырской жизни: толкования священных текстов, проповеди, питания, проживания и ре-

лигиозных ритуалов. Даоань считал первоосновой мироздания небытийное, безмолвное, неизменяемое и неосознаваемое «коренное отсутствие». Даоань утверждал, что высшая цель верующего – стать буддой, а способ ее достижения – медитация, которая позволяет очистить сердце от суетных помыслов и желаний и таким образом воссоединить душу с коренным отсутствием. Даоань с большим вниманием относился к учению о праджне, никогда не пренебрегал религиозными правилами и предписаниями, занимался вопросами практики созерцания. Кроме того, он проводил сверку переводов с оригиналом, предлагал толкования священных текстов, многократно комментировал тексты о дьяне, переведенные Ань Шигао. Кисти Даоани принадлежит каталог переводных сутр «Чжун цзин мулу» («####»). Иногда Даоаня называют «создателем китайского буддизма», поскольку именно он обобщил и упорядочил разрозненные мысли предшественников о праджне, дьяне и религиозных предписаниях, и явил миру целостное, системное учение. Даоань был наставником нескольких тысяч человек, самые известные его ученики – Хуэйюань и Сэнжуй.

Фасянь (334–420 гг.) (##)

Буддийский монах эпохи Восточная Цзинь. Родился в уезде Уян области Пинъян (совр. уезд Сянцю провинции Шаньси). В миру носил фамилию Гун. Трое из пяти сыновей в се-

мье Гун умерли в раннем детстве, поэтому обеспокоенные родители отдали трехлетнего мальчика послушником в монастырь. После смерти родителей Фасянь решил готовиться к монашеству и в двадцать лет принял полные обеты. Его печалило то, что «Виная-питака» была переведена на китайский язык не полностью и с искажениями, поэтому он отправился в Индию за оригинальным текстом. В третий год правления императора Аньди в Восточной Цзинь (399 г.) Фасянь и его спутники Хуэйцзин, Даочжэн, Хуэйин, Хуэйвэй и др. покинули город Чанъань. Путешествие длилось пятнадцать лет: шесть лет занял путь в Индию, шесть лет – пребывание на родине буддизма, три года – обратный путь через Шри-Ланку. За эти годы Фасянь посетил около тридцати государств и стал самым опытным буддийским путешественником своего времени. Вместе с Фасянем на Запад отправились десять человек, однако некоторые не выдержали тягот пути и вернулись, некоторые умерли на чужбине, некоторые остались жить за рубежом. Осуществить изначальный замысел удалось только неутомимому Фасяню. По возвращении Фасянь в течение пяти лет жил в городе Цзянькан. Он трудился при храме Даочан-сы и совместно с индийским монахом Буддабхадрой переводил тексты «Маха-сангха винаи», «Махапаринирвана сутры», «Дракапитаки», «Самьютабхидхармахридая шастры» и др. Когда переводческая работа была окончена, он перебрался в храм Синь-сы в округе Цзинчжоу, где мирно скончался. Путешествие Фасяня опи-

сывается в сочинении «Записки о буддийских странах» («# #»). Эти путевые заметки позволили китайцам составить представление об Индии, Шри-Ланке и других странах. Книга стала настоящим путеводителем для следующих поколений буддийских путешественников. На данный момент ее ценность заключается в сведениях по древней истории и географии стран Центральной Азии.

Хуэйюань (334–416 гг.) (#)

Буддийский монах эпохи Восточная Цзинь. Родился в уезде Яньмэнь (близ совр. уезда Нинъю провинции Шаньси). В юности много читал и обладал обширными познаниями, изучил каноны «Чжоу и» («#»), «Дао дэ цзин» («###») и трактат «Чжуан-цзы» («#»). В двадцать один год отправился на юг в уезд Юйчжан (совр. округ Наньчан провинции Цзянси), чтобы, следуя примеру знаменитого конфуцианца Фань Сюаньцзы, жить в отшельничестве. Однажды Хуэйюань услышал, как известный буддийский монах Даоань разъясняет «Праджня-парамита сутру», и почувствовал, что конфуцианская мысль не сможет утолить его духовную жажду, поэтому он попросил Даоаня стать его наставником и принял монашество. Хуэйюань преуспел в исследовании учения о праджне и шуньяте и в двадцать четыре года начал объяснять «Праджня-парамита сутру». Для того чтобы слушатели лучше понимали заложенный в тексте смысл, часто прово-

дил параллели с идеями «Чжуан-цзы» – классического даосского трактата. В шестой год правления императора Тайюаня из династии Восточная Цзинь (381 г.) Хуэйюань прибыл в уезд Лушань и начал проповедовать при храме Дунлинь. С каждым днем число его учеников увеличивалось. Хуэйюань занимался религиозной деятельностью на горе Лушань более тридцати лет. Он остро ощущал нехватку основополагающих буддийских текстов на юге Китая, поэтому отправил своих учеников Фацзина, Фалина и др. в государство Хотан за «Аватамсака сутрой». Сутра была переведена на китайский язык и получила широкое распространение. По просьбе Хуэйюаня индийский переводчик Сангхадева переложил на китайский язык «Абхидхармасара» и «Три-дхармика ша-стру», а Буддабхадра – «Дхарматрата сутру». Когда монах и переводчик Кумараджива прибыл на равнину Гуаньчжун, Хуэйюань отправил к нему гонца с приветственным письмом, а также вопросами касательно нескольких десятков положений буддизма. Ответы Кумарадживы на вопросы Хуэйюаня вошли в сочинение «Да чэн да и чжан» («#####»). Всего 123 человека, в том числе Хуэйюань и Лю Иминь, перед статуей будды Амиабхи обещали, что они будут стремиться к обретению рождения в чистой земле, или западном раю. Для достижения цели они решили сосредоточенно медитировать, отсекают суетные мысли, концентрировать все силы сердца на западном рае, визуализировать образ Будды Амиабхи. Последователи Цзинту-цзун (Школы чистой земли)

считают Хуэйюаня одним из своих патриархов, хотя на самом деле между практиками «памятования о Будде» Хуэйюаня и Цзинту-цзун больше различий, чем сходств. Хуэйюань унаследовал идеи учения о коренном отсутствии Даоаня. Он доказывал тождество нирваны и дхармаи как неизменной сущности и считал, что достижение нирваны – главная цель верующего в буддизме. Хуэйюань был первым, кто применил даосские концепты наличия и отсутствия к буддизму. Он отстаивал тезис о неуничтожимости души при исчерпании телесной формы, раскрывал смысл утверждений о бессмертии души и справедливом воздаянии. Хуэйюань считал религиозную власть выше императорской: «Шраманы не чтут царей». В области этики Хуэйюань придерживался буддийских положений о сансаре и карме, которые стали моральным компасом китайских буддистов на долгие годы. Усилия Хуэйюаня в направлении примирения конфуцианства и буддизма оказали значительное влияние на историю китайской философии.

Кумараджива (344–413 гг.) (####)

Буддийский монах эпохи Поздняя Цинь, один из четырех великих переводчиков сутр. Предки Кумарадживы происходили из Индии. Родился в государстве Куча в Центральной Азии (совр. уезд Куча, автономный район Синьцзян). В семь лет ушел в монастырь вместе с матерью, начал изу-

чать священные тексты хинаяны и махаяны. Был известным проповедником махаяны в своей стране. В восемнадцатый год правления императора Уди под девизом Цзяньюань (382 г.) правитель государства Ранняя Цинь Фу Цзянь направил против Кучи войско под началом Люй Гуана. Кумараджива был взят в плен и отправлен в округ Лянчжоу провинции Ганьсу, где провел семнадцать лет, развивая традиции буддизма и изучая китайский язык. В третий год правления Хунши в государстве Поздняя Цинь (401 г.) Кумараджива переехал в город Чанъань, где до одиннадцатого года правления Хунши (409 г.) вместе с учениками занимался переводом текстов «Махапраджняпарамита сутры», «Саддхарма-пундарика сутры» («Лotosовой сутры»), «Вималакирти сутры», «Амитабха сутры», «Ваджраччхедика-праджняпарамита сутры» («Алмазной сутры»), «Мадхьямика шастры», «Шата шастры» и «Двадаша мукха шастры». Благодаря переводческой деятельности Кумарадживы китайцы получили доступ к учению мадхьямаки – школы, основанной Нагарджуной. За годы работы высококачественный перевод на китайский язык получили 94 буддийских текста (итого 425 свитков). Кумараджива положил начало новой эры в истории перевода в Китае. Переводы Кумарадживы оказали значительное влияние на развитие китайского буддизма: «Три шастры» («Мадхьямика шастра», «Двадаша-мукха шастра» и «Шата-шастра») составляют основу учения Саньлунь-цзун, поэтому ее последователи считают Кумарадживу

одним из основателей их школы; «Сатьясиддхи шастра» – священный текст для Чэнши-цзун; учение Тяньтай строится на положениях «Лотосовой сутры»; «Амитабха сутра» – классический трактат в представлении последователей Цзинту-цзун. Кумараджива исповедовал буддизм махаяны в толковании Нагарджуны: признавал доктрины кажущегося бытия, всемирной пустоты и срединности. Именно эти идеи индийского буддизма нашли наибольшее отражение в китайском буддизме. Избавив переводы индийских текстов от противоречий, Кумараджива привел в соответствие высказывания разных школ о праджне, и тем самым способствовал дальнейшему развитию учения о праджне. Среди учеников Кумарадживы наибольшую известность приобрели четверо: Даошэн, Сэнчжао, Даожун и Сэнжуй.

Сюаньцзан (ок. 602–664 гг.) (##)

Наиболее известный бонза эпохи Тан, религиозный деятель, путешественник, один из четырех великих переводчиков сутр. Основатель школы Фасян. Родился в уезде Гоуши округа Лочжоу (совр. уезд Яньши округа Лоян провинции Хэнань), предки Сюаньцзана были уроженцами Инчуани. В миру носил имя Чэнь И. Монашеское имя – Сюаньцзан. Почтительное обращение – Трипитака. Последующие поколения часто называли Сюаньцзана «Танским монахом». В детстве Сюаньцзан под руководством отца изучал «Сяоц-

зин» («##») и другие конфуцианские каноны. После смерти отца второй брат Чэнь Су принял монашеский постриг в храме Цзинту округа Лоян, при этом же храме одиннадцатилетний Чэнь И начал изучение «Саддхарма-пундарика сутры», «Викаламирти сутры» и других священных текстов. В тринадцать лет Сюаньцзан ушел в монастырь, а в двадцать один год принял полные 150 обетов бикшу в городе Чэнду. Посетил множество мест, где не только проповедовал, но и знакомился с различными буддийскими учениями, положения которых нередко расходились. Для того чтобы разрешить богословские противоречия, совершил путешествие на Запад, в Индию. В первый год правления императора Тайцзуна под девизом Чжэньгуань (627 г.) отправился в путь из города Чанъань (совр. Сиань). Пересек округ Увэй провинции Ганьсу, посетил город Дуньхуан, прошел через Синьцзян и Среднюю Азию и, проделав путь более 25 тыс. км., прибыл в город Раджгир индийского государства Магадха. Сюаньцзан остановился в буддийском монастыре Наланда, который на тот момент являлся центром индийской духовной жизни. Под наставничеством Шилабхадры изучил буддийские тексты «Йогасарабхуми шастра», «Ньяянусарини» и др., а также брахманы, написанные на санскрите. После этого совершил путешествие по Индии, встретился с известными учителями и наставниками, продолжил глубокое изучение буддийских канонов. В течение семнадцати лет Сюаньцзан изучал различные направления в рамках хинаяны и

махаяны. Возвратившись в монастырь Наланда, Сюаньцзан стал публично разъяснять «Трактат о пробуждении веры в махаяну» и «Йогасарабхуми шастру» и четыре раза участвовал в богословских дискуссиях. Написал сочинение длиной в 3 000 строф «Хуэй цзун лунь» («####»), в котором объединил учение шуны и йогачары, оспорил критику «Йогасарабхуми шастры» и почтительно отозвался об идеях Шилабхадры. Одержал победу в споре с последователями Локаяты. От имени Шилабхадры с успехом участвовал в споре с последователями школы Самматия. На санскрите написал работу «Чжи э цзянь лунь» («#####») длиной в 1 600 строф. По приглашению правителя Харшавардханы прибыл в город Кусумапура, где на большую аудиторию произнес речь о махаяне. В девятнадцатый год правления императора Тайцзуна под девизом Чжэньгуань (645 г.) вернулся в Чанъань и удостоился приема у императора. Сюаньцзан привез на родину 657 буддийских сочинений. Он остался в Чанъани, служил при храмах Хунфу-сы и Дацыэнь-сы и занимался переводческой работой. За двадцать лет Сюаньцзан и его ученики перевели 75 трудов (итого 1 335 свитков), в том числе «Маха-пруджняпарамита сутру», «Пруджняпарамита сутру», «Сандхинирмочана сутру», «Йогасарабхуми шастру» и тексты, вошедшие в сборник «Чэн вэйши лунь» («#####»). Кроме того, Сюаньцзан познакомил Индию с китайскими сочинениями «Дао дэ цзин» («####») и «Да чэн ци синь лунь» («#####»), осуществив их перевод на санскрит. В своем труде «Путеше-

ствие в Западный край во времена Великой Тан» («#####») на двенадцати свитках Сюаньцзан описывает природу, города, производство и традиции 110 стран, в которых побывал лично, и 28 стран, о которых ему доводилось слышать. Благодаря сочинениям и переводам Сюаньцзана были сохранены некоторые памятники древнеиндийской буддийской литературы, а также данные по истории и географии Индии и Центральной Азии. Сюаньцзан является основателем Вэйши-цзун, его воззрения отражены в сочинении «Чэн вэйши лунь». Он выдвинул идеи «трех стадий развития сознательных существ» и «сознания множества дхарм». Он полагал, что в отрыве от сознания ничто не существует дискретно, а если человек воспринимает что-то как независимый объект, то это обусловлено сознанием. Существует восемь видов сознания, основным видом является алая-виджняна – источник происхождения вселенной, порождающий все вещи и явления. Вместе с тем алая-виджняна определяет круг жизненных перевоплощений, должное воздаяние при перерождении и достижение нирваны достойными. В области гносеологии Сюаньцзан предложил концепцию четырех функций сознания (запечатление, распознавание, анализ, рефлексия) и трех степеней знания (исключительные впечатления, обусловленные проявлениями сознания; осознание зависимости вещей от комбинации и взаимодействия причины и следствия; полное и совершенное понимание), из которой вытекает положение о безграничности сознания. Сюаньцзан

сделал вклад в развитие древнеиндийской логики хетувидьи, предложил новые приемы ведения полемики и выбора аргументов, углубил существовавшие способы вынесения суждений и тщательно изучил теорию созидания и разрушения. Благодаря его работе китайские ученые, занимающиеся логикой, получили новый материал для изучения. Сюаньцзан пользовался уважением в Индии, однако наибольшее влияние его деятельность и переводы оказали на развитие буддизма в Китае.

Хуэйнан (638–713 гг.) (##)

Монах эпохи Тан, шестой патриарх Чань-цзун, основатель южной школы Чань-буддизма. В миру носил фамилию Лу. Отец служил чиновником в округе Фаньян (совр. уезд Чжочжоу провинции Хэбэй), однако впоследствии был снят с должности и отправлен в совр. уезд Синьсин провинции Гуандун. Хуэйнан родился в уезде Синьчжоу в двенадцатый год правления императора Тайцзуна под девизом Чжэньгуань (638 г.) В раннем возрасте потерял отца и переехал с матерью в район Наньхай провинции Гуандун. Когда Хуэйнан стал старше, он рубил и продавал дрова, чтобы обеспечить себя и мать. В «Таньцзине» («##») говорится, что однажды Хуэйнан услышал чтение «Ваджраччхедика-праджняпарамита сутры», или «Алмазной сутры», и духовно прозрел. Он знал, что толкованием «Алмазной сутры» занимал-

ся патриарх Хунжэнь, пребывавший в уезде Хуанмэй. В первый год правления императора Гаоцзуна под девизом Луншо (661 г.) Хуэйнан добрался до уезда Хуанмэй и стал шраманера при монастыре. Работал на рисообдирочной мельнице и вместе с другими насельниками слушал проповеди, т. е. совмещал физический труд и духовное совершенствование. Через восемь месяцев патриарх Хунжэнь решил выбрать преемника и повелел каждому из учеников написать четырехстрочный гимн, чтобы узнать, кто лучше других понимает учение. Шэньсю, который пользовался наибольшим авторитетом среди учеников, написал на стене галереи:

Тело подобно Дереву Просветления.
Сердце подобно чистому зеркалу на столике —
Нужно неустанно его очищать,
Чтобы оно не покрылось пылью.

Хуэйнан посчитал, что в этом гимне не отражена суть учения, поэтому он сочинил собственный гимн и попросил монаха, знающего иероглифы, написать его сочинение на стене:

Дерево никак не связано с Просветлением,
И не на столике стоит чистое зеркало.
В подлинной природе нет ни единой вещи,
Откуда же взяться пыли?

Патриарх Хунжэнь решил, что Хуэйнан наиболее полно

достиг учение чань-буддизма. Он посетил Хуэйньэна ночью, разъяснил содержание «Алмазной сутры» и тайно передал символы патриаршества: рясу и патру. Хуэйньэн вернулся в Гуандун и шестнадцать лет провел в затворничестве. Во второй год правления императора Гао-цзун под девизом Ифэн (677 г.) Хуэйньэн прибыл в округ Шаочжоу и остановился в местечке Цаоси в храме Баолинь. Он развивал учение о внезапном просветлении, которое напрямую касается человеческого сердца и позволяет стать буддой. Шэньсю, напротив, полагал, что к просветлению следует идти постепенно. В связи с этим Чань-цзун разделилась на южную школу под руководством Шэньсю и северную школу под наставничеством Хуэйньэна. Император Сяньцзун Ли Чунь выбрал для патриарха Хуэйньэна посмертный титул «Величайший наставник». Хуэйньэн говорил, что основа буддизма – это созерцание и мудрость, что любое живое существо может стать буддой. Предаваться созерцанию можно в любых условиях, а для прозрения достаточно лишь мгновения, в человеке проявится природа Будды. Сочинение Хуэйньэна «Лю цзун тань цзин (Сутра Алтаря Шестого Патриарха)» («####»), посвященное теме внезапного прозрения, считается каноническим трактатом чань-буддизма. Красной нитью через «Тань цзин» проходит мысль о том, что все разумное есть порождение Будды, поэтому стать буддой можно, познав Сущность.

Цзяньчжэнь (688–763 гг.) (##)

Китайский бонза эпохи Тан, основатель школы Риссю (Люй-цзун) в Японии. Родился в уезде Цзяньян округа Гуанлин (совр. округ Янчжоу провинции Цзянсу) в четвертый год правления У Цзэтянь (688 г.). В миру носил фамилию Чуньюй. В четырнадцать лет ушел в монастырь и стал шраманера под наставничеством Чжи Маня. В первый год второго правления императора Чжун-цзуна (705 г.) принял обет бодхисаттвы у наставника Даоаня. В третий год второго правления императора Чжун-цзуна (707 г.) отправился на обучение сначала в восточную столицу Лоян, потом в западную столицу Чанъань. Через год в чанъаньском храме Шицзи-сы принял полные 150 обетов бикшу у наставника Хунцзина. В двадцать первый год правления императора Сюаньцзуна под девизом Кайюань (733 г.) вернулся из Чанъаня в Янчжоу, в течение десяти лет проповедовал и посвящал в буддийские монахи в районе между реками Янцзыцзян и Хуайхэ. В то же время руководил работами по строительству храмов и установке статуй Будды, переписывал Трипитаку, оказывал материальную помощь нуждающимся и лично готовил лекарства для больных. Прославился своими благими деяниями. В первый год правления императора Сюаньцзуна под девизом Тяньбао (742 г.) был приглашен в Японию прибывшими в Китай на обучение монахами Ёзем и Фусе. Цзяньчжэ-

нь принял приглашение, пять раз отправлялся в дорогу, однако не смог завершить ни одно путешествие по причине неблагоприятной погоды. Только в двенадцатый год правления императора Сюаньцзуна под девизом Тяньбао (753 г.) в возрасте шестидесяти шести лет Цзяньчжэнь прибыл в Японию. В шестой год правления японской императрицы Кокэн (754 г.) добрался до города Нанива (совр. Осака) и города Хэйдзе-ке (совр. Нара). Представитель двора Киби Макиби огласил высочайший манифест, в котором императрица приветствовала Цзяньчжэня и благодарила за посещение, а также просила организовать церемонию посвящения в монахи в храме Тодай-дзи: так было положено начало полноценному обряду принятия монашеского сана в Японии. За время морских путешествий и пребывания в Японии Цзяньчжэнь потерял тридцать шесть спутников, более двухсот монахов и мирян решили возвратиться домой, однако он сам, японский монах Фусе, последователь Тяньтай-цзун китайский монах Сыто и некоторые другие не отказались от своих намерений, несмотря на трудности и опасности. Цзяньчжэнь и его ученики превосходно ориентировались не только в учении школы Люй-цзун, но и в учении Тяньтай. Среди привезенных в Японию книг были в наличии почти все почитаемые в Тяньтай-цзун тексты. Цзяньчжэнь, Фацзинь, Жубао, Фацзай, Сыто и другие монахи из храма Тодай-дзи нередко изъясняли учение Тяньтай-цзун (см. собрание сочинений «Тан чжао ти сы юань ци люэ ци» («#####»)). Та-

ким образом, они были первыми, кто познакомил Японию с учением Тяньтай. У Цзяньчжэня уже имелся богатый опыт в строительстве храмов и изготовлении статуй, а Сыто, Жубао, Фали и другие его ученики были умелыми скульпторами и архитекторами.

Чжао Пучу (1907–2000 гг.) (###)

Последователь буддизма, председатель Китайской буддийской ассоциации. Родился в округе Аньцин провинции Аньхой. Учился в университете Сучжоу, после выпуска занял должности секретаря буддийского общества г. Шанхай и пров. Цзянсу и Чжэцзян, а также председателя буддийского общества «Цзин е». В 1938 г. был назначен секретарем, а позднее главным секретарем Китайского буддийского союза. В 1945 г. принимал участие в учреждении Ассоциации содействия развитию демократии. После 1950 г. занимал посты вице-председателя и генерального секретаря шанхайского отделения Народного союза материальной помощи, заместителя министра Министерства гражданских дел и Министерства кадров в Восточном Китае, заместителя директора Политико-юридического комитета народного правительства города Шанхай. С 1953 г. исполнял обязанности заместителя председателя и генерального секретаря Буддийской ассоциации Китая. В 1980 г. стал председателем Буддийской ассоциации Китая, ректором Китайского института по изуче-

нию буддизма, председателем Китайского комитета религии и мира, заместителем председателя Китайской ассоциации каллиграфов, председателем постоянного комитета и консультативного совета центрального отделения Ассоциации содействия развитию демократии. Прожил 93 года. 21 мая 2000 г. скончался от болезни в Пекине. Чжао Пучу был пламенным патриотом и истинно верующим человеком. Он сделал значительный вклад в развитие буддизма в КНР. Кроме того, в культурных кругах Чжао Пучу был известен как поэт и каллиграф. Главные произведения: «Ди шуй цзи» (###), «Пянь ши цзи» (###), «Фо цзяо чан ши вэнь да («Ответы на вопросы о буддийской религии»)» (#####).

Жэнь Цзюй (1916–2009 гг.) (###)

Второе имя – Ючжи. Родился в уезде Пинюань округа Дэчжоу в провинции Шаньдун. В 1934 г. окончил среднюю школу № 1 уезда Пинюань и поступил в Пекинский университет на факультет философии. В 1939 г. выдержал испытания в Юго-Западный объединенный университет в г. Чанша и стал одним из первых аспирантов в институте гуманитарных наук. Под наставничеством профессоров Тан Юнгуна и Хэ Линя изучал историю китайской философии и историю буддизма. В 1942–1964 гг. преподавал на философском факультете Пекинского университета: вел курсы по истории китайской философии, буддизму эпохи Суй и логике. С 1956 г.

совмещал преподавание с работой в Институте исследования философии Китайской академии наук. Одним из первых получил степень кандидата наук на родине, в КНР. В 1964 г. основал Институт мировых религий Китайской академии наук и занял пост директора. С 1987 г. по 2005 г. исполнял обязанности заведующего Национальной библиотекой. Депутат Всекитайского собрания народных представителей IV, V, VI, VII и VIII съезда. В 1999 г. был избран членом Международной академии Европы и Азии. Изучал историю китайской философии и историю китайского буддизма с позиций исторического материализма. Является автором книг «Буддийская мысль в эпоху Хань-Тан» («#####»), «История китайской философии» («#####»), «Перевод Лао-цзы» («#####»), главным редактором трудов «История китайской философии» («#####»), «История китайского буддизма» («#####»), «Словарь религиозных терминов» («#####») и др. Руководил редактурой и публикацией «Китайской Трипитаки» («#####»). В работе Жэнь Цзюй неуклонно придерживался научного атеизма и подходил к религиоведению с позиций марксизма. Прожил 93 года. Скончался 11 июля 2009 г. в Пекине.

Ислам в Китае (#####)

Мусульманство проникло в Китай в середине VII в. н. э. Считается, что ислам распространялся преимущественно по

суше через места проживания уйгуров, поэтому еще один вариант названия религии среди китайцев – хуэйцзяо (##), т. е. учение уйгуров. В разные исторические периоды использовались другие названия: учение халифата (во время династии Сун и Юань), учение Аравии (Тянь Фан) (во время династии Мин), чистое учение (учение Цин Чжэнь) (в конце династии Мин и начале Цин), учение уйгуров и хуэй (в период Китайской республики). С 1956 г. общепринятое название религии – ислам (####). Ислам традиционно исповедуют представители десяти национальностей: хуэй, уйгуры, казахи, дунсяны, киргизы, салары, таджики, узбеки, баоани и татары. История ислама в Китае насчитывает несколько столетий, поэтому в ряде случаев он приобрел специфические национальные или локальные черты. Ислам входит в число пяти главных религий Китая наряду с буддизмом, даосизмом, католицизмом и протестантизмом. Наиболее значимым периодом распространения являются эпохи Тан, Сун и Юань. В Китае существуют два основных исламских течения: первое распространено в основной части страны среди китаеязычных мусульман, второе – в Синьцзяне среди тюркоязычных мусульман. Большинство китайских мусульман – сунниты, и лишь немногие верующие из Синьцзяна относят себя к шиитам. В процессе развития в китайском исламе появилось пять школ: кадим, хуфийя, джахрия, кадирия и ихван. Священная книга – Коран, основой вероучения являются шесть столпов веры и пять столпов ислама. Шесть стол-

пов веры включают веру в Аллаха, веру в Его ангелов, веру в Его книги, веру в Его посланников и пророков, веру в Судный день, веру в предопределение. К пяти столпам ислама относятся шахада (декларация веры), намаз (ежедневная молитва), ураза (пост), закят (религиозный налог) и хадж (паломничество в Мекку). Ислам оказал глубокое влияние на историю, культуру, этику, мораль, быт и обычаи мусульманских национальностей. Исламская культура взаимодействует с традиционной китайской культурой и обогащает китайскую нацию.

Католицизм в Китае (#####)

Тяньчжунцзяо (###) дословно переводится как «учение о Небесном Владыке». Впервые словом Тяньчжу (Небесный Владыка, ##) христианского Бога называли иезуиты, занимавшиеся миссионерством в конце династии Мин.

В период династии Тан в Китай проникло несторианство, однако в годы преследования буддизма императором Уцзуном данное течение прекратило свое существование. В 1294 г. в Китай прибыл первый официальный представитель Ватикана – францисканец Джованни Монтекорвино из Италии, который получил разрешение от властей на строительство церкви в Пекине и миссионерскую деятельность, однако после падения династии Юань деятельность католиков не получила дальнейшего развития. В XVI в. католики

предприняли еще одну попытку распространения христианского вероучения: в Китай прибыли иезуиты во главе с итальянцем Маттео Риччи. В период правления династий Мин и Цин католичество играло заметную роль. После основания Китайской Народной Республики среди китайских католиков началось Патриотическое движение за тройную независимость (самостоятельное управление, проповедничество и распределение финансов). Таким образом, на данный момент Китайская католическая патриотическая ассоциация является независимой автономной организацией.

Христианство (протестанство) в Китае (#####)

Протестанство синьцзяо ##, или цзидусиньцзяо####, наряду с католицизмом и православием, является ответвлением христианства. Оно включает в себя новые религиозные направления, отколовшиеся от католических в XVI веке во время европейского реформационного движения: лютеранство, кальвинизм, англиканство, а также все многочисленные секты, непрерывно отделяющиеся от них. В Китае термин христианство часто используется исключительно для обозначения протестантства. Благодаря усилиям Р. Моррисона и др., перед опиумными войнами протестанство уже проникло в Китай, но иностранцы не могли въезжать на территорию страны, и тем более, на материковую его часть, по-

этому влияние малочисленных протестантских миссионеров было небольшим, и религия не получила большого распространения. После опиумных войн по мере подписания серии неравноправных договоров иностранные миссионеры, под защитой «пунктов договора о распространении религии», наперебой устремились в Китай. После образования КНР 28 июля 1950 года был издан манифест «Направление усилий китайского христианства в строительстве нового Китая» (сокращенно – «Манифест трех личностей»), что официально положило начало патриотическому движению «Трех личностей».

Миссионеры (###)

Под миссионерами обычно понимаются представители Запада, распространяющие христианство во внешнем мире. В истории Западной церкви большинство профессиональных миссионеров были священниками или монахами; они работали в специальных миссионерских организациях и отвечали за распространение религии в определенной сфере с целью строительства новой местной религиозной общины. Наиболее известны иезуитский, францисканский и доминиканский орден и др. В то время Китай был одним из важнейших направлений распространения христианства за рубежом. В 1583 году иезуит Матео Риччи и др. прибыли в Чжаоцин, открыв страницу истории миссионерства в ма-

териковом Китае. После этого орден иезуитов постоянно отправлял своих миссионеров в Китай. С одной стороны, проповедники в Китае распространяли христианство, а с другой – передовую науку и культуру Запада, как, например, географические и астрономические знания, календарную систему. Кроме того, они создавали образовательные и медицинские организации, учредив множество университетов и больниц.

Маттео Риччи (1552–1610 гг.) (###)

Итальянский католический миссионер иезуитского ордена. Прибыл в Китай в период девиза правления Ваньли династии Мин. 10 сентября 1583 года Маттео Риччи вместе с Микеле Руджери (Мин Лу) въехал на территорию Китая. Получив разрешение правителя области Ван Паня, он построил небольшой домик с часовней рядом с башней Чунси, основав первую миссионерскую площадку в округе Чжаоцин. Маттео Риччи издал первую карту мира на китайском языке, а также совместно с Лю Мин-цзянем подготовил предварительный проект первой части «Десяти заповедей». В августе 1584 года он построил храм Чжаоцин и начал миссионерскую работу. Маттео Риччи создал и опубликовал «Шань хай юй ди цюань ту» – «#####» («Полное изображение вселенной с горами и морями»), благодаря которой китайцы впервые соприкоснулись с современной географией. Объясняя китайцам различные западные явления, итальянец одновре-

менно рассказывал им и о католической вере. Были переведены такие произведения, как «##» – «Ши цзе» («Десять заповедей»), «####» – «Чжу дэ цидао» («Молитва Господня»), ода Богородице – «####» «Шэн му цзань гэ», а также сочинение, разъясняющее катехизис «#####» – «Цзяо ли вэнь да шу». Позже Маттео Риччи проповедовал в Наньчане, Нанкине и т. п. 18 мая 1600 года он отправился из Нанкина в Пекин и 24 января 1601 года прибыл в точку назначения. Миссионер преподнес императору механические часы, «Шэн цзин» – «Библию» («##»), «####» – «Вань го ту чжи» – «Изображение десяти тысяч стран», западные клавикорды и другие дары, которые восхитили правителя, и тот разрешил ему остаться в Пекине. Богатые знания Востока и Запада помогли Маттео Риччи установить дружественные связи с высшим чиновничеством и заслужить уважение интеллигенции.

Тан Жован Адам Шалль фон Белль (1592–1666 гг.) (###)

Один из миссионеров иезуитского ордена в Китае периода династии Мин и Цин. Родился в г. Кельн, в 1611 г. вступил в орден иезуитов, в 1619 году прибыл в Аомэнь (Макао) и начал проповедовать в Китае. В 1622 г. он изменил немецкое имя Адам на фонетически приближенное Тан #, а Йоганн – на Жован ##, таким образом, официально приняв имя Тан Жован ###. В 1623 году он прибыл в Пекин и успеш-

но предсказал затмение 8 октября 1623 года. В 1627 году Тан Жован был направлен в г. Сиань миссионером. Там он построил небольшую церковь, и кроме организации религиозных мероприятий, также продолжал заниматься научными исследованиями. Он изучал проблему путей сообщения из Сианя в Среднюю Азию, Ближний Восток и Европу. В 1630 году по рекомендации высшего сановника шаншу Министерства церемоний Сюй Гуанци, Тан Жован вернулся в столицу, чтобы работать в Бюро по астрономии и календарю. По приказу минского двора получил задание, опираясь на западный подход, контролировать военную артиллерию, установить принципы артиллерийского литья, изготовления, хранения, транспортировки, учебной стрельбы, подготовки пороха и производства снарядов и т. п. В 1644 году цинская армия вошла в Пекин. Благодаря своим знаниям в вопросах астрономии и календарного исчисления, Тан Жован был защищен маньчжурским двором и получил приказ продолжать корректировать календарь. Он многократно обосновывал новому руководству преимущество солнечного календаря, а также своевременно подготовил новую географическую карту и модель небесной сферы, горизонтальные солнечные часы, телескоп и другие приборы. К тому же, с помощью нового западного метода он точно предсказал затмение 1644 года, и в конце концов убедил регента Доргона обнародовать новый календарь, в составлении которого он участвовал. 15 августа 1666 года умер от болезни в своей

резиденции. Основные произведения Тан Жована – «Цзинь чэн шу юань» «####», «Чжу цзяо юань ци» «####», «Чжу чжи цюнь вэй» «####», «Чжэнь фу сюнь цюань» «####», «Чун и тан жи цзи суй би» «#####», «Ай цзинь хан цюань» «####», «Хунь дао ти шо» «####», «Шэн му тан цзи» «####». Кроме того, он был автором некоторых научных произведений, таких, как сочинение о телескопе «Юань цзин шо» «####», летописи периода правления под девизом Чунчжэнь «Чун чжэнь ли шу (календарь Чун чжэня)» «####», произведения об артиллерийском наступлении «Хо гун це яо» «####», о западной календарной системе «Ли фа си чуань» «####», о нововведениях «Синь фа бяо и» «####», о западном летоисчислении «Си ян синь фа ли шу» «#####».

Народные верования (####)

Распространенная в народе модель религиозных убеждений, исключая буддизм, даосизм, христианство и другие основные религии. Некоторые ученые также называют их народные, или широко распространенные верования. Народные верования Китая основываются на поклонении природе, тотемном культе, почитании предков и других местных богов, в них отсутствует единая религиозная система и каноны. Они обладают такими особенностями, как региональность, рассредоточенность, стихийность, народность и т. д., основной из которых является жертвоприношение предкам.

Народные верования представляют собой первичную религиозную форму, обладающую неотъемлемыми факторами народности, имеющую свой объект поклонения, святые места, в некоторых из которых в том или ином виде созданы органы управления. Однако эти организационные структуры относительно свободны и характеризуются отсутствием специальных священнослужителей. Народные верования в Китае имеют долгую историю и обладают большими национальными особенностями, нежели морально-нравственные религии и буддизм.

Донгба (###)

Религия малой народности наси, распространенная в юго-западном регионе Китая, восходит к первоначальным верованиям этой нации с чертами раннего первобытного шаманизма и религиозности. Религия получила название Донгба благодаря имени наставника священных писаний Донг. Донгба относится к первобытным политеистичным религиям, на основе примитивных натуралистических воззрений она эволюционировала в шаманизм, и далее — в национальные верования, официально возникла около III в. н. э. и достигла своего наивысшего расцвета в период приблизительно с IV по V вв. В качестве учителя и основателя рода, которому поклоняются верующие, признается тибетский предок этой религии Шенрабу Миво. Начиная с периода дина-

стии Тан, представители народности наси неоднократно имели контакты с тибетцами, увеличилось и общение с соседними районами, где проживали ханьцы. На развитие Донгба большое влияние оказали тибетская национальная религия бон, тибетский буддизм, китайский буддизм и даосизм. Религиозное учение постепенно развивалось, появилась концепция ада и рая, распространилось воззрение о том, что божества Неба и Земли охраняют людей и помогают человеку в добрых делах, а чтобы избавиться от нечистой силы, люди нуждаются в поддержке божественной силы. Также была популярна идея о страданиях в миру и счастье в царстве небесном, поэтому молились об избавлении от мирских страданий и о благополучии в будущей жизни. У Донгба отсутствует какая-либо единая система организации, религиозные предписания, храмы, имущество и профессиональные верующие, но это религиозное учение всецело проникло в материальную и духовную жизнь общества наси. Существуют наставники Донгба трех уровней: младший наставник, старший наставник и главный Донгба. Младший наставник читал священные тексты, проводил рядовые богослужения. Старший Донгба великолепно читал проповеди, рисовал, вырезал из бумаги, ваял скульптуры, исполнял ритуальные танцы, а также должен был совершать паломничества в священные места Донгба для того, чтобы принять посвящение в религию (2-й патриарх Донгба Амин Шеро был уроженцем деревни Шуйцзя, волости Саньба уезда Шангрила, которая стала

местом паломничества всех верующих Донгба), люди верили в его огромную магическую силу, которая может укрощать нечисть. Старший Донгба имел большой авторитет, во время важных служб он возглавлял территорию алтаря, заведовал магическим посохом во время изгнания нежити, принимал учеников для дальнейшей передачи знаний. Главный Донгба обладал высочайшим авторитетом. В районе г. Лицзян пр. Юньнань были единые патриархи Тимба-шеро и Амин. Тимба-шеро – мудрейший основатель рода, одновременно исповедовавший религии Донгба и Бон, а Амин – национальный герой рода нации наси, который, по легенде, был одним из первых мудрецов, использовавших пиктограммы, он написал «Сутры Донгба», что внесло большой вклад в формирование и развитие письменности народности наси дунба. В религии Донгба есть особые ритуальные инструменты и аксессуары, процесс моления также чрезвычайно сложный, практически каждый месяц в течение года проводятся различные ритуальные мероприятия. Религиозные мероприятия в основном разделяются на жертвоприношения (небу, ветру, сельскому хозяйству и животноводству, Тимба-шеру), похороны, бедствия, гадания, получение имен, среди которых поклонение Небу является наиболее торжественным.

Религия Бон (##)

Религия Юн-друн Бон, сокращенно Бон, берет свое нача-

ло в районе горы Кайлас и озера Манасаровар древнего государства в Тибетском нагорье Сянсюн, это первобытная религия, получившая название буддизм государства Сянсюн, характеризующаяся анимизмом с поклонением небу и земле, солнцу, луне и др. небесным светилам, грому, молнии, граду, горам, рекам, флоре, фауне и другим природным объектам, а также призракам и духам. Первоначально Бон была распространена в районе Сянсюн, позднее проникла почти на всю территорию Китая с запада на восток. Существовало два вида Бон: ранний Бон, восходящий к наследию Шенраба Миво, в котором строго соблюдалась ортодоксальная традиция Юн-друн, обладающая своей уникальной системой наследования, и поздний Бон, это новая традиция, сформированная под влиянием взаимовлияния и взаимопроникновения позднего Юн-друн Бона и буддизма, проникшего из Индии. Стиль скульптур и методы самосовершенствования новой религии Бон соединились с некоторыми элементами индийского буддизма. Классификация девяти колесниц Бон – общий метод суждения в религии Юн-друн Бон и направлении тибетского буддизма ньингме, выделяют четыре причинные колесницы, четыре следственные и высшая колесница. Четыре причинные колесницы представляют собой колесницу гадания, предсказывающую счастье и несчастье, беду и благополучие; колесницу феномена, которая отвечает за жертвоприношения и молитвы, принесение жертв богам во имя спокойствия проявленного мира; колесницу силы богов,

специализирующуюся на изгнании злых духов, управление стихией и т. д.; колесницу мира страстей, которая в основном устраняла препятствия и бедствия людей, охраняла их душу, призывала души умерших. К четырем следственным колесницам относились: колесница отшельников, которая предполагала изучение веры на дому, достижение результатов с помощью веры, усердия и мудрости; колесница небожителей приблизительно была сходна с монахом строгих религиозных предписаний, здесь выделялись 2 вида несуществования самостоятельного «я»: человека и учения; колесница чистоты – достижение несуществующей «самоприроды»; колесница высшего Будды – достижение неизменности пустоте дхармы и мудрости, подобно восходящему в пустоте солнцу. Высшая колесница означала большой успех. Религия Бон уделяет особое внимание жертвоприношениям, ритуальным танцам, гаданиям и молитвенным заклинаниям, все мероприятия в основном проводятся колдунами. Существует множество «Почитаемых», защитников буддийской веры, например, бодхисаттва Самантабhadра, Будда Вайрочана, Шенраб Миво, Норбу Зангпо, Синжао Сима, Южная Багава (Будда победы), #####Джева Цзянцо (Будда тысячи рук и глаз), образ каждого из них – особенный, а религиозные методы различны. Религия Бон занимала ведущую позицию в ранний период династии Тубо, а после проникновения буддизма была подавлена, некоторая часть ее религиозной доктрины была впитана буддизмом и стала основным

содержанием тибетского буддизма.

Шаманизм (###)

Форма естественной религии, в основе которой лежит анимизм, название «шаманизм» саманьцзяо ### восходит к тунгусскому самань, что означает «колдун, шаман». Первоначальное значение этого тунгусского слова – «возбужденный, беспокойный и безумный человек». Считается, что шаманизм берет свое начало в первобытную эпоху охоты и рыболовства. В Китае широко распространен на территории от северо-востока до северо-западных приграничных районов у национальностей, говорящих на языках алтайской языковой семьи: тунгусском, монгольском, тюркском. До начала 50-х годов XX века орочены, эвенки, нанайцы, дауры все еще исповедовали шаманизм, он оказал большое влияние на производство, уклад жизни и общества, а также многие другие области этих наций. Согласно шаманизму, у всего сущего есть душа, душа бессмертна. В основе верования лежит идея о гармоничном сосуществовании человека и природных сил, а не стремление к иному миру. Последователи шаманизма верят в то, что во Вселенной существует высший, средний и низший мир: все сущее во Вселенной, человеческое счастье и несчастье управляются злыми и добрыми духами, добрые даруют счастье, а злые приносят беды. В основном в шаманизме существуют две формы поклонения: природе и пред-

кам. Первая включает в себя поклонение небу, земле, солнцу, луне, горам, рекам, огню, грозе, обожествленным предметам, таким, как копье, лук и стрелы и т. д., а также другие обряды жертвоприношения. Шаманисты твердо верят, что все существа в мире должны находиться под защитой могущественных предков. Одержимость духами предков может привести к состоянию возбуждения и неистовства и судорожным конвульсиям, это знак, что душа общается с предками. С течением времени, помимо регулярных жертвоприношений душам предкам, поклонение стало включать в себя преклонение и жертвоприношения национальным героям, что придавало шаманизму черты родоплеменной религии. В шаманизме отсутствуют единые священные писания, организационные структуры и другие определенные религиозные позиции, но существуют сходные религиозные идеи и профессиональные служители культа. Важнейшая функция шаманов – взаимодействие с людьми, их наделяют способностями контролировать погоду, предсказывать будущее, толковать сны, гадать по звездам, а также «восходить на небеса и спускаться под Землю». До того, как другие религии одна за одной начали проникать на эту территорию, шаманизм исповедовали северные народы Китая, и его влияние на различные этнические группы в Северном Китае глубоко укоренилось. Даже в буддизме или исламе, ставшими главными религиями некоторых северных наций, ясно прослеживается наследие шаманизма.

Тотемизм (####)

Поклонение тотемам – религиозная форма на раннем этапе человеческого общества, поклонение животным или растениям, с которыми люди считают себя родственно связанными или имеют другие особые отношения. Первое употребление слова «тотем» относят к последним годам XVIII века, оно восходит к индейскому диалекту и означает «его родственники», «его род». Когда в 1903 году Янь Фу переводил книгу английского ученого Эдварда Дженкса «История политики», он впервые перевел это слово как тотем – тутэн # #, после чего оно стало универсальным термином, используемым в китайских академических кругах. Исследования религии показали, что в ранних племенных обществах для того, чтобы сохранить святость тотема и единство всего клана, существовало множество табу. Обычно к тотемным объектам принято проявлять уважение, запрещено наносить им вред, но в некоторых случаях имеет место и обратная ситуация. Существовали племена, которые охотились на тотемных животных и даже приносили их в жертву. Они употребляли их в пищу, так как считали, что тотемные животные совершенны и, попадая в тело человека, могут передать ему свою мудрость, силу и храбрость. Тотемы – старейшие знаки и символы социальной организации. С помощью тотемных знаков члены клана получают одобрение и защиту. Наибо-

лее классическими тотемными знаками считаются тотемные столбы. Такие столбы часто встречались в индейских поселениях, а также были найдены при раскопках в юго-восточном приморском направлении. На раскопках в провинции Чжэцзян в городском округе Шаосин были обнаружены модели медных домов древних юэсцев периода Борющихся царств, на крыше которых поставлены тотемные столбы с горлицей на вершине. В Запретном городе на вершине стержня Сау-рона возвышается феникс, а в древней Корее в каждой деревне при входе установлены столбы с птицами. Все это атрибуты, берущие свое начало от тотемов. Помимо тотемных столбов, существуют также и другие тотемные формы, такие, как знамя, одежда, танцы, татуировки.

Культ предков (####)

Культ предков относят к китайским народным верованиям, он также имеет названия «почитание предков», «жертвоприношения предкам», это способ существования, в основе которого лежит вера в особое влияние душ предков на их потомков, а также поклонение им. Культ предков возник в процессе перехода от матриархального общества к патриархальному, от традиции тотемизма, он представляет собой поклонение предкам рода, это образ мыслей, зародившийся и развившийся в процессе осознания родственных связей. Впервые это явление появилось, когда первобытные лю-

ди предавались воспоминаниям и тосковали по своим умершим сородичам. В результате развития родового общества был установлен патриархат, первобытный семейный уклад усовершенствовался, стал более понятным и стабильным. Постепенно люди стали верить, что души отца, главы рода или старейшины рода могут защищать членов клана и благословлять будущие поколения, таким образом, они начали поклоняться и молиться за умерших предков. С этого момента и произошло непосредственное формирование культа предков. К его отличительным особенностям, во-первых, относят обожествление предков и поклонение им, четкую идентификацию своего рода и отторжение чужого; во-вторых, вера в то, что души предков обладают небывалой сверхъестественной силой, они могут покровительствовать потомкам своего рода и взаимодействовать с ними. В конце концов, были преодолены ограничения в форме примитивного поклонения тотемам и половым органам, человек перестал использовать тотемные символы животных или растений, а также репродуктивные знаки для обозначения своего клана и племени, и заменил их на имена предков. Это привело к тому, что древние религии перешли от поклонения силам природы на уровень человеческого культа. Поклонение предкам особенно ярко выражено в религиозной традиции феодального общества, объектом которого в основном являлись далекие заслуженные предки или предки последних поколений из близкого родства. Культ предков у китайцев

проявляется в своевременном очищении могил, жертвоприношении, а также подготовки во время похорон умершего множества образцов из бумаги повседневной утвари, которая потом сжигается. Это равнозначно тому, как покойного провожают в другой мир, в надлежащий момент люди сжигают бумагу (жертвуют деньги), и даже различные образцы одежды в зависимости от сезона. В деревнях, где проживают кланы ханьцев, как правило, создаются храмы предков, — специальные места для проведения церемоний поклонения. Во время свадеб или китайского Нового года здесь проводятся мероприятия, цель которых — молиться о получении защиты предков, а также помянуть их. Культ предков превратился в сильные и универсальные верования всех наций, стал духовной опорой для каждого клана.

Поклонение сверхъестественным силам (####)

Одно из основных наиболее ранних народных верований Китая. Вера в злых и добрых духов восходит к идее о бессмертии души. В традиционной культуре Китая призраки и боги-духи относятся к разным биологическим состояниям. Призраки — это блуждающие после смерти души, а боги — святые, бессмертные естественные сущности (небесные духи), или живые существа, достигшие необыкновенной сверхъестественной магической силы посредством практи-

ки. Призраки совмещают в себе и добро, и зло, их колдовство слабее силы богов, а боги творят добро и их чары могущественнее. В большинстве случаев в различных китайских легендах в реальной жизни люди не могут потрогать или увидеть призраков и духов, но они могут взаимодействовать с ними с помощью молитвы, жертвоприношений и других способов, для того, чтобы злые духи не нанесли вреда, а боги обеспечили людям защиту. Поэтому цель культа богов – это просьба о благословении неба и отведении несчастья. Еще более 1000 лет назад до н. э. в период династий Шан и Чжоу в Китае уже существовали понятия «небесные духи» и «призраки». Люди верили, что все события или их последствия на земле являются проявлением воли богов или же результатом вмешательства желаний призраков. На волю и эмоции богов и призраков оказывает влияние степень благоговения перед ними людей, а также их добрые и злые поступки. Для того, чтобы добиться расположения добрых и злых духов, император молился о том, чтобы они поддерживали его правление своим безграничным авторитетом, ради прославления их мощи и восхваления он соответствующим образом проводил обряды поклонения. Таким образом, произошел переход от первобытного культа природы к поклонению сверхъестественным силам, появились религиозные ритуалы управления государством, а также жрецы, занимающиеся гаданием на счастье и несчастье и просящие благословения об отвращении бед. Преклонение перед сверхъ-

естественными силами было очень распространено в народе, каждая китайская нация поклонялась почти одним и тем же духам. В народности хань под влиянием буддизма и даосизма получила развитие идея о родственной линии призраков загробного мира и родословной небесных духов. Место проживания призрака после смерти человека называлось «царство мертвых» или «преисподняя, загробный мир», который представлялся сходным человеческому с властью императора, были созданы такие владыки мира призраков, как Ямараджа, император Фэн Ду и др. Для генеалогии небесных духов была заимствована даосская система богов. К формам поклонения сверхъестественным силам обычно относят жертвоприношения, поклоны, подношение даров, возжигание благовоний, а также сжигание жертвенных денег.

Гадательные книги (##)

Общее название для гадательных книг чэнь шу ## и вэй шу ##. Первоначальное значение чэнь # – сбываться, под этим знаком подразумеваются предсказывающие счастье и несчастье гадательные книги, появление которых относят к эпохе династий Цинь – Хань. В связи с тем, что в книгах часто встречались мистические изображения, книги с гадательными рисунками, книги предсказаний вэй шу ## представляли собой сочинения, трактующие конфуцианские воззрения с помощью богословия, их называли божественны-

ми наставлениями. Несмотря на то, что гадательные книги чэнь и вэй включали в себя знания по астрономии, летоисчислению и географии, большая их часть была посвящена религии. Изучение этих гадательных книг оказало большое влияние на политику, общественную жизнь и идеологические знания ученых династии Восточная Хань. Гуан-у-ди Лю Сю начинал военные действия, опираясь на благоприятные предзнаменования чэнь и вэй, после вступления на престол уважая и слепо доверяя предсказаниям, и постепенно их изучение стало важной составляющей правящей идеологии Восточной Хань высокой степени святости. В то время при принятии людей на работу для проведения административных мероприятий, принятия важных стратегических решений было не обойтись без гадательных книг чэнь шу и вэй шу. Интерпретация конфуцианских канонов также должна была совпадать с трактовкой этих книг. Так как чэнь шу и вэй шу были созданы искусственно, некоторые люди пытались использовать их, распространяя политические пророчества о смене династий. Постепенно правители осознали эту опасность, и в последние годы Восточной Хань их популярность стала ослабевать.

Ценности и моральные нормы

#####

Человеколюбие жэнь (#)

Основная конфуцианская категория философии морали в древнем Китае. Имеет значение «человеческие отношения любви и близости, включающие почитание отца, верность государю, доброту к народу, любовь к людям».

Конфуций уделял большое внимание человеколюбию и предложил политическое и этическое учение, в основе которого лежала гуманность, соединяющая человеколюбие и этикет. Человеколюбие # жэнь подразумевает внутреннее психическое сознание человека, а также основные принципы поведения и этические нормы. Оно основывается на любви к людям, а наивысшей ценностью считается стремление человека к «обретению гуманности и справедливости». Человеколюбие у Конфуция имеет определенную классификацию и основано на кровных связях: превыше всего ставится почитание отца и уважение братьев, затем понятие расширяется до любви ко всем людям, к другим членам семьи. Любовь к людям понималась как любовь к народу, она предполагает правила благопристойности, а также взаимодополняемость человеколюбия и этикета, единство внешней кра-

соты и внутренних качеств, «путь преданности и великодушия, согласно которому «не нужно делать другим того, чего и себе не желаешь».

Мэн-цзы выступал за «любовь гуманного человека к людям» и объединял «человеколюбие» с властью монарха, он пропагандировал «гуманное управление народом», расширив, таким образом, это понятие. Он говорил о единстве гуманности и долга, ставил во главу угла «доброжелательность в сердце и поступки согласно долгу и справедливости» и был против «выделения кого-то среди других», с его точки зрения, «необходимо уважать не только своих стариков, но и чужих, любить не только своих детей, но и детей других людей». Мэн-цзы также полагал, что человеколюбие # жэнь – это «доброта сердца», «человечность», врожденная природная добродетель человека, «врожденная склонность человека к добру». Философ рассматривал # жэнь с точки зрения теории человеческой сущности.

Понятие # жэнь у Мэн-цзы является главным в ортодоксальной этике феодального общества, оно оказало глубокое влияние на более позднее конфуцианство. Дун Чжуншу в период династии Западная Хань обожествил это понятие, используя теологическую концепцию «единства Неба и человека», полагая, что # жэнь – это воля Неба, наследование воли Небес и гуманное управление государством есть основа авторитета правителя, то есть «человеколюбие». Хань Юй в период династии Тан отвергал буддизм и даосизм и рассмат-

ривал человеколюбие и долг как передаваемую совершенномудрыми «преемственность учения», он предлагал новую трактовку # жэнь как «всеобщей любви», выступал за то, чтобы «относиться ко всем одинаково хорошо, проявлять доброту по отношению к близким и поощрять тех, кто далеко». Чжан Цзай во времена династии Северная Сун предложил концепцию «все народы мне – братья, все вещи мне – союзники» и выдвинул идею всеобъемлющей любви ко всему, не только к людям, но и ко всем вещам, он говорил о том, что «любовь начинается с родственных уз», полагал, что степень любви связана с близким и дальним родством. Чэн Хао и Чэн И из Северной Сун разделяли «человеколюбие» и «любовь», с их точки зрения, любовь – это чувство, а гуманность – природа человека, невозможно заменить ее любовью, так как человеколюбие, гуманность полностью включает в себя долг, этикет, мудрость и доверие. Чжу Си во времена династии Южная Сун предложил идею «пяти добродетелей человеколюбия», для него человеколюбие есть основное содержание небесного принципа тянь ли ##. Чжу Си считал # жэнь источником всего сущего и природой «трех устоев» и «пяти неизблемых правил». В своем понимании он поднял человеколюбие на уровень добродетели Вселенной. Лу Цзююань периода династии Южная Сун и Ван Шоужэнь династии Мин, опираясь на учение об «истинности сердца», считали, что «человеколюбие» и «сердце» едины, так как гуманность, с их точки зрения, находится в челове-

ческом сердце и не нуждается во внешней опоре. В период династий Мин и Цин Гу Яньу считал человеколюбие решающим фактором в расцвете или упадке Поднебесной, он выступал за идею того, что «человек сам несет ответственность за реализацию человеколюбия, и это заканчивается лишь со смертью». В период Новой истории Кан Ювэй и Тань Сытун интерпретировали # жэнь как объединяющую силу, где # жэнь включает в себя не только любовь, но еще и равенство. Они наделили это понятие новым современным западным значением «равенства» и «братства».

Несмотря на то, что понятие «чело́веколю́бие» по-разному трактовали в течение 2000 лет, его главное содержание – любовь – не изменилось, и таким образом была сформирована основная этическая ценность китайской нации.

Справедливость, долг и (#)

Конфуцианская философская категория этики в древнем Китае. И # означает «приведение своих мыслей к определенным правилам и нормам посредством внутренней саморегуляции». Это понятие противоположно бу и ## (несправедливость, бесчестие). И # включает в себя такую ценность, как «добродота», часто используется вместе с категориями ли # – этикет, ритуал и жэнь # – человеколюбие, например, ли и ## – этикет и долг, жэнь и ## – гуманность и справедливость. Первоначально считалось, что долг – это поведение,

соответствующее этикету. Впоследствии произошло развитие данного понятия. Конфуцием были предложены такие постулаты, как «благородный муж понимает долг и», «для благородного мужа самое драгоценное – это долг и», то есть долг и справедливость – это основное качество достойного человека. Конфуций делал акцент на том, что «не стоит пренебрегать своим долгом ради выгоды», потребности в выгоде должны соответствовать справедливости. Мо-цзы считал и # бескорыстным служением людям и Поднебесной и величайшим сокровищем мира, он говорил о том, что и # дороже всего сущего. Для Мэн-цзы и # – уважение к старшим и чувство стыда за плохие дела, праведный путь, внутренне присущий человеку моральный кодекс, он отстаивал необходимость «жертвовать жизнью во имя долга». С точки зрения Сюнь-цзы, в различных видах отношений значение данной категории различается, «Столкнувшись с монархом, надо исполнить долг подчиненных, столкнувшись с друзьями, нужно соблюдать нормы поведения, а с теми, кто находится в низком статусе или в раннем возрасте, следует придерживаться принципа терпимости». Формально и # может выступать как «верность», «сыновья почтительность», «почитание старших», «уважение» и др. нравственные обязательства. Сюнь-цзы полагал, что «соблюдая доброжелательность, следуешь этикету и справедливости».

Легисты доциньской эпохи почитали «закон фа #» как единственный критерий поведения чиновников и народа,

а и # — как соответствующую закону справедливость. Дун Чжуншу периода династии Хань считал, что ценностным ориентиром для человека должна быть «жизнь по справедливости». Он подчеркивал: «выполняющий долг — самосовершенствуется», «и # питает сердце больше, чем выгода». По мнению неоконфуцианцев, и # — критерий сердца, и необходимо следовать порядку и законам природы. В традиционной культуре Китая и # предстает как надлежащий образ действия, а «жизнь по справедливости» и «ради долга» выступает критерием оценки поведения, основанного на моральных ценностях. Наряду с этим, концепт и # был использован различными школами и направлениями и стал главной нормой межличностных отношений в Китае. И # часто противопоставляют ли # (польза, выгода), что приводит к появлению «споров о справедливости и выгоде», ставших основным вопросом для обсуждения в истории философии и этической мысли Китая.

Этикет, ритуал ли (#)

В широком значении — система родовой иерархии, а также соответствующие ритуалы и этические нормы. Первоначально ли # имело значение «утварь и ритуалы для поклонения божествам». В период династии Инь было распространено поклонение богам, поэтому люди пользовались ритуальной утварью для служения духам, выбор утвари определялся в

соответствии с уровнем личности и статуса того, кто проводил ритуал. Это и называлось этикет. Во время династии Чжоу церемониал Инь получил дальнейшее развитие, оформившись в более полную и строгую систему этикета и стал называться «Ритуалы Чжоу» – «##», «Чжоуские ритуалы», включавшие два аспекта – правила поведения и (достойные манеры) # и ли (этикет, ритуал) #. Они определяли правила поведения при аудиенции, жертвоприношении, военное дело, свадьбы, похороны и другие требующие соблюдения церемонии. Основная составляющая ли # представляла собой патриархальную рабовладельческую иерархическую систему, где «государь да будет государем, подданный – подданным, отец – отцом, сын – сыном», включая в себя систему назначения наследников, систему исчисления храмов, невозможность вступления в брак с однофамильцами и т. д. С помощью этих ритуалов происходило управление Поднебесной.

Наряду с этим ритуал ли # содержал серию моральных норм, регулирующих «этикет», «правила приличия» людей. Ли определял некую ритуальную форму, используемую в межличностных отношениях, так, например, сыновнее благочестие, любовь и уважение своих братьев, гармоничные отношения между мужем и женой. Конфуцианство по-разному трактовало понятие ли #. Для сохранения и преобразования ритуалов Чжоу Конфуций предложил единый этический образец «Человеколюбие – ритуал». Он полагал, что

человеколюбие жэнь есть нравственная основа ритуала ли, гарантирующая его реализацию, что ли также является правилом жэнь. Это привело к тому, что значение ритуала ли расширяется от «внешних ограничений поступков людей» и становится внутренним требованием человеческих сердец. В этой связи выдвигались также такие постулаты, как «ради государства соблюдать правила», необходимость «обращения к народу с помощью этикета», были сняты ограничения о том, что простой народ «не должен использовать ритуал». Основателем-теоретиком системы этикета после периода Вёсен и осеней был Сюнь-цзы. Он полагал, что ритуал ли – это наивысшая форма человечности, высший критерий человечности и его этический кодекс, с помощью которого можно четко разграничить богатых и бедных, взрослых и детей, так как они имеют определенный статус и социальное положение. Ли приводит к единству и гармонии коллективных отношений, кроме того, является основой управления государством. В «Записках о благопристойности» «Ли цзи» разъясняется, что ли может «определить ближнюю и дальнюю родню, разрешать сомнения, разграничивать сходства и различия, истину и ложь», может принести политическое благополучие, спокойствие народа, а также устанавливает подробные правила, касающиеся этикета государя и подчиненного, отцов, детей, братьев, традиции наставничества от носителей социально значимого знания, военной системы, законодательной ответственности чиновников, поклонений и мо-

литвы, свадеб и похорон и др. Ритуал ли стал классическим основанием для реализации ритуальной системы в феодальном обществе, а также совокупностью политической системы, образа жизни и этики феодального общества.

Сунское конфуцианство выдвинуло постулат о том, что «ритуал ли # – это высший принцип ли #», обосновало его философскую сущность, а также сделало трансцендентальные теоретические выводы.

В современный период в процессе социального развития культурное содержание данного понятия множество раз менялось, однако ли # глубоко проникло в сердце китайцев, и по-прежнему большое внимание в межличностных отношениях уделяется церемониалу и правилам приличия, а Китай остается страной вежливости и этикета.

Рассудительность, ум, знание чжи (#)

Нравственная норма в Древнем Китае, причисленная конфуцианством к одной из «пяти добродетелей». Впервые предложена Конфуцием. Он полагал, что «умный человек знает, что гуманность ему на пользу и реализует ее»; быть гуманным – прекрасно; как вы можете считаться умным, если место, которое вы выбрали для жизни, далеко от человека высших моральных качеств?» («Лунь юй. Ли жэнь»). Мудрость есть необходимая добродетель, помогающая в межличностных отношениях. В трактате Цзы-сы «Чжун юн» знание

выступает одной из трех универсальных добродетелей Поднебесной – «кто любит учиться, уже близок к знанию». Мэн-цзы предложил «четыре добродетели»: гуманность, чувство долга, этикет и знание, с его точки зрения, знания, человеколюбие и чувство долга составляют мудрость. Он отмечал, что «суть человеколюбия – служить своим родителям, суть долга – подчиняться своему старшему брату, суть ума – понимать эти два принципа и не отступать от них». В сочинении «Мэн-цзы. Ли лоу» снова были разделены мудрость и святость. Мэн-цзы считал, что мудрость принадлежит процессу познания, а святость – это гуманность и мудрость. Философ говорил, что «учиться ненасытно – это признак мудреца. Учить человека не уставать – дело гуманных людей. А человек, обладающий мудростью и гуманностью, является святым». (Мэн-цзы, гл. «Гунсунь чоу»). В «Записках о благопристойности старшего Дая» «Да Дай Ли. Сы дай» династии Хань сказано: «Мудрость – зерно святости, а святость – плод мудрости». С точки зрения Мэн-цзы, знания должны быть связаны с добротой или человеколюбием, иначе они могут превратиться в негативное качество. Взгляд Мэн-цзы на учение о духовном самосовершенствовании – это этическая концепция субъективного идеализма. Дун Чжуншу периода династии Хань предложил теорию о «пяти постоянствах», в которые входили человеколюбие, чувство долга, этикет, знания, верность. В письмах на шелке «У син пянь» знания и высокую нравственность относили к мудрости чжи

#. Когда встречаешь гуманного человека, но не знаешь его добродетель, означает, что ты не умен. Встреча с высоко- нравственным человеком – это зоркость, а узнать его добродетель – это мудрость.

Лао-цзы разъяснял: «Познавший других – умен, познавший себя – мудр» («Лао-цзы»), но выступал против того, чтобы управлять государством с помощью рассудительности: «если править страной, используя ум, она станет страной разбойников, если же нет – то разбогатеет». Он выдвигал такие идеи, как необходимость «покинуть святое, отбросить мудрое», «невежество и отсутствие желаний у народа», а также считал, что «начитанный» и «красноречивый» – это все ложная мудрость, так как «умный не начитан, начитанный не умен, знающий не говорит, а говорящий не знает». Чжуан-цзы развил эту идею и предложил различать «большое и малое знание»: «большое знание безмятежно-покойно, малое знание ищет, к чему приложить себя» («Чжуан-цзы. Ци у лунь» – «Суждения об уравнивании вещей»). Таким образом, различия во взглядах на понятие «мудрость» в конфуцианстве и даосизме были очевидны.

Искренность, верность синь (#)

Этическое понятие конфуцианства. Первоначальное значение – «быть честным и не обманывать, дорожить довери-

ем и держать слово». Конфуций трактовал искренность как основной принцип концепции человеколюбия, необходимые нравственные постулаты, с помощью которых можно регулировать жизнь народа, а также важный принцип общения с друзьями. В дальнейшем Мэн-цзы причислил синь # к основным нормам человеческих отношений (между правителем и подданными, отцом и сыном, старшими и младшими братьями, мужем и женой, друзьями). Во времена династии Хань Дун Чжуншу объяснял это понятие как «правдивость и открытость» и считал, что оно не ограничивается только лишь межличностными отношениями. Он полагал, что синь #, наряду с гуманностью, справедливостью, ритуалом и мудростью должно входить в «пять постоянств» конфуцианства. Мэн-цзы утвердил главную роль этого понятия в системе конфуцианской этики. Во времена династии Южная Сун конфуцианский философ Чжу Си считал, что искренность уже воплощена и проявляется в этих четырех добродетелях, это «истинная вера в устои феодальной этики». Искренность, будучи нравственной концепцией, проповедовалась различными учеными на протяжении тысячелетий. Например, в учении Мо-цзы это понятие интерпретировалось как «совпадение слов со стремлениями», то есть единство сказанного и сделанного. Китайский легист Хань Фэй-цзы, с одной стороны, говорил, что «поощрения и наказания должны быть искренними, внушающими доверие», а с другой, например, утверждал, что для того, чтобы можно было «твердо

блости» закон, «он не должен быть основан на верности», и отрицал моральную ценность искренности. В настоящее время под искренностью, как правило, подразумевается доверие и порядочность, ставшие основными моральными принципами в политике, экономике, а также в межличностных отношениях.

Снисхождение шу (#)

Снисхождение – этическое понятие Конфуция. По своей структуре иероглифический знак шу # состоит из # (подобный) и # (сердце), что означает «быть подобным своему сердцу». Конфуций истолковывал это понятие, как: «не делай другим того, что не желаешь себе». То, чего не желаешь сам, не нужно навязывать другим людям. Каждый человек, наблюдая за своим сердцем, может понять свои предпочтения, а также сделать логические выводы о том, что нравится другим людям. Когда самому что-то нравится, это становится предпочтением и других людей, то есть «если сам хочешь встать на ноги, помогай в этом и другому, сам хочешь высидеться, помоги другому совместными усилиями сделать карьеру», если хочешь удержаться на плаву, помоги и другим выстоять, хочешь жить хорошо – содействуй и другим в этом. Если же человеку неприятно что-то делать, и он знает, что и другим также, но не хочет передавать это им, это и есть снисходительность. Снисхождение шу # – это главный

способ реализации человеколюбия, унаследованный последующими поколениями конфуцианцев. Это понятие является важной составляющей конфуцианской этики, оказавшей глубокое влияние на отношения между людьми.

Сыновья почтительность сяо (#)

Важнейшее нравственное понятие конфуцианства, а также главная этическая категория, которой китайцы следовали в течение тысячелетий. Первоначальное значение сяо # – уважение, обеспечение и служение детей родителям. Основа сыновьей почтительности – содержание родителей и поклонение предкам. Непочтительность к родителям приравнивается к самому большому греху. Конфуций говорил «об основе гуманного отношения» сяо #, подчеркивал его значение «почитать родителей», необходимость не только обеспечивать их, но и уважать и служить. Также Конфуций подчеркивал «беспрекословное и неуклонное исполнение воли отца». Мэн-цзы отмечал, что «среди трех видов сыновьего непочтения к родителям самый тяжкий грех – отсутствие потомства», он полагал, что самое большое неуважение – нерождение детей и невозможность продолжить род. С точки зрения Сюнь-цзы, необходимо «поступать по справедливости, а не следовать наставлениям отца», необходимо, чтобы отец был благополучным и гордился своими сыновьями# но он был против абсолютного послушания. Школа Мо также вы-

ступала за сыновью почтительность, но ставила на первый план вопрос содержания родителей. Представители даосизма были против отнесения сяо # к категориям жэнь чело-веколюбия и и долга, они считали, что пропаганда гуманно-сти и долга разрушает сыновью почтительность и родитель-ское милосердие, и призывали отказаться от первых и вер-нуться к почтительности и милосердию. Легист Хань Фэй-цзы рассматривал сяо # с точки зрения закона, он полагал, что сяо # – это вынужденное поведение, обеспечение роди-телей по принуждению авторитетного отца. По мере упро-чения феодального строя правители продолжали укреплять идею сыновьего благочестия, они полагали, что сяо # – ос-нова добродетели, почитали его как «закон неба и принцип земли», выступали за «управление государством с помощью сяо #. Сыновья почтительность была причислена к «лучшим поступкам» – «из всех моральных принципов самое важное – почитание родителей». В период династии Хань и Вэй-Цзинь понятие сяо # было причислено к одному из «трех устоев», утверждалось, что «отец руководит сыном», кроме того, сяо # было введено в систему законов, а непочтитель-ность стала считаться главным из десяти тягчайших уголов-ных преступлений. После династии Сун сяо # было абсо-лютизировано неоконфуцианцами в качестве «естественных принципов», правители в еще большей степени придержи-вались постулата «подтверждать верность с помощью сяо #», по их мнению, «верность государю» непременно предпола-

гает «послушание родителей», если не уважаешь своих родителей, невозможно уважать императора. В трактате эпохи Хань «Тай пин цзин» («Канон великого благоденствия») под сяо # понимался долг обеспечивать своих родителей, а также выдвигалась идея о том, что «человек – это сын Неба и Земли», поэтому считался непочтительным тот, кто не почитал Небо и Землю. В представлении народа понятие сяо # также было предметом поклонения и глубоко проникло в сердца людей. В Китае истории о сыновней почтительности передавались из поколение в поколение, формируя уникальную культуру китайской нации.

Верность чжун (#)

Морально-нравственное конфуцианское понятие периода Вёсен и осеней. В словаре «Шовэнь цзецзы» («Объяснение простых и толкование сложных знаков (Происхождение китайских иероглифов)») понятие «верность» трактуется как «уважение и стремление к преданности». Это означает «приложить все свои силы для служения людям и помогать им достигнуть успеха в своем деле, вот что называется верностью». С точки зрения Конфуция, верность – это беззаветная искренность и честность в общении с другими людьми, а при выполнении своих обязанностей это «хранение верности служебному долгу». Конфуций полагал, что чиновники должны быть верны императору, то есть служить ему предан-

но, отдавая все свои силы. После династии Хань такие воззрения привели к появлению понятия «преданность императору» чжун цзюнь ##. Во времена абсолютной власти императора в феодальном обществе верность императору и вышестоящим была вознесена до невиданной высоты и стала важнейшей нравственно-политической категорией.

Милосердие цы (#)

Морально-нравственное понятие, предложенное Конфуцием в период Вёсен и осеней, выражающее родительскую любовь и милосердие к своему ребенку. Конфуций придерживался идеи «сыновьей почтительности и родительского милосердия», то есть дети почитают родителей, а родители проявляют милосердие к своим детям. В связи с длительным развитием этого конфуцианского концепта, «сыновья почтительность» стала «нравственной традицией» китайского общества. Позднее «милосердие» стали понимать как любовь старших по отношению к младшим, объем понятия перестал ограничиваться лишь заботой и любовью родителей к детям. Кроме того, особое значение стали придавать понятиям «милосердие» и «сочувствие» после проникновения буддизма в Китай, под милосердием подразумевалась искренняя забота о всех живых существах и дарование счастья другим, а под сочувствием – выражение соболезнования чужому горю и избавление других от страданий. Общее название

этих категорий – цы бэй ## «милосердие, сострадание».

Гармония хэ (#)

Философская категория в Древнем Китае. Знак хэ # встречается уже в гадательных надписях на костях и черепаших панцирях цзягувэнь. Первоначальное значение – «люди играют на полых духовых инструментах, сделанных из растений». Одна хэ и три шэна (язычковый музыкальный инструмент) назывались гармонией хэсе ##, что означало «гармоничное звучание». Позже объем значения расширился и хэсе ## стало определять гармонично взаимосвязанные отношения между небом, землей, людьми, событиями и вещами. В трактах «Чжоу и» и «И чжуань» подчеркивается идейная концепция хэ #, что положило начало формированию концепта хэ # в китайской культуре. Лао-цзы исходил из теории происхождения Вселенной – «инь и ян, переплетаясь, образуют хэ #», он полагал, что небо, земля и все сущее порождаются на пути дао «#» в форме хэ #, в мире людей становясь «согласием с народом». У Конфуция «управление страной с помощью мира и согласия» означало гармоничные отношения между правителем и подчиненными, а гармония хэ # была целью государственного управления и реализации этикета системы ритуалов, он подчеркивал ее ценность и отмечал, что в межличностных отношениях «благородные мужья находятся в согласии, но имеют разные взгляды». Мо-

цзы также считал, что хэ # – это основной принцип регулирования отношений человека и общества. С точки зрения Мэн-цзы, хэ # является важной особенностью человека, так как человек по природе своей изначально добр, он возносил хэ # до уровня Неба и Земли, и говорил о том, что «блага земные лучше возможностей, открываемых Небом, а гармония между людьми превосходит земные блага». Мэн-цзы подчеркивал «важность человеческой гармонии». Чжуан-цзы впервые выдвинул идею о «согласии Неба, Земли и человека», он полагал, что «согласие с человеком создает человеческое счастье, согласие с Небом и Землей рождает счастье высшей степени». В древнекитайских философских концепциях существуют два основных типа отношений хэ #. Один из них предполагает гармонию по причине единства, второй – согласие из-за различий, единства противоположностей, как в «гармонии сил инь и ян». Вещи находятся в согласии друг с другом, поэтому объединяются вместе, находясь «в единстве», это и есть то, к чему стремилась китайская традиционная культура. Следует также отметить, что хэ # является не только формой существования вещей, но и причиной их развития, их движущей силой и целью – все сущее рождается и растет благодаря гармонии хэ, так же, как и человеческое общество развивается по причине хэ.

Блюсти себя даже наедине с самим собой шэнь ду (##)

Морально-нравственное понятие конфуцианства в древнем Китае. Смысл концепции заключается в том, чтобы не нарушать моральных норм и даже в одиночестве сознательно следовать моральным требованиям. Данный термин восходит к «Великому учению» «Да сюэ» «Чжун юн» – «Учению о срединном и неизменном»: «Благородный человек должен быть строгим к себе, даже когда никто не видит». Чжэн Сюань в комментариях к «Чжун юну» отмечал: «Даже находясь дома наедине с собой, твоё поведение должно быть нравственно». Чжу Си из Южной Сун с позиции неоконфуцианства развил идею о том, что мелкие дела, неизвестные другим людям, но о которых знает только сам человек, нельзя игнорировать, необходимо сохранять благоговение в сердце благородного человека, а также сдерживать личные предпочтения на этапе зарождения, не позволять своим страстям расти и сделать «строгость к себе даже наедине» важнейшим методом сохранения нравственности. В конце династии Мин Лю Цзунчжоу соединил шэнь ду ## с учением о духовном самосовершенствовании Ван Янмина синь сюэ ##. Он полагал, что «быть требовательным к себе даже не на виду у других» и означает «взывать к совести».

Совершенномудрый человек шэн жэнь (##)

В древнем Китае под совершенномудрым понимался человек с высочайшим уровнем интеллекта и нравственности, превосходящий обычных людей, представляющий собой наивысший образец человеческой личности. Различные направления трактуют это понятие с разных позиций. Конфуцианство относило совершенномудрых к наивысшему проявлению человеческой морали, основным содержанием которой, с точки зрения Конфуция, выступало человеколюбие, это идеальная личность, сочетающая в себе человеколюбие, знание, смелость. Он полагал, что уровень добродетелей совершенномудрых выше, чем у благородных и доброжелательных людей. Последующие поколения конфуцианцев почитали за идеал мудрецов просвещенных и мудрых правителей древности: Яо, Шуня, Юй, Чжоу-гуна, Конфуция и др. Конфуций был признан потомками «великим мудрецом», «мудрейшим учителем». Мэн-цзы связал понятия святой шэн # и небожитель шэнь # и полагал, что значение шэн # практически приближено к шэнь #. С точки зрения Ван Чуна, наоборот, «святые не Боги, Боги не святые», он подчеркивал, что совершенномудрый человек – это мудрый нравственный человек. Школа Мо выдвигала в качестве критерия «любовь ко всему сущему», ее представители считали,

что мудрые правители прошлых эпох назывались совершенномудрыми по причине их «всеобъемлющей любви ко всему миру». У даосов сформировалась своя позиция в трактовке понятия шэн жэнь ##, они выступали за необходимость «покинуть святое и отбросить мудрое». Лао-цзы понимал шэн жэнь ## «как человека, следующего пути “недеяния”». По мнению Чжуан-цзы, «мудрый человек неэгоистичен, небожитель не имеет заслуг, а совершенномудрый – славы», блаженный, возвысившийся над обыденностью и есть шэн жэнь ##. Сюнь-цзы придерживался точки зрения, согласно которой императорами в Поднебесной могут быть только совершенномудрые, поэтому выступал против наследственной передачи власти.

Благородный муж цзюнь цзы (##)

Общее название для человека больших способностей и высокой нравственности в древнем Китае, противоположно сяо жэнь ## («низкий человек»). Конфуций считал, что благородный муж обладает тремя качествами: он добр и не падает духом, умен и не недоумевает, смелый и не страшится трудностей, имеет три добродетели – гуманность, знания и смелость, к тому же он ценит справедливость больше выгод. Понятие цзюнь цзы ## по значению близко к сянь жэнь ## («добродетельный человек»). Около 2000 лет в китайском культурном сознании благородный муж выступал образцом

для подражания, а также был целью самосовершенствования народа. Еще одно значение цзюнь цзы ## – аристократ и правитель.

Низкий человек сяо жэнь (##)

Уничижительное название, употребляющееся в древнем Китае для описания людей, не обладающих добродетелями, противоположно «благородному человеку» цзюнь цзы ##. Изначально данное понятие использовалось для обозначения имеющих низкий статус работников или слуг. В древнем каноне «Го Юй. Лу Юй» встречается: «Благородный муж управляет, низкий человек трудится». Конфуций наделил концепт сяо жэнь ## этическим содержанием – «благородный муж думает о морали, низкий человек думает о выгоде», что означает, что благородный муж понимает великую истину, а низкий человек способен познать лишь небольшую выгоду. В «Хань ши вай чжуань» («Внешнем комментарии к Канону песен господина Ханьина») говорится, что «низким человеком называется человек, лишенный четырех главных добродетелей: гуманности, нравственности, приличия и мудрости». Философ минской эпохи Ван Янмин, основываясь на различных степенях нравственности, выделял «высоконравственных» и «низких» людей. Он считал, что первые – это те, которые едины со всем сущим и считают весь мир своей семьей, а низкие люди оценивают других по

внешности». Таким образом, за последние несколько тысячелетий уровень нравственности был критерием разделения людей на «благородных мужей» и «ничтожных людей», что в контексте культуры сформировало относительно устойчивые нравственные критерии оценки.

Три неувядаемых сань бу сю (###)

Постулат в истории древнекитайской этики. Сановник царства Лу Шусунь Бао в период Весен и осеней впервые предложил «три неувядаемых»: ли дэ ## – прославиться своими моральными качествами, ли гун ## – быть известным своими заслугами, ли янь ## – получить известность благодаря литературной речи. Он полагал, что «наивысшая степень – славиться добродетелями, затем – иметь заслуги и далее – литературные труды. Ли дэ ## означает сформировать совершенный образец добродетели; ли гун ## – совершить подвиги и иметь заслуги во имя страны и народа; ли янь ## – представить суждение, несущее настоящее знание и глубокое понимание, оказывающее влияние на других людей. Три неувядаемых трактовали с точки зрения долгосрочного общественного развития и нравственных ценностей. Данное понятие утверждалось и мыслителями последующих поколений. В истории Китая сань бу сю ### – это вечная ценность, к которой без устали стремятся люди высоких идеалов и морали. Кун Инда в период династии Тан в «Чунь цю цзо чжу-

ань чжэн и» «#####» дал определение этим трем концептам соответственно: «ли дэ ## означает создать законы, заветы будущим поколениям, заниматься благотворительностью», «ли гун ## – поддерживать в трудностях и выручать в беде», «ли янь ## – излагать глубокие вещи и передавать их другим (установить четкую и доступную доктрину, передаваемую из поколения в поколение» —. Последующие поколения объясняли ли дэ ## как следование строгим нравственным принципам, ли гун ## – заслуги и достижения в служебных делах, а ли янь ## как написание глубоких и ясных литературных трудов, передающихся потомкам. Очевидно, вне зависимости от этих трех положений, общий смысл трех неувядаемых заключается в стремлении к «посмертной славе» или «незабываемой известности». Это стремление и есть уникальная форма существования, выраженная в желании бессмертия, когда мудрецам древности удавалось выходить за рамки индивидуальной жизни, преодолевать материальные желания и достигать духовного удовлетворения.

Непрестанное самоусиление цзы цян бу си (####)

Цзы цян бу си #####имеет значение «целестремительный дух самостоятельности и независимости, неустанного усердия, настойчивого стремления вверх». Восходит к «Чжоу и. Цянь. Сян»: «Небесные тела движутся, и благородный муж,

подобно им, постоянно самосовершенствуется», то есть движение небесных тел происходит благодаря их собственной силе, они никогда не отдыхают и не останавливаются, а благородный муж, по примеру Неба, по своей личной инициативе, старательно стремится вперед и никогда не прекращает саморазвития. В «Чжоу и» сказано, что цзюнь цзы постоянно развивается, и даже если ему приходится следовать веяниям времени, он приспосабливается к изменениям. В «Чжоу и. Цянь. Вэнь янь» говорится, что «благородный муж повышает уровень нравственности и обучается, использует возможности для развития», «целыми днями неутомимо трудится и идет в ногу со временем», стремится к развитию; в то же время ему следует быть стойким и деятельным, но не действовать наобум и не быть слишком непреклонным, необходимо соответствовать принципу «справедливости», самосовершенствоваться, адаптируясь к переменам. Последующие поколения конфуцианцев интерпретировали данное понятие с позиции «самосовершенствования», так, например, Чжу Си из Южной Сун полагал, что благородный муж должен постоянно повышать свой уровень нравственности, улучшать свою личность; в учебе не страшиться трудностей и опасностей, постоянно стремиться к результату и добиваться успехов в делах. Богатое содержание цзы цян бу си в процессе многолетнего опыта культурного наследия и социальной практики сформировало великолепную традицию китайской культуры.

Добродетельный муж способен на великие свершения хоу дэ цзай у (####)

Великодушно и терпимо относиться ко всему сущему, позволять каждому существу расти и развиваться. Данное понятие восходит к «Чжоу и. Кунь. Сян»: сила Земли кунь #огромна, благородный человек должен увеличивать добродетель, распространяющуюся на все сущее. Кунь # – добродетель Земли, ее особенность – это доброта, великодушие, повиновение небесному пути, рождение и возвращение всех вещей, тело Земли может держать на себе, а широта вмещать в себя все живое, и тогда все «десять тысяч вещей» смогут проявить свою красоту и изобилие. Благородный муж должен брать пример с земной доброты, иметь высокие стремления, великодушно проявлять снисхождение ко всему живому, чтобы оно росло и развивалось, это всеохватывающий дух терпимости к людям и вещам. Это понятие сходно утверждению Конфуция о благородном муже, который «ладит со средой, но не отождествляется с ней». Концепция хоу дэ цзай у #### тождественна идеям Хань Юя периода династии Тан о том, что «всеобъемлющая любовь есть гуманность» и Чжан Цзая из Северной Сун о том, чтобы «относиться равно с любовью ко всему» и др. Концепции «небесные тела движутся, и благородный муж, подобно им, постоянно совершенствуется», а также «добродетельный муж способен

на великие свершения» стали великой традицией китайской нации и вечными универсальными ценностями.

Единение без унификации хэ эр бу тун (####)

Этическая концепция Конфуция периода Вёсен и осе-ней, означающая «гармонию, но не слепое приспособление». Восходит к «Лунь юй. Цзы-лу»: «Благородный муж находится в гармонии, имея разные взгляды, а низкий человек приспособливается, но не в согласии». Это значит, что у благородного мужа может быть иная точка зрения, но при этом он находит общий язык с людьми; а подлый человек слепо подчиняется чужой воле, не уважает других и не может построить с ними хороших отношений. Хэ # подразумевает гармонию и единство различных вещей, тун # – сходные вещи легко соединяются или же абсолютно едины. Конфуций полагал, что цзюнь цзы прекрасно умеет на равных общаться с людьми, у которых различные мнения, они уважают друг друга, заимствуют достоинства и восполняют недостатки, хорошо ладят, а не подчиняются другим и не ставят себя выше всех. Впоследствии данная концепция стала принципом регулирования межличностных и межгосударственных отношений.

Подражать хорошему примеру цзянь сянь сы ци (####)

Концепция нравственного самосовершенствования Конфуция периода Вёсен и осеней. В «Лунь юй. Ли жэнь» сказано: «Увидел высоконравственного человека – стремись соответствовать ему, если же встретил аморального человека – переосмысли свои действия», что означает «учиться у других, равняться на них». Конфуций считал, что если встретил достойного человека, нужно учиться у него и достичь такого же уровня; в случае, если обнаружил у него недостатки, необходимо провести самоанализ и понять, есть ли у тебя такие же качества, предпринимать усилия по искоренению или предотвращению подобных недостатков, извлекать из этого урок, делать упор на самодисциплину и равняться на вышестоящих.

Не делай людям того, что не желаешь себе цзи со бу юй, у ши юй жэнь (#####)

Этическая концепция Конфуция периода Вёсен и осеней, восходит к «Лунь юй. Вэй Лин-гун»: «Наверно, должно быть так, не делай людям того, что не желаешь себе», снисхож-

дение шу означает, что даже если не хочешь выполнять какие-то дела, то не стоит передавать их другим людям. Снисхождение, великодушие и есть этический принцип регулирования межличностных отношений у Конфуция и способ реализации «человеколюбия».

Веселиться, но без похоти, печальный, но не разрывающий сердце лэ эр бу инь, ай эр бу шан (#####)

Один из критериев оценивания искусства у Конфуция в период Вёсен и осеней, восходит к «Лунь юй. Ба и». Конфуций говорил: «(В стихотворении «Гуань цзюй» «Встреча невесты») описывается умеренное веселье и умеренная печаль», когда с помощью произведения искусства выражены эмоции радости, необходимо сдерживаться и не придаваться изишной распущенности, а когда искусство передает печаль, не стоит слишком сокрушаться. Эта эстетическая мера отражает принцип Конфуция «излишек так же плох, как и недостаток». При оценке «Гуань цзюй» Конфуций отмечал необходимость следования «золотой середине», вне зависимости от эмоций. По Конфуцию, умеренная печаль подчеркивает человеческое достоинство, он решительно выступал против чрезмерной скорби и разрушения жизни и был за то, чтобы даже на похоронах не предаваться чрезмерному горю. Согласно записям «Цзо чжуань. Сян-гун эр ши цзю нянь

(на 29-м году управления Сян-гун)», Сын царя У Цзи Чжа, восхваляя музыку и танцы в доме Чжоу «Бинь» («#»), говорил: «Необозримо! Весело, но без излишеств, должно быть, это музыка похода Чжоу-гуна на восток!» Ду Юй полагал, что умеренное веселье означает ограничения. С точки зрения Чжу Си, «тот, кто слишком распушен, теряет свою праведность», то есть чрезмерное веселье утрачивает свой положительный смысл.

Данная эстетическая концепция отразила стремление людей к «умеренной красоте» и была привнесена в их повседневную духовную жизнь последующими поколениями, продемонстрировав принцип «золотой середины» как особенности китайской традиционной культуры.

Постоянно проверять себя сань син у шэнь (####)

Конфуцианская практика внутреннего совершенствования. Син # означает «рефлексия, самоанализ», сань («три») # подразумевает «неоднократность». Сань син у шэнь #### предполагает, что люди добросовестно проводят самоанализ, переосмысливают свои действия. В «Лунь юй. Сюэ эр» Цзэн-цзы отмечает: «Каждый день постоянно проверять самого себя, старался ли ради других людей, был ли верен? При общении с друзьями выполнил ли то, что обещал?». Сюнь-цзы в «Цюань сюэ» говорит: «Благородный человек

всесторонне образован, он использует то, что узнал, чтобы проверить свои слова и поступки, дабы не совершить ошибок». Чэн И полагал, что «самоанализ Цзэн-цзы – это преданность и верность». Чжу Си признавал идею о постоянном обращении к себе, с его точки зрения, «непрерывно проверять себя у Цзэн-цзы» означает, что «при обнаружении ошибок необходимо исправлять их, если же ошибок нет, то поступать еще лучше». Данная концепция была развита последующими поколениями и оказала глубокое влияние на культуру китайской нации.

Единство красоты и добра мэй шань сян юэ (####)

Высказывание Сюнь-цзы в период Борющихся царств, означает «соединение красоты и добра, их взаимодополнение». В «Юэ лунь» Сюнь-цзы говорится о том, что прекрасная музыка успокаивает рассудок, возвращает хорошие манеры, приводит к острому слуху и четкому зрению, к успокоению духа, изменяет привычки, дарит спокойствие всему миру, приводит к гармоничному состоянию красоты и добра. Этот эстетический принцип Сюнь-цзы продолжает и развивает ценностную ориентацию Конфуция на «совершенство». Сюнь-цзы полагал, что ритуал и музыка, выступая единством красоты и добра, побуждает людей связывать музыку и нравственность, испытывать эстетическое наслаждение, а также

может формировать характер и развивать моральные качества. Эта концепция впоследствии стала наивысшим образом конфуцианской музыкальной эстетики и глубоко повлияла на последующие поколения.

Ритуал как средство удовлетворения желаний (возрастания в желаниях) ли и ян юй (####)

Концепция Сюнь-цзы периода Борющихся царств о происхождении этикета и его функции. Согласно этому принципу, этикет ли # восходит к потребности регулировать материальные желания людей, в этом же состоит и его функция. В труде «Ли лунь» Сюнь-цзы отмечал, что с рождения у человека уже существует множество материальных желаний, «если он желает и не получает, то не может не начать доискиваться [того, что желает]. Если он начинает доискиваться, но без меры, норм, долей и границ, то не сможет не соперничать. Если соперничает, то в смуте, если в смуте, то дойдет до крайнего истощения». Поэтому правители прежних эпох во избежание этого установили ритуалы для распределения материальных ресурсов и осуществляли умеренное регулирование ограниченных благ согласно определенным классам, с помощью чего управляли желаниями людей. Это и есть источник происхождения «этикета». Система этикета и его нравственное назначение состоит в соотношении

интересов различных классов, что позволяет людям жить в единстве и гармонии.

Изменять натуру человека и развивать искусственную деятельность (####)

Теория о человеческой природе Сюнь-цзы периода Борющихся царств. Сюнь-цзы полагал, что первоначальная сущность человека – это примитивный простой материал. Вэй # – искусственная деятельность человека, приносящая украшение жизни и процветание. С точки зрения Сюнь-цзы, человек по природе своей корыстолюбив и имеет плотские желания. Если «удовлетворять человеческую природу и подчиняться человеческим желаниям, наверняка возникнет борьба за первенство и похищения, обязательно появятся действия, нарушающие социальное положение людей, этикет и справедливость, что в конечном итоге приведет к смуте», поэтому Сюнь-цзы считал, что человеческая сущность дурна, этикет и нравственность не могут быть врожденными, необходимо изменять природные качества и развивать искусственно приобретенные, «получать знания у учителя, следуя пути ритуала и справедливости». Это позволит людям «быть в смирении, подчиняться этикету и закону и в конечном итоге стремиться к стабильности и миру». «Совершенные мудрецы древности изменяли характер и развивали приобретенное, порождающее этикет и справедливость, которые, в свою

очередь, приводили к появлению системы законов», то есть совершенномудрые с помощью просвещения устанавливали морально-нравственные правила и правовую систему, чтобы «все в мире соблюдали порядок и обладали добротой». Именно поэтому Сюнь-цзы подчеркивал роль окружения и образования в процессе работы над собой, он полагал, что «обычаи могут изменить устремления людей, а долгосрочное урегулирование может поменять их темперамент», «вводя новые привычки, изменяешь характер». На основе этого философ вывел теорию нравственного самосовершенствования, в которой прослеживаются некоторые факторы материализма. Согласно данной теории, необходимо «стремиться к учебе» и «накапливать добродетель». Исторический идеализм Сюнь-цзы заключался в том, что он приписывал создание системы ритуалов и справедливости немногочисленным святым прошлого.

Истинная добродетель и забота о благосостоянии народа чжэн дэ хоу шэн (####)

Концепция политической этики в древнем Китае. Восходит к «Шан шу. Да юй мо»: «Истинная добродетель, использование, благосостояние», к диалогу между императорами Шунем и Да Юй об управлении государством, где Юй разъяснял Шуню идею «истинной добродетели и благосостоя-

ния», подчеркивая, что ответственность и обязанность императора – справедливое управление и забота о народе. В частности, чжэн дэ ## здесь означает не только «истинную добродетель», как в словосочетаниях «добродетель справедливого человека», «добродетель истинной вещи» и установление общественных нравственных норм, речь идет о сущности самих вещей, выверении их свойств; под благосостоянием подразумевается забота о народе, уменьшение налогов, снижение податей, так как если не отбирать у людей земли, то все будут жить в достатке. Эта концепция олицетворяет любовь к народу и пользу всему миру. В «Шан шу» истинная добродетель, благосостояние и использование признается тремя большими вещами, координирование этих трех основных событий – важнейшая тактика мирного управления. Основной является истинная добродетель, предпосылка благосостояния и употребления, это и есть добродетель праведного человека, добродетель истинных вещей, и только так возможно использовать природные и общественные ресурсы для достижения богатой и упорядоченной жизни людей.

Налаживание отношений в семье, наведение порядка в стране и мира в Поднебесной Сю ци чжи пин (####)

Сокращенное название для самосовершенствования, семейной гармонии, управления страной и мира во всем ми-

ре, важная составляющая «8 пунктов конфуцианства». Выходит к «Ли цзи. Да сюэ», доцинскому конфуцианству. Конфуций говорил: «Если можешь совершенствовать себя, то не сложно управлять страной, если же не можешь исправить себя, то как возможно исправить других?» Мэн-Цзы считал, что долг императора в том, чтобы совершенствовать себя, и тем самым управлять страной в мире. В дальнейшем Сюнь-цзы развил эту идею: «Я только слышал, что император должен совершенствовать себя, а никогда не слышал о том, как управлять страной. Император, как маркировочный столбик для определения момента. Народ – как тень этого столба. Если столб правильный, значит, и тень тоже.» Как видно, это всепроникающее утверждение конфуцианства, а канон «Да сюэ» лишь более четко разъясняет данную мысль. Трактат «Да сюэ», а также толкования Конфуция, Мэн-цзы и Сюнь-цзы систематизировали эту концепцию, философы особо выделяли семью как важное промежуточное звено между человеком и обществом. «Когда древние хотели распространять добродетель в Поднебесной, им прежде всего надо было осуществлять управление своей собственной страной; если хочешь хорошо управлять страной, нужно хорошо управлять своей семьей; а для этого нужно совершенствоваться; хочешь совершенствоваться – необходимо привести в порядок свои мысли; для выправления мыслей необходимо, чтобы твои намерения были искренними; чтобы намерения были искренними – нужно получать зна-

ния; а для этого нужно иметь дело с вещами. Знания можно получить лишь посредством соприкосновения с вещами, иметь искренние намерения, выправлять свои мысли, а далее – эффективно управлять своей семьей, и, как следствие, сможешь управлять государством и лишь тогда достигнешь мирного управления Поднебесной». Сю шэнь ## означает самосовершенствование, ци цзя ## – управление домашним хозяйством; чжи го ## — управление государственными делами, пин тянь ся ### – умиротворение Поднебесной, то есть раскрытие ее добродетели. Концепция отражает конфуцианские взгляды на цель нравственного совершенствования, основанную на связи человека, семьи и государства. Конфуцианство уделяло особое внимание моральному воспитанию, признавало это основой всего остального, предпосылками управления семьей и государством. Только совершенствующий свою душу и воспитывающий характер высоконравственный человек может добиться соблюдения субординации между поколениями в семье, различать низшие и высшие классы в обществе. Чжу Си из Южной Сун ставил эти четыре понятия в один ряд с «постижением сущности вещей», «доведением знания до конца», «искренними помыслами» и «прямотой сердца» и называл их «восемь пунктов Да сюэ».

Единство знания и действия

чжи син хэ и (####)

Суждение минского философа Ван Шоужэня о связи познания и действия. Противоположно учению школы Чэн Чжу о «первичности знаний над действиями». Идея единства познания и действия начала проявляться уже в сунском конфуцианстве, Чэн И говорил: «Раз человек уже может узнавать и видеть, то он может и действовать». Под чжи # Ван Шоужэнь подразумевал «интуитивное знание», чжи син хэ и #### и есть такое знание, то есть «небесный принцип». Ван Шоужэнь полагал, что знание не есть познание объектов, а так называемое син # – это использование интуитивного знания применительно ко всем вещам, и это не практическое использование, а некая отправная точка. Мотивация и есть деяние, поэтому суть чжи син хэ и #### на самом деле – синоним интуитивного знания. В отношении связи познания и действия он полагал, что они едины, познание есть способ действия, а действие – это опыт познания. «Познание – это начало действия, а действие – это то, во что превращается познание», его основа и цель, познание управляет действием, это его способ достижения, в познании содержится деяние, это две стороны одного процесса, практический аспект называется действием, а аспект знания и понимания – познанием, оба они неразделимы, знание как действие, устранив

действие, вернешься к знанию. Ван Шоужэнь выступал против двух тенденций: делать что-то невежественно и по своему усмотрению, не погружаясь в размышления и не проверяя себя, это всего лишь слепой безрассудный акт, поэтому важно отметить, что необходимо знание, только тогда может быть действие; бестолковые необоснованные мыслительные поиски, когда фактически нет желания действовать самостоятельно, это всего лишь обдумывание результата, поэтому следует подчеркнуть необходимость действия, и только тогда возможно истинное знание. В развитии этой концепции, начиная от идеи Чжу Си «сначала познание, потом действие» и заканчивая постулатом Ван Фучжи «сначала действие, затем познание», были объединены эти два понятия. Она сыграла определенную просветительскую роль для следующих поколений.

Все народы – братья, все вещи – союзники минь бао у юй (####)

Этическое понятие Чжан Цзая, неоконфуцианца династии Северная Сун и основателя «гуань сюэ» «##» (Гуаньчжунской школы). Восходит к 17-й главе «Цянь чэн пянь» его знаменитого сочинения «Чжэн мэн» («##» – «Наставление непросвещенным»): «Цянь называют отцом, кунь – матерью; я так ничтожен, но смешался с Небом и Землей и нахожусь между ними, поэтому пространство, заполняю-

щее Небо и Землю, – это форма моего тела»; моя естественная природа – направлять и руководить всем сущим ради их изменений. Все люди на Земле – мои сестры и братья; все живое едино со мной». На основе воззрений «все сущее едино» и «единство Неба и человека» Чжан Цзай выдвинул идею «все люди – братья, все едино». Последующие поколения расширили это понятие до концепции «все народы мне – братья, все вещи – союзники», что после Мэн-цзы рассматривалось как квинтэссенция человеколюбия. С точки зрения Чжан Цзая, все сущее в мире порождается двумя полюсами инь и ян, единого происхождения и единого свойства, все люди и вещи равны, обладают равными ценностями, все разделяют должную справедливость. Каждый, будучи отдельным существом, должен относиться к другим как к своим братьям, нести собственную моральную ответственность и выполнять нравственный долг, быть справедливым к другим людям, почтительным с родственниками, а также проявлять любовь и человеколюбие к различным этническим группам и заботиться об обществе, в особенности необходимо заботиться об уязвимых группах. Наряду с этим, мы также должны воспринимать все сущее как своих товарищей, сосуществовать и процветать. Чжан Цзай развил конфуцианское понятие о «любви ко всему сущему», идеи Мо-цзы о «всеобъемлющей любви» и учение Хань Юй о «человеколюбии», считая, что люди и все в мире порождены Небом и Землей, они единой природы и восходят к одно-

му источнику, он выступал за любовь ко всем людям и вещам. Данная концепция была унаследована и развита школой Чэн Чжу и стала важнейшей составляющей неоконфуцианства династии Сун. Чэн И переименовал это понятие в «Симин» («Западные надписи» «##»), безудержно восхищался им и даже ставил его в один ряд с классическими канонами «Лунь юй» и «Мэн-цзы». Концепция «все народы – братья, все вещи – союзники» также стала важнейшим ценностным ориентиром китайской нации.

Жертвовать жизнью во имя правды шэ шэн цюй и (####)

Моральное суждение, предложенное Мэн-цзы. Восходит к «Мэн-цзы. Гао-цзы шан»: «Я не прочь отведать и рыбы, и медвежьей лапы. Но если одновременно невозможно получить и то, и другое, то я предпочту медвежью лапу, отказавшись от рыбы. Я дорожу жизнью, и мне нужна справедливость. Если же нельзя получить и первого, и второго, я лучше пожертвую жизнью ради правды». Это высказывание Мэн-цзы отражает моральный выбор и высокие нравственные устои людей. Он полагал, что для человека ценность справедливости, долга важнее жизни. В понимании Мэн-цзы, и (долг, справедливость) # – это высшая непоколебимая вера, которую не может изменить бедность, уничтожить богатство и подавить власть. Когда человек находится при смерти и

выбирает доблестно умереть во имя справедливости и долга, а не унижительно цепляться за жизнь, это называют «жертвовать жизнью во имя справедливости». В истории Китая эта концепция сыграла важную вдохновляющую роль для народных героев, защищающих национальное достоинство и давших клятву защищать территорию своей страны. Суждение Мэн-цзы, наряду с высказываниями Конфуция «жертвовать собой во имя великого дела» (####), утверждением Мо-цзы «справедливость превыше всего», постулатом Сюнь-цзы «[благородный муж] беспокоится о возможной беде, но не боится умереть за правое дело» стало великолепной традицией китайской нации.

Радоваться тому, что есть чжи цзу чан лэ (####)

Даосское мировоззрение, полное название – чжи цзу чжи цзу чан цзу, имеет значение: «уметь довольствоваться жизнью и часто испытывать радость». Восходит к «Дао дэ цзин.» (46-й главе «Дао дэ цзин»), в которой говорится, что самая большая беда – не уметь довольствоваться тем, что есть, самый большой проступок – ненасытность, жадность и неудовлетворенность. Люди, знающие, когда нужно остановиться, довольны и счастливы; только умение быть довольным – это вечный «достаток».

Лао-цзы отмечал: «Знающий меру – богат». Он также по-

лагал, что радующийся имеющемуся не может быть опозорен, умеющий остановиться вовремя не столкнется с опасностью, и только так можно сохранить долговременное спокойствие. Лао-цзы считал это принципом мирной и счастливой жизни.

В период Вэй-Цзинь Ци Кан развил мысль Лао-цзы, выдвинув идею «удовлетворенности» «##», под которой подразумевалось духовное самоудовлетворение и счастье. Мировоззрение Лао-цзы, наполненное философской мудростью, стимулировало людей достигать счастья и радости посредством контроля над своими желаниями, что оказало большое влияние на следующие поколения.

Экономно расходовать средства и наставлять народ цзе шэнь хуэй минь (####)

Идеологическая концепция школы Мо периода Борющихся царств. Восходит к «Мо-цзы. Цы го», где говорится о том, что когда король и все правители контролируют свои желания, не ищут роскоши и служат образцом экономного использования, учат людей своим примером, то можно управлять народом, и тогда ресурсов хватит на всех. С точки зрения Мо-цзы, если богатые люди расточительны без меры, а сироты и вдовы живут в крайней нужде, в Поднебесной не может не быть смуты. Мо-цзы выступал за то, чтобы «ме-

ритель порцию по аппетиту, а одежду по фигуре», удовлетворяя основные потребности, и тогда материальных ресурсов в мире будет достаточно, а народ избавится от крайней нужды. Конфуций также отмечал, что при управлении страной необходимо «экономно расходовать средства и заботиться о народе, чтобы люди не нарушали время полевых работ», а также стыдились роскоши. По сравнению с конфуцианством, взгляды Мо-цзы на этот вопрос были более просты, что отражает их различные позиции по этому вопросу.

Непрерывное рождение, изменение шэн шэн бу си (####)

Философское выражение в древнем Китае. Восходит к «Чжоу и». Во-первых, означает непрерывное рождение всего сущего, изменения. В «И. Си цы шан» встречается: «Порождение порождающего – это называется изменчивостью». Впоследствии для описания непрерывного изменения всего сущего во Вселенной мыслители в основном опирались на значение трактата «И». Во втором значении под шэн шэн бу си #### понимается гуманность и доброта. В высказывании в «И. Си цы шан» «постоянное обновление называется великой добродетелью, порождение порождающего – называется изменчивостью» уже содержится семантика восхваления высших моральных качеств инь и ян, порождающих все вещи на Земле. Ли Гун периода цинской династии

полагал, что «непрерывное рождение и есть гуманность, любовь, темперамент, отсутствие раздражения». У Дай Чжэня представлена сходная идея: «человеколюбие – это добродетель». Современный реформатор Кан Ювэй также отмечал, что «доброжелательность – это природный принцип жизни».

Выгода ли (#)

С точки зрения моральных ценностей, пользу, или выгоду, часто противопоставляют справедливости, долгу и #, а также говорят о личной выгоде и общественной пользе. Что касается интересов государя, то в разных трактовках они считаются общественными или личными. В доцинский период каждая школа имела свою точку зрения на данное понятие. Конфуций считал, что погоня за прибылью может навлечь на себя еще большее недовольство, конфуцианство пренебрегает выгодой ли и особенно презирает «личные интересы», считается, что гонка за материальной выгодой – это свойство «низкого человека». Сюнь-цзы признавал, что даже самый мудрый император не может избавить людей от эгоистичных желаний, на самом деле, ли часто становится источником зла. Школа Мо высоко почитала ли и считала ценностным ориентиром поступки, приносящие пользу миру, а также выдвигала критерии различения добра и зла, выступала за соединение ли # и и #, утверждая их единство. Легист Хань Фэй-цзы рассматривал собственную выгоду как свойство чело-

века, признавал интересы монарха как общественные, подданных – как личные, он делал акцент на сдерживании собственных интересов и достижении общественных. В даосизме почитали природу, выступали за необходимость «покончить с трудностями и отбросить корыстолюбие», «не думать о выгоде и вреде». Дун Чжуншу периода династии Хань полагал, что государь в повседневной жизни не должен говорить о выгоде, он выдвинул идею о том, чтобы делать что-то ради истины, справедливости, а не ради личных интересов. Дун Чжуншу противопоставлял выгоду ли и долг, справедливость и и, придав моральным ценностям конфуцианства неутилитарные нравственные характеристики. Неоконфуцианцы братья Чэн И и Чэн Хао полагали, что выгода – это не только материальная польза, но и интересы сердца. С их точки зрения, не следует гнаться лишь за материальными благами, выгода должна соответствовать требованиям долга. Чэн Лян, Е Ши говорили о ценности общественных интересов, так как в случае их отсутствия мораль и долг станут бесполезны. Во времена династии Мин Ли Чжи утверждал целесообразность личной выгоды. В период династии Цин Янь Юань считал «большой выгодой» богатство и силу во всем мире, считая расчетливость целью добродетели. Современные мыслители вобрали в себя идеи западного утилитаризма и критиковали традиционное понимание конфуцианства «подлой выгоды», они настаивали на объединении собственной выгоды и пользы для других. Так, например, «эгоистич-

ный альтруизм» Чэнь Дусю и др. основывался на личной выгоде человека, но в то же время определял необходимость быть альтруистами, приносить пользу людям и корректировать отношения собственных и альтруистических интересов.

Уступчивость жан (#)

Моральное качество, пропагандируемое конфуцианством, имеет значение «вежливо отказываться». Использование термина восходит к Конфуцию, который на своем примере демонстрировал эту уступчивость. Его ученики, восхваляя поведение учителя, говорили: «Учитель мягок, добр, учтив, бережлив и уступчив». Конфуций полагал, что даже участвуя в конкурентной деятельности, нужно быть уступчивым, по его мнению, жан # – это высшее политическое качество. В истории при передачи власти государя существовало понятие «##» – передавать престол достойнейшему, предок правителя династии Чжоу Тай Бо уступил трон младшему сыну Гугуна Даньфу Цзили (отцу чжоуского Вэнь-вана), он сам со своим братом избегал жить в царстве У, что очень одобрял Конфуций. Конфуций считал, что можно управлять государством с помощью вежливой уступчивости, и тогда люди не будут воевать друг с другом, а мирно сосуществовать в спокойном обществе. Несмотря на это, с точки зрения Конфуция, перед лицом своих обязанностей и долга люди не должны проявлять уступчивость, а смело нести свою ответ-

ственность, он говорил, что «когда речь идет о благодеянии во имя человеколюбия, будь первым, не уступая никому», то есть гуманность – это обязанность людей, и при реализации этой добродетели не нужно уступать даже учителю. Почтительное отношение Конфуция к уступчивости было развито следующими поколениями, жан # стало благороднейшим качеством китайской нации, почитаемым и по сей день.

Простота пу (#)

Концепция Лао-цзы периода Борющихся царств о природе Вселенной. Первоначальное значение пу # – необработанное дерево, для Лао-цзы пу # – это существование первоначальной природной пустоты. В 32 главе «Дао дэ цзин. Сань Ши Эр Чжан» сказано, что дао всегда безымянно и безыскусно, и хотя оно мало и невидимо, никто в мире не может заставить его подчиняться. С точки зрения Лао-цзы, пустота есть первоизданное состояние пути дао, если человек изменит это первоначальное состояние, то оно превратится в практический инструмент и потеряет свой изначальный смысл. В человеческой природе также есть эта природная «простота», если удалить приобретенные желания, то можно вернуться к состоянию простоты. Впоследствии даосизм рассматривал это понятие как избавление от беспокойства и желаний и возвращения к простоте, его представители полагали, что простота – это врожденная «истина» и достичь дао можно

лишь, восстановив связь с подлинной простотой.

Благородный дух чжэн ци (##)

Также имеет название «великий дух», означает непоколебимую волю, честность и великую силу, восходит к «необъятному духу» Мэн-цзы. Это – сила, возникающая постепенно посредством нравственного самосовершенствования. С точки зрения Мэн-цзы, это невероятно сильный дух, наполняющий пространство между Небом и Землей, сочетающий в себе нравственность, справедливость и отсутствие страха. Он проявляется в героической воле и нравственной позиции «неподчинения силе и неподкупности, стойкости в бедности», отражает человеческое достоинство и становится всецелой одухотворенностью китайской нации, которая во все времена воодушевляла бесчисленное количество благородных и целеустремленных людей. Позже конфуцианцы стали называть эту силу «нравственными принципами», «высокими моральными качествами» и «душевной силой». В конце династии Сун народный герой Вэнь Тяньсян был заключен в тюрьму, однако был человеком с несгибаемой волей и не боялся угроз и насилия. Находясь в тюрьме, он написал «Песнь моему прямому духу», в которой представил «необъятный дух» как «благородный дух». В этой песне ему удалось выразить чувство национального достоинства и человеческую порядочность. По мере широкого распространения «Песни

моему прямому духу» и героическим подвигам Вэнь Тянь-сяна, «необъятный дух» стал общим названием для людей высоких идеалов, обладающих чувством национального достоинства, и бесстрашных, не поддающихся угрозам героев, отстаивающих истину.

Четыре начала сы дуань (##)

Философская концепция Мэн-цзы периода Борющихся царств, также имеет название «четыре добрых начала». Дуань # означает «начало, росток». К «четырем началам» относится: человеколюбие, долг, этикет, мудрость. Восходит к «Мэн-цзы. Гунсунь Чоу шан»: «Сострадание – начало доброжелательности, стыдливость – начало праведности, уступчивость – начало ритуала, понимание добра и зла – начало мудрости. У человека есть эти четыре начала, подобно тому, что у него есть четыре конечности». Мэн-цзы полагал, что эти качества – это внутренне присущая человеку психологическая деятельность, включающая в себя человеколюбие, долг, ритуал, мудрость и другие «побеги нравственности», с этого и начинаются «четыре начала». Человек отличается от животных именно наличием этих четырех качеств. Некоторые люди могут посредством самоанализа, самосовершенствования и других навыков развить эти качества и стать благородными, а есть люди, которым не хватает рефлексии, они не развиваются, не самосовершенствуются и становятся

подлыми людьми.

Учение о четырех постулатах (###)

Известная концепция философа династии Мин Ван Янмина, созданная им на склоне лет. Суть концепции сводится к четырем составляющим: «Отсутствие и добра, и зла – такова сущность сердца. Наличие добра и зла – таково движение помыслов. Знание добра и зла – таково благосмыслие. Совершение добра и устранение зла – таково выверение вещей». Эти четыре постулата обычно рассматриваются как общее изложение академических воззрений Ван Янмина, сформированных на протяжении большей части его жизни. Он полагал, что «сущность сердца» заключается в отсутствии как добра, так и зла. Наличие добра и зла проявляется в страстях и поступках людей, а главной составляющей интуитивного знания является способность разделять добро и зло. «Правильная классификация вещей и явлений внешнего мира» состоит в сотворении добра и борьбы со злом. «Четыре постулата» Ван Янмина оказали огромное влияние на дальнейшее развитие «учения о сердце». Поскольку это классическое наставление, состоящее из четырех суждений, оно получило название учения «о четырех постулатах». Данная концепция вызвала большое количество споров. Последователи Ван Янмина считали, что «это незавершенные слова», подчеркивая, что «если душа и тело лишены и добра,

и зла, то их лишены и помыслы, и знания, и сама сущность. Если же помыслы наполнены добром и злом, и «сущность сердца» также обладает добром и злом». Цянь Дэхун полагал, что «сущность сердца, несмотря на природные свойства, изначально свободна от добра и зла», но «люди могут с помощью разума постигать природу существующих в их помыслах добра и зла, совершенствоваться духовно и нравственно. Однако если добро и зло отсутствует, то не стоит об этом и говорить». По вопросу расхождений во мнениях с Цянь Дэхуном и Ван Цзи Ван Янмин считал, что «их споры только лишь друг для друга и нет необходимости вставать на чью-либо сторону».

Ван Янмин признавал, что учение Ван Цзи представляет собой «метод воспитания нравственной зрелости», а также утверждал, что оно может привести к необоснованным иллюзиям и другим недостаткам.

Три превосходных качества (гуманность, мудрость, мужество) (###)

Три основных качества, которыми должен обладать благородный муж согласно конфуцианству – гуманность, мудрость и мужество. Впервые были предложены Конфуцием в период «Вёсен и осеней». В «Лунь юй. Сянь вэнь» встречается: «Доброжелательный человек не тревожится, мудрый человек не недоумевает, смелый человек не боится». Кон-

фуций также считал, что эти три качества связаны друг с другом, в основе лежит гуманность, мудрость – это условное понятие, а смелость – это признак. Имеющий гуманность должен быть храбрым, но храбрый не обязательно обладает человеколюбием, мудрость служит гуманности, только если последняя является основополагающим качеством, обладая при этом всеми тремя характеристиками, формируется идеальный характер «благородного мужа». Эта идея была развита в «Чжун юн», где гуманность, мудрость и мужество были объединены в «три превосходных качества», которыми необходимо овладеть больше всего. Эти понятия трактовались через такие характеристики, как «увлеченность учебой», «твердое энергичное ведение дел», «обладание чувством стыда»: «Любящий учиться близок к мудрости, усердно ведущий дела близок к гуманности, знающий совесть близок к храбрости». Данное высказывание соотносится с суждением Мэн-цзы о том, что «Между отцом и сыном существуют родственные чувства, между правителем и придворными – целомудрие и чувство долга, между мужем и женой есть гендерные различия, старший имеет приоритет перед младшим, между друзьями существует доверие», он рассматривал это как совершенствование основ политической практики. Во времена династии Сун братья Чэн предложили объединить эти три качества с понятием «искренность», они утверждали, что «обладающий искренностью также должен быть гуманным, мудрым и мужественным, иначе не до-

стоин быть благородным человеком». По мере дальнейшего распространения конфуцианства эти качества стали моральными идеалами китайцев и неотъемлемой частью традиционной культуры Китая.

Интуитивное знание (###)

Важнейшее учение китайского философа эпохи Мин Ван Шоужэня о духовном самосовершенствовании, один из методов достижения природной добродетели. Понятие лян чжи ## восходит к Мэн-цзы и означает «природную мудрость», врожденные моральные качества и навыки познания. Ван Шоужэнь понимает это как сущность сердца, для него добродетель – это и есть небесный высший принцип. В «Да сюэ» говорится: «Чжи чжи цзай гэ у» ##### – «чтобы довести до нужной степени свои знания, необходимо правильно классифицировать предметы внешнего мира», глагол чжи означает «достигать, распространиться». Ван Шоужэнь объединял понятия чжи чжи «##» (достижение знаний до необходимого предела) и лян чжи«##» (интуитивное знание), он полагал, что чжи чжи «##» – это внутренне присущее интуитивное знание лян чжи«##». В основном существуют внутренний и внешний путь его достижения. В первом случае необходимо проделать внутреннюю работу и путем самоанализа и самосовершенствования, с помощью интуитивного знания, достичь состояния возвращения к самому себе. Во вто-

ром – распространить интуитивное знание на все сущее, вести себя и действовать в соответствии с нравственными нормами. Ван Шоужэнь полагает, что каждый человек самодостаточен и обладает таким врожденным знанием, которое ни при каких обстоятельствах не может исчезнуть. Несмотря на то, что иногда оно скрыто страстями, если следовать интуиции, расширять благосклонность, искоренять греховные помыслы, то можно его сохранить, и тогда все человеческие слова и поступки не смогут нарушить небесные принципы, будут распространять знание на все живое, и все сущее достигнет справедливости, это и есть достижение интуитивного знания. Эта концепция соединила онтологию, теорию познания и самосовершенствования, содействовала распространению субъективного идеализма и трансцендентализма, а также пропагандировала моральное учение даосизма о «сохранении морали и уничтожении человеческих страстей».

Недеяние у вэй (##)

Даосская концепция, отрицающая человеческую деятельность, в основе которой лежит следование природе вещей. С точки зрения Лао-цзы, источником Вселенной является путь дао #, дао бездеятельно, дао рождает все сущее и не вмешивается в его развитие; человек должен следовать дао, поэтому людям необходимо пребывать в недеянии. «Мудрец воспринимает мир с позиции недеяния, обучает без слов, поз-

воляет всем вещам развиваться естественным образом и не вмешивается в их зарождение, осуществляет некоторые действия, однако не привносит свое собственное направление, добивается успеха, но не претендует на него». Лао-цзы подчеркивал необходимость дать волю природе вещей, действовать, исходя из недеяния и считал недеяние принципом этической практики и управления государством. Понятие уэй у Чжуан-цзы более свободно, в качестве высшего состояния он признавал духовную жизнь, при которой можно дать волю своей душе, не требовать известности и не строить планы, находиться в недеянии, не обладая знанием, следовать природе. И Лао-цзы, и Чжуан-цзы выступали за управление страной с помощью недеяния. В начале династии Хань учение Хуан-лао было связано со способами наказания и магией, использовался метод управления страной с помощью недеяния, как, например, политическая стратегия «предоставлять народу отдых», что активно повлияло на развитие и стабилизацию общественного порядка. В трактате «Хуайнань-цзы» понятие недеяние было скорректировано и предложена идея о том, что «имея дело с вещами, человек должен понимать законы их развития, а не слепо действовать, а затем необходимо решать проблему в соответствии с этими законами, так называемое управление посредством недеяния означает не изменять законы природы».

Свободное скитание сяо яо (##)

Также имеет название сяо яо ю ### – свободно скитаться, вольно бродить. Понятие Чжуан-цзы периода Борющихся царств, это состояние абсолютной духовной свободы, к которой стремится вся философия Чжуан-цзы. Впервые встречается в «Ши. Чжэн фэн. Цин жэнь»: «Колесница была украшена копьем, а воины в армии на реке беззаботно бродили». Эти слова описывали состояние безмятежности и удовлетворенности. Эта мысль широко представлена в трактате Чжуан-цзы «Свободное скитание» «Сяо яо ю»: «Что касается следования законам всех вещей, овладения изменениями «шести видов энергии», странствования в бесконечности и безграничности, на что еще он рассчитывает! Поэтому совершенный человек высоких моральных качеств может достичь состояния самоотверженности, сверхчеловек, чей духовный мир полностью отделен от материального не думает ни о славе, ни о карьере, святой, достигший совершенства, никогда не стремится к славе и статусу». В данной концепции подчеркивается отстраненность от вещей, способность перестать различать большое и малое, долголетие или раннюю смерть, истину и ложь, будучи бескорыстным и следуя недеянию, безызвестный и не достигший успехов может достичь абсолютного состояния совершенного человека, которое едино с дао #. Такое безмятежное странствование в «ме-

сте, где ничего нет» представляет собой концентрированное обобщение взглядов Чжуан-цзы на свободу и жизненные идеалы, но это лишь его духовная иллюзия. Последующие поколения по-разному понимали это понятие. Го Сян периода династии Западная Цзинь основывался на идеях «каждый обладает своей природой», «у каждого своя доля», он полагал, что если все сущее (включая человечество) довольствуется своей индивидуальностью, это и есть сяо яо ##, сверхчеловек без ожиданий – также сяо яо ##, сюда входят и все вещи, следующие своей природе. Знаменитый буддийский наставник высшего ранга Чжи Дунь династии Восточная Цзинь выступал против этой точки зрения и полагал, что «такие люди, как Ся Цзе и Люся Чжи, по природе изувечивали других. Если действие, следующее природе человека, является сяо яо, то такие люди назывались бы святыми». Сяо яо есть бездействие, для его достижения необходимо достичь бесконечности, а этого может добиться лишь сверхчеловек, у которого отсутствуют все желания.

Уравновешивание вещей ци у (##)

Суждение Чжуан-цзы периода Борющихся царств, посвященное в основном вопросам познания, в качестве высшего знания признающее состояние недифференцированной Вселенной. Чжуан-цзы подчеркивает необходимость делиться всем, не различать правду и ложь и следовать природе. Ци

у ## восходит к трактату «Чжуан- цзы. Ци у лунь» («Суждение об уравнивании вещей»). Во времена Борющихся царств философы при оценке объективной реальности придерживались лишь своего мнения, осуждали друг друга, считали свою собственную точку зрения абсолютной истиной. Относительно этого вопроса Чжуан-цзы полагал, что в этих спорах и мнениях не видна полнота пути, и спорщики сосредотачиваются лишь на одной стороне, он выдвинул идею об уравнивании вещей ци у ##, представив ее всестороннее обоснование. Чжуан-цзы полагал, что с точки зрения дао, противоречия в мире, такие, как жизнь и смерть, благородство и ничтожность, слава и позор, успех и разрушение, большое и малое, долголетие и ранняя смерть, верный и неверный, возможность и невозможность и т. д. – не имеют различий. Философ считал, что споры различных школ и направлений предвзяты и лишь отражают свои предрассудки. Чжуан-цзы предложил идею «уравнивания правды и неправды» и выступал против спора об именах, он считал, что в суждениях о том, «отражают ли вещи свойства вещей», «белая лошадь не есть лошадь» и т. д., в конце концов, нет ничего верного и неверного. С его точки зрения, у вещей нет абсолютного атрибута для отнесения их к той или иной категории – «подобны вещи или нет, если возможно найти в них сходство, то можно искать точки соприкосновения, сохраняя при этом их различия, в противоположности достигнуть единства», он подчеркивал, что «Небо и Земля суще-

ствуют параллельно со мной, и все сущее едино со мной», вместо того, чтобы неустанно отстаивать свое мнение, лучше стереть границы между внутренним и внешним миром, сохранять молчание и не спорить, выйти за пределы верного и неверного. Чжуан-цзы совершенно четко утверждает относительность познания человека и всего сущего в мире, которое диалектично. Несмотря на то, что в его концепции прослеживаются оттенки релятивизма, он не придерживается абсолютно релятивистской позиции, теория познания Чжуан-цзы побуждает к рациональному осмыслению собственных пределов и границ, играя роль противостояния простой формальной логике – либо одного, либо другого, подавления жизненных инстинктов с помощью внешних критериев, самоанализа, переосмысления всех ценностей, а также противодействия догматизму.

Достижение состояния пустоты и спокойствия чжи сюй шоу цзин (####)

Состояние эстетики и самосовершенствования в даосизме, «сохранение ума в состоянии пустоты и спокойствия». Суждение восходит к 16 главе трактата Лао-цзы «Дао дэ цзин. Ши лю чжан», в которой говорится, что «необходимо стараться довести состояние пустоты и спокойствия до высшей точки, сделать свою жизнь безмятежной и придерживаться постоянства. Все живое растет и процветает, и я на-

блюдаю за закономерностью цикличности объектов с таким настроением». Эта закономерность и есть дао, о котором говорил Лао-цзы, чтобы войти в состояние дао, самое главное, нужно погрузиться в пустоту и спокойствие, забыть обо всем окружении, о собственном существовании, и лишь так можно слиться со всеми вещами. Лао-цзы также предложил идею о том, что субъект должен устранить все вмешательство субъективных и объективных факторов, сохранять пустоту и безмятежность сердца, и только тогда он сможет проникнуть в суть мироздания и познать все сущее. В сочинении «Гуань-цзы. Синь шу шан» сказано, что «Избавление от своих страстей урегулирует намерения, ясность намерений приводит к непредубежденности и спокойствию, будучи спокойным и бесстрашным, можно быть сосредоточенным, сосредоточенность не зависит от всего сущего, она позволяет досконально исследовать все объекты, что, в свою очередь, позволяет достичь состояния святого. Лучший способ развития ума – это его погружение в пустоту, а пустота означает не удерживать ничего при себе. В «Сюнь-цзы. Цзе би» говорится, что самая великая ясность – это достижение принятия, сконцентрированности и спокойствия. В «Чжуан-цзы Тянь дао» встречается: «Спокойствие, безмятежность, уединение и недеяние есть основа всего сущего. Осмысление Лао-цзы понятий «пустоты и спокойствия» оказало большое влияние на самосовершенствование последующих поколений. Эс тетическая концепция достижения незамутненности сознания

и безмятежности занимает важное место в истории эстетики Китая.

Избавиться от внешнего и вернуться к естественному природному состоянию фань пу гуй чжэнь (####)

Философская концепция даосизма. Изучающий путь дао посредством самосовершенствования отбрасывает внешнее, возвращается к изначально присущей простой чистой природе, что позволяет вновь обрести состояние младенца и быть единым с дао – в даосизме это называется «отбросить внешнее и вернуться к естественному состоянию». Пу # также выступает и используется как пу #, пу # – это неотшлифованная яшма, пу # – необработанное дерево, это все относится к первоначальному состоянию вещей. С точки зрения Лао-цзы, дао аморфно и безмянно, в первозданном хаосе имеет название пу #, но в дао есть чистая сущность, оно абсолютно истинно. Будучи человеком, необходимо следовать закону дао, поддерживать чистый ум, великодушие и чистоту, и только так можно сохранить естественность. Чжуан-цзы также считал, что простота и правдивость – это естественное состояние человека, а внешнее украшательство и неестественность – лишь для славы и богатства человека, первое – это Небо, а второе – предназначено для человека. Он выступал за сохранение естественных свойств и отказа от на-

носного. Даосизм вобрал в себя эту идею, а также привнес религиозный оттенок, что стало важным средством самосовершенствования и поддержания жизни. В даосизме считается, что изначальная природа человека проста и невинна, что близко к дао. С возрастом мысли и желания растут, и учитывая различное влияние социума, а также эротические и имущественные соблазны, происходит непрерывная растрата изначальной энергии человека, а также «скрывается» его естественная сущность, если же продолжать бесконечно идти на поводу плотских желаний, это серьезно повредит уму и здоровью. Поэтому, если хочешь поддерживать здоровье, необходимо жить в состоянии простоты и чистоты, это называется «вернуться к истинному», объединить свою духовную жизнь с дао. Возвращение к истинному требует отказа от страстей, внешнего и наносного, и достигается путем совершенствования. Поэтому в даосизме люди, добившиеся в этом определенных успехов, назывались совершенными.

За горем приходит радость пи цзи тай лай (####)

Философское понятие, связанное с 12-й гексаграммой «Чжоу и» Пи, это означает, что когда вещь доходит до своего предела, она становится своей противоположностью. Гексаграмма Пи переходит в Тай, а Тай становится Пи. Пи и Тай – название двух из 64 гексаграмм «Книги перемен». Когда

«Небо и Земля сливаются в единстве» – это называется Тай #, а отсутствие связи между ними выражает гексаграмма Пи #, Тай – спокойствие и благополучие, Пи – бедствие и поражение. Таким образом, в гексаграмме Пи верхняя триграмма мужская, символизирует Небо, нижняя – женская, символизирует Землю. В «И Пи Туань-чжуань» («Туань-чжуань» – «Традиция суждений», 1-я часть комментариев к «И цзин» «Десять крыльев») сказано: «Если нет взаимодействия между Небом и Землей, все живое не может свободно функционировать». Так как в гексаграмме Пи верхняя триграмма мужская, а нижняя женская, мужская энергия ян поднимается вверх, женская инь опускается вниз, инь и ян не согласованы друг с другом, поэтому гексаграмма означает неблагоприятие. В Тай верхняя триграмма женская, нижняя мужская, мужская энергия поднимается, женская опускается, верх и низ находятся в гармонии. В «И Тай Туань-чжуань» говорится, что «если Небо и Земля согласуются друг с другом, то все сущее свободно взаимодействует», поэтому Тай означает удачу. В «И фоу # #» верхние девять триграмм конечны: закончится облитерация, и получится «радостное». «Туань-чжуань»: неблагоприятное положение не будет продолжаться долго. Согласно законам изменений «И цзин», пи, достигнув своего предела, разрушается и становится мягким, из жесткого преобразуется в благоприятное. Эта наивная диалектика Китая отражает законы развития вещей.

Всеобъемлющая любовь цзянь ай (##)

Основная концепция Мо-цзы периода Борющихся царств, а также центральное понятие школы Мо. «Всеобъемлющая любовь» стала ядром социально-этической концепции Мо-цзы. Он полагал, что причина смуты общества того времени заключалась в отсутствии любви к людям. Мо-цзы выступал за то, чтобы заменить этим понятием другие добродетели и был против конфуцианской «любви, основанной на различиях». Философ предлагал относиться к людям, как к самому себе, заботиться о других, как о самом себе, общаться друг с другом с любовью вне зависимости от статуса и происхождения человека. Он говорил о необходимости «любить друг друга и приносить пользу людям», связывал понятие всеобъемлющей любви и реализацию равенства и взаимовыгоды в материальных интересах, особое внимание уделяя выгоде. В концепции Мо-цзы отсутствует стремление к достижению высшей бескорыстной любви, он рассматривает любовь как способ принести пользу людям. Мо-цзы хотел показать реальную сторону любви посредством взаимосвязи любви и пользы, реализовав их единство, с его точки зрения, любовь подразумевает выгоду, посредством любви выгода раскрывается, с помощью выгоды передается любовь, образуя органичное целое. Чтить мудрость, ценить согласных с тобой, умеренно расходовать, проводить скромные похороны,

отрицать нападения и т. д. — все это, с точки зрения Мо-цзы, основано на всеобъемлющей любви. С помощью этого понятия он надеялся решить социальные противоречия. Источником такой любви является воля Неба, призывающая к божественной любви ко всем существам, вскармливанию, заботе обо всем сущем, поэтому человек также должен любить, возвращать и заботиться обо всем живом. Любить друга друга всеобъемлющей любовью совсем не отрицает любви к себе, а лишь соединяет эти два понятия. Взаимовыгода также не означает пренебрежение собственной выгодой, а подразумевает необходимость учитывать личные или общественные интересы. «Кто любит других, того и люди будут любить, кто приносит им пользу, тому и они будут выгодны». Путь к управлению состоит в возможности создания гармоничного, богатого, любящего, взаимовыгодного сообщества, построенного в отношениях взаимных обязательств, полных любви и радости.

Часть 2. Управление Государством

####

Политика

##

Политические идеи (####)

«Народ-основа» (##)

Это идеал теории правления конфуцианцев «народ – основа государства, страна стабильна лишь тогда, когда основа прочна» (древнеписьменный «Шу-цзин, Песня пяти мудрецов»), под чем подразумевалось, что народ является основой государства, и страну можно держать в подчинении только если укрепить эту основу.

Термин «народ-основа» появился в контексте «государь-основа» и «чиновник-основа», концепция, выдвинутая еще в древности просвещенными государями и мудрыми сановниками, ее базовые принципы таковы: «почитать народ, ценить народ, умиротворять народ, жалеть народ, любить на-

род» и т. д. Наибольшего развития эта идея достигла в ранней Цинь и на рубеже Мин и Цин. До периода Вёсен и осеней идея «народа-основы» уже делала первые шаги, однако часто смешивалась с идеей власти, посланной Небом. Мэн-цзы напрямую вывел концепцию «народа-основы» из отношений народ-государь, его идея «ценить народ более государя» оказала большое влияние в исторической перспективе. Сюнь-цзы имел тенденцию к уважению государя, но презрения к чиновникам, которая и была довольно заметна, но, касаясь взаимоотношений государя с подданными, в то же время имела явный налет идеи «народа-основы». В ранние годы Западной Хань к этой концепции также отнеслись с должным вниманием. На рубеже Мин и Цин ученый Хуан Цзун-си раскритиковал абсолютизм, и идея «народа-основы» в его учении стала еще более заметной. Традиционная китайская идея «народа-основы» в целом включала следующие особенности: 1) народ – это основа государства; 2) правитель непременно должен уважать волю народа; 3) народ ценился выше правителя; 4) правители непременно должны были брать за основу любовь к родине и благоприятствование народу. Хотя принцип «народа-основы» и имеет довольно жесткие классовые ограничения, но он в определенной степени сдерживал абсолютизм, смягчал классовые противоречия и защищал социальную стабильность.

Гуманное правление (##)

Что касается конфуцианских школ, описывающих правление, принципиально основанное на нравственности и гуманности, достаточно систематично идею изложил Мэн-цзы.

Идея гуманного правления восходит к пост-Западному Чжоу и популярной тогда идее ценности народа, а также идеям гуманизма и нравственности Конфуция. В главе «Лунь Юй, Управление» Конфуций уже давно выдвинул идею управления на основе нравственности, противопоставляя ее идее управления на основе наказания. На этой основе Мэн-цзы системно изложил идею гуманного правления: в экономическом отношении необходимо обеспечивать стабильность производства в мелких крестьянских хозяйствах, обеспечивать защиту колодезной системы землепользования в мелких хозяйствах, для чего был выдвинут принцип «гуманное правление начинается на границе поля», где считалось, что «если межа ровная, колодезные земли распределены равномерно, а жалование одинаково», только тогда ограничения сгладятся и сделают бремя народа по заботе о стране равным и разумным. В политическом отношении от правителя требовалось «быть гуманным, основываясь на добродетели», то есть идти по «пути добродетельного государя» и противостоять «пути тирана», где власть основана на насилии и превращает в жизнь ложное человеколюбие. Также он ратовал за

смягчение наказаний, усиления роли образования, полагая, что «хорошее правление не так завоевывает сердце народа, как хорошее обучение». Гуманное правление также требовало от власти имущего «радоваться радостям народа, скорбеть скорбям народа, радость правителя распространяется на всю Поднебесную, как и его горе» («Мэн-цзы, Лян-хуй-ван, ч. 2»). Основываясь на знании, что для получения Поднебесной сперва нужно заполучить сердца народа, Мэн-цзы выдвинул принцип «Народ составляет главный элемент (в государстве), духи земли и хлебов – второстепенный, а государь – последний (легкий)» («Мэн-цзы, Цзинь-синь», ч. 2). Уважать мудрых и привлекать на службу талантливых, назначать на высокие посты самых выдающихся – также входит в идею гуманного правления. Согласно историческим фактам, он высказал идею, что обретение и утрата Поднебесной, подъем и упадок, жизнь и гибель страны зависят от того, было ли в ней претворено гуманное правление. Идея о гуманном правлении Мэн-цзы – одна из ключевых идей этой конфуцианской концепции в целом и на протяжении всей истории оказывала сильное влияние в широких областях. Она стала оружием в руках последующего поколения прогрессивных мыслителей в их осуждении и сопротивлении абсолютистской деспотии, а также открыла ясный политический курс и цели для мудрых правителей.

Правление на основе ритуала (##)

Это одна из концепций правления конфуцианства, в которой основной идеей считается правление, соединившее установки аристократической иерархической системы и нравственные установки.

Конфуцианцы полагали, что легистское правление убило этику и чувства, сделало правителя жестким и безжалостным, а подданные его оказываются беспомощны. Конфуцианцы предложили защитить традиционный закон предков и его иерархическую систему, с тем чтобы на основе этических и моральных норм регулировать поведение людей. Людьми управляли с помощью рациональности, а не силы, а страной – на основании благой силы дэ, а не закона, чтобы тем самым выстроить общество, в котором государь гуманен, а подданный верен, отец милостив, а сын почтителен, муж праведен, а жена целомудренна, старший брат дружелюбен, а младший уважителен, старшие мудры, а младшие почтительны. Конфуцианцы считали, что этическое управление нужно строить на принципе «любить близких и почитать почтенных», и образцом подобного правления на основе ритуала можно считать государство Западное Чжоу. Поэтому конфуцианцы и предложили вернуть ритуал и добродетель на высшие позиции, а закон взаимно соотносить с этикой и нравственностью. В случае же, когда они конфликтуют, закону необхо-

димому отступить перед лицом нравственности. В концепцию правления на основе ритуала входят четыре идеи: 1) исправление имен, установление аристократической иерархии «любить близких и почитать почтенных». В юридическом отношении люди с разным статусом и разных классов имели и разные права, и несли разные обязанности; 2) защита этики и нравственности, почитание за величайшую добродетель любовь к близким, считать этичным то, что родственники покрывают ошибки друг друга; 3) противостояние тирании и забота о пользе народа. Если кто-то совершит преступление, то наказывать лишь его одного и не втягивать прочих людей. Если кто-то прославился заслугами и добродетелью, то его сыновья и внуки также должны быть вознаграждены; 4) воспитание народа с помощью ритуала и нравственности, наставление его так, чтобы у народа появилось «чувство стыда» и он не стремился к преступлениям. В древнем Китае идеи правления на основе ритуала, по сравнению с правлением на основе закона, были более мягкими, всеохватывающими, способствовали смягчению классовых противоречий, а также самодисциплине правителя.

Управление человеком (##)

Одна из политических идей в конфуцианстве предполагает, что мудрый и в высшей степени нравственный человек должен управлять страной, преобразуя ее с помощью добро-

детели.

Управление человеком начинается с того, что личные внутренние качества правителя определяют успех в управлении вверенного ему государства, его нравственность, слова и поступки определяют степень добродетельности слов и поступков тех, кем он правит, а потому акцент делается на культивировании нравственных качеств правителя и на его образцовой роли. В главе «Лунь Юй, Янь Юань» Конфуций говорил: «Управлять – значит поступать правильно. Если, управляя, вы будете поступать правильно, то кто осмелится поступать неправильно?» Хотя, безусловно, не обошлось и без закона, как указывал Конфуций в главе «Лунь Юй, Цзы лу» – «Если личное поведение тех, [кто стоит наверху], правильно, дела идут, хотя и не отдают приказов. Если же личное поведение тех, кто [стоит наверху], неправильно, то, хотя приказывают, [народ] не повинует». Правитель делает принципом собственный пример, поступает добродетельно и гуманно, чтит мудрецов и приглашает на службу способных, назначает на должность и осуществляет управление с помощью ритуала, «принципы управления Вэнь-вана и У-вана начертаны на бамбуковых планках. Если подходящие люди есть, то эти принципы процветают. Если подходящих людей нет, то эти принципы угасают» («Ли Цзи, Чжун Юн»). Идея состояла в том, чтобы объединить правление человека, закона и нравственности воедино. Противопоставляя правление человека и правление закона, можно упро-

ценно сказать, что в рамках первого вдохновляющую роль играл личный пример правителя, правление, которое полагается на надежду обретения высокоморального благородного мужа; порядок же, основанный на главенстве закона, подразумевает страх перед неизбежным строгим наказанием за проступок, и правление держится на строгом и догматичном правителе. «Правление человека» основано на честных, неподкупных чиновниках, «правление закона» подразумевает чиновников-тиранов. В эпоху «правления человека» ценят талантливых людей, которые готовы сыграть динамичную роль, акцентирует важность личных качеств правителя в делах управления государством, его расцвета и упадка, и в этом есть рациональное зерно. Однако оно преувеличивает личную роль правителя и преуменьшает верховенство закона и прочие общественные факторы.

Управление законом (##)

Идея правления закона состоит в том, что управление государством осуществляется согласно букве закона.

Шан Ян¹, Шэнь Дао² и Хань Фэй представляли школу легистов; с тем чтобы противостоять конфуцианским доктринам.

¹ Шан Ян (390–338 до н. э.), философ и важный государственный деятель государства Цинь, чьи реформы в 356 и 350 гг. до н. э. играли ключевую роль в установлении власти Цинь.

² Шэнь Дао (IV в. до н. э.), древнекитайский философ, считающийся представителем раннего легизма, действовавший в период Сражающихся царств.

нам «управление ритуалом», «управление добродетелью» и «управление человеком», выдвинули концепцию «управление законом», предполагая, что государство может функционировать только в рамках стабильной юридической системы и только на основании закона, только так можно управлять и умиротворять страну. Великий успех Хань Фэя, который можно извлечь из всего его легистского учения, сформировал вполне завершённый теоретический комплекс легистского учения. Хань Фэй ратовал за верховенство закона («Хань Фэй – Знание меры»), установил четкие законы, которые донес широким массам; закон должен быть единым и стабильным, а также должен развиваться вслед за переменами в общественном укладе, поощрять земледелие и войны, строго придерживаться системы вознаграждения и наказания, отказаться от аристократической надельной и наследственной систем, придерживаться системы выбора на должности чиновников согласно указанному в главе «Хань Фэй, Популярное учение» принципу «цзайсяны должны происходить из ведомств, а полководцы – из войска». Кроме того, общественную идеологию должен был регламентировать и унифицировать закон по принципу «сделать закон учебником, сделать чиновника учителем», с тем чтобы суждения людей соответствовали закону. Хань Фэй высоко ценил закон, но не считал его единственным путем управления государством, а ратовал за объединение трех факторов: «закон», «искусства» и «силы». Под «законом» понимаются по-

литика и указы, принятые по воле правящего класса в лице государя, «искусство» – это способы назначения и смещения, аттестации, вознаграждения и наказания, которые применяются чиновниками разных рангов, а под «силой» понимается статус и власть правителя. Идея управления в Древнем Китае имела целью реализацию централизованной власти государя и упрочение властных позиций феодального класса.

Управление недеяннем (####)

Это было идеей правления в рамках даосизма. Под недеяннем подразумевалось не нарушение изначального, природного порядка вещей, а следование ему. Под управлением недеяннем подразумевалось управление государством именно этим способом.

Сравнительно раннее систематическое изложение концепции управления недеяннем было изложено в конце периода Вёсен и осени даосским философом Лао-цзы. Он полагал, что «дао», будучи первопричиной всего на свете и законом вечного движения и изменения, недеятельно по сути, и люди должны уважать принцип этого естественного недеяния. С точки зрения Лао-цзы, чем раньше правитель начнет прибегать к множеству жестоких принуждений своим «деянием», тем менее склонен к умиротворению будет народ, и тем сложнее будет управлять Поднебесной. «Народом труд-

но управлять, потому что власти слишком деятельны, оттого и трудно», указывает он в «Дао-дэ-цзин, глава 75». Если же прибегать к способу «недеяния» и не подвергать народ многочисленным жестоким принуждениям, народ сохранит естественную чистоту, а жизнь станет богатой. «Я пребываю в бездействии – народ изменяется естественно, я пребываю в покое – народ изменяется к лучшему, я ни во что не вмешиваюсь – народ богатеет, я побеждаю страсти – народ становится простодушным» («Дао-дэ-цзин, глава 57»). Управлять страной посредством недеяния, но не управлять дурным. Философ периода Воюющих царств Чжуан-цзы продолжил развивать идеи Лао-цзы о недеянии, предложил в духовном отношении полностью освободиться от страстного желания «деяния», полностью отбросить стремление к славе и богатству, отбросить интеллектуальный расчет, что воплотит беспредельное и неиссякающее «дао», всем сердцем стремясь в мир отрешенности и уединения. В начале Хань распространение получило учение «Хуан-лао»³. Его последователи, чтобы адаптироваться к умам народа, сформировавшимся на излете правления династии Цинь в период политического хаоса, ратовали за чистое недеяние, облегчение

³ 3 Хуанлао-сюэпай, учение Хуан[—ди]—Лао[—цзы] – направление китайской мысли. Относится к дин. Ранняя Хань (первая половина срока существования империи Хань, 206–8 гг. до н. э.). Название представляет собой своего рода аббревиатуру имен двух ключевых для этой традиции фигур – Желтого императора (Хуан-ди) и Лао-цзы. Последователи этой доктрины рассматривали «Дао-дэ-цзин» как руководство по восстановлению совершенного правления Хуан-ди.

трудовых повинностей и уменьшение налога, хотели дать народу свободно вздохнуть, предлагали не вмешиваться или хотя бы уменьшить вмешательство в политическую и экономическую жизнь народа, чем и умиротворить людские сердца и развить общественное производство. Правление, основанное на концепции недеяния, имеет политически-пассивную сторону, однако включает активный элемент противодействия бесконечным жестоким мерам, насаждаемых правителем народу, что созвучно нынешней концепции «маленькое правительство – большое общество».

Законы правителей прежних эпох (###)

В доциньскую эпоху конфуцианцы выдвинули политическую идею с уклоном в культ древности. «Закон» означает «подражать кому-то», «руководствоваться чем-то»; «правители прежних эпох» означает «мудрые государи древности». Правители прежних эпох, идеалы конфуцианства – это Яо, Шунь, Юй, Чэн Тан, Вэнь-ван, У-ван, Чжоу-гун и другие. Иными словами, правители последующих эпох должны руководствоваться законами и системой, установленными прежними государями, соблюдать их и ничего не нарушать.

В конфуцианстве считается, что только слова и деяния мудрейших правителей древности и разработанный ими строй являются безупречными. Лишь руководствуясь и под-

ражая словам, деяниям и разработанному строю современные люди смогут управлять государством, быть внутри мудрецами, снаружи – государями, а также осуществлять добродетельное правление. Идеология «законов правителей прежних эпох» обрела широкую популярность в период Вёсен и осеней и Воюющих царств, именно в это время Конфуций выдвинул точку зрения «передаю, но не сочиняю»; в главе «Книга правителя области Шан, Изменение закона» также записано: «Основываясь на древней традиции, [можно] избежать ошибок, соблюдая этикет, [можно] избежать беспомощности»; в «Чжун Юне» сказано «Следуй заветам Яо и Шуня, уважай законы Вэнь-вана и У-вана»; в «Мэн-цзы, Тэнский Вэнь-гун ч. 1» четко сказано: «В [своих] словах необходимо ссылаться на Яо и Шуня», только взяв за образец слова и деяния Яо и Шуня можно разрешить имеющиеся противоречия. Неисполнение законов правителей прежних эпох они считают проступками государей, а в отношении политики – монархами, сбившимися со своего пути. Фактически, «законы правителей прежних эпох» – это лишь предлог для конфуцианцев, чтобы протолкнуть свои собственные политические убеждения. Государь, которому они хотели подражать, был не тот государь в понимании Мэн-цзы, и не тот, чьими принципами руководствовались Хуэй Ши и Дэн Си, а древним императором, идеализированным в соответствии с основами политической морали землевладельческого класса. Идеология «законов правителей прежних эпох» имеет

большое влияние на последующие поколения, но несмотря на существование размышлений Сюнь-цзы о законах правителей последующих эпох, академические исследования в сферах политики и этики в феодальном Китае не смогли выйти за рамки этих рассуждений и представляют собой относительно консервативную тенденцию.

Законы правителей последующих эпох (###)

В сравнении с «законами правителей предыдущих эпох», это прогрессивное политическое учение о моральных принципах доциньских времен. «Закон» означает «подражать кому-то», «руководствоваться чем-то»; «правители последующих эпох» означает «современные мудрые государи».

Сюнь-цзы раскритиковал классическое суждение «призвать правителя, чтобы обмануть глупца» и в противопоставление размышлениям Мэн-цзы о «законах правителей предыдущих эпох» сказал: «Законы правителей последующих эпох – это единый строй, соблюдение этикета и [исполнение] долга» («Сюнь-цзы, О роли конфуцианства»). Он придерживался следующей точки зрения: «мыслители разных школ говорят, если не будешь соответствовать правителям последующих эпох, то нарушишь закон», а также считал, что не нужно отрываться от реальности, абстрактно подражая древним государям и их системам, необходимо на основе анализа действительной обстановки установить пра-

вильную систему и утвердить политику управления страной. Исторический процесс движется вперед, и нынешние мудрые государи должны быть прогрессивнее добродетельных правителей древности, их взгляды и ценности больше соответствуют реальности, следовательно, необходимо, чтобы все основывалось не на предыдущих государях, а на фактическом исполнении правителем закона. Вне зависимости от исторической эпохи и идеологии какого-то человека, если его роль несопоставима с системой и мышлением последующих правителей, то ему можно не повиноваться. Но он ни в коем случае не отрицает полностью «правителей предыдущих эпох», утверждая, что «во всей [истории] даосизма древность и современность – это одно и то же». В своих размышлениях о «законах правителей последующих эпох» Сюнь-цзы выступал против пустых разговоров о почитании древности и подчеркивал, что древних людей стоит оценивать с высоты сегодняшнего дня, а историю следует изучать на основе реальности, чтобы вывести соответствующие правила и методы управления. Это высказывание имеет прогрессивное влияние на раскрепощение человеческого мышления. Хань Фэй, ученик Сюнь-цзы, развил эту идею, выдвинул концепцию подражания новому «мудрецу» современного мира, где «чиновник выступает в качестве наставника», и в дальнейшем отрицал консервативное предложение конфуцианства следовать прошлому.

Даитун – Великое единение (###)

Политические убеждения в древнем Китае относились к единству мышления, законодательной и административной деятельности. Концепция Великого единения Даитун впервые появляется в «Комментарии Гунъяна, Первый год правления Инь». В «Чуньцю» содержатся слова: «Первый год правления, весна, первый месяц года». Автор «Комментария Гунъяна» писал: «Что такое гармония во время первого месяца года? Это Великое единство». «Великое» означает «внимание» и «уважение», «единение» означает «единение всех вассальных князей Поднебесной с Сыном Неба». Предложения относительно концепции Великого единения Даитун были вновь выдвинуты в период правления западноханьского императора У-ди. В то время мощь государства постепенно возрастала, и раннеханьская философия Хуан-лао, концепция которой заключалась в управлении недеянием, оказалась нежизнеспособна в условиях меняющейся обстановки в стране, требовалась новая теория, соответствующая ей. Когда Дун Чжуншу заметил, что общая тенденция движется к централизованному объединению, он отошел от ортодоксального конфуцианства и выдвинул идею Великого единения. Считается, что концепция Великого единения, предложенная в «Чуньцю», является наивысшей истиной, она абсолютно непоколебима, это закон, которому люди

должны следовать. В политике делается акцент на концепцию Великого единения Даитун, а именно – на усиление централизованной власти и личных прав императора; что проявляется в суждении «искоренить сто школ и почитать только конфуцианство», которое категорично утверждает, что управление страной возможно только при единой идеологии. Точка зрения Дун Чжуншу относительно Великого единения Даитун была направлена на унификацию идей и действий господствующего класса, относящихся к управлению страной, чтобы укрепить идеологическое доминирование над народом. Концепция Великого единения Даитун оказала глубокое влияние на последующие поколения, в периоды раздробленности люди особенно надеялись на возникновение ситуации Великого единения Даитун.

Датун – Великое единение (##)

Это идеальное общество, предложенное конфуцианцами. В главе трактата «Ли цзи, Движение ритуала (Ли юнь)» указывалось: «Когда следуешь по пути великого Дао, то всё в Поднебесной становится общим, [для служения] выбирают мудрых и талантливых, чтобы доверять и поддерживать дружеские отношения между людьми, и никто не считал отцом только своего отца и не считал сыном только лишь собственного сына. Было так, что старики были обеспечены до самой смерти, сильным находилось применение, малолетние могли

в достатке взрослеть, оказывалось сострадание вдовам, сиротам, бездетным и калекам, у каждого мужчины был свой надел, у каждой женщины – свой дом. Ценности ненавидят выбрасывать прочь, но не сохраняют их для себя; ненавидят, когда силам их нет применения, но не используют их только для себя. Потому злые замыслы более не случаются, и никто не творит грабежей, разбоя и смуты. Поэтому внешние дворы не запирают и называют все это «Великим единением». В «Ли цзи» идеальным обществом, к которому стоит стремиться, представлено общество Великого единения Датун, где не требуется ритуала и никто не устанавливает его. Предполагается, что в обществе Великого единения нет системы частной собственности, а средства производства являются общественными. Люди добровольно трудятся, вкладывая в это все силы, и обладают высокой степенью сознательности. Придерживаясь демократического режима, для служения народу избирают самых мудрых и талантливых. В таком обществе нет ни притеснения, ни эксплуатации, не бывает обмана и смут, люди живут в мире и гармонии друг с другом – это поистине общество великой добродетели. Эти идеи оказали определенное влияние на будущие поколения прогрессивных и революционных мыслителей. Идеологи нового времени Ван Тао, Тань Сытун, Кан Ювэй, Сунь Ятсен, Лю Шипэй, Ли Дачжао и др. вдохновлялись идеями общества Великого единения и сложили каждый свою уникальную концепцию общества Датун. Особенно это касается Кан

Ювэя, который потратил более двадцати лет на написание «Книги Великого единения». Эти полные утопизма идеи характеризовали мечты высшего китайского чиновного слоя о будущем прекрасном обществе.

Сяокан – Общество среднего достатка (##)

Сяокан – это идеальное общество, прославленное древними конфуцианцами. Общество среднего достатка считалось рангом ниже, чем общество Великого единения. В главе «Ли цзи, Движение ритуала (Ли юнь)» отмечено, что после того, как скрылось Великое Дао, Поднебесная превратилась в частные владения одной семьи: люди любили только своих родителей, растили только своих детей, богатство и труд также только для себя. Бразды правления в дальнейшем передавались из поколения в поколение, считалось, что это соответствует установленному ритуальному порядку, поэтому укрепляли городские стены и ров вокруг них. Государственное управление они строили на ритуале, регулировали на основе ритуала отношения государя и подданных, отцов и детей, братьев, супругов. Вместе с тем определяли различный общественный строй, распределяли земельные наделы и разделяли границы; смелые и талантливые люди пользовались в таком обществе уважением, они имели заслуги и совершали подвиги, но только для себя. Таким образом, повсеместно стали плестись искусные, коварные интриги, а отсю-

да рождались войны и смуты. Поэтому Юй, Тан, Вэнь-ван, У-ван, Чэн-ван и Чжоу-гун стали выдающимися личностями. Они уделяли огромное внимание тому, чтобы ритуал играл важную роль в становлении политического строя и нравственной модели, на основании ритуала разделяли истинное и ложное, дознавались о благонадежности и преданности, указывали на ошибки, которые не соответствовали ритуалу, на основе ритуала установили образец учливой скромности и обучали ритуалу простой народ, и так родились правила, которыми стали руководствоваться. Если ритуал не соблюдался, то занимающий пост был с него смещен, и простой народ считал такого человека вредителем. Можно сказать, что идеология общества сяокан – это восполненный и развитый идеал общества Великого единения Датун.

Общество сяокан – это идеал прекрасного общества, который описали древние мыслители, оно воплощает стремления простого народа к достатку, довольствию и богатству. С точки зрения их чаяний и потребностей развития общества, так называемое строительство общества среднего достатка не только решило бы проблему обеспеченности народа, но и удовлетворило бы потребности политического, экономического, культурного, социального и экологического развития города и деревни. После переориентирования Китая на политику реформ и открытости, в 1992 году было официально объявлено о строительстве общества среднего достатка. В докладе 15-го съезда КПК была выдвинута новая ис-

торическая задача «построения общества среднего достатка», а на 16-м съезде установили цель – завершить его всестороннее строительство к 2020 году, а на 18-м съезде, основываясь на решениях, принятых на 16-м и 17-м съездах КПК, выдвинули еще более четкие директивы политики и рабочие требования, с тем чтобы гарантировать построение общества сяокан к 2020 году. В 2017 году председатель Си Цзиньпин в докладе 19-му съезду КПК заявил, что обе цели – решение проблемы достатка населения и достижение уровня общества среднего достатка в целом досрочно завершены, и с этого момента до 2020 года начинается завершающий этап всестороннего строительства: «Мы должны не только успешно завершить первый столетний план борьбы и окончить всестороннее строительство общества среднего достатка, но также использовать момент и открыть новый путь для построения социалистического модернизированного Китая и двинуться в наступление на новую цель – победу во второй столетней борьбе. К середине XXI века страна превратится в современную социалистическую державу с богатым, демократическим, гармоническим, прекрасным, цивилизованным обществом».

Национальный изоморфизм (####)

Для государствообразующего уклада традиционного китайского общества была характерна патриархальность, то

есть семья, клан и государство в организационном аспекте универсальны, руководствуются кровными и патриархальными отношениями, в котором существует строгое право старшего.

Клан – это расширенная семья, а государство – это расширенный клан. В рамках государственной изоморфной структуры семья – это маленькая страна, а страна – большая семья, семья – это исходная точка государства, а государство – это страна одной семьи. В комплексной цепочке государственного управления семья, страна и Поднебесная связаны воедино, образуя систему управления «снизу вверх». В семье или клане отец семейства занимает наиболее авторитетное положение и пользуется наибольшей властью, в государстве же наибольший авторитет и наибольшая власть принадлежит правителю. В рамках управленческих отношений семья, построенная на кровных связях, образует базовую социальную единицу, внутренний порядок управления на уровне семьи распространяется на порядок управления на уровне государства. В силу своего главенствующего положения в клане по праву крови, отец-патриарх объединяет и руководит всеми членами семьи, и это место не становится вакантным после его смерти, а передается дальше по праву кровного родства, из поколения в поколение. Таким же образом передается государев мандат «Сына Неба»: когда уходит государь, бразды правления наследует старший сын его главной жены. Проще говоря, отец был «государем семьи», а государь – «отцом

страны», отец и государь гомотопны, семья и страна – гомоструктурны, таким образом патриархальность проникает в общую структуру государства, даже перекрывает стадийные и ранговые отношения. Поскольку в древности Китай был построен на основании мелких крестьянских хозяйств, находившихся на полном самообеспечении, такого рода способ производства, тесно связанный с патриархальным укладом, глубоко укоренился в более чем тысячелетней структуре китайского общества. Семейная структура распространилась на структуру государственную. Системная организация семьи и государства, распределение полномочий в одинаковой степени относятся к патриархату, и концепция семьи в традиционной китайской культуре занимает важное место.

Феодальное общество Китая (#####)

Китайское общество вошло в феодализм на рубеже Вёсен и осеней (770–476 гг. до н. э.) и Воюющих царств (475–221 гг. до н. э.) и завершило путь только в начале XX века.

Феодальное общество основано на собственности феодала на землю и эксплуатации прибавочного труда крестьян, это следующий после рабовладельческого строя исторический этап. Он возник на осколках рабовладельческого строя вслед за развитием производственных сил. В рамках феодального общества существуют два противостоящих друг другу класса: землевладельцы и крестьяне. Класс землевла-

дельцев был собственником подавляющей части земельных уделов, у крестьян же из-за этого либо не было земли, либо было очень мало, так что им ничего не оставалось, как обрабатывать землю феодалов. Главным способом эксплуатации крестьян была земельная рента (трудовая, натуральная и денежная). В феодальном обществе натуральное хозяйство занимало главенствующее место, его особенность состоит в том, что взяв за единицу семью и двор, сельское хозяйство и ручное производство объединились, мужчины возделывали поле, женщины занимались ткачеством и находились на полном самообеспечении. Если сравнить с рабовладельческим строем, то в рамках феодального общества производственные отношения дали крестьянству определенную личную свободу иметь частную экономику, и поэтому они могли в определенной степени регулировать производственную активность крестьянства, с тем чтобы производственные силы могли развиваться. В период феодального строя повсеместное распространение получили железные инструменты, в связи с чем в своем развитии далеко шагнули вперед сельское хозяйство и скотоводство, стремительно развивалась в городах торговля и ручное производство. К закату феодального общества с развитием товарной экономики и производительных сил появились первые ростки капиталистической экономики. Политическая надстройка в рамках феодализма – это феодальное государство, для которого был характерен иерархический уклад. Император обладал безгра-

ничной властью, наделяя феодальными владениями подчиненных на многих уровнях, таким образом выстраивалась целостная феодально-бюрократическая система, с помощью которой укреплялось положение самого феодального строя. Идеология правящей позиции феодального строя Китая заключалась в том, чтобы защищать эксплуатацию и сословную систему, а также пропагандировать феодальную добродетель – в этом была суть мышления землевладельческого класса, основанная на идеологии, этике и моральных принципах конфуцианства.

Три народных принципа (####)

Программа буржуазно-демократической революции, выдвинутая Сунь Ятсеном, включала в себя национализм, народовластие и народное благосостояние.

В развитии этой идеи можно выделить два этапа: старые и новые принципы. В программе Объединенного союза⁴ три народных принципа сформулированы так: изгнание маньчжуров, восстановление Китая, основание республики, уравнивание прав на землю. Одним из главных пунктов в принципе национализма было противостояние маньчжурам, «изгнать маньчжуров и восстановить Китай» всегда было боевым лозунгом буржуазно-демократического класса на из-

⁴ Тунмэнхой, Тунмэнхуэй, Союзная лига, Объединенный союз (китайская революционная организация, созданная Сунь Ятсеном в 1905 году в Японии, в 1912 году преобразована в партию Гоминьдан).

лете правления династии Цин. Народовластие было ядром всей концепции, под ним понималось разоблачение и критика феодального абсолютизма, указание на то, что в рамках феодального строя эксплуатируются права человека, необходимо свергнуть феодальную монархию посредством национальной революции, заменив это республиканским строем, основанным на учрежденной демократической конституции. Принцип народного благосостояния подразумевает улучшение материальной жизни народа, помогает людям стать сытыми, одетыми, получить жилье и работу, поставить целью предотвращения конфликта бедных и богатых. В то же время необходимо возрождать торгово-промышленную деятельность, развивать производственные силы, необходимо противостоять монополии национального меньшинства над национальным богатством, недопустимо позволять землевладельцам получать прибыль за счет роста цен на землю. Три народных принципа стали программой демократической революции и сыграли важную позитивную роль в исторических условиях того времени. Когда китайская революция вошла в стадию новой демократии, Сунь Ятсен получил помощь от КПК и иностранных пролетариев, была принята политика, нацеленная на союз с Россией, союз с коммунистами и поддержку сельского хозяйства и промышленности, старые народные принципы трансформировались в новые, отразившие прогрессивность буржуазно-демократического революционного крыла на новом этапе революции и

стала первой полит-идеологической основой сотрудничества КПК и Гоминьдана.

Новая демократия (#####)

Теория Мао Цзэдуна о руководящей роли пролетариата в демократической революции в колониальных и полуколониальных странах в эпоху империализма и пролетарской революции, основанная на китайских реалиях.

Исходя из исторических условий и социального строя Китая, он подробно изучил особенности и закономерности китайской революции, развил идеологию марксизма-ленинизма по вопросу руководящей роли буржуазии в демократической революции. Он создал теорию новой демократической революции под руководством пролетариата, основанной на союзе рабочих и крестьян, противостоящей империализму, феодализму и бюрократическому капитализму. Эта теория подчеркивает: новая демократическая революция по-прежнему является буржуазно-демократической по своей социальной природе, ее объективное требование – расчистить путь для развития капитализма. Однако этот тип революции уже нельзя считать старым, это не революция под руководством буржуазии, ставящая своей целью установление капиталистического общества и буржуазной диктатуры, это новый тип возглавляемой пролетариатом революции, цель которой заключается в создании демократического обще-

ства на начальном этапе, страны под руководством совместной диктатуры различных революционных классов. Из этого следует, что именно такая революция и расчищает дорогу для развития социализма. Новая демократическая революция началась с «Движения Четвертого мая» в 1919 году, это революция народных масс под руководством пролетариата, противостоящая империализму, феодализму и бюрократическому капитализму. Пролетариат крепко завладел руководством новой демократической революцией через свой авангард – Коммунистическую партию – и гарантировал окончательную победу революции. Кроме того, со дня основания Китайской Народной Республики в октябре 1949 года до 1956 года Коммунистическая партия шаг за шагом вела многонациональный народ страны к осуществлению перехода от новой демократии к социализму.

Социалистические преобразования (#####)

Социалистические преобразования в сельском хозяйстве, ремесленном производстве, промышленности и торговле, которые проводились в Китае с 1953 г. по 1956 г., превратили частную собственность на средства производства, а также частную собственность индивидуальных фермеров и ремесленников в коллективную собственность.

Недавно образованное китайское правительство стало придерживаться целого ряда форм перехода от государ-

ственного капитализма низшего уровня к капитализму высшего разряда: обработка консигнационного запаса, плановые финансируемые заказы на проведение определенных работ, централизованные закупки и сбыт вырабатываемой продукции, сбыт продукции государственных предприятий частными магазинами, совместное управление предприятиями с участием государственного и частного капитала, создание отраслевых государственно-частных предприятий и другие. Также правительство мирным путем выкупило традиционные промышленные предприятия, тем самым в основном осуществив переход к социалистической системе общенародной собственности. Социалистические преобразования в сфере индивидуального сельского хозяйства следовали принципам добровольного сотрудничества и взаимной выгоды, демонстрации успешных примеров преобразований, а также государственной поддержки. Развитие форм ведения хозяйства от временных и постоянных групп взаимопомощи до бригад трудовой взаимопомощи, а впоследствии и до сельскохозяйственных производственных кооперативов высшего типа привело к тому, что индивидуальные и малые формы собственности были преобразованы в коллективную собственность трудящихся масс, позже развернувшиеся в систему народных коммун. Аналогичные меры были приняты и для преобразования индивидуального ремесленного производства. Что касается последующих реформ в сельской местности и городских районах, то в то

время социалистические преобразования в Китае опережали уровень развития производительных сил общества.

Социалистическая демократия и правовая система (#####)

Социалистическая демократия и правовая система – это важные составляющие политики Китая. Социалистическая демократия – это полномочие управлять страной, которым обладает большинство людей в обществе. Единство демократии и правовой системы – важная черта социалистической демократии. Социалистическая правовая система должна управлять социалистической страной в соответствии с социалистической системой законов и правовой системой, которая включает создание, исполнение, применение и соблюдение законов.

Социалистическая демократия и правовая система неразделимы и взаимно ограничивают друг друга. С одной стороны, социалистическая демократия является предпосылкой и основой правовой системы. Если социалистическое государство стремится возвысить волю народа до воли страны (государственного закона), то в первую очередь необходимо распространить политический режим на весь народ. Только при условии воплощения в жизнь принципов и содержания социалистической демократии социалистическая правовая система сможет проявить собственный характер; степень ре-

ализации потенциала социалистической правовой системы также определяется степенью социалистической демократизации. Только правовая система, утвержденная на основе демократии, может обеспечить неукоснительное соблюдение законов, строгое исполнение законов, привлечение к ответственности за их нарушение. С другой стороны, социалистическая правовая система – это серьезная гарантия социалистической демократии. Люди в социалистических государствах обладают правовыми полномочиями управлять государством, социалистические законы представляют и отражают интересы и волю широких народных масс; народное управление государством должно вестись на основе законов, недопустимо злоупотребление властью ни на уровне организаций, ни на уровне отдельных личностей. Социалистическая правовая система возвела социалистическую демократию в норму и закрепила ее в форме закона, гарантировала ее законность и порядок. Народ инициативно и активно участвует в управлении социалистическим государством, только если закон гарантирует права человека. Диалектическая взаимосвязь между социалистической демократией и социалистической правовой системой демонстрирует, что социалистическая демократия и правовая система являются основной гарантией успешного развития модернизации социализма.

Управление государством на основе закона и нравственных норм (#####)

Управление страной в соответствии с законом означает, что обширные народные массы согласно конституции и правовым нормам управляют политическими, экономическими, культурными и социальными делами государства посредством различных каналов и форм, тем самым гарантируя, что все дела государства будут вестись на основании законов. Это является основной стратегией ведения народа к управлению государством, которой придерживается Коммунистическая партия Китая. Управление страной в соответствии с законом – одна из важных целей построения социализма с китайской спецификой. Чтобы управлять государством на основании закона, необходимо последовательно претворить в жизнь два главных принципа: во-первых, следует твердо придерживаться руководящей роли партии и социалистического направления; во-вторых, необходимо гарантировать полноценное исполнение демократических прав обширных народных масс.

«Добродетель» в управлении государством на основе нравственных норм определяется марксизмом-ленинизмом, маоизмом и теоретическими основами социализма с китайской спецификой, переплетается с историческим и культурным прошлым Китая, создает социалистическую идеологию.

ческую и моральную систему, отвечающую требованиям развития социалистической рыночной экономики. Это общепризнанные этические нормы, которым повсеместно и сознательно следует народ. Управление государством на основе нравственных норм – это обогащение и развитие марксистского учения о государстве и праве, а также наследование и новаторство конфуцианской идеологии древнего Китая о «правлении на основе добродетели».

Управление страной на основе закона и управление страной на основе нравственных норм – это два важных метода государственного управления Китая, они играют определяющую роль в регулировании общественных отношений и поддержании общественного порядка. Управление государством на основе закона предоставляет основу правового режима для управления государством на основе нравственных норм, а оно, в свою очередь, обеспечивает моральные и идеологические гарантии для управления государством в соответствии с законом. Сочетание управления страной в соответствии с законом и управления страной на основе нравственных норм – это важная концепция, опирающаяся на опыт управления внутри страны и за рубежом, сложившаяся путем объединения основных принципов марксизма с характерными национальными особенностями Китая. Сочетание управления государством на основе закона и управления на основе нравственных норм требует, чтобы при построении социализма с китайской спецификой укреплялось как

построение социалистического верховенства закона, так и построение социалистической морали, при этом одно невозможно без другого. Долговременный порядок и долгосрочная стабильность государства может быть достигнута только при условии единства управления страной в соответствии с законом и управления страной на основе нравственных норм.

Политический строй (####)

Система добровольной передачи власти (###)

Система выбора племенных вождей в поздний период китайского первобытного общества.

Первоначально в племенном союзе важные вопросы обсуждались и решались на совете союза, который формировался из глав каждого родового клана, состоявшего в союзе. Глава племенного союза также избирался этим союзом. Впоследствии из-за постоянных захватнических войн укрепилась власть племенных вождей, установилась практика самостоятельной передачи полномочий следующему вождю. Согласно легенде, когда Яо состарился, он не передал звание вождя своему сыну Дань Чжу, а собрал совет племенного союза, где все главы племен проголосовали за то, чтобы пре-

емником стал Шунь. Яо проверял Шуня в течение трех лет и посчитал, что он сможет справиться с обязанностями, после чего назначил его своим преемником. После того, как Яо скончался, Шунь унаследовал его должность вождя. Впоследствии Шунь таким же способом выбрал своим преемником Юя, кроме того заставив его обуздать воды потопа. Когда Юй справился с наводнением, то вся Поднебесная разделилась на девять областей. Такой демократический способ выбора вождя отражает традиционную систему военной демократии на позднем этапе развития китайского первобытного общества. После смерти Юя его сын нарушил такой порядок избирательной системы, самостоятельно заняв место вождя. С этих пор система добровольной передачи власти была заменена системой наследования от отца к сыну. Эта система самостоятельной передачи звания вождя самым выдающимся людям стала предметом восхищения будущих поколений, историей, передающейся из уст в уста.

Патриархат (###)

Система сохранения наследственного господства аристократии в древнем Китае.

Эта система уходит корнями к патриархальной системе позднего периода китайского первобытного общества. Пройдя долговременную эволюцию, эта система постепенно достигла своей совершенной формы ко времени дина-

стии Чжоу (1046–221 гг. до н. э.). «Сын Неба» был правителем Поднебесной, в то же время носил фамилию одного из крупнейших аристократических родов и был главой рода. Он был представителем богов земли и хлеба, возглавлял обряды жертвоприношения в храмах предков, обладал общегосударственной политической и родовой властью. Этот титул передавался старшему сыну главной жены, который также становился главой рода. Сыновьям императора, рожденным от других наложниц, присваивались титулы «чжухоу» («князя»), они становились главами своих родов в своих владениях, в качестве своей фамилии брали название царства, а наследником также становился старший сын главной жены. Сыновьям чжухоу, рожденным от наложниц, присваивались высшие чиновничьи должности «цин» и «дафу». Они, в свою очередь, становились главами своих родов, передавая свой титул по наследству старшему сыну главной жены. Они делили свои роды по служебным обязанностям, городам, по старшинству. Клановые отношения в обществе от цин и дафу до ученого сословия складывались по таким же схемам. Старший сын главной жены, которому передавались полномочия по наследству, именовался старшим в роду, он получал собственность, принадлежащую роду, нес ответственность за обряды жертвоприношения, регулировал отношения внутри рода, в это же время являлся представителем правящей народом аристократии. Патриархальная система распространялась как на аристократию с единой фа-

милией, так и на роды, носящие другие фамилии. Между аристократией с одинаковой фамилией устанавливались отношения родных, двоюродных братьев, между родами, носящими разные фамилии, устанавливались родственные отношения дядя-племянник, тем самым подчеркивалось кровное родство и иерархические отношения в аристократическом слое общества. Эта система тесно связывала патриархальное родство аристократии со строем государства, сыграла важную роль для укрепления и консолидации власти центральных органов политической власти на начальном этапе управления государством. В более позднюю затяжную эпоху феодализма в обществе все еще сохраняются остатки патриархальной системы правления.

Система наделов (###)

Система поочередного распределения наделов между князьями (чжухоу), чиновниками (дафу) и служилым сословием (ши) в древнем Китае.

В династию Шан (16–11 вв. до н. э.) уже существовала система раздачи земель феодалам. В Западную Чжоу (1027–770 гг. до н. э.) наделная система приобрела законченную форму. Эта система была тесным образом связана с патриархальной системой наследования к старшему сыну главной жены. Территория, на которую распространялась прямая власть императора в Западную Чжоу, называлась «ванц-

зи» («владения императора»), власть наследовал старший сын главной жены, а остальным сыновьям и знати выделялись земельные наделы с подданными, таким образом князю «жаловали надел». Титул правителя такого княжества также переходил по наследству старшему сыну главной жены, а другие сыновья и свояки получали «землю на кормление»⁵, становясь чиновниками. Звание чиновника передавалось по наследству старшему сыну, остальные сыновья получали земельные наделы и считались служилым сословием. Они, в свою очередь, передавали свои земельные наделы по наследству старшим сыновьям, но остальные сыновья уже не получали земельных владений и считались простолюдинами. Таким образом сложилась система поочередного распределения наделов от правителя к князьям, чиновникам и служащим. В этой системе земля вместе с рабочими номинально принадлежала чжоускому вану, а знать, которой были пожалованы все эти земли, лишь обладала правами на их использование, но не могла покупать и продавать наделы. Низы должны были платить дань верхам, трудиться на принудительных работах, охранять территорию и докладывать об исполнении своих обязанностей. Аристократия всех рангов имела в своих наделах полноценную административную власть, а также права на экономическую эксплуатацию. Как и во владениях императора, на пожалованных землях

⁵ Территория сбора податей, жалуемая высшим чинам государства вместо жалованья.

можно было устанавливать свои системы управления, строить столичные города, создавать армию, как будто в своем маленьком государстве. Поскольку титулы знати всех рангов, а также их земли и подданные передавались по наследству, то и министры (гун), сановники (цин), состоящие на государственной службе правящего дома или в удельных княжествах, также передавали по наследству свои титулы по образцу общей сложившейся системы, которую в итоге стали называть системой потомственных чиновников и наследных министров. После Восточной Чжоу (770–256 гг. до н. э.) все удельные княжества начали внедрять уездно-областную систему с прямым подчинением императору, постепенно вытеснившую систему наделов. После того как Цинь Шихуан объединил шесть царств, надельная система по всей стране была упразднена, ей на смену пришло административное деление территории империи на области и уезды с централизованной властью, где все чиновники назначались на места непосредственно императором. Впоследствии некоторые династии возвращались к надельной системе, однако она воспроизводилась в своей остаточной форме либо на короткий срок, либо на ограниченной территории, либо с ограниченным управлением.

Уездно-областная система (###)

Исторически административная система Китая берет на-

чало в период период Вёсен и осеней (770–476/403 гг. до н. э.) и Воюющих царств (476/403–221 гг. до н. э.), устанавливается и совершенствуется в период династии Цинь (221–207 гг. до н. э.). В начальный период Вёсен и осеней царства Чу, Цинь, Цзинь и другие начали создавать уезды в приграничных областях, а потом постепенно стали вводить уездную систему и на внутренних территориях. Начальникам уездов разрешалось без ограничений передавать уезды по наследству. В последние годы периода Вёсен и осеней все царства создали крупные округа в приграничных областях, они намного превышали уезды по площади, но находились в отдаленных районах, поэтому в системе административного управления занимали более низкое положение. В период Воюющих царств в пограничных районах стали образовываться и уезды, постепенно начала формироваться двухступенчатая уездно-областная система. После объединения шести царств под властью династии Цинь уездно-областная система была введена повсеместно, в стране были образованы тридцать шесть областей, их число впоследствии возросло до сорока, в подчинении каждой области находилось несколько уездов. Глава областной исполнительной власти именовался начальник области (цзюньшоу), в подчинении у него был областной воинский начальник (цзюньвэй), который помогал начальнику области и руководил военными делами; также в область назначался надзиратель, исполняющий функцию контроля, он – глаза и уши центрального пра-

вительства. Существовали крупные и мелкие уезды, в уездах с населением свыше десяти тысяч дворов назначался глава уезда (сяньлин), в уездах с населением менее десяти тысяч – начальник уезда (сяньчжан), они заведовали всеми делами своих уездов, следуя указаниям начальника области. Отдельно назначался начальник уездной охраны (сяньвэй) – помощник главы или начальника уезда, заведующий военными делами; также назначался помощник начальника уезда (сяньчэн) – заведующий служебной перепиской, хранением, распределением наказаний и штрафов. Главы и начальники областей и уездов назначались центральными органами власти, получали жалованье, их должности не передавались по наследству. Разделение административной, военной и контролирующей власти в областях и уездах, особенно независимые надзорные органы, находящиеся под непосредственным контролем центрального правительства, способствовали укреплению центральной власти и консолидации единства страны. Эта система продолжила свое существование и в последующие периоды истории Китая. Хотя структура административной системы и названия должностей постоянно изменялись, ее суть оставалась схожей. Уездно-областная система административного деления оказала серьезное влияние на административную структуру централизованного правительства в древнем Китае.

Государственная канцелярия (##)

Это система политического устройства во времена династий Мин (1368–1644 гг.) и Цин (1644–1911 гг.).

Основатель династии Мин Чжу Юаньчжан упразднил должность министра (чэнсян) и учредил должность дворцового ученого мужа (дасюэши), которые стали выполнять функции консультативного совета – это и стало прототипом будущей государственной канцелярии (нэйгэ). Во время правления Чжу Ди (1360–1424 гг.) государственная канцелярия получила официальное оформление, она стала органом, соединяющим императора и шесть министерств центрального правительства. От пяти до семи ученых мужей постоянно находились в Павильоне Литературной глубины⁶, принимали участие в неотложных государственных делах, составляли проекты императорских высочайших указов. Однако в то время власть и положение в обществе членов государственной канцелярии были не такими высокими, как у министров. Несмотря на то, что члены государственной канцелярии принимали участие в решении государственных вопросов, их полномочия были серьезно ограничены. В правление императоров Мин Жэньцзуна⁷ и Мин

⁶ Дворцовое здание в Запретном Городе в Пекине.

⁷ Храмовое имя четвертого императора династии Мин, Чжу Гаочи ###, 1378–1425 гг.

Сюаньцзуна⁸ членов государственной канцелярии часто повышали в должности, некоторые из них даже стали министрами высокого ранга, чьи полномочия превышали даже полномочия шести министерств. Кроме того, были повышены чины и жалованья членов государственной канцелярии: ранее бывшие чиновники пятого класса были повышены до чиновников третьего, а иногда и первого класса. Кроме того, государственная канцелярия стала обладать правом представления на санкцию императору проекта высочайшей резолюции, что дало им возможность напрямую взять в свои руки административную власть в стране. Министр государственной канцелярии писал свои рекомендации на листе бумаги, приклеивал сверху на докладную записку императору, это носило название «проект высочайшей резолюции, представлявшийся на санкцию императору кабинетом министров». Император просматривал записи и делал отметки красным цветом по белой бумаге, иногда вместо императора этим занимался старший дворцовый евнух. В середине эпохи Мин появилось звание главного шоуфу⁹, такой титул мог получить самый пожилой и пользующийся благосклонностью и доверием императора дасюэши, он нес главную ответственность. Остальные дасюэши назывались цюньфу, считались помощниками шоуфу, их полномочия рази-

⁸ Храмовое имя пятого императора династии Мин, Чжу Чжэньцзи ###, 1399–1435 гг.

⁹ Звание главного дасюэши (ученого мужа) в эпоху Мин.

тельно отличались от шоуфу в меньшую сторону. Несмотря на то, что с развитием формы государственного управления, основывающейся на главенствующей роли кабинета министров, усиливалась и власть самой государственной канцелярии, однако из-за высокой степени авторитарности правления минских императоров государственная канцелярия так и не стала основным стержнем административной системы государства. Это одна из особенностей политической системы эпохи Мин.

В начале эпохи Цин три внутренние палаты при императорском дворе были заменены кабинетами министров, среди советников императора дасюэши обязательно присутствовали два маньчжура и два ханьца, среди помощников министров по одному маньчжур и ханьцу, все носили титул даньгэ¹⁰. Внешне эта структура по-прежнему выглядела как высший орган власти, однако на самом деле государственная канцелярия уже утратила свою стержневую позицию, которой обладала в эпоху династии Мин. В начале эпохи Цин проводилось собрание регента с министрами, на котором принимались решения государственной важности, часто связанные с военными вопросами, во время правления Канси (1661–1722 гг.) в Южном кабинете¹¹ снова стали составляться черновики высочайших императорских указов, государственная канцелярия постепенно стала органом, ко-

¹⁰ Титул дасюэши в династии Цин, назначаемого первым министром.

¹¹ Дворцовый зал для работы членов Ханьлиньской академии в династию Цин.

торый занимается рутинными государственными делами и выпускает письменные обращения. Во времена правления Юнчжэна (1723–1735 гг.) был учрежден Военный совет, тогда полномочия государственной канцелярии снова сократились. На третий год правления Пу И (1911 г.) он был превращен в ответственный комитет, а старая государственная канцелярия была упразднена.

Аттестационная система (###)

Это система назначения чиновников после формирования бюрократической системы в Китае.

В средний и поздний периоды эпохи Воюющих царств (476/403–221 гг. до н. э.) центральные органы власти и провинциальные должностные лица, а также военные служащие в равной мере назначались и смещались правителем. В эпоху династии Цинь (221–207 гг. до н. э.) эта система осталась неизменной. В начальный период династии Хань (206 г. до н. э. – 220 г. н. э.) выборные должности обязательно утверждались в столице, позже появились специальные должностные лица, руководящие политическими делами. Их назначение не зависело от квалификации или положения в обществе, должности не имели временного ограничения. В династию Суй (581–617 гг.) система назначения подчиненных чиновников высшими должностными лицами была упразднена. Было утверждено, что все чиновники центрального ап-

парата власти и провинциального уровня ниже шестого ранга должны отбираться на должность министерством личного состава и аттестаций. Местные чиновники должны назначать на службу людей не из своего округа – это было серьезным изменением в избирательной системе того времени. Во время династии Тан (618–907 гг.) система отбора ученых и чиновников разделилась, ученых стали отбирать посредством системы государственных экзаменов, а чиновников – посредством аттестации. Экзаменами заведовало министерство личного состава и аттестаций, аттестацией чиновников заведовало это же министерство совместно с военным министерством. Министерство личного состава и аттестаций отвечало за гражданские кадры, а военное – за военные. В начале эпохи Сун (960–1279 гг.) аттестацию чиновников проводили несколько министерств. После реформ Сун Шэньцзуна (1048–1085 гг.) полномочия по отбору чиновников полностью вернулись к министерству личного состава и аттестаций. В эпоху Юань (1280–1367 гг.) чиновники ниже седьмого ранга аттестовались этим же министерством, чиновники седьмого ранга и выше проходили аттестацию в центральном секретариате¹², чиновники третьего ранга и выше, пройдя отбор в центральном секретариате, назначались лично императором. В эпоху Мин (1368–1644 гг.) гражданскими чиновниками занималось министерство личного состава и аттестаций, за военные кадры отвечало военное ми-

¹² Высший административный орган империи Юань.

нистерство. Во время правления императора Мин Шэньцзун (1572–1620 гг.) Сунь Пиян исполнял обязанности министра чинов. Чтобы продемонстрировать справедливость выборов и аттестации чиновников, он придумал систему жребия по бамбуковым дощечкам: на них записывалась информация. С помощью жребия определяли, в какой орган, в какой район, кого именно выбирают. Бамбуковые дощечки перемешивали, потом сразу же доставали первую попавшуюся дощечку – и отправляли человека на службу в соответствии с информацией, что написана на этой дощечке. В эпоху Цин (1644–1911 гг.) следовали сложившейся традиции минского времени, а в середине этой эпохи система аттестации и отбора на должность осталась существовать только на словах.

Система девяти рангов (#####)

Это система отбора чиновников на должности во времена эпох Вэй, Цзинь, Южных и Северных династий (220–589 гг.), также именуемая «система девяти чиновничьих рангов». Она была установлена в эпоху династии Вэй, в годы правления императора Вэй Вэньди (187–226 гг.), постепенно приобрела свой завершённый вид ко времени Западной Цзинь (265–316 гг.), вновь претерпев некоторые изменения в эпоху Южных и Северных династий (420–589 гг.). В период Вэй-Цзинь (220–420 гг.) система девяти рангов имела следующие характерные особенности. Во-первых, в каждом

округе и уезде назначался цензор (чжунчжэн). Во всех округах и областях на пост цензора мог быть назначен только местный житель, многие из них сразу получали должность по совместительству и в центральном органе государственной власти, обычно это были чиновники второго или высшего ранга. Во-вторых, служебные полномочия цензора заключались преимущественно в оценивании кандидатов по трем критериям: социальное происхождение, наличие добродетели, наличие таланта. Цензор давал общую оценку добродетели и таланту человека, это именовалось «внешней оценкой». Оценка социального происхождения, добродетели и таланта, высказываемая цензором, соотношение положительных и отрицательных качеств человека проявлялись в присвоении оцениваемому «ранга». Всего существовало девять рангов: наилучший, средний из лучших, последний из лучших, лучший из средних, средний из средних, последний из средних, лучший из худших, средний из худших, наихудший. На самом деле существовало две основные категории: высший ранг и низший ранг. Первого ранга невозможно было достичь, он существовал только на словах, поэтому в реальности высшим пределом был второй ранг. В-третьих, результаты оценки цензора отправлялись на проверку и утверждение в императорский дворец к советнику по делам воспитания и обучения, потом отправлялись в министерство личного состава и аттестаций, где служили основой для отбора чиновников на службу. Ранг, который определяет цензор, бу-

дет тесно связан с будущей служебной карьерой оцениваемого. Ранг вступающего в должность обязательно должен соответствовать рангу уезда. Служебная карьера в уезде высокого ранга – это честные, неподкупные чиновники, достаточно быстрое продвижение по службе, уважение окружающих, служебная карьера в уезде низкого ранга – это вороватые чиновники, медленное продвижение по службе, презрение и недовольство окружающих. В-четвертых, оценка, выставленная цензором, может корректироваться один раз в три года, однако в любое время может быть как повышена, так и понижена. Когда система девяти рангов только начала свое существование, то все три критерия оценивания считались в равной степени важными: социальное происхождение, добродетель и талант. Однако в период Вэй-Цзинь (220–420 гг.) знатные семьи и потомственные служилые люди полностью взяли в свои руки полномочия по отбору чиновников. Таким образом, критериями таланта и добродетели постепенно стали пренебрегать, а социальное происхождение все больше набирало вес, а в итоге стало единственным важным критерием. Во времена Западной Цзинь (265–316 гг.) окончательно сформировалась структура отбора под девизом «среди высшего ранга нет бедных, среди низшего ранга нет знатных». Ко времени династии Суй (581–617 гг.) вместе с упадком системы, основанной на родственных связях знати, была упразднена и система девяти чиновничьих рангов.

Система присвоения титулов (####)

Система наград и премий для князей (чжухоу) и чиновников в древнем Китае, целью которой являлось разделение по рангам для проявления благосклонности правителя.

Под «титулом» подразумевался своего рода ранг, который отражал социальный и материальный статус чиновников, аристократии или людей с заслугами в каких-либо делах, ученых с выдающимися знаниями. Обычно титул присваивался кровным родственникам правителя или людям, имеющим заслуги перед государством, также обычно титул можно было передавать по наследству. До эпохи Вёсен и осеней (770—476/403 гг. до н. э.) существовало пять титулов: гун, хоу, бо, цзы, нань, кроме них существовали цин, дафу, ши. Последние служили одновременно наименованиями титулов и чиновничьих рангов, определялись на основе родственных связей, по большей части были унаследованы со времен надельной системы, у каждого такого чиновника обязательно имелась земля во владении, а также он обладал определенной политической властью. После периода Вёсен и осеней произошло разделение титулов и чиновничьих рангов. Имеющие титул получали арендную плату за землю и обладали политическим статусом, главу исполнительной власти в земельных наделах назначал правитель, титул не имел ограничений по принадлежности к знатному роду. Во

время династии Цинь (221–207 гг. до н. э.) было учреждено почти двадцать титулов, начиная от гунши (достойный человек, низший титул) до чэхоу (владелец князь, высший титул). В эпоху Хань (206 гг. до н. э. – 220 гг. н. э.) традиция осталась неизменной, дополнительно был введен еще один титул для членов императорской семьи, именовавшийся чжухоуван. После периода Вэй-Цзинь (220–420 гг. н. э.) среди членов императорской семьи и заслуженных государственных деятелей тоже стали выделять шесть почетных титулов ван, гун, хоу, бо, цзы и нань, при этом каждый из них делился еще на несколько. Те, кто носил титул, обладали теми же церемониальными привилегиями, что и чиновники высокого ранга, хотя у них не было никаких должностных обязанностей, это все равно являлось частью бюрократии. Кроме того, целый ряд чиновников, состоящих на службе, также носил титулы. Получить титул в основном можно было от правящего монарха или благодаря личной симпатии и потворству управляющих на местах, часто пользовавшихся временными властными полномочиями, что привело к снижению качества бюрократии.

Система рекомендаций (###)

Система отбора чиновников, существовавшая в Китае с эпохи Хань (206 гг. до н. э. – 220 гг. н. э.) до эпохи Суй (581–617 гг.).

Правящая династия учреждала категории рекомендуемых по мере необходимости, назначала соответствующих чиновников для отбора новых служащих, в соответствии с правилами выбирала подходящие талантливые кандидатуры, после проверки в императорском дворце зачисляла на службу или удостоивала повышения в звании. Регулярные наборы новых чиновников получили название «постоянный набор» (чан кэ) или «ежегодный набор» (суй цзюй), например, кандидатов, отличавшихся «почтительностью к родителям и бескорыстием» (сяо лян) и «талантливых ученых» (сю цай) выбирали раз в год. Выборы кандидатов, которые не зависели от определенной даты, а назначались только указом правителя, именовались «особой проверкой» (тэ кэ) или «императорским отбором» (чжао цзюй). Во время таких выборов двору рекомендовались люди, отличавшиеся «мудростью и добродетелью» (сянь лян), «эрудицией» (вэнь сюэ), «знанием канона» (мин цзин), «чувством справедливости» (ю дао) и другими качествами. На пятнадцатом году правления Хань Вэньди (165 год до н. э.) кандидаты, которых рекомендовали как «мудрых и добродетельных» (сянь лян), «говорящих прямо и крайне усердных» (чжиянь цзицзянь), на столичных экзаменах при дворе подавали императору так называемую ответную записку (дуй цэ), в которой излагали свои взгляды по насущным вопросам государственной политики. После этого император мог распределить их на служебные посты в соответствии с рангом, с этого времени в Китае окон-

чительно укрепились данная система рекомендаций. На первом году правления под девизом Юаньгуан Хань Уди (134 г. до н. э.) повелел ежегодно от каждой области и удела рекомендовать двору по одному человеку, отличавшемуся «почтительностью к родителям» (сяо) и по одному, отличавшемуся «бескорыстием» (лянь), с этого времени отбор сяолянь стал одним из основных каналов в системе рекомендаций ханьской эпохи. В поздний период династии Западная Хань (206 г. до н. э. – 24 г. н. э.) среди лиц, которых следовало рекомендовать на службу, часто упоминались «выдающиеся таланты» (сю цай). Рекомендовать таких кандидатов могли инспекторы округов, сложилась система ежегодных рекомендаций от каждого округа и области. Император Хань Шуньди в первый год своего правления под девизом «Солнечное счастье» (132 г.) учредил экзамен на знание конфуцианских канонов для «почтительных и бескорыстных» (сяо лянь), те, кто носил официальный статус, были обязаны сдавать экзамен. Система экзаменов для сяолянь стала постепенно превращаться в государственную экзаменационную систему. С Западной Хань (206 г. до н. э. – 24 г. н. э.) до раннего периода Восточная Хань (25–220 гг.) правила в системе рекомендаций были достаточно серьезными, гарантировали строгий отбор чиновников на государственную службу при императорском дворе. В особенности отбор сяолянь превратился в основной канал регулярного пополнения штатной бюрократии. Однако из-за роста коррупции в поздний пе-

риод династии Восточная Хань сложная система рекомендаций перестала быть эффективной. Во времена Вэй, Цзинь, эпоху Южных и Северных династий (220–589 гг.) эта система все еще оставалась основным каналом поступления на государственную службу. В эпоху Западная Цзинь (265–316 гг.) сложилась система из рекомендаций по категории «выдающийся талант» (сю цай), державший экзамен перед императором, и по категории «почтительный и бескорыстный» (сяо лян), сдававший экзамен на знание канонов. Однако в царстве Вэй¹³ (220–265 гг.) росло влияние знатных родов и потомственных чиновников, что в итоге привело к созданию Системы девяти рангов и к снижению приоритета системы рекомендаций. В Восточную Цзинь (317–420 гг.) система рекомендаций пришла в упадок, а в эпоху Южных и Северных династий (420–589 гг.) снова возродилась, однако в основном все категории стали занимать знатные и потомственные чиновники. В поздний период эпохи Северных династий (386–581 гг.) вместе с упадком в системе власти знатных родов увеличилось количество обыкновенных ученых, которые смогли поступить на службу по системе рекомендаций. В период Южных и Северных династий (420–589 гг.) главные решения относительно рекомендованных кандидатов все больше стали основываться на результатах столичных экзаменов, а в начальный период династии Тан (618–907 гг.) система рекомендаций окончательно превратилась в

¹³ Одно из трех царств эпохи Троецарствия, существовавшее на севере Китая.

систему государственных экзаменов (кэцзюй).

Императорская экзаменационная система (###)

Система отбора и найма на чиновничью службу в феодальную эпоху в Китае, названная так по причине разделения дисциплин во время проведения экзаменов для рекомендованных кандидатов. Система кэцзюй была основана во времена династии Суй (581–617 гг.), сформировалась в династию Тан (618–907 гг.) и существовала до позднего периода династии Цин (1644–1912 гг.), просуществовав в общей сложности более 1300 лет. Первый император династии Суй Вэньди Ян Цзянь (541–604 гг.) упразднил Систему девяти рангов, тем самым разрушив монополию знатных родов и потомственных служащих отбирать кандидатов на государственную службу, вместо этого прибегнув к способу рекомендаций для отбора талантливых кадров. Во время правления Суй Янди (569–618 гг.) была учреждена государственная экзаменационная сессия на соискание ученой степени цзиньши, на которой во время экзаменов на государственную службу проверялись знания канонов и политических событий. Во время династии Тан (618–907 гг.) кроме цзиньши вернули такие ученые степени, как сючай («талантливый ученый»), минцзин («знаток канона»), минфа («знаток законов»), минсуань («знаток счета»), тунцзы («ученый юно-

ша») и другие, в общей сложности около двадцати степеней. Экзамены проводились один раз в год в рамках «регулярной сессии», сначала их проводило министерство личного состава и аттестаций, потом эти полномочия перешли к министерству церемоний, которое ведало государственным церемониалом и экзаменами. На экзаменах проверялось знание канонов, декретов, поэзии. Также проводились экзамены «по особому указу императора», на которых на службу отбирались «особые таланты», количество дисциплин в них достигало восьмидесяти. Те, кто выдержал экзамен, незамедлительно получали должности. Самыми важными степенями считались минцзин (вторая ученая степень, «знаток канонов») и цзиньши (высшая ученая степень), при этом степень цзиньши считалась более почетной. Во время правления У Цзэтянь (624–705 гг.) императрица лично принимала участие в экзаменационных сессиях и утвердила еще одну степень – военный цзюйжэнь. В эпоху Сун (960–1279 гг.) ученую степень в основном можно было получить на основе знания канонов, количество людей, зачисляемых на службу сильно возросло. Во времена династий Мин (1368–1644 гг.) и Цин (1644–1911 гг.) экзаменуемым необходимо было знать «Четверокнижие» и «Пятикнижие», а сочинение должно было быть написано по правилам багувэнь. Экзамены делились на юношеские, провинциальные, столичные и дворцовые. На тридцать первом году правления императора Гуансюя (1871–1908 гг.) в стране была внедрена система школь-

ного воспитания, тогда система кэцзюй была упразднена. Эта система эффективно отбирала чиновников на должности при централизованном правительстве в феодальную эпоху, передав полномочия по отбору чиновников из рук знати и потомственных служащих в руки императорского двора. Отбор на должности через систему экзаменов носил прогрессивный характер, задавая высокие стандарты знаний и способностей чиновников. Однако впоследствии формальности стали сдерживать развитие идей, а недостатки системы становились все более очевидными.

Система провинций (###)

Система политического устройства, применявшаяся начиная с эпохи Юань (1280–1367 гг.).

В целях усиления централизованной власти и укрепления господства над всей страной правители династии Юань учредили в центре страны «центральный секретариат», который стал выполнять функции высшего административного органа. Столица и прилежащий регион, а также Шаньдун, Шаньси, Хэбэй, Внутренняя Монголия напрямую подчинялись центральному секретариату. В таких регионах, как Хэнань, Шэньси, Сычуань, Ганьсу, Линбэй, Ляоян, Юньнань, Цзянсу, Чжэцзян, Цзянси, Хугуан (Хубэй и Хунань) разместили так называемые «региональные секретариаты», которые сокращенно стали называть «провинциальными». Основны-

ми военными и политическими делами провинции управлял министр (чэнсян), назначаемый центральным правительством. В провинциях назначались области, округа, уезды, складывалась местная централизованная система административного управления. В эпоху Мин (1368–1644 гг.) система региональных секретариатов была упразднена, управление перешло в руки комиссаров по гражданским и финансовым делам, однако в силу привычки их продолжали называть провинциальными властями, они ведали гражданскими и финансовыми делами; за уголовное право отвечал эmissар юстиции (главный судья) в провинции; военный генерал-губернатор провинции отвечал за военные дела. Вместе эти три должности именовались «три высших чиновника», не находились друг у друга в подчинении, а подчинялись напрямую центральным органам власти. В подчинении у комиссара по гражданским и финансовым делам находились области и уезды, во время правления Сюань-цзуна (1426–1435 гг.) в Гуаньчжуне, Цзяннане, и других районах были специально созданы должности генерал-губернаторов, служебные полномочия которых были выше, чем у трех высших чиновников. Позже в военных целях в некоторых местностях были введены должности генерал-прокурора. тогда генерал-губернаторы тоже стали им подчиняться. В эпоху Цин (1644–1911 гг.) регионы снова стали именоваться провинциями, сохранив внутреннее трехступенчатое деление на области (дао), округа (фу) и уезды (сянь). В каждой провинции

был назначен губернатор. Генерал-губернатор – это начальник провинции, который контролировал военные, народные и политические события; служебные права генерал-прокурора были шире, он мог контролировать не одну, а две или три провинции, заведовать военными и гражданскими делами, однако в большей степени военными. Сложившаяся система административного деления – это развитая система уездно-областного территориального деления, созданная в эпоху Цинь (246–207 гг. до н. э.), она обеспечивала централизацию власти в административной системе управления государством.

Система вождей (Система «тусы»¹⁴) (### (###))

Система, применяемая в древнем Китае в районах проживания этнических меньшинств, в которой лидеры этих меньшинств управляли этими народами.

До эпохи Юань (1280–1367 гг.) каждая феодальная династия принимала меры по передаче управления районами этнических меньшинств главам этих меньшинств. В эпоху Юань этим главам был пожалован титул «сюаньвэйши» (почетный титул родового старшины в районах малых некитайских народов), а также были утверждены должности «сюа-

¹⁴ Тусы, вождество – административно-территориальная единица под управлением тусы, вождя.

ньфуши» (начальник пограничной области), «аньфуши» (генерал-губернатор), «чжаотаоши» (военачальник) и другие. Наряду с этим были учреждены должности, находящиеся уровнем ниже: местные начальники областей, округов, уездов и другие туземные чины, что постепенно сформировало особенную, отличную от центральной, систему административного управления в районах национальных меньшинств. В эпоху Мин (1368–1644 гг.) система сохранилась в том же виде, все вышеупомянутые высокие должности стали подчиняться военному ведомству, а туземные чины – министерству чинов, что способствовало совершенствованию системы управления в районах с некитайским населением «тусы». Туземные чины повсеместно передавались по наследству, имели собственные печати, более того, были утверждены порядки наследования чинов, присвоения рангов, проверок, налогов и податей, общественных работ, службы и прочего. В дополнение к обязательствам, которые родовой старшина нес перед центральным правительством, он по-прежнему сохранял традиционные формы управления и властные полномочия в пределах своей подведомственной территории. Установление системы «тусы» укрепило доминирование местных лидеров этнических меньшинств, но в то же время укрепило связь между центральным правительством и районами проживания национальных меньшинств, что с объективной точки зрения уже в свое время благоприятствовало установлению дружеских связей, культурному и эко-

номическому обмену с каждым из этнических меньшинств. При династиях Мин (1368–1644 гг.) и Цин (1644–1911 гг.) вожди и туземные чиновники в некоторых областях были упразднены, вместо них на службу встали чиновники, назначенные центральным правительством. Исторически это называлось «передача власти от местных правителей центральным»¹⁵. Во время правления Гоминьдана в некоторых областях все еще существовала система вождей. После основания Китайской Народной Республики (1949 г.) система «тусы» была полностью упразднена.

Области, округа, уезды (###)

Области, округа, уезды – все это административные единицы в древнем Китае. Они были основными административными единицами ниже провинциального уровня во времена династий Мин и Цин. В эпоху Вёсен и осеней (770–476/403 гг. до н. э.) уездами (сянь) именовались пограничные районы, местные вассальные князья чжухоу присоединяли новые территории и называли их уездами. В поздний период эпохи Вёсен и осеней во всех царствах уезды уже стали считать внутренними территориями страны, а пограничные районы называть «округа» (цзюнь). После того, как Цинь Шихуан объединил шесть царств и основал династию

¹⁵ #### gǎitǔguīliú – передача власти (над мелкими народностями окраин) из рук местных правителей (тусы) в руки китайских центральных властей (чиновников, назначаемых и сменяемых правительством).

Цинь (246–207 гг. до н. э.), он установил двухуровневую систему округов и уездов, разделив страну на 36 округов и уездов в составе этих округов. Во времена династий Западная Хань и Восточная Хань округ и царство считались административными районами первого уровня, а уезд считался административным районом второго уровня. Во времена династий Западная Цзинь (265–316 гг.) и Восточная Цзинь (317–420 гг.) была внедрена трехуровневая система областей (чжоу), округов (цзюнь) и уездов (сянь). При династии Суй (581–617 гг.) округа были упразднены, и была введена двухуровневая система областей и уездов. Династия Тан (618–907 гг.) унаследовала систему Суй, страна была разделена на два административно-территориальных уровня: области (чжоу, среди которых выделялись фу и цзюнь) и округа (сянь). Общая идея была в подчинении уездов областям, но некоторые чжоу назывались фу, чтобы выделить их из рядовых областей. В эпоху Сун (960–1279 гг.) административно-территориальное деление в основном имело двухуровневую организацию: к первому уровню относились области фу, чжоу, цзюнь, цзянь, а ко второму уезды сянь. Во время правления династии Юань (1280–1367 гг.) система стала трехступенчатой или четырехступенчатой. В начале в самый высокий уровень административно-территориального деления были выделены «провинциальные районы» (сокращенно «провинции» шэн), они делились на лу, фу, чжоу, сянь; лу подчинялось шэн, фу и чжоу подчинялись лу или

шэн, некоторые чжоу подчинялись фу; сянь подчинялись лу или фу, а некоторые и чжоу. В эпоху Мин (1368–1644 гг.) система деления на провинции шэн осталась неизменной, на втором уровне административно-территориального деления были фу, на третьем – чжоу и сянь, некоторые чжоу подчинялись сянь, занимая четвертый уровень. В эпоху Цин (1644–1911 гг.) система Мин в целом осталась неизменной, сформировались линфу или округа провинциального подчинения, подведомственные шэн; за фу следовали округа областного подчинения саньчжоу или сянь, относившиеся к третьему уровню территориального деления государства.

Передача власти от местных правителей центральным (####)

Передача власти от местных правителей центральным властям (####, также именуемая ####, ####, ####) – это политические меры, которые осуществлялись в период двух династий Мин (1368–1644 гг.) и Цин (1644–1911 гг.) и были направлены на упразднение наследственных вождей в районах проживания национальных меньшинств и передачу власти к временно назначенным центральной властью чиновникам. Под чиновниками, назначавшимися правительством в местности нацменьшинств (люгуань) подразумевались служащие, которых правительство назначило на должности на местах, их в любое время могли перебросить в другой рай-

он, процесс назначения на должности и перевода был нерегулярным, отсюда и появилось название люгуань (дословно «двигающиеся чиновники»). Если сравнивать их с местными туземными чинами, то последние передавались по наследству, не перемещались, не «двигались».

Со времен Древнего Китая система вождей тусы практиковалась в районах проживания национальных меньшинств на юго-западе Китая, этими народами, принадлежащими к этническим меньшинствам, управляли вожди тусы. При династии Мин (1368–1644 гг.) эти районы продолжали следовать системе правления, сложившейся во время династии Юань (1280—1367 гг.). На всех уровнях были созданы правительственные учреждения, такие как сюаньвейсы¹⁶, тучжифу (местное правительство) и другие, а главами меньшинств были назначены старейшины рода (вожди, тусы). Наследование титулов разрешалось, но тусы должны были быть преданы двору, платить подати и налоги и осуществлять установленную систему управления на местах. Во время правления императора Чжу Ди (1403–1424 гг.) в эпоху Мин два сюаньвэйсы устроили мятеж, после его умиротворения область Гуйчжоу перешла под управление комиссара, назначенного центральным правительством и стала называться административной единицей первого уровня – про-

¹⁶ Сюаньвэйсы – департаменты (управления) по умиротворению, которые создавались для управления регионами, удаленными от столиц провинций, подчинялись региональному секретариату и на местах занимались военными и гражданскими делами.

винцией Гуйчжоу. Эта реформа, в ходе которой был отменено назначение тусы и установлено прямое назначение чиновников императорским двором, и получила название «реформа передачи власти от местных правителей центральным властям». Мин Чанчжу Чжу Ди был первым императором, осуществившим реформу местного самоуправления, но из-за нестабильной ситуации на северной границе страны реформа была проведена только в некоторых областях, система тусы продолжила существовать во многих юго-западных областях. Во время правления императора Цин Канси (1661–1722 гг.) военачальники У Саньгуй¹⁷ (1612–1678 гг.) из области Пинси, Шан Кэси¹⁸ (1604–1676 гг.) из области Пиннань и Гэн Цзинжун¹⁹ (1644–1682 гг.) из области Цзиннань подняли восстание, которое вошло в историю под названием «Восстание трех князей-данников» или «Восстание трех вассалов»; цинскому двору понадобилось целых восемь лет, чтобы подавить мятеж и расчистить путь для того, чтобы преемники двора – Юнчжэн (1723–1735 гг.) и Цяньлун (1736–1795 гг.) смогли в полной мере реализовать меры по передаче власти от туземных чинов к чиновникам, назначаемым двором. Целенаправленные, спланированные круп-

¹⁷ У Саньгуй – китайский полководец, служивший властям Мин и Цин, один из «Трех восставших вассалов», император государства Чжоу в 1678 году.

¹⁸ Шан Кэси – китайский военачальник, служивший властям Мин и Цин, 1604–1676 гг.

¹⁹ Гэн Цзинжун – военачальник эпохи Цин, один из «Трех восставших вассалов», 1644–1682 гг.

номасштабные реформы по большей части были проведены во время правления Юнчжэна (1723#1735 гг.), на четвертом году его правления (1726 г.); генерал-губернатор провинций Юньнань и Гуйчжоу Э Эртай (1677–1745 гг.) в докладе трону выдвинул такую мысль: «лучшая политика – это спланированный захват, а истребление – это худшая политика; если чиновник сам решает передать власть – это лучшая политика, если его принуждают – это худшая политика», предложив такой способ передачи власти из рук тусы в руки государственных чиновников. Таким образом, меры по передаче власти от тусы к чиновникам, назначенным центральной властью, в основном осуществлялись под лозунгами «быть одновременно добрым и строгим», «качать и умиротворять», «сила – это главный приоритет», а также сопровождались крупными карательными походами, принуждающими к передаче власти в регионах в руки центра. Те тусы, кто добровольно отдавали бразды правления, пользовались льготами при дальнейшем устройстве на государственную службу, а те, кто противился реформам, насильно смещались с должности и лишались всех рангов. В 1726 году Юнчжэн принял предложения Э Эртая, провел реформы местного самоуправления и назначил Э Эртая губернатором трех провинций: Юньнань, Гуйчжоу и Гуанси, чтобы с его помощью контролировать процесс проведения реформ самоуправления в юго-западном регионе.

Эти реформы заменили систему непрямого администра-

тивного управления в государстве на прямое управление центральными органами власти. На протяжении долгой истории феодального общества Китая отдаленные и глухие районы этнических меньшинств не управлялись напрямую центром, власть была отдана в руки местных вождей. Такие должности, как сюаньвэйши, сюаньфуши, аньфуши, начальник уезда и другие военные должности, а также начальник округа, области, уезда и другие гражданские чины передавались по наследству из поколения в поколение. По мере того как феодальная система становилась более зрелой и совершенной, «единая» феодальная автократическая система больше не могла «терпеть» систему наследственных вождей тусы. В период династий Мин (1368–1644 гг.) и Цин (1616–1911 гг.) феодальное правление достигло абсолютной политической, экономической и военной мощи, поэтому появилась острая необходимость в упразднении системы тусы в регионах проживания национальных меньшинств. Реформы местного самоуправления помогли устранить отсталость системы тусы, укрепить власть центрального правительства над юго-западными районами проживания этнических меньшинств.

Система национальной районной автономии (#####)

Система национальной районной автономии Китая подра-

зумевают создание системы автономных органов самоуправления, таких как Собрание народных представителей, Народное правительство и других на основе национального единства и центрального руководства для проведения всякого рода работ в районах, где этнические меньшинства проживают в течение длительного времени. Эта система превращает в жизнь идею о национальном единстве страны, а также гарантирует стремление к единству национальностей, эти идеи соединяются в практическую мудрость и воплощаются в основах политической системы с китайской спецификой в решении национального вопроса в Китае.

Автономные области в основном состоят из трех уровней: автономных областей, автономных округов и автономных уездов, на каждом уровне есть соответствующий орган самоуправления, который осуществляет общие местные и автономные полномочия в соответствии с законом. Фундаментальное различие между этническими автономными регионами и особыми административными районами состоит в том, что этнические автономные районы придерживаются социалистической системы, а в особых административных районах может существовать капиталистическая система. Основное различие между автономными регионами и другими административно-территориальными единицами заключается в том, что национальные автономные районы имеют право формулировать собственные автономные правила, соответствующие характеристикам региона с учетом

местной экономической, политической, культурной ситуации, они также обязаны утверждать их в вышестоящих органах власти, прежде чем они вступят в силу. Кроме того, государство поощряет использование национальных языков и алфавитов в автономных регионах. Автономные регионы, особые административные районы и другие неавтономные регионы обязаны придерживаться принципа «единого Китая» для обеспечения национального и этнического единства страны.

По состоянию на 31 декабря 2018 года в Китае были последовательно образованы пять провинциальных автономных районов: автономный район Внутренняя Монголия, Тибетский автономный район, Нинся-Хуэйский автономный район, Гуанси-Чжуанский автономный район и Синьцзян-Уйгурский автономный район.

Одна страна – две системы²⁰ (####)

«Одна страна – две системы» означает «одно государство – два строя», то есть в соответствии с предпосылкой совершенного единства Китайской Народной Республики материковая часть реализует социалистическую систему, а в Сянгане (Гонконге), Аомыне (Макао) и на Тайване применяется капиталистическая система.

²⁰ Идея, предложенная в начале 1980-х Дэн Сяопином, в соответствии с которой существовал бы только один Китай, но при этом Гонконг, Макао и Тайвань имели бы их собственные экономические и политические системы.

Строй «Одна страна – две системы» основан на принципе единого Китая и подчеркивает, что «правительство Китайской Народной Республики является единственным законным правительством Китая». Это концепция мирного объединения государства, выдвинутая после 3-го пленума ЦК 11-го созыва Коммунистической партии Китая в 1978 году, основанная на реальных фактах и идеологической линии, проявляющая уважение к историческим вопросам и текущей ситуации на Тайване, в Сянгане и Аомыне. Основное содержание этой концепции заключается в том, что после воссоединения с Китаем Сянган, Аомынь и Тайвань как особые административные районы, в отличие от других провинций, городов центрального подчинения и автономных регионов страны, обладают высокой степенью автономии. Например, настоящая социально-экономическая система и образ жизни Сянгана и Аомыня остаются неизменными, сохраняется финансовая независимость и прочее. Решение тайваньского вопроса является более сложным предметом для обсуждения. При условии, что Тайвань не представляет угрозы для материка, он может иметь свою собственную армию, выпускать собственную валюту, а тайваньские власти и представители всех слоев общества могут приниматься на руководящие должности в национальных политических институтах и прочее.

Концепция «одна страна – две системы» была предложена для решения тайваньского вопроса, однако впервые бы-

ла применена для решения вопросов, связанных с Сянганом. 19 декабря 1984 г. руководители правительств Китая и Великобритании официально подписали «Совместное заявление между правительством Китайской Народной Республики и правительством Соединенного Королевства Великобритании и Северной Ирландии по вопросам Гонконга», в котором объявили, что с 1 июля 1997 года суверенитет над Сянганом переходит к Китайской Народной Республике. В апреле 1990 года третья сессия Седьмого Всекитайского собрания народных представителей официально утвердила «Основной закон Специального административного региона Сянгана Китайской Народной Республики». 1 июля 1997 года правительства Китая и Великобритании провели церемонию передачи власти в Сянгане, правительство Китая восстановило свой суверенитет над Сянганом. 13 апреля 1987 года правительства Китая и Португалии официально подписали «Совместное заявление между правительствами Китайской Народной Республики и Португальской Республики по вопросу об Аомыне», в котором объявлялось, что правительство Китая возобновит свой суверенитет над Макао с 20 декабря 1999 г. и учредит специальный административный район Аомынь. 20 декабря 1999 года правительства Китая и Португалии провели церемонию передачи власти в Аомыне, и Макао официально был возвращен под китайскую юрисдикцию. Успешная реализация концепции «одна страна – две системы» в Сянгане и Аомыне дает Китаю ори-

ентир для осуществления мирного объединения с Тайванем.

Политические организации, органы, должности (#####)

Император (##)

Титул верховного правителя китайского феодального общества.

Циньский ван Инь Чжэн²¹ на двадцать шестом году своего правления (221 г. до н. э.), объединив шесть царств в одно государство, провозгласил себя «обладающим добродетелью трех властителей и достоинством пяти императоров»²², стал называться Цинь Шихуанди («первый император Цинь»). С тех пор все феодальные монархи продолжили именоваться императорами (хуанди). Поскольку императорский трон передавался по наследству, то существовали и особые формы именования и вежливого обращения к родственникам императора. Родители императора именуются тайшанхуани хуантайхоу, жена императора – хуанхоу, сыновья – хуантайцзы или хуанцзы, дочери – гунчжу, внуки – хуансунь. Импе-

²¹ Цинь Шихуанди, настоящее имя Ин Чжэн – правитель царства Цинь, положивший конец двухсотлетней эпохе Воюющих Царств.

²² Три властителя и пять императоров (####) – легендарные правители древнейшего периода истории Китая, относящегося к третьему тысячелетию до нашей эры.

ратор обладал чрезвычайно обширными полномочиями: во-первых, являлся высшим главой государственной административной власти. Три гуна (три высших сановника) и девять высших придворных чинов, которые занимались государственным управлением, несли ответственность перед императором, все полномочия по назначению на службу, выборам, наказаниям, вознаграждениям в первую очередь принадлежали императору. Во-вторых, в руках императора была сосредоточена высшая законодательная власть. В-третьих, императору полностью принадлежит судебная власть, право наказания и помилования полностью в его руках. В-четвертых, право осуществления высшего контроля также принадлежит императору. Кроме чиновников на самых высших должностях, например, первый министр (цзайсян), которые могли осуществлять надзорные функции, контроль над государственными служащими осуществлял специально созданный орган – цензорат, который служил глазами и ушами императора. В-пятых, император имел высшее право командования армией. Командиры могли управлять рядовыми военными только по приказу императора. В руках императора была сосредоточена вся верховная власть, все политические вопросы решались путем аудиенции во дворце. Система проведения дворцовых аудиенций была создана в эпоху Цинь ((221–207 гг. до н. э) и просуществовала до эпох Мин (1368–1644 гг.) и Цин (1644–1911 гг.). Помимо аудиенций, посвященных праздникам и различному церемониалу, император

часто использовал форму таких собраний при дворе для решения государственных дел. Все повседневные политические вопросы, вопросы о тюремных заключениях, вопросы военных дел и законодательства входили в повестку таких регулярных заседаний. Во время регулярных аудиенций обязательно соблюдались определенный церемониал, порядок, правила. Однако частота проведения аудиенций напрямую зависела от усердия, прилагаемого императором в работе по управлению страной. В эпоху династий Цинь (221–207 гг. до н. э.) и Хань (206 г. до н. э. – 220 г. н. э.), по экономическим и политическим причинам, полномочия императора были совсем различными. При династии Сун (960–1279 гг.) постепенно формировалась система абсолютной монархии. В период двух династий Мин (1368–1644 гг.) и Цин (1644–1911 гг.) монархическая власть чрезвычайно усилилась.

Три советника и девять министров (####)

Центральная бюрократическая система в древнем Китае.

В эпоху Цинь (221–207 гг. до н. э.) к «трем советникам» относились канцлер (чэнсян), начальник военного приказа (тайвэй) и начальник цензората (юйшидафу). Канцлер являлся главой всего аппарата чиновников, был помощником императора, контролировал государственные дела во всей стране. В ранний период династии Хань (206 г. до н. э. – 220 г. н. э.) должность стала называться премьер-министр

(сянго), а в конце эпохи Хань была переименована в советника по делам воспитания и просвещения (дасыту). Начальник военного приказа руководил всеми военными делами в стране, во времена правления У-ди (156–87 гг. до н. э.) должность стала называться советник по военным делам (дасыма). Начальник цензората – это вторая должность в государстве после канцлера, он нес ответственность за контроль и надзор, заведовал важными официальными документами и литературой. В период династии Западная Хань (206 г. до н. э. – 24 г. н. э.) когда должность канцлера освобождалась, на нее назначали начальника цензората. В период династии Восточная Хань (25–220 гг.) к трем советникам стали относить должности начальника военного приказа (тайвэй, бывший дасыма), начальника приказа просвещения (сыту) и начальника приказа общественных работ (сыкун). Однако реальная власть принадлежала Палаты документов²³ (шаншутай). В эпохи Тан (618–907 гг.) и Сун (960–1279 гг.) должности носили те же наименования, что и при Восточной Хань, но у трех советников в реальности не было никаких должностных обязанностей. В эпохи Мин (1368–1644 гг.) и Цин (1644–1911 гг.) тремя советниками именовались наставник императора²⁴ (тайши), наставник двора (тайфу) и попечитель императора (тайбао), это были три самые почетные должности среди чиновников. Девять министров – это

²³ Личный секретариат императора в эпоху Хань.

²⁴ С династии Тан это почетный титул, жалуемый двором буддийскому монаху.

общее название для различных административных органов центральной власти, учрежденное в эпоху Цинь (221–207 гг. до н. э.). В эпоху Цинь к девяти министрам принадлежали: церемониймейстер в императорском храме предков (фэнчан), начальник приказа по охране дворцовых ворот (ланчжунлин), начальник охраны ворот императорского дворца (вэйвэй), императорский конюший (тайпу), судья приказа по уголовным делам (тинвэй), министр по делам местных князей и данников-инородцев (дянькэ), помощник начальника приказа по делам императорской родни (цзунчжэн), министр, ведающий сельским хозяйством (чжисунэйши), министр, ведающий содержанием императорского двора (шаофу). Должность фэнчан в эпоху Хань была переименована в тайчан – чиновник-распорядитель обрядами в храме предков императора. Должность ланчжунлин в эпоху Хань была переименована в гуанлусюнь – чиновник-офицер, ведавший ночной охраной дворцовых ворот. Вэйвэй был главным в страже у ворот императорского дворца, отвечал за южные ворота. Тайпу заведовал конюшнями императора. Тинвэй во время правления Цзин-ди (156–141 гг. до н. э.) был переименован в дали, ведал наказаниями и штрафами, занимал самый высокий судебский пост в государстве. Должность дянькэ во время правления императора Цзин-ди (156–141 гг. до н. э.) была переименована в дасинлин, а во время правления У-ди (156–87 гг. до н. э.) в дахунлу, который занимался делами национальных меньшинств. Цзунчжэн во время правле-

ния императора Пин-ди (1 г. до н. э. – 5 г.н. э.) был переименован в цзунбо, заведовал делами, связанными с церемониями в храме предков императорской семьи. Чжисунэйши во время правления императора Цзин-ди (156–141 гг. до н. э.) был переименован в данунлин, а во время правления императора У-ди (156–87 гг. до н. э.) в дасынун, который заведовал податями и налогами, следил за вываркой соли и выплавкой железа, а также доходными и расходными статьями государственного бюджета. Шаофу ведал делами, связанными с арестантами на далеких окраинах, а также отвечал за кустарную промышленность при императорском дворе, вел домашнее хозяйство императора. После периода Вэй-Цзинь (220–420 гг. н. э.) чиновники, ведавшие канцелярией императора, заведовали различными министерствами, а девяти министрам доставалась только небольшая часть работы, их служебные обязанности были сравнительно легкими. В эпоху Мин (1368–1644 гг.) должности девяти министров заменили шесть министерств (министерство двора, финансов, религии и ритуалов, военное министерство, министерство юстиции и министерство по организации общественных работ), главный министр шаншу, начальник цензората, начальник канцелярии по приему жалоб и прошений трону, а также судебный чиновник дали. В эпоху Цин (1644–1911 гг.) функции девяти министров стали выполнять цензорат, ревизионная палата, жертвенный приказ,²⁵ пиршественный приказ, при-

²⁵ Учреждение для организации обрядов в храме предков императора.

каз придворного этикета,²⁶ конюшенный приказ, канцелярия по приему жалоб и прошений трону, министерство по делам Двора, охрана императорского выезда.

Первый министр (цзайсян) (##)

Человек, который отвечал перед монархом в эпоху феодальных династий в Китае и всецело руководил государственными делами. Первый иероглиф в должности «цзай» обозначал «возглавлять», а второй «сян» – «помогать».

Вся номенклатура должностей, а также служебные полномочия чиновников изменялись от эпохи к эпохе. Во время династий Цинь (221–206 гг. до н. э.) и Западная Хань (206 г. до н. э. – 24 г. н. э.) должность цзайсяна называлась сяngo²⁷ или чэнсян,²⁸ а помощником чэнсяна был юйшидафу (начальник цензората). Во времена Восточная Хань (25–220 гг.) должность сыту²⁹ приравнивалась к должности чэнсяна, сыту вместе с должностями сыкун и тайвэй считались тремя высшими сановниками государства, совместно ведущими государственные дела, однако реальная власть все же была сосредоточена в руках шаншу (императорская канце-

²⁶ Занимался вопросами приема при дворе иностранных сановников, государственным трауром и прочими важными ритуалами.

²⁷ Канцлер.

²⁸ Канцлер, главный помощник императора.

²⁹ Главный блюститель нравов, распорядитель по делам культа и просвещения, с древнейших времен.

лярия). После периода Вэй-Цзинь (220–420 гг. н. э.) вместо должности цзайсян появлялись следующие должности: главные секретари государственной канцелярии чжуншунцзянь и чжуншулин, секретарь при первом министре шичжун, чиновник, ведавший канцелярией шаншулин, военно-чиновничья должность пушэ и прочие правительственные должности, официального названия не установилось. В эпоху династий Суй (581–617 гг.) и Тан (618–907 гг.) в должности цзайсяна выступали начальники Трех управлений: чжуншулин, шичжун, шаншулин, пушэ, которым впоследствии было присвоено звание «великий императорский секретариат». В период правления династии Сун (960–1279 гг.) первый министр прямо назывался цзайсян, а тот, кто принимал непосредственное участие в административных делах и был осведомлен о происходящем, назывался фусян, вместе эти должности именовались цзайчжи. Во время правления Сун Шэнь-цзуна (1067–1085 гг.) должность была поделена на левого и правого цзайсяна, а в эпоху династии Южная Сун (1127–1279 гг.) должности снова стали именоваться левым и правым чэнсяном. В эпоху Юаньской династии (1280–1367 гг.) главным центром правительственного аппарата стал «великий императорский секретариат», чэнсян и пинчжан вели государственные дела на позиции цзайсяна, правый и левый советник, а также помощник первого министра выполняли функции заместителей. В начале династии Мин (1368–1644 гг.) «великий императорский секретари-

ат», должность чэнсяна были упразднены, а управление делами страны полностью перешло в руки императора. В эпоху правления минского императора Чжу Ди (1402–1424 гг.) была создана государственная канцелярия (нэйгэ), после правления императора Жэнь-цзуна нэйгэ приобрела свое высокое положение и власть, фактически должность цзайсяна стали занимать дасюэши,³⁰ именуемые помощниками министра – фучэнь. В эпоху Цин (1644–1911 гг.) во время правления Юнчжэна (1723–1735 гг.) при дворе также был учрежден Военный совет,³¹ глава которого фактически стал занимать должность цзайсяна. После Синьхайской революции (1911–1912 гг.) вместе с исчезновением самодержавной власти должность цзайсяна также прекратила свое существование.

Цензор (юйши) (##)

Чиновник, который на протяжении исторического развития Китая отвечал за контроль над чиновничеством, злоупотреблением властными полномочиями, нарушениями закона, аттестацией и экзаменами.

Должность цензора юйши была учреждена в период династии Западная Чжоу (1027–770 гг. до н. э.), он отвечал за

³⁰ Великий ученый муж; гражданский чин 5-го ранга, учрежденный в эпоху Мин.

³¹ Высший государственный военный орган империи Цин, создан в 1732 году, состоял непосредственно при императоре.

содержание архивов. В период Воюющих царств (476/403–221 гг. до н. э.) цензор служил личным секретарем монарха, везде его сопровождал, вел хронологию происходящего, принимал служебные письма, служил для монарха глазами и ушами, контролируя чиновничество. В эпоху династий Цинь (221–207 гг. до н. э.) и Хань (206 г. до н. э. – 220 г. н. э.) положение юйши стало более высоким: был учрежден цензорат, начальником которого он был назначен. В подчинении цензора были историограф-летописец (шиюйши), хранитель печати, цензор литературы, военный цензор и другие контролирующие должности. Во время династии Восточная Хань (25–220 гг.) шиюйши также выполнял надзорные и контролирующие функции, а литературный цензор выносил решения по трудным делам. В период Вэй, Цзинь, Южных и Северных династий (220–589 гг.) цензорат отделился от шаофу и под управлением старшего цензора стал главным органом надзора и контроля в государстве. У старшего цензора в подчинении были цензор литературы, дворцовый цензор, цензор запретов, цензор канцелярских бумаг и другие. В династию Тан (618–907 гг.) императорский цензор выполнял функции контроля чиновничества, дворцовый цензор следил за церемониалом придворных чиновников, государственный цензор инспектировал провинции, округа и уезды. В период династий Мин (1368–1644 гг.) и Цин (1616–1911 гг.) сформировалась система палаты цензоров, цензорат (юйшитай) был переименован в палату цен-

зорского контроля (дучаюань), а начальник цензората стал именоваться главным цензором, левым и правым. Также были учреждены должности тринадцати государственных цензоров, каждый выполнял функции контроля и надзора в своей части административного аппарата власти, эти цензоры помогали императору инспектировать округа и уезды. Были учреждены шесть отделений цензората, ведущие контроль за шестью министерствами, система стала называться «палата цензоров». Во время правления династии Цин (1644–1911 гг.) контроль осуществлялся над центральными и провинциальными чиновниками, проводился анализ работы силовых ведомств и контролирующих органов. Сложилась система, разделяющая императорский двор и народ, а те правовые принципы, которые применялись палатой цензоров, показали, что система контроля и надзора в феодальном обществе полностью сформировалась.

Три управления и шесть министерств (####)

Общее название для органов центральной политической власти в эпоху династий Суй (581–617 гг.) и Тан (618–907 гг.).

К «трем управлениям» относятся кабинет министров (шаншу), великий императорский секретариат (чжуншу), совет двора (мэнься). После периода Вэй-Цзинь (220–420 гг. н. э.) друг за другом были учреждены кабинет

министров, совет двора и императорский секретариат, а также управление собрания литературы, ведомство дворцовой библиотеки, дворцовое ведомство и прочие приказы. В династию Суй (581–618 гг.) были созданы шаншу, мэнься, нэйши, мишу, нэйши – пять управлений. В эпоху Тан добавилось также министерство двора. Из всех вышеперечисленных самыми серьезными полномочиями обладали кабинет министров (шаншу), великий императорский секретариат (чжуншу), совет двора (мэнься), все они считались высшими административными органами. Три управления имели раздельные полномочия: центральный секретариат предлагал указы, совет двора рассматривал их, а кабинет министров приводил в исполнение. Начальники каждого из управлений обсуждали все государственные дела с канцлером (цзайсян). В период правления династии Сун (960–1279 гг.) три отдельных друг от друга управления постепенно стали пустым звуком, вся исполнительная власть полностью перешла в руки центрального секретариата (чжуншу). В эпоху династии Юань (1280–1367 гг.) то возвращали, то вновь устраняли кабинет министров, в итоге его полномочия тоже перешли к центральному секретариату. В эпоху Мин (1368–1644 гг.) центральный секретариат был упразднен, а вместе с этим исчезло название «три управления». «Шесть министерств» – это подчинявшиеся кабинету министров (шаншу) министерство двора, финансов, религии и ритуалов, военное министерство, министерство юстиции и министерство по органи-

зации общественных работ, они ведут свою историю от шести приказов ханьской эпохи. Во время правления династии Западная Хань (206 г. до н. э. – 24 г. н. э.) шаншу состоял из четырех ведомств, которые именовались «цао» (палаты), потом их стало пять, а во время правления Гуаньфу-ди династии Восточная Хань (25–57 гг. н. э.) – шесть, каждая из палат занималась своими политическими делами. После периода Вэй-Цзинь (220–420 гг. н. э.) цао стали именоваться «бу», что также означало «министерство, ведомство». Во времена династий Суй (581–617 гг.) и Тан (618–907 гг.) по аналогии с «шестью министерствами» были созданы шесть приказов: земли, неба, весны, лета, осени и зимы, все они подчинялись кабинету министров. К этому времени должностные функции созданных в эпоху династий Цинь (221–207 гг. до н. э.) и Хань (206 г. до н. э. – 220 г. н. э.) девяти высших придворных чинов перешли к шести министерствам, а тем, кто занимал девять почетных чинов, пришлось вернуться к своим делам. Во время правления династии Юань (1280–1367 гг.) шесть министерств подчинялись центральному секретариату, а во время правления Чжунь Юаньчжана (1368–1398 гг.) была упразднена должность первого министра (цзайсян), тогда шесть министерств стали напрямую подчиняться императору. В последние годы династии Цинь (1644–1911 гг.) постепенно создавались новые министерства, таким образом шесть министерств постепенно прекратили свое существование.

Коммунистическая партия Китая (КПК) (#####)

Коммунистическая партия Китая была основана 23 июля 1921 года, с октября 1949 года до настоящего времени является единственной правящей партией на материковом Китае.

Коммунистическая партия Китая – это авангард рабочего класса, руководящее ядро социализма с китайской спецификой, она всегда выражает фундаментальные интересы самых широких народных слоев. Высшая цель и идеал КПК заключается в построении коммунизма. День учреждения Коммунистической партии Китая – первое июля.

Октябрьская революция 1917 года в России подтолкнула группу передовых китайских элементов к одобрению и продвижению марксизма-ленинизма. В июле 1921 года по инициативе Ли Дачжао³² и других с помощью Третьего Интернационала была официально учреждена Коммунистическая партия Китая. После основания Коммунистической партии Китая развернулась антиимпериалистическая и антифеодальная борьба, которая постепенно стала ведущей силой революции. Коммунисты во главе с Мао Цзэдуном проложили путь революции путем окружения городов и сел и захвата власти вооруженным путем, свергли правление Го-

³² Ли Дачжао (1889–1927 гг.) – китайский теоретик, политический и общественный деятель.

миньдана³³ и 1 октября 1949 года основали Китайскую Народную Республику (далее – КНР). После основания КНР китайский народ под руководством Коммунистической партии Китая скорыми темпами начал восстановление китайского национального хозяйства, осуществлять плановое экономическое строительство, а к 1956 году в основном были завершены «три великих преобразования»,³⁴ осуществлен переход от новой демократии к социализму. «Культурная революция», которая началась в 1966 году, повлекла за собой серьезные бедствия и беспорядки для партии и всего многонационального народа страны. Культурная революция завершилась в 1976 году. После проведения 3-го пленума ЦК КПК 11-го созыва в 1978 году вся партия, раскрепостив сознание, основываясь на реальных фактах, сместила акцент в работе на экономическое строительство и перешла к политике реформ и открытости. Руководящий коллектив ЦК КПК в лице Дэн Сяопина, Цзян Цзэминя, Ху Цзиньтао, Си Цзиньпина и других объединил базовые принципы марксизма с китайскими реалиями, возглавил народ всего государства в построении социализма с китайской спецификой, стимулировал претворение в жизнь китайской мечты³⁵ о ве-

³³ Гоминьдан – дословно «Национальная партия»; китайская политическая партия, основана в 1894 году.

³⁴ «Три великих преобразования» – социалистическое преобразование сельского хозяйства, кустарной промышленности, частной промышленности и торговли.

³⁵ «Китайская мечта» – социально-политический курс, выдвинутый председа-

ликом обновлении китайской нации.

Всекитайское собрание народных представителей (#####)

Краткое название – ВСНП, это высший орган государственной власти.

15 сентября 1954 года в Китае было созвано первое заседание Всекитайского собрания народных представителей, с этого момента оно стало высшим органом государственной власти Китая, осуществляющим государственную законодательную власть. Система Всекитайского собрания народных представителей является высшей формой организации власти в Китае.

Постоянным органом ВСНП является Постоянный комитет Всекитайского собрания народных представителей (сокращенно именуемый «ПК ВСНП»). В промежутки между сессиями Всекитайского собрания народных представителей ПК ВСНП осуществляет высшие государственные властные полномочия. Всекитайское собрание народных представителей состоит из представителей, избираемых провинциями, автономными районами, муниципалитетами, находящимися в непосредственном подчинении центрального правительства, особыми административными районами и вооруженными силами. Срок полномочий представителей со-

ставляет пять лет, заседание проводится один раз в год, за ежегодный созыв отвечает Постоянный комитет Всекитайского собрания народных представителей. Выборы депутатов Всекитайского собрания народных представителей проходят под управлением ПК ВСНП, за два месяца до истечения срока полномочий депутатов члены Постоянного комитета должны завершить выборы депутатов будущего созыва ВСНП. Всекитайское собрание народных представителей имеет право вносить поправки в Конституцию, Уголовный кодекс и Гражданский кодекс, а также в другие основные законы страны; обладает правом избирать председателя КНР, заместителя председателя КНР, председателя Центрального военного совета КНР, руководителя Государственного комитета контроля, председателя Верховного народного суда, старшего прокурора Верховной народной прокуратуры КНР; утверждает кандидатуру премьер-министра Государственного совета, выдвинутую председателем КНР, утверждает кандидатуры заместителя премьер-министра Государственного совета, членов Государственного совета, генерального прокурора, и целый ряд кандидатур на ответственные посты в Государственном совете, выдвинутых премьером Государственного совета, утверждает кандидатуры сотрудников Центрального военного совета, выдвинутые председателем Центрального военного совета, а также имеет право снимать вышеуказанных сотрудников с занимаемых должностей; имеет право на рассмотрение и утверждение национального плана экономиче-

ского и социального развития и отчета об исполнении плана, рассмотрение и утверждение национального бюджета и отчета о реализации бюджета; имеет право изменять или отменять несоответствующие решения ПК ВСНП; утверждать создание провинций, автономных районов и городов центрального подчинения; принимать решения о создании особых административных районов; принимать решения по вопросам войны и мира, а также обладает другими полномочиями, предусмотренными Конституцией КНР. Центральные государственные органы подотчетны Всекитайскому собранию народных представителей и находятся под его непосредственным контролем.

Народный политический консультативный совет Китая (#####)

Краткое название – НПКСК, это важный аппарат многопартийного сотрудничества и политической консультации под руководством Коммунистической партии Китая, орган, осуществляющий политические консультации, демократический контроль, участвующий в политике различных партий и организаций, а также представителей всех этнических групп и всех слоев общества, широко представленная организация патриотического единого фронта под руководством Коммунистической партии Китая.

С 21 по 30 сентября 1949 года НПКСК, временно испол-

няя служебные обязанности Всекитайского собрания народных представителей, провел свое первое пленарное заседание, на котором была сформулирована «Общая программа Народного политического консультативного совета Китая», главой комитета Центрального народного правительства был избран Мао Цзэдун, а также объявлено об основании Китайской Народной Республики. После того, как в сентябре 1954 года состоялось первое Всекитайское собрание народных представителей, НПКСК перестал выполнять функции ВСНП. В соответствии с политическими установками «длительного сосуществования и взаимного контроля», «искренности во взаимоотношениях», «разделения друг с другом чести и бесчестия» НПКСК проводит политические консультации по вопросам, связанным с экономическими, политическими, культурными, социальными и экологическими аспектами благосостояния народа страны, и осуществляет демократический надзор.

НПКСК учреждает национальный комитет и местные комитеты, срок полномочий национального комитета – пять лет, пленарное заседание проводится один раз в год. Для руководства делами собрания создается постоянный комитет, который состоит из председателя национального комитета, заместителя председателя, генерального секретаря и членов постоянного комитета. Члены НПКСК выбираются путем совещаний и рекомендаций. Количество членов и кандидатов на каждую сессию НПКСК определяется Постоян-

ным комитетом после обсуждений и одобрения председателем национального комитета на предыдущем заседании. Члены НПКСК – это представительные и влиятельные люди, которые принимают участие в политической жизни в различных областях по всей стране.

Демократические партии (####)

Партии Китайской Народной Республики, участвующие в политической жизни государства, осуществляют демократический контроль и принимают участие в обсуждении политики под руководством Коммунистической партии Китая.

К демократическим партиям КНР относятся восемь партий: Революционный Комитет Гоминьдана, Ассоциация демократического национального строительства Китая (АДНСК), Ассоциация содействия развитию демократии (АСРД), Демократическая лига Китая (ДЛК), Рабоче-крестьянская демократическая партия Китая (РКДПК), Чжигундан (Партия стремления к справедливости), Общество «3-го сентября» и Лига демократической автономии Тайваня. Их политическая программа, основанная на принципах Конституции Китайской Народной Республики, соответствует политическим установкам «длительного сосуществования и взаимного контроля», «искренности во взаимоотношениях», «разделения друг с другом чести и бесчестия». Демократические партии сформировались в период новой де-

мократической революции (1919–1949 гг.) и были организованы в основном национальной буржуазией и связанными с ней патриотическими деятелями и интеллектуалами, отражая интересы и требования национальной буржуазии. С момента основания Китайской Народной Республики характер демократических партий изменился: из партий, представляющих интересы буржуазии, они превратились в партии, частично состоящие из социалистических рабочих.

После многих неудачных демократических революций демократические партии полностью осознали, что правильные предложения Коммунистической партии Китая благоприятны для страны и приносят пользу народу, обратились к сотрудничеству с Коммунистической партией Китая, чтобы сформировать единый фронт и внести важный вклад в победу демократической революции. После основания Китайской Народной Республики демократические партии, будучи партиями, участвующими в политической жизни Китая, поддерживают руководство Коммунистической партии Китая, играют важную роль в укреплении демократической диктатуры народа, успешном проведении социалистических преобразований и содействии социалистическому строительству.

Единый фронт (####)

Единый фронт – это объединение, сформированное Ком-

мунистической партией Китая в определенный исторический период для достижения целей китайской революции, строительства и реформ путем объединения разных революционных классов, политических партий и всех сил, которые могут быть объединены для достижения общей цели.

Предпосылка создания Единого фронта состоит в том, чтобы поддерживать руководство Коммунистической партии Китая в политическом курсе, установках и политике, его главная цель – добиться независимости, единства и возрождения Родины.

В разные исторические периоды Единый фронт всегда был для Коммунистической партии Китая особым важным средством, позволяющим объединить основные принципы марксизма с историей Китая, настоящей реальностью и особыми социальными условиями для достижения победы. Во время великой революции (1925–1927 гг.), благодаря усилиям международного коммунистического сообщества и китайских коммунистов, Сунь Ятсен разработал и усовершенствовал «Три народных принципа» и реорганизовал Гоминьдан в мультиклассовую антиимпериалистическую и антифеодальную коалиционную группу, которая развернулась в Единый национальный фронт, состоящий из крестьянских масс, рабочих, городской буржуазии и других групп. Во время десятилетнего противостояния между Гоминьданом и Коммунистической партией с 1927 по 1936 год, с целью получить власть и добиться освобождения, Комму-

нистическая партия Китая сформировала объединения рабочих, крестьян, интеллигенции с рабочими и неработающими, и образовала единый фронт рабочих и крестьян. Во время войны против японских захватчиков (1937–1945 гг.) Гоминьдан и Коммунистическая партия прекратили гражданскую войну, установили отношения взаимного сотрудничества, противостояли японской агрессии и сформировали единый антияпонский национальный фронт. Во время освободительной войны (1945–1949 гг.), для того, чтобы претворить в жизнь идею освобождения народа, Коммунистическая партия Китая объединила все патриотические группы, классы, партии и деятелей в единый демократический народный фронт и выиграла освободительную войну. В социалистический период на основе союза рабочих и крестьян все социалистические труженики и строители, патриоты, поддерживающие социализм и объединение родины и стремящиеся к великому обновлению китайской нации, объединились, чтобы сформировать самый широкий Единый патриотический фронт и продвигать идею развития социалистического общества. В 2015 году Коммунистическая партия Китая обнародовала первое внутрипартийное положение о едином фронте – «Положение о работе Коммунистической партии Единого фронта (апробация)», в котором систематически излагаются требования к работе Единого фронта.

Китайский Гоминьдан (#####)

Китайский Гоминьдан (сокращенно Гоминьдан) был основан Сунь Ятсеном и был первой буржуазной партией в истории Китая. Гоминьдан также был главной правящей партией в период Китайской Республики³⁶. Партия прошла следующие этапы развития: Синчжунхуэй (1894–1905 гг.), Объединенная лига Китая (1905–1912 гг.), Китайская революционная партия (1913–1924 гг.), Гоминьдан (по настоящее время).

В 1911 году вспыхнула Синьхайская революция, организованная Объединенной лигой Китая, а на следующий год была основана Китайская Республика. После провала «Второй революции» (1913 г.) в японском Токио был учрежден прототип Гоминьдана – Китайская Революционная партия. В 1924 году Гоминьдан под руководством Сунь Ятсена созвал первый общенациональный съезд, на котором была урегулирована организационная структура Гоминьдана и предложены «новые три народных принципа». На следующий год после основания Национального (гоминьдановского) правительства в Гуанчжоу начался Северный поход³⁷. В 1927 году вследствие того, что Чан Кайши³⁸ и Ван Цзинвэй³⁹ разо-

³⁶ Китай в 1911–1949 гг.

³⁷ Поход Национально-революционной армии против северных милитаристов, 1926–1927 гг.

³⁸ Чан Кайши (1887–1975 гг.) – военный и политический деятель Китая, воз-

рвали сотрудничество между Гоминьданом и Коммунистической партией, первая национально-революционная война потерпела неудачу. В 1928 году во время четвертого пленума второго созыва ЦИК «Три народных принципа» были полностью изменены. Чан Кайши контролировал руководство, установив диктаторское господство над страной, развязал гражданскую войну, которая длилась почти десять лет. После вторжения японских империалистов Чан Кайши продолжал придерживаться идеи «карательных походов» на опорные пункты базирования Красной Армии. После Сианьского инцидента 1936 года под всесторонним давлением Чан Кайши был вынужден согласиться на сотрудничество с Коммунистической партией. После полномасштабного вторжения Японии в Китай Гоминьдан и Коммунистическая партия сформировали единый антияпонский национальный фронт. В начале Войны сопротивления японским захватчикам (1937–1945 гг.) Гоминьдан активно участвовал в лобовом противостоянии японской армии, эффективно задерживая японское наступление. После падения Уханя в 1938 году группировка Ван Цзинвэя открыто капитулировала перед Японией, власти Гоминьдана перешли к пассивному сопротивлению Японии и стали активно вести анти-

главивший партию Гоминьдан в 1925 году после смерти Сунь Ятсена; президент Китайской Республики, маршал и генералиссимус.

³⁹ Ван Цзинвэй (1883–1944 гг.) – китайский политический деятель, вице-президент Гоминьдана в 1938–1939 гг., президент коллаборационистской Китайской Республики в 1940–1944 гг.

коммунистическую борьбу. После окончания антияпонской войны Чан Кайши при поддержке США развязал гражданскую войну. Вместе с учреждением в 1949 году Китайской Народной Республики правление Гоминьдана на материковой части Китая подошло к концу. В декабре того же года Гоминьдан переместил свои основные силы на Тайвань. После смерти Чан Кайши обязанности председателя партии Гоминьдан поочередно принимали на себя Цзян Цзинго, Ли Дэньхуэй, Лянь Чжань, Ма Инцзю, У Босюн, Эрик Чу (Чжу Лилунь), Хун Сючжу, У Дуньи и другие члены партии.

Политические деятели (####)

Чжоу Вэнь-ван (около 1152–1056 гг. до н. э.) (###)

Основатель династии Западная Чжоу. Фамилия Цзи, личное имя Чан, родился в Цичжоу (современный уезд Цишань в провинции Шэньси). Внук Гу-гуна Даньфу, сын Цзи Ли.

Согласно легенде Цзи Ли и Цзи Чан (Вэнь-ван) были особенно мудрыми и просвещенными, Гу-гун Даньфу посчитал, что они более достойны стать правителями, поэтому передал престол им. Два старших брата Цзи Ли, узнав об этом, добровольно отказались от права престолонаследия и отправились в чужие земли, после этого право правления перешло

к Цзи Ли и Цзи Чану.

После того, как чжоуский Вэнь-ван занял место правителя, он выбрал и нанял на службу таких деятелей, как Тай Дянь, Бо И, Цзян Шан и других сановников, опираясь на них быстрыми темпами стал укреплять мощь государства, при нем династия Чжоу достигла небывалого могущества. По этой причине шанский Чжоу-ван испытывал страх перед ним, а в итоге из-за предательства сановника Чун Хоуху и его клеветы чжоуский Вэнь-ван был заключен под стражу в городе Юли (современный уезд Таньинь провинции Хэнань). Во время тюремного заключения чжоускому Вэнь-вану было нечем заняться, поэтому он углубился в изучение Фу Си багуа (восемь триграмм Ицзина) и развил их до 64 гексаграмм. К счастью, последний правитель династии Шан шанский Чжоу-ван оказался невежественным и беспомощным, сановники царства Чжоу задобрили его подарками, и чжоуский Вэнь-ван был освобожден из заключения.

В то время шанский Чжоу-ван был неспособен отличить правду от лжи, не понимал, как ведутся дела по управлению двором, это привело к сплошному беспорядку в государственных делах. Чжоуский Вэнь-ван, благодаря своей мудрости и хорошей репутации, а также тому, что смог разрешить противоречия между удельными княжествами Юй (современный уезд Пинлу провинции Шаньси) и Жуй (современный уезд Дали провинции Шаньси), добился высокого авторитета в этих удельных княжествах. Когда чжоуский Вэ-

нь-ван занимал пост правителя, часто отправлял военные походы для умиротворения удельных князей. Сперва отправил армию в карательный поход на цюаньжунов (современный район провинций Шэньси и Ганьсу), одержав победу над ними, отправил поход на царство Мисю (юго-западная часть современного уезда Линтай провинции Ганьсу) и уничтожил его, консолидировал северо-западные территории династии Чжоу. Вслед за этим чжоуский Вэнь-ван пошел войной на княжества Ли (современный уезд Личэн провинции Шаньси), Хань (современная территория города Циньян провинции Хэнань), в итоге также одержал победу над царством Чун (современная территория города Сиань провинции Шэньси), сделав это место столицей Чжоу. Чжоуский Вэнь-ван скончался около 1056 г. до н. э., похоронен в месте Биюань (современный уезд Цишань провинции Шэньси).

Чжоуский Вэнь-ван создал «Чжоу И» («И Цзин» и комментарии к нему), учредил «Чжоуские ритуалы», стал одним из важнейших источников последующей конфуцианской идеологии. В поздний период его правления государство Чжоу достигло небывалой мощи и выдающегося авторитета среди других удельных княжеств, однако чжоуский Вэнь-ван в течение всей жизни не провозглашал себя верховным правителем. Около 1046 г. до н. э. сын Вэнь-вана Цзи Фа пошел войной на царство Шан, учредил династию Чжоу и дал своему отцу Цзи Чану посмертное имя – чжоуский Вэнь-ван.

Цинь Шихуан (259–210 гг. до н. э.) (###)

Личное имя Ин Чжэн, другие имена – Чжао Чжэн, Цинь Чжэн, основатель династии Цинь, сын циньского Чжуан-сян-вана.

В 247 г до н. э. в тринадцатилетнем возрасте Ин Чжэн неожиданно унаследовал престол циньского вана, в то время реальная власть была сосредоточена в руках Люй Бувэя, Лао Ая и других чиновников. В 238 г. до н. э. в прежней столице Юнчэн был проведен обряд взросления Ин Чжэна, после чего он постепенно стал принимать участие в управлении страной. Сперва он убил Лао Ая, после сместил с должности Люй Бувэя. На важные посты были назначены Ли Сы, Вэй Ляо и другие чиновники; принимая их советы и рекомендации, Ин Чжэн стал проводить реформы и преобразования, после которых царство Цинь стало обладать беспрецедентной национальной мощью. Ин Чжэн избрал своей стратегией вступление в союз с отдаленными царствами и нападение на близлежащие, отправлял советников на переговоры с государями и министрами других царств с целью перетягивания на свою сторону, за десять лет он одно за другим уничтожил шесть отдельных царств и основал династию Цинь, установив границы территории Китая.

Цинь Шихуан был первым, кто учредил титул «император» (хуан-ди) и стал именовать себя Цинь Шихуан-ди

(«первый император Цинь»). В политической системе для управления делами государства он использовал систему трех советников и девяти министров, главные чиновники назначались и смещались непосредственно императором, а наследственная система была упразднена с целью централизации власти правителя. В административно-территориальном делении уездно-областная система заменила систему наделов, что препятствовало усилению власти на местах. Одновременно с этим, чтобы способствовать экономической и культурной интеграции между различными регионами, были унифицированы законы, валюта, письменность, система мер и весов. Цинь Шихуан-ди активно защищал государственный суверенитет, построил Великую Китайскую стену для защиты от внешних врагов, оказывал твердое сопротивление чужеземным захватчикам, придавал значение развитию сельского хозяйства, построил канал Линцуй, обеспечив орошение сельскохозяйственных земель.

Достижения раннего периода правления Цинь Шихуана оказали чрезвычайно важное влияние на последующие эпохи, однако в поздний период своего правления он был одержим идеей достижения бессмертия и вечного господства, постоянно отправлял бесчисленное количество людей на поиски эликсира бессмертия. Также он использовал большое количество солдат для постройки огромного дворца с гробницей, что привело к неисчислимому количеству смертей и сделало жизнь народа невыносимой. Суровые законы, высо-

кие налоги и повинности, сожжение книг и истребление конфуцианцев, подавление народных инициатив привели к социальным волнениям в стране. В 210 г. до н. э. Цинь Шихуан скончался в одном из путешествий по восточной части страны, после его смерти одно за другим последовали крестьянские восстания, это привело к скорому исчезновению династии Цинь.

Хань У-ди (156–87 гг. до н. э.) (###)

Личное имя Лю Чэ, седьмой император династии Западная Хань, сын Цзин-ди, вступил на престол после эры процветания ханьских Вэнь-ди и Цзин-ди, время его правления – расцвет государства Западная Хань.

Во время своего правления ханьский У-ди, придерживаясь рекомендаций Чжуфу Яня, провозгласил приказ о даровании титулов предкам за заслуги потомков, разрешил удельным князьям жаловать наделы своим детям и также назначать их удельными князьями, основывать мелкие удельные княжества, это привело к тому, что чем больше раздавалось наделов, тем их территории становились меньше, что ослабляло влияние на местах. Императором были назначены тринадцать ревизоров по округам, которые ездили с осмотром по регионам, что способствовало укреплению централизованной власти. В сфере идеологии он придерживался идеологии Дун Чжуншу «искоренить сто школ и почитать

только конфуцианство», это привело к тому, что конфуцианская мысль стала ортодоксальной идеей, которая на протяжении тысячелетий влияла на будущие поколения. Были созданы высшие конфуцианские училища, учреждена система отбора чиновников, обучались и отбирались талантливые кандидаты для управления делами государства. Чтобы укрепить власть в западных регионах, ханьский У-ди неоднократно отправлял Чжан Цяня и других послов в царства Юэчжи, Усунь, Аньси и прочие прокладывать «Великий шелковый путь» и укреплять политические и экономические связи. Чтобы устранить угрозу правлению, со второго года Юаньгуана (девиз правления ханьского У-ди) до четвертого года Юаньшоу (девиз правления ханьского У-ди) (133–119 гг. до н. э.) велись многократные войны с гуннами, что помогло усмирить беспорядки в северном регионе Китая. На шестом году правления под девизом Юаньдин (111 год до н. э.) снова были подавлены беспорядки в царстве Наньюэ, для управления этой территорией были созданы уезды и области. Внедрение метода содержания участка под паром Чжао Го привело к значительному увеличению объемов сельскохозяйственного производства. Фермеров поощряли возделывать неосвоенные земли, увеличивать производственную мощность сельского хозяйства, контролировать разлив реки Хуанхэ, заниматься созданием ирригационных систем, обеспечивающих орошение земель. Для решения вопроса с долгосрочными расходами на ведение войн производство мо-

нет, выплавка железа и производство соли были возвращены под государственный контроль, коммерческая деятельность поощрялась, но взимались налоги в пользу государства. Благодаря этим реформам феодальное правление эпохи Западная Хань было относительно стабильным.

Ханьский У-ди был талантливым стратегом, но жаждал величия и славы, во время церемоний жертвоприношений небу и земле он открыто заявлял о своих заслугах и достижениях, в еде и питье не знал меры и был расточителен, чем все более обременял народ. На фоне круглогодичных войн в экономическом развитии страны начался застой, у простого народа не было крыши над головой, династия Западная Хань была на пути к упадку. В 87 году до н. э. У-ди скончался во дворце Уцзо, погребен в Маолине (современный город Сяньян провинции Шэньси).

Суй Вэнь-ди (541–604 гг.) (###)

Ян Цзянь, основатель династии Суй.

В эпоху Северная Чжоу его отец Ян Чжун получил государственную должность главного полководца, а также феодальный титул суйский гогун (третий из девяти почетных титулов). Во время правления чжоуского У-ди Ян Цзянь героически участвовал в войнах, совершил бесчисленное количество военных подвигов, после чего был удостоен государственной должности главнокомандующего и унаследовал ти-

тул суйского гогуна. Во времена правления чжоуского Сюань-ди дочь Ян Цзяня стала женой императора, таким образом Ян Цзянь получил власть и влияние. Однако Сюань-ди преждевременно скончался, тогда Ян Цзянь стал контролировать политику двора через молодого чжоуского Цзин-ди, его могущество росло с каждым днем и в итоге ему был присужден титул суйского вана. Чтобы предотвратить мятежи гунов и ванов Северного Чжоу, он уничтожил пятерых из них: Чжао, Чэня, Юэ, Дая, Тэна, а также подавил восстания с трех направлений, которыми руководил правитель Сянчжоу Юйчи Цзюн. В первый год правления Цзин-ди под девизом Дадин (581 г.) он заставил Цзин-ди отречься от престола и сам вошел на императорский трон, основав династию Суй и сменив девиз правления на Кайхуан. Начиная с восьмого года правления под девизом Кайхуан (588 г.) начались военные походы на царство Чэнь; в течение двух лет суйский Вэнь-ди положил конец давнему расколу между удельными княжествами и объединил страну.

Во время своего правления суйский Вэнь-ди активно проводил преобразования в политической и экономической системе, укреплял императорскую власть. В сфере политики он учредил систему трех управлений и шести министерств, а в регионах ввел двуступенчатую систему округов и уездов, решения о назначении и смещении с должностей официальных лиц мог принимать только император. Отменил систему девяти рангов и внедрил систему отбора кандидатов с по-

мощью экзаменов по дисциплинам, что благоприятствовало разрушению старых классовых ограничений и укреплению господства императора в стране. В экономической сфере ввел в действие систему равномерного наделного землепользования и земельных налогов, сократил срок военной службы для мужчин, упорядочил систему прав на жительство. В военной сфере провел реформу воинской повинности, осуществил объединение военных и крестьян. Эти меры стабилизировали социальное положение страны, повысили уровень совокупной мощи государства. В последние годы правления суйского Вэнь-ди количество населения в стране росло, государство обладало большой военной мощью, что обеспечивало гармоничное общество и стабильное феодальное правление. Суйский Вэнь-ди скончался на четвертом году под девизом правления Жэньшоу (604 г.). Согласно легенде, в конечном счете он был убит наследником престола Ян Гуаном.

Тан Тай-цзун (599–649 гг.) (###)

Ли Шиминь, второй император династии Тан, выдающийся политический деятель, стратег, военачальник, поэт, родился в загородном дворце Угун (современный уезд Угун провинции Шэньси), второй сын Ли Юаня и императрицы Доу.

В молодые годы Ли Шиминь служил в армии, некогда у

заставы Яньмэнь спас суйского Ян-ди. После установления династии Тан Ли Шиминь занимал пост первого министра и главного полководца, ему пожаловали титул циньского гогуна, а во время династии Поздняя Цзинь возвели в звание циньского вана. В разное время войска под его командованием утомили Сюэ Жигао, Лю Учжоу, Доу Цзяньдэ, Ван Шичуна и прочих мятежных милитаристов, в процессе становления и объединения династии Тан он отличился выдающимися боевыми заслугами.

На четвертый день шестого лунного месяца на девятом году правления династии Тан под девизом Удэ (2 июля 626 года) Ли Шиминь совершил «переворот Сюаньмэнь», убил своего старшего брата – наследника престола Ли Цзяньчэна, младшего брата Ли Юаньцзи и еще двух человек, став тем самым наследником престола. Вскоре после этого Ли Юань отрекся от императорского трона, Ли Шиминь стал императором, начав правление под девизом Чжэньгуан.

Во время своего правления Ли Шиминь активно прислушивался к советам своих министров, вел внутреннюю политику с опорой на культуру, был готов внимать увещеваниям, вел борьбу за экономию и бережливость, поощрял развитие земледелия и шелководства, следил, чтобы простой народ достаточно отдыхал и набирался сил, стремился к всеобщему благоденствию – начал эпоху правления под девизом Чжэньгуан в истории Китая. Занимался освоением территорий и расширением границ, пошел войной и уничтожил Во-

сточно-тюркский каганат и одно из крупнейших уйгурских племен Сюэяньто, подчинил Гаочан, Цюцы, Тогон, нанес серьезный ущерб корейскому государству Когуре, основал четыре важных военных города в Аньси. Во время его правления все этнические группы в Китае жили в согласии, народы всех национальностей именовали Ли Шиминя как тяньхэхань («главный хан»), он заложил важную основу для процветания государства на следующие сто с лишним лет.

В день цзисы пятого лунного месяца двадцать третьего года правления под девизом Чжэньгуан (10 июля 649 г.) Ли Шиминь скончался от болезни во дворце Ханьфэн, прожив пятьдесят два года, из которых двадцать три года он провел у власти. Храмовое имя – Тай-цзун, погребен в гробнице Чжаолин.

Ли Шиминь был способным политическим деятелем и военным стратегом, в борьбе против Суй и за установление новой династии Тан он сыграл ведущую роль. Победа Ли Шиминя в перевороте Сюаньумэнь объективно имела положительное значение для установления и начального развития династии Тан. При Ли Шимине не существовало проблемы дискриминации национальных меньшинств, кроме войны против тюркского каганата; для решения вопросов в районах проживания этнических меньшинств преимущественно использовались мягкие методы. Политика Ли Шиминя была просвещенной, велась на благо единства национальностей и единства государства.

Сун Тай-цзу (927–976 гг.) (###)

Чжао Куаньинь, второе имя Юань Лан, основатель династии Сун.

На первом году царствования под девизом Цянью династии Поздняя Хань (948 г.) помог Го Вэю подавить восстание Ли Шоучжэня. Помогал Го Вэю после того, как тот объявил себя императором династии Поздняя Чжоу, совершал вместе с ним военные походы на север и юг страны, уничтожил множество врагов и совершил большое количество военных подвигов. На шестом году правления под девизом Сяньдэ династии Поздняя Чжоу (959 г.) он стал исполнять обязанности дудяньцзяня (начальник личной охраны императора) по дворце. В это время чжоуский Ши-цзун (личное имя Чай Жун) скончался, новый император был еще совсем молодой, политика двора была нестабильна, и Чжао Куаньинь, воспользовавшись этим удобным случаем, поднял военный бунт. Его подчиненные поддерживали его восхождение на императорский трон, Чжао Куаньинь, опираясь на собственную военную мощь, вынудил нового императора отречься от престола и сам провозгласил себя императором, положив начало новой династии Сун.

На первом году царствования под девизом Цзяньлун (960 г.) подавил восстание Ли Юня и Ли Чунцзиня, на следующий год он полностью взял под контроль военную власть

в стране, пригласив всех военачальников на пышный банкет, после которого все они были возвращены под управление центральных властей. На вооружение была принята военная концепция Чжао Пу «сперва юг, потом север, сперва легкое, потом сложное», были умиротворены удельные княжества на юге страны, а потом начались войны с целью объединения всего государства. Создал систему управления, где разделил территории между тремя главными министрами, что усилило централизацию власти. После подавления восстаний по всей стране самостоятельно назначил гражданских чиновников для управления на местах, а также учредил должности, ответственные за перевозки и контроль, тем самым укрепляя контроль центральной власти на местах. Чтобы предотвратить усиление военной мощи в регионах, он отобрал местные элитные войска и пригласил их на службу в охранную гвардию дворца. Полностью реформировал военную систему, совершил серьезные перестановки в командном составе, сделав так, чтобы военачальники не были знакомы между собой, чтобы усилить контроль центральных властей над военными на местах. Улучшил систему государственных экзаменов, сооружал ирригационные сооружения, поощрял земледелие и шелководство, стимулируя экономическое развитие страны. Внимательно оберегал государственный суверенитет, строил крепости на границах страны для защиты от внешних врагов.

Во время правления сунского Тай-цзу в стране развива-

лось и укреплялось феодальное правление, что привело к быстрому развитию новой династии Сун, однако из-за того, что сунский Тай-цзу пришел к власти путем военного бунта, самые суровые меры контроля он применял именно в военной сфере. Его жесткие реформы по отношению к армии привели к снижению ее боеспособности, что впоследствии стало одной из причин падения династии Сун. Сунский Тай-цзу внезапно скончался в своем дворце на девятом году правления под девизом Кайбао (976 г.), похоронен в гробницах Юнчанлин (современный город Гуньи провинции Хэнань).

Юань Ши-цзу (1215–1294 гг.) (###)

Хубилай, основатель династии Юань, монгол по происхождению, на монгольском языке именуемый «Сэцэн-хаган».

Еще когда Хубилай был удельным князем, он уже имел чрезвычайно дальновидные устремления. Когда Сянь-цзун только вступил на престол, он отправил Хубилая руководить милитаристским государством на территорию Внутренней Монголии. Он нанимал на службу конфуцианцев разных национальностей, колонизировал пустующие окраинные земли, используя «Ханьское законодательство» правил регионом, напал и уничтожил царство Дали. В 1256 году он устроил собственную революционную базу в Кайпине (современ-

ный район во Внутренней Монголии). В 1259 году во время войн против внешних захватчиков он узнал, что император Сянь-цзун скончался в бою; воспользовавшись советом Хао Цзиня, он сам пошел навстречу похоронной процессии императора, чтобы получить ярлык Великого Хана и стать законным правителем. В то же время он заключил тайный договор о перемирии с Южной Сун, чтобы как можно скорее получить титул Великого Хана. В 1260 году при поддержке удельных князей Хубилай был провозглашен Великим Ханом, установил столицу в Кайпине. В 1267 году он перенес столицу в Даду (современный Пекин), в 1271 году провозгласил начало новой династии – Юань. Хубилай подвергся серьезному влиянию китайской культуры, в административном, военном и финансовом управлении он продолжил линию китайских властей, однако создал свою систему административно-территориального деления, которая используется до сих пор. Позже с большой армией он атаковал династию Южная Сун, в 1279 году полностью стер ее с лица земли, положив конец бесконечным противостояниям между различными силами внутри страны и претворив в жизнь идею национального единства.

Он выступал за неоконфуцианскую школу Чэн-Чжу с целью укрепления управления страной на основе идеологии. Осуществил колонизацию окраинных пустующих земель, соорудил ирригационные системы, обеспечивал развитие сельского хозяйства, поощрял всестороннее развитие

экономики. Для предотвращения народных восстаний ханьцам (этническим китайцам) запрещалось обучаться охоте, а также участвовать в военных действиях, кроме этого у этнических ханьцев изымалось все оружие. Провозглашенный политический курс имел ярко выраженную склонность к национальному угнетению, это привело к тому, что условия жизни людей ханьской национальности стали невыносимо тяжелыми, а усиление межнациональных конфликтов привело к бесконечным народным восстаниям. На тридцать первом году правления династии Юань в 1294 году Хубилай скончался от болезни, место его погребения неизвестно.

Мин Тай-цзу (1328–1398 гг.) (###)

Чжу Юаньчжан, основатель династии Мин, родился в Хаочжоу, уезде Чжунли (современный уезд Фэнъян провинции Аньхой).

В детстве жил в бедной семье, пас рогатый скот соседнего помещика, чтобы добывать средства к существованию. На четвертом году правления династии Юань под девизом Чжичжэн (1344 г.) все его родственники скончались от эпидемии, он был вынужден пойти в монастырь Хуанцзюэ и постричься в монахи, чтобы не умереть от голода. На двенадцатом году правления под девизом Чжичжэн (1352 г.) присоединился к восстанию Красных повязок под предводительством Го Цзысина, был оценен им по достоинству за свои

ум и смелость. В последующие несколько лет благодаря своим боевым заслугам получил должность оценщика в региональном секретариате в Цзяннане. Чтобы укрепить власть в этом регионе, он воспользовался советом Чжу Шэна и стал заниматься колонизацией пустующих окраинных земель, поощрять сельскохозяйственное производство, старался вести меньше войн и беречь народные силы, таким образом поднимая свой авторитет и став одним из местных вассальных князей. На девятнадцатом году правления юаньской династии под девизом Чжичжэн (1359 г.) он стал левым первым советником, вскоре после этого получив феодальный титул гогуна царства У. Позже он нанес поражение Чэнь Юляну, и после того, как стер остатки его могущества с лица земли, стал именоваться У-ваном. После этого он один за другим уничтожил близлежащие влиятельные центры и установил там свою власть, после чего собрал Северный поход и пошел войной на центральный Китай.

В 1368 году он объявил себя императором и установил новую династию Мин со столицей в Интяне (современный Нанкин в провинции Цзянсу), провозгласил девиз правления Хуньфу, после чего уничтожил Юаньскую династию, один за одним усмирив все мятежи по стране и установив единый правящий двор. В период своего правления он, руководствуясь уроком, который он получил после падения династии Юань, установил суровые законы и упорядочил централизованное управление страной. Поскольку сам родом был

из простых людей, он хорошо понимал страдания народа, отправлял людей измерять земельные наделы, выпускал законы, ограничивающие укрупнение земельных участков и коррупцию, а также принял ряд мер для равномерного урегулирования повинностей, чтобы дать простым людям окрепнуть от серьезных потрясений и восстановить экономический порядок, разрушенный длительными войнами. Для укрепления государственной власти он поддерживал авторитарное правление страной, упразднил систему региональных секретариатов, должность первого министра, разделил чиновничий аппарат на шесть министерств, тем самым заложив прочный фундамент для долгосрочного правления династии Мин. В последние годы правления минского Тай-цзу широко велись судебные дела против оппозиционеров, вводились строгие законы и суровые наказания, были убиты множество ученых и министров. В итоге минский Тай-цзу скончался от болезни в столице Интянь, погребен в мавзолее Сяолин (современный г. Нанкин провинции Цзянсу).

Цин Тай-цзун (1592–1643 гг.) (###)

Айсин Геро Абахай, второй император династии Цин, маньчжур по происхождению, восьмой сын цинского Тай-цзу. Сначала был бэйлэ в корпусе белого знамени, его вместе с четырьмя братьями называли «четыре великих бэйлэ», младший из них, он считался «четвертым бэйлэ».

На одиннадцатом году правления династии Цин под девизом Тяньмин (1626 г.) унаследовал титул Хана, после чего поменял девиз правления на Тяньцун. Для укрепления собственной власти он последовательно либо заключил под стражу, либо отправил в ссылку каждого из трех братьев, назначил «восемь великих министров» и «шестнадцать великих министров» для совместного обсуждения политики двора, укреплял свое могущество и власть за счет подавления и ослабления влияния других бэйлэ на дела управления государством. На пятом году правления под девизом Тяньцун (1631 г.) он учредил систему шести министерств и литературную канцелярию (позже ставшую тремя внутренними палатами), подражая империи Мин. Стал заниматься переводами китайской литературы и познавать китайскую культуру. Повелел, чтобы Дахай внес изменения в старый маньчжурский язык, выработал новое маньчжурское письмо, сделав его общепонятным и удобным для использования. Самостоятельно возглавлял корпус желтого знамени, корпус окаймленного желтого знамени и корпус синего знамени, тем самым расширяя собственную военную мощь. Восстанавливал и развивал социально-экономическую сферу, реформировал институт рабства: часть этнических китайцев, находящихся в рабстве, могли формировать дворы-поселения с целью расширения сельскохозяйственного производства. На девятом году правления под девизом Тяньцун (1635 г.) установил название «маньчжуры» для своего наро-

да, а на следующий год объявил себя императором и провозгласил создание Великой Цинской империи. Принял рекомендации ханьских чиновников и учредил систему экзаменов для выбора лучших кадров на государственную службу, рекомендаций талантливых служащих. Учредил цензорат, форму одежды, четкое деление на высшие и низшие чиновничьи классы и так далее. Для смягчения межнациональных конфликтов выдвинул идею о том, что маньчжуры и этнические китайцы должны приниматься на государственную службу в равной пропорции.

Продолжал вести войны с династией Мин, совершил военный поход на север в провинцию Хэйлунцзян, подчинил Корею и Монголию, укрепил и расширил территории влияния маньчжуров. Специально была учреждена Палата по делам инородцев, которая вела дела, связанные с Монголией. На седьмом году правления под девизом Чундэ (1642 г.) нанес серьезный ущерб минской армии, одержал победу в Сунцзине, что заложило крепкую основу для дальнейшего продвижения вперед по центральной китайской равнине. Находился у власти семнадцать лет, внес большой вклад в развитие маньчжурской нации и культуры. На восьмом году правления под девизом Чундэ (1643 г.) внезапно скончался. Погребен в гробнице Чжаолин в городе Шэнцзин (современный район Бэйлин г. Шэньян).

Сунь Ятсен (1866–1925 гг.) (###)

Имя при рождении Сунь Вэнь, уроженец провинции Гуандун, выдающийся идеолог периода новой истории Китая, демократический революционер, основатель партии Гоминьдан. Главная политическая доктрина «Три народных принципа» – это национализм, народовластие, народное благосостояние. В разное время он основывал демократическую революционную организацию «Союз возрождения Китая», демократическую революционную партию «Объединенная лига Китая», Китайскую революционную партию и китайский Гоминьдан, чтобы активно содействовать развитию демократической революции. Его главный литературный труд – это «Полное собрание сочинений Сунь Ятсена».

Синьхайская революция, разразившаяся в октябре 1911 года, свергла правление династии Цин, и феодальная монархия Китая распалась. В первый день нового 1912 года была создана Китайская Республика, Сунь Ятсен был назначен ее временным президентом, отвечающим за основные государственные дела, но вскоре после этого Сунь Ятсен был вынужден уйти в отставку. Впоследствии Сунь Ятсен возглавлял кампании против Юань Шикая и правления различных милитаристов, чтобы добиться национально-го единства и независимости страны, но все они закончились неудачей. Позже, после глубоких размышлений и осознания

силы Коммунистической партии, при содействии международного пролетариата и Коммунистической партии Китая, Сунь Ятсен организовал и созвал первый общенациональный съезд партии Гоминьдан. В сотрудничестве с Коммунистической партией Китая он реорганизовал Гоминьдан в демократическую революционную коалицию, объединяющую множество классов, развил старые «Три народных принципа» в «Новые три народных принципа», осуществил альянс с Россией, союз с коммунистической партией, сформулировал политику трех великих революций в сельском хозяйстве и промышленности, а также продвигал идею упорядоченного развития демократической революции.

Сунь Ятсен всю жизнь горячо любил свою родину, все свои жизненные силы и душевные помыслы он направил на то, чтобы его собственная страна как можно скорее стала независимой, свободной, демократической, богатой и могущественной. 12 марта 1925 года Сунь Ятсен скончался от болезни в г. Пекин.

Чан Кайши (1887–1975 гг.) (###)

Также именуется Цзян Цзешу, Цзян Чжунчжэн, уроженец уезда Фэнхуа провинции Чжэцзян, китайский политический и военный деятель периода новой истории Китая.

В детстве посещал частную школу, где обучался по модели нового типа, в двадцать лет поступил в офицерское

училище в г. Баодин. После обучения там снова отправился в Японию на учебу, вступил в Объединенную лигу Китая и посвятил себя демократической революции, чем заслужил высокую оценку и доверие Сунь Ятсена. Занимал должности начальника Академии Хуанпу, главнокомандующего Национально-революционной армией, председателя Национального правительства, премьер-министра Китайской Республики, председателя военного комитета Национального правительства, лидера Гоминьдана, президента правительства Китайской Республики и другие. Главный литературный труд – «Собрание сочинений президента Чан Кайши» и другие.

После контрреволюционного переворота «12 апреля» в Шанхае в 1927 году большое количество коммунистов и других революционных масс подверглось пыткам, что привело к разрыву отношений сотрудничества между двумя партиями. В 1928 году Чан Кайши учредил Нанкинское гоминьдановское правительство, после чего оно овладело крупными политическими и военными силами. Перед лицом японской агрессии в 1931 году он настаивал на политике непротивления и по-прежнему выступал против Коммунистической партии Китая. Во время сианьских событий в 1936 году, благодаря усилиям Чжан Сюэяна и других, он был вынужден принять предложение о сотрудничестве с Коммунистической партией, положил конец войне между Гоминьданом и Коммунистической партией и начал второе двустороннее сотрудничество с целью активно противосто-

ять японской империалистической агрессии. Однако после падения Уханя Чан Кайши принял позицию пассивного сопротивления японским захватчикам, сосредоточил силы Гоминьдана на активном подавлении действий коммунистической партии. После победы в войне против японских захватчиков при поддержке США развернул масштабную гражданскую войну, подписав с Америкой целый ряд неравноправных договоров, позорящих государство и ограничивающих его суверенитет. После поражения в гражданской войне Чан Кайши вместе с Гоминьданом уехал на Тайвань, после чего все время занимал высший руководящий пост в партии и должность тайваньского «президента Китайской Республики». Провел на Тайване двадцать шесть лет, хотя и выступал за принцип «единого Китая», однако до самого конца выступал против руководящего режима Коммунистической партии Китая, что также отразилось на долгосрочном разделении материкового Китая и Тайваня.

Мао Цзэдун (1893–1976 гг.) (###)

Второе имя Жуньчжи, уроженец уезда Сянтань провинции Хунань. Основоположник Коммунистической партии Китая, Народно-освободительной армии Китая и Китайской Народной Республики, великий вождь всего китайского народа.

Мао Цзэдун – великий марксист, великий пролетарский

революционер, стратег, теоретик, великий первопроходец адаптации классической теории марксизма-ленинизма к характерным национальным особенностям Китая. Он – великий патриот и народный герой новой истории Китая, основной деятель первого поколения руководящего коллектива ЦК КПК, это великий человек одного поколения, который привел китайский народ к полному изменению своей судьбы и страны. Еще в ранний период он начал революционную деятельность, принял и начал распространять учение марксизма-ленинизма. В июле 1921 года впервые принял участие во Всекитайском собрании народных представителей. 7 августа 1927 года на экстренном совещании ЦК КПК в Ханькоу сделал вывод о том, что «винтовка рождает власть». После этого заседания он организовал крестьянское восстание «Осеннего урожая» в Хунань-Цзянсийском пограничном районе, учредил первую сельскую революционную базу в горах Цзинганшань, что открыло революционный путь к окружению городов деревнями и, наконец, к победе всей страны. В октябре 1934 года он участвовал в Великом походе Красной Армии. В январе 1935 года на съезде в Цзуньи был назначен членом постоянного комитета Политбюро ЦК КПК, приступил к формированию правильного руководства нового ЦК под своим руководством. После того, как разразилась война сопротивления японским захватчикам, он написал цикл лекций «О затяжной войне» и другие произведения, выдвигал курсы, ориентации и политиче-

ские установки, касающиеся политики КПК в отношении ведения войны против японских захватчиков. В 1940 году написал сочинение «О новой демократии», в котором систематически изложил теорию новодемократической революции и общества новой демократии. В апреле 1945 года возглавил седьмой съезд Коммунистической партии Китая, где выступил с докладом «О коалиционном правительстве», выдвинув курс, направление, политические установки построения новой демократической Китайской Народной Республики. После того, как летом 1946 года Чан Кайши развязал полномасштабную гражданскую войну, он призвал и повел народ всей страны к противостоянию контрреволюционной войне с помощью революционной войны, и в итоге одержал победу в Национально-освободительной войне. В марте 1949 года он выступил в качестве председателя на втором пленуме седьмого созыва ЦК КПК и предложил после национальной победы сместить акцент в работе партии с сельских районов на городские. После образования Китайской Народной Республики привел Коммунистическую партию Китая к быстрому залечиванию ран войны и восстановлению национальной экономики, не упустив подходящего момента, предложил направить генеральную линию партии на переходный период, творчески завершить переход от новой демократической революции к социалистической и позволить Китаю перейти к социалистическому обществу. После установления базового социалистического строя шел мучительный по-

иск верного пути к социалистическому строительству, отвечающему реальным условиям Китая, чтобы социалистическое строительство добилось фундаментальных достижений. В сентябре 1954 года Мао Цзэдун возглавил принятие «Конституции Китайской Народной Республики». В 1958 году был инициатором политики «большого скачка» и движения за повсеместное создание народных коммун в деревне. В последние годы его жизни из-за просчетов в оценке классовой ситуации внутри страны и политической ситуации в партии начавшаяся «Культурная революция» привела к серьезным неудачам и потерям для партии и страны. В июне 1981 года Центральный комитет Коммунистической партии Китая принял «Резолюцию по некоторым историческим вопросам партии с момента основания Китайской Народной Республики», в которой дана всесторонняя оценка деятельности и идей Мао Цзэдуна за всю его жизнь. Его основные работы – «Избранные произведения Мао Цзэдуна» и «Собрание сочинений Мао Цзэдуна».

Лю Шаоци (1898–1969 гг.) (###)

Уроженец уезда Нинсян провинции Хунань, великий марксист, пролетарский революционер, политический деятель, теоретик, один из главных руководителей партии и государства, основоположник Китайской Народной Республики. Будучи одним из важнейших лидеров государства и

партии, некогда занимал пост Председателя Китайской Народной Республики, председателя ПК ВСНП. Важный член первого поколения руководящего коллектива ЦК КПК, центральной фигурой которого являлся Мао Цзэдун. Важнейший литературный труд – «Избранные произведения Лю Шаоци».

В ранние годы учился в частной школе, посещал училище, участвовал в «Движении Четвертого мая», учился за границей в университете в России, вступил в Коммунистическую партию Китая. После возвращения на родину он работал в секретариате китайского Профсоюза, активно участвовал в «Движении 30 мая», Сянган-Гуанчжоуской забастовке и других мероприятиях. После того, как первая попытка сотрудничества между Гоминьданом и КПК не увенчалась успехом, он тайно вел партийную работу в Восточном Китае, Северном Китае и в северо-восточном регионе. Работал в исполнительном бюро Красного интернационала профсоюзов в Москве (1930 г.), после возвращения на родину работал руководителем отдела кадров ЦК КПК, а также партийным секретарем Всекитайской федерации профсоюзов (1931 г.). Принимал участие в Великом походе Китайской Красной армии, активно поддерживал правильные инициативы Мао Цзэдуна на совещании в Цзуньи. Во время Войны сопротивления японским захватчикам руководил созданием антияпонских опорных баз в Северном и Центральном Китае. Выступал с докладом на Седьмом национальном

конгрессе Коммунистической партии Китая и систематически излагал мысли Мао Цзэдуна (1945 г.). После основания Китайской Народной Республики он занимал пост заместителя председателя Центрального народного правительства. В 1956 году на первом заседании Первого Всекитайского собрания народных представителей он был избран председателем ПК ВСНП. В 1959 году на первом заседании второго Всекитайского собрания народных представителей был избран председателем КНР. Во время Культурной революции подвергся преследованиям и был замучен до смерти. На 5-м пленуме одиннадцатого созыва ЦК КПК с него были сняты несправедливые обвинения, репутация и достоинство были восстановлены.

Лю Шаоци всегда заботился об улучшении условий жизни народа. Перед основанием КНР он организовал собрание в Хэбэе по продвижению развития аграрной реформы в освобожденных районах (1947 г.). После основания Китайской Народной Республики подготовил «Отчет по вопросам земельной реформы» (1950 г.) и выступил с ним на заседании НПКСК, активно участвовал в разработке политического курса на восстановление народного хозяйства.

Чжоу Эньлай (1898–1976 гг.) (###)

Уроженец городского округа Шаосин провинции Чжэцзян, родился в городском округе Хуайань провинции Цзянсу.

Великий марксист, великий пролетарский революционер, политический деятель, военный стратег, дипломат. Один из главных руководителей Коммунистической партии Китая и Китайской Народной Республики. Один из главных учредителей Народно-освободительной армии Китая. Исполнял обязанности премьера страны, заместителя председателя Центрального военного совета, министра иностранных дел и прочие, в народе его тепло именовали «премьер Чжоу». Важный член первого поколения руководящего коллектива ЦК КПК под руководством Мао Цзэдуна. Важнейший литературный труд – «Избранные сочинения Чжоу Эньляя».

После окончания средней школы обучался в Японии (1917 г.), после того, как вспыхнуло «Движение Четвертого мая», вернулся на родину для участия в революционном движении, после снова отправился в Европу, где одновременно работал и учился, во время проживания в Европе активно пропагандировал марксизм, а также вступил в коммунистическую партию (1921 г.). После возвращения на Родину занял должность заведующего политотделом в Академии Хуанпу, организовал отдельный полк (1924 г.), организовал и руководил Наньчанским вооруженным восстанием, а также четвертой «карательной экспедицией», в которой одержал победу. Принимал участие в Великом походе Красной армии, на совещании в Цзуньи твердо поддерживал и защищал верные убеждения Мао Цзэдуна. После сиань-

ских событий представлял Коммунистическую партию Китая в переговорах с Чан Кайши, завершил гражданскую войну, способствовал объединению КПК и Гоминьдана для совместной борьбы с японскими захватчиками. Во время Войны сопротивления Японии активно содействовал сотрудничеству КПК с Гоминьданом; в районах, находящихся под руководством Гоминьдана, усиленно боролся за сплочение двух сторон и объединение сил для сопротивления Японии, чем заложил крепкую основу для работы Единого фронта по освобождению всего Китая. После победы в Войне сопротивления японским захватчикам вместе с Мао Цзэдуном руководил освободительной войной по всей территории Китая. После основания Китайской Народной Республики длительное время исполнял обязанности премьера страны, отвечал за ведение различной партийно-государственной работы.

На международном уровне Чжоу Эньлай открыл новые горизонты для дипломатических отношений КНР с другими странами. В сфере международных отношений Китая с другими странами предложил взять за правило «Пять принципов мирного сосуществования»; высказывался за идею мирного сосуществования на Бандунгской конференции, выдвинул идею стремления к единению при сохранении различий как основной курс внешней политики Китая, что способствовало успешному завершению конференции и заставило весь мир заново признать Китай; активно способствовал восстановлению законного членства Китая в ООН, сти-

мулировал нормализацию китайско-американских и китайско-японских отношений. В сфере внутренней политики он всегда придавал важное значение строительству государства и улучшению жизни народа, с момента образования КНР он руководил работами по восстановлению и строительству национальной экономики, ставил целью осуществление модернизаций в четырех областях: модернизация промышленности, сельского хозяйства, национальной обороны, науки и техники.

Дэн Сяопин (1904–1997 гг.) (###)

Другое имя Дэн Сисянь, уроженец городского округа Гуанъань провинции Сычуань, великий марксист, пролетарский революционер, политический деятель, военный стратег, дипломат, проверенный временем борец за коммунизм. Занимал важнейшие руководящие должности в партии и государстве. Главный создатель китайских социалистических реформ открытости и модернизации, первооткрыватель пути социализма с китайской спецификой, главный создатель теории Дэн Сяопина. Главный литературный труд – «Собрание избранных сочинений Дэн Сяопина».

В ранние годы Дэн Сяопин перешел из частной школы в государственную, в разное время обучался за границей во Франции и в России (1920–1927 гг.), вступил в Коммунистическую партию Китая, по возвращении на Родину был рас-

пределен в группу, работающую совместно с Гоминьданом, целью которой было в ходе революционной борьбы свергнуть Бэйянскую клику, правящую страной. После провала первой попытки сотрудничества с Гоминьданом он отправился из Сианя в Шанхай, сменил имя на Дэн Сяопин, а потом снова переехал в Гуанси-Чжуанский автономный район, где возглавил революционную работу, там же он поднял «цветное восстание», организовал седьмой и восьмой корпус Красной армии, принял участие в Великом походе и в совещании в Цзуньи. В Войне сопротивления японским захватчикам он выступил военным комиссаром 129 дивизии Восьмой армии, создал антияпонскую военную базу в горах Тайханшань, вместе с Пэн Дэхуаем и другими участвовал в битве ста полков. В период освободительной войны вместе с Лю Бочэном управлял войсками, держал оборону, расширял освобожденные регионы центральной китайской равнины, командовал Хуайхайской кампанией. После основания Китайской Народной Республики войска под его командованием освободили юго-западный регион Китая, он же стал во главе работ по восстановлению национальной экономики в этом регионе, также участвовал в мирном освобождении Тибета. Во времена Культурной революции против него были выдвинуты ложные обвинения, подвергся репрессиям.

Дэн Сяопин возглавил кампанию по идеологическому раскрепощению и политику реформ и открытости после завершения Культурной революции. Выступал за построение

социализма с китайской спецификой, во внутренней политике ратовал за отведение центрального места экономическому строительству, осуществил переход к социалистической рыночной экономике, испытывал систему специальных особых экономических зон с открытой экономикой, провел сельскую реформу и внедрил систему семейной подрядной ответственности, усилил социалистическую работу по модернизации промышленности. Предложил идею «одна страна – две системы», способствовал осуществлению плана по возвращению Сянган (Гонконга), старательно работал над разрешением вопроса Аомыня (Макао) и Тайваня. Выдвинул тему эпохи мира и развития, открыл страну для внешнего мира и наладил связи с ним, в дипломатической борьбе вел себя сдержанно, этим добившись успеха, активно способствовал восстановлению хороших отношений с США, Японией, СССР и другими странами.

Чэнь Юнь (1905–1995 гг.) (##)

Уроженец Шанхая, пролетарский революционер, политический деятель, выдающийся марксист, один из создателей и основоположников китайского социалистического экономического строительства, превосходный руководитель работами в сфере экономики. Занимал должность в Постоянном комитете политбюро ЦК КПК, заместителя премьера Государственного совета и другие важные партийно-государ-

ственные руководящие должности. Был важным членом руководящего коллектива ЦК КПК первого поколения во главе с товарищем Мао Цзэдуном и руководящего коллектива ЦК КПК второго поколения во главе с товарищем Дэн Сяопином. Важнейший литературный труд – «Собрание избранных сочинений Чэнь Юня».

Чэнь Юнь родился в бедной семье, после окончания младшей школы он поступил учеником в The Commercial Press в Шанхае (1919 г.), участвовал в «Движении 30 мая», после вступил в Коммунистическую партию Китая (1925 г.), после неудачной попытки сотрудничества Гоминьдана и КПК вернулся на Родину и принял участие в крестьянском движении (1927 г.), потом снова вернулся на революционную опорную базу в Цзянси и развернул там революционную работу (1933 г.). Участвовал в Великом походе Красной армии, совещании в Цзуньи, поддерживал выбор кандидатуры Мао Цзэдуна на руководящее место в партии. В 1935 году в составе международной делегации Коммунистического Интернационала отправился в СССР, по возвращении на Родину исполнял обязанности начальника управления Организационного отдела ЦК КПК (1937 г.). После основания Китайской Народной Республики Чэнь Юнь в основном отвечал за финансово-экономическую работу, последовательно занимал посты заместителя премьера Государственного совета, председателя Финансово-экономической комиссии, начальника министерства торговли, управляющего государ-

ственным комитетом капитального строительства и прочие. После окончания Культурной революции по его рекомендации Дэн Сяопин снова вернулся на руководящий пост в партии, возглавив соответствующие работы. Внес важный вклад в принятие экономических решений во время политики реформ и открытости.

В период социалистической революции и социалистического строительства Чэнь Юнь уделял большое внимание партийному строительству и развитию народного хозяйства. В сфере партийного строительства считал, что строительство стиля в партийной работе – это вопрос жизни и смерти для правящей партии, придавал большое значение кадровым назначениям в партии, считал, что сперва необходимо хорошо узнать человека, и потом по его способностям и знаниям делать вывод о принятии на партийную службу. К каждому члену партии должны применяться строгие требования в вопросах политической идеологии и идейно-нравственного мышления, должна соблюдаться суровая партийная дисциплина. В вопросе построения национальной экономики на начальном этапе он считал, что во время регулирования отношений между частным и государственным секторами экономики необходимо обеспечить ведущую роль государственного сектора, тогда можно одновременно учитывать и другие сектора экономики, а рациональную выгоду и прибыль от частного хозяйства не только нельзя отвергать, но, напротив, необходимо защищать. Что касается вопроса по-

литики реформ и открытости и экономического строительства, считал, что в социалистическом обществе одновременно могут существовать плановая и рыночная экономика, при скоординированной работе возможно совместное стимулирование развития национальной экономики.

Экономика

##

Экономический строй (####)

Социалистическая плановая экономика (#####)

На основе государственной собственности на средства производства, в соответствии с требованиями основных социалистических экономических законов и законов планового и пропорционального развития народного хозяйства, государство управляет системой хозяйственного управления народным хозяйством в соответствии с единым планом экономического, социального строительства и развития.

Под плановой экономикой или системой планового хозяйства подразумевается развитие экономики в плановом порядке. Как правило, правительство выдвигает общую цель национального экономического и социального развития, формулирует рациональную политику и меры, организует основную огромную экономическую деятельность в соответствии с планом, а также направляет и регулирует направление функционирования экономической деятельности в со-

ответствии с планом, сформулированным заранее. Поскольку почти все плановые экономические системы зависят от директивного планирования, плановую экономику также называют директивной экономикой. Правительство в рамках системы плановой экономики должно решить три основные экономические проблемы: что производить, как производить и для кого производить.

Формирование плановой экономической системы КНР можно условно разделить на три этапа: на первом этапе, с 1949 по 1952 год, в основном велись работы по восстановлению национальной экономики и улучшению финансовых условий, а также началось создание условий для масштабного планового экономического строительства по всей стране; на втором этапе, с 1953 по 1955 год, в результате социалистических преобразований масштабы рыночной экономики постепенно сокращались, а становление государственной плановой экономической системы ускорялось; на третьем этапе, после 1956 года, экономическая структура, в которой сосуществовали множество разьединенных экономических секторов, была в основном преобразована в единую систему собственности, основанную на общественной собственности. Производство основывалось на директивах, едином распределении поставок, системе централизованных закупок и сбыта, единых фискальных доходов и расходах, едином управлении трудовыми ресурсами, таким образом, рыночное регулирование постепенно было отменено, была

установлена плановая экономическая система.

В отличие от рыночной экономики плановая экономика в определенной степени демонстрирует высокую степень централизации, а также позволяет избежать вреда для социально-экономического развития, вызванного слепотой, неопределенностью и другими проблемами рыночной экономики, такими, как дублирование в строительстве, недобросовестная конкуренция, банкротство предприятий и закрытие заводов, безработица среди рабочего класса, неравномерное региональное экономическое развитие, социально-экономический кризис и другие. Однако у этого вида плановой экономики, основанной на системе общественной собственности, также существует проблема низкой эффективности. По этой причине с 1978 года Китай начал проводить политику реформ и открытости, внедрять рыночные механизмы, постепенно продвигать и углублять реформы экономического механизма, что в значительной степени способствовало социальному и экономическому развитию Китая.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.