

А.И. Кобзев

ИВ РАН

Изучение Ван Янмина в России и специфика китайской философии*

Ван Шоужэнь, по прозвищу Боань, более известный под псевдонимом Янмин (31.10.1472, уезд Юйяо, обл. Шаосин пров. Чжэцзян, – 09.01.1529, Наньань пров. Цзянси), – крупнейший неоконфуцианец эпохи Мин (1368–1644), создатель оригинальной философской доктрины в русле «учения о сердце» (*синь-сюэ*), выдающийся литератор, военачальник и государственный деятель.

После идейного доминирования в эпоху Мин его учение стало объектом суровой критики в эпоху Цин (1644–1911), однако в конце XIX в. вместе с «движением за реформы» (1895–1898) и во многом под впечатлением, которое произвела на китайскую интеллигенцию роль янминизма (яп. *оёмэйгакуха*) в модернизации и усилении Японии (см., например, оценку Сунь Ятсена [81, с. 220]), оно вновь возродилось на родине в качестве активной идеологической силы. Символизируя в глазах оппозиционных маньчжурскому правлению реформаторов вершину развития национальной (ханьской) мысли, учение Ван Янмина привлекло к себе внимание таких ведущих идеологов обновления страны, как Кан Ювэй (1858–1927), Тань Сытун (1865–1898), Лян Цичао (1873–1929) и Сунь Ятсен (1866–1925), поэтому вслед за свержением маньчжурского владычества в 1911 г. обнаружилась явная тенденция к восстановлению его философского лидерства. Непосредственный свидетель тех судьбоносных событий, миссионер-иезуит, исследователь китайской религии и философии Л. Вигер (1856–1933) писал: «Ныне его (Ван Янмина. – *А.К.*) доктрина рассматривается японцами как цвет конфуцианства и высоко ценится на этом основании. С утверждением республики его доктрина получает широкое распространение в Китае и, кажется, должна в нём восторжествовать... тем более, что этот субъективизм хорошо согласуется с современными теориями, импортированными (в Китай. – *А.К.*) в последнее время»

* Исследование осуществлено при финансовой поддержке РФНФ, проект № 11-03-00338а.

[104, с. 255–256]. Нечто подобное происходило и в Корее: «с 1905 г. Пак Ын Сик возглавил буржуазное реформистское движение в конфуцианстве, которое и явилось попыткой интерпретировать конфуцианство в духе идей Ван Янмина и поставить его на службу буржуазным преобразованиям страны» [13, т. 5, с. 847].

В свете сказанного представляется неслучайным, что первая публикация о янминизме на английском языке появилась в 1893 [97] в Японии в контексте освещения японских философских школ, среди которых он занимал видное положение. Первые же специальные статьи о нём издал сразу после Синьхайской революции (1911 г.) – в 1913 и 1914 гг. её современник, преподававший в Нанкине американский миссионер Ф.Г. Хенке [99; 100], стараниями которого ещё по прошествии двух лет в солидной монографии 1916 г. увидел свет первый перевод основных сочинений Ван Янмина [101]. Очевидно, такая оперативность отражала особую актуальность предмета.

В СССР наблюдение, подобное ранее сделанному Л. Вигером, опубликовал в 1936 г. в «Большой Советской Энциклопедии» будущий посол СССР в Китае А.А. Петров (1907–1949), который отмечал, что в среде китайской «буржуазной молодёжи» популярно учение Ван Янмина [70, стб. 754]. В дальнейшем эту популяризацию пресекли военно-революционные катаклизмы.

Вопреки негативному энциклопедическому клейму, интерес к творчеству Ван Янмина возник в СССР в середине 30-х годов XX в. в кругу последователей и учеников выдающегося российского китаеведа академика В.М. Алексеева (1881–1951). Его лучший ученик, знаменитый исследователь *И цзина* («Канон перемен»), или *Чжоу и* («Чжоуские/всеохватные перемен»), Ю.К. Щуцкий (1897–1938) в написанном по просьбе В.М. Алексеева в 1935 г. автобиографическом «Жизнеописании» отметил: «В китайской философии наибольший интерес вызывает у меня не древняя чжоуская плеяда философов, а средневековье: начиная от Гэ Хуна и кончая Ван Шоужэнем» [95, с. 55]. По свидетельству В.М. Алексеева в отзыве на книгу-диссертацию Ю.К. Щуцкого «Китайская классическая „Книга перемен“» (1937 г.), тот намеревался написать о Ван Янмине специальную монографию [1, с. 388; 95, с. 516], однако осуществлению этого плана помешал незаконный арест и расстрел. Первую краткую справку об учении Ван Янмина опубликовал А.А. Петров в 1936 г. в монографии о Ван Би [69, с. 40] и в рамках своего также первого в России очерка истории китайской философии, помещённого в 32-м томе первого издания «Большой Советской Энциклопедии» [70, стб. 753–754], а затем в варианте 1939 г. вошедшего в состав энциклопедического сборника «Китай» [71, с. 267, 270].

Следуя западным и китайским предшественникам, А.А. Петров охарактеризовал философию Ван Янмина как «крайний субъективный идеализм, переходящий в интуитивизм» [71, с. 267]. Эту точку зрения укрепил Я.Б. Радуга-Затуловский (1903–1987), рассматривавший учение Ван Янмина не только как субъективный идеализм [74, с. 114, 278, 324, 327 и др.], но и как мистический интуитивизм [74, с. 126]. Она была поддержана Ян Хиншунем (1904–1989) [96, с. 254] и Н.Г. Сениным (1918–2001) [77, с. 128], а

затем ещё раз подтверждена В.Г. Буоровым [4, с. 58–63]. Такая характеристика в 50–60-е годы XX в. была закреплена в основных справочно-обобщающих изданиях, в частности, в 5-томной «Истории философии» (1957 г.), 5-томной «Философской энциклопедии» (1960 г.), 3-м издании «Большой Советской Энциклопедии» (1971 г.). Соответствующие статьи писали Ф.С. Быков, Я.Б. Радуль-Затуловский, А.М. Ушков, Ши Цзюнь, Сунь Чанцзян, Н.Г. Сенин, Чон Чин Сок, Ян Хиншун, Хоу Вайлу, Фэн Юлань, Ху Шэн [92, т. 1, с. 227, т. 2, с. 397, 515–517, т. 3, с. 56, 64, 512, т. 4, с. 44, 133–134; 13, т. 1, с. 182, 204, т. 5, с. 800, 832, 846; 2, с. 295]. Отсюда подобный взгляд проник в труды отечественных филологов и историков от середины XX до начала XXI в. (см., например, [72, с. 208; 80, с. 362; 81, с. 166, примеч. ред.; 76, с. 96; 73, с. 281–282; 12, с. 493–494]).

Наиболее развёрнутые описания творчества Ван Янмина в рамках этой позиции были даны в монографиях Я.Б. Радуль-Затуловского «Конфуцианство и его распространение в Японии» (1947 г.) [74, с. 327–343] и В.Г. Буорова «Мировоззрение китайского мыслителя XVII в. Ван Чуаньшаня» (1976 г.) [4, с. 58–63]. Как и на Западе, изучение янминизма в качестве целого идейного течения фактически началось у нас с исследования воззрений его японских сторонников в работе Я.Б. Радуль-Затуловского.

При отсутствии специальных исследований произведений Ван Янмина и их переводов в отечественной литературе, они получали крайне противоречивые оценки. Н.И. Конрад (1891–1970) в середине 1960-х гг. распространил на эту философию свою концепцию Возрождения, считая Ван Янмина «последним представителем ренессансной философской мысли в Китае» (1964 г.) [60, с. 263], или последним философом «китайского Возрождения» (1965 г.) [60, с. 203]. Тогда же, в 1960-е гг. в «Философской энциклопедии» была выражена точка зрения, согласно которой философской системой Ван Янмина завершается развитие неоконфуцианства [92, т. 4, с. 43], Л.Д. Позднеева (1908–1974) утверждала, что он «нанёс основной удар по конфуцианству» и явился предтечей Просвещения [72, с. 208], а Д.Н. Воскресенский усматривал в нём главного теоретика философского индивидуализма, приведшего к «развитию просветительской мысли в Китае» [9, с. 251]. Критиком неоконфуцианства назвал Ван Янмина и Б.Л. Рифтин [76, с. 91].

Отношение Ван Янмина не только к неоконфуцианству вообще, но и к «неоконфуцианской схоластике и догматизму» оценивалось совершенно по-разному. Я.Б. Радуль-Затуловский писал: «Китайский народ действительно имеет своих выдающихся философов и мыслителей прошлого – Лао-цзы, Ян Чжу, Ван Чуна и Чжу Си. Сюда можно причислить и Ван Янмина, значительного в своем чувстве отвращения к догматической схоластике и самим фактом выдвинутого им требования „самоуглубления“» [74, с. 439–440]. Диаметрально противоположное утверждал С.Л. Тихвинский: «Схоластицизм и догматизм сунской конфуцианской школы, известной также под именем „рационалистической школы“ (*ли сюэ*), получили дальнейшее развитие в период Минской династии, когда школа Ван Шоужэня провозгласила, что черпать знание из окружающей действительности невозможно, и

сосредоточила всё своё внимание на развитии учения о самосозерцании» [82, с. 72; 83, с. 99]. С.Л. Тихвинский выразил и широко распространённое, но далеко не бесспорное мнение о том, что школа Ван Шоужэня шла на сближение с буддизмом [82, с. 72; 83, с. 99]. Данной позиции, восходящей к критике Ван Янмина его современниками и философами XVII–XVIII вв., в частности Ван Чуаньшанем (1619–1692) и Янь Юанем (1635–1704) [4, с. 164; 92, т. 5, с. 616], придерживался, к примеру, Фэн Юлань (1895–1990), считавший, что эта школа продолжала традиции чань-буддизма, используя чаньские аргументы и даже неся более чистый буддийский дух, чем сами буддисты [94, с. 335, 337, 339].

Мнению, что как чжусианцы, так и янминисты «откровенно провозглашали рабскую мораль» [92, т. 3, с. 56], противостоит другое: Ван Янмин находился в идейной оппозиции к «неоконфуцианскому догматизму Чжу Си» и продуцировал «идеи, которые были непосредственно направлены против неоконфуцианского догматизма и выражали уважение к свободе и высоким идеалам человека» [13, т. 5, с. 846]. Это совпадает с оценками Л.Д. Позднеевой (Ван Янмин провозгласил царство «разума») и Б.Л. Рифтина («взгляды Ван Янмина были в XVI–XVII вв. прогрессивны, так как способствовали развитию и утверждению индивидуального начала в противовес конфуцианской нивелировке личности») [72, с. 208; 76, с. 91]. Подобные позитивные характеристики в 1960–1970-х гг. стали возможными во многом по контрасту с отношением к Ван Янмину как персоне нон-грата в КНР, с которой тогда СССР находился в политической конфронтации. Об официальном подходе к Ван Янмину в КНР до эпохи реформ можно судить по написанной в 1980 и изданной в 1982 г. коллективом авторов из девяти педагогических вузов всей страны (в т.ч. Пекина и Шанхая) «Истории китайской философии», где сказано, что обскурантистская «субъективно-идеалистическая философия Ван Шоужэня была предназначена для спасения феодального общества от грозящих ему опасностей, поэтому в конце династии Мин она заняла на какое-то время главенствующее положение и играла реакционную роль, подрывая революционный боевой дух народа. Философские идеи Ван Шоужэня явились важным идейным источником для „философии твёрдых действий“ Чан Кайши» [11, с. 381].

Первые специальные работы о философии Ван Янмина с 1977 г. начал публиковать А.И. Кобзев [18], написавший в 1978 г. и защитивший 05.03.1979 в МГУ им. Ломоносова кандидатскую диссертацию «Философия Ван Янмина (1472–1529)». В 1983 г. вышла его развёрнутая монография «Учение Ван Янмина и классическая китайская философия» [27], где были синтезированы ранее полученные результаты [18–26; 30] и воспроизведена сформулированная в диссертации совершенно нестандартная для отечественной науки того времени характеристика этого учения как «субъективно-материализма», а точнее – субъективного натурализма, или натуралистического монизма (персоналистической монадологии) [27, с. 96–97, 120, 252–253]. В данном выводе была, с одной стороны, предложена неведомая советской философии категория субъективного материализма («в качестве обозначения для широкого спектра философских систем от кантианства до

экзистенциализма»), с другой – проведена крамольная идея непричастности янминизма к отчётливо выраженному противопоставлению идеализма материализму, откуда вытекала уточняющая замена последнего термина «натурализмом». Этот отказ от приложения к традиционной китайской философии оппозиции «материализм – идеализм» В.Г. Лысенко назвала посягательством на важнейший принцип её марксистской интерпретации и справедливо отметила, что ранее, ещё в 1974 г. сомнение в подобном применении данного принципа выразил А.М. Карапетьянц [61: 2000, с. 156, примеч. 234; 103, р. 316, 324, note 12].

Действительно, с обязательной для той эпохи осторожностью он высказался о делении первых (доханьских) философских школ в Китае на материалистические и идеалистические как «не отражающем существа предмета и в достаточной степени субъективным», хотя и признавал, что «единственным исключением в данном отношении является школа *инь-ян*, которую можно безусловно считать идеалистической» [15, с. 359, примеч. 3; 17, с. 39–40, примеч. 5]. Во введении к переизданию данной работы в 2010 г. автор сообщил о «специфике времени»: «тогда противопоставление материализма и идеализма считалось у нас в стране для философии базовым, в статье же была впервые выражена еретическая мысль о незначимости этого противопоставления для традиционной китайской философии» [17, с. 38]. Признавая несомненную смелость подобного научного «диссидентства» (по самоопределению А.М. Карапетьянца [17, с. 13]), стоит отметить, что оно было выражено в более узком смысле и крайне уязвимой форме. Во-первых, пафос статьи состоит в принципиальном разделении истории китайской философии на доханьский и послеханьский периоды, а первый, лишь относительно которого автор дезавуировал оппозицию «материализм – идеализм», вполне соотносим с досократическим в истории европейской философии, для которого данная оппозиция также не релевантна, второй же – с постсократическим, уже отличающимся «борьбой линий Платона и Демокрита», а именно послеханьскому периоду принадлежит неоконфуцианство, прежде всего и подозреваемое в идеалистичности. Во-вторых, «единственное исключение» со школой *инь-ян* решительно портит всю картину, потому что не только по существу превращает качественную характеристику в количественную – просто в Китае было мало идеалистов, но и, распространяясь на ханьскую и послеханьскую философию, уничтожает даже это слабое количественное отличие, поскольку сам А.М. Карапетьянц признал, что ставшее с эпохи Хань доминантным конфуцианство достраивалось «при помощи метафизических построений, восходящих главным образом к школе *инь-ян*» [15, с. 365; 17, с. 46], т.е., можно сделать вывод, становилось идеалистическим. Эти последствия плохо согласуются со справедливо подчёркиваемой А.М. Карапетьянцем ныне «невнятной для китайцев противопоставления материализма и идеализма» [17, с. 13], но они вытекают из единственного приведённого им доказательства идеалистичности школы *инь-ян*: «в „Си-цы чжуани“ прямо утверждается, что вещи созданы по образцу и подобию гексаграмм, а не наоборот» [15, с. 359, примеч. 3; 17, с. 39, примеч. 5].

Чтобы счесть такое утверждение идеалистическим, надо быть уверенным в идеальности самих гексаграмм, что крайне сомнительно, поскольку им присуща наглядность материальных объектов, а не вневещность умо-зрительных идей и в той же *Си-цы чжуани* (II, 2) базовые для них триграммы (*ба-гуа*) описаны как рукотворные вещественные символы, созданные Фу-си на основе наблюдения природных явлений. И ни в одном из классических комментариев иероглиф *гуа* («три-, гексаграмма») не определялся с помощью термина, могущего быть истолкованным как «идея». Простое устранение одного неудачного аргумента, самим автором благодаря верной интуиции вынесенного из основного текста статьи в набранное петитом примечание, возвращает школу *инь-ян* в общее русло традиционной китайской философии, а последнюю – в родное лоно натурализма.

С предельной ясностью принципиальную значимость проверки тезиса о натурализме, снимающем оппозицию материализма и идеализма, именно на учении Ван Янмина А.М. Карапетьянц подтвердил, рецензируя посвящённую ему монографию А.И. Кобзева, который пришёл к «важному выводу: если трактовать учение Ван Янмина в терминах субъективности, то это „субъективный материализм (точнее – натурализм)“, а не „субъективный идеализм“» и «убедительно показал», что «учение Ван Янмина – это конечный, высший пункт развития классической китайской философии, т.е. концентрированное духовное выражение китайской цивилизации, ключ к пониманию традиционного китайского мышления и мировоззрения» [16, с. 200, 201]. Столь чёткие формулировки в то глухое время были сами по себе весьма выразительны. Для сравнения можно привести построенное без обращения к табуированным темам синхронное высказывание других компетентных специалистов – Е.В. Завадской (1930–2002) и А.Н. Игнатовича (1947–2001) в рецензии на ту же книгу: «Фундаментальным результатом работы А.И. Кобзева стала демонстрация того, что широко известный радикальный субъективизм Ван Янмина означает лишь полное осознание им возможности превращения познания микрокосмоса макрокосмоса в самопознание на основании их подобия» [10, с. 174].

При уже официально объявленной в СССР гласности, М.Л. Титаренко в кратком очерке «Об истории китайской философии» (1989 г.), опубликованном в качестве послесловия к упомянутому труду китайских педагогов, резко раскритиковал «упрощенческую вульгарно-социологическую трактовку истории развития философской мысли как непримиримой антагонистической борьбы двух лагерей – материализма и идеализма» [11, с. 531] и присоединился к специалистам, доказывавшим, что «специфической чертой китайской мудрости является её склонность рассматривать предметы в их целостности, органической взаимосвязи частей, преемственности развития, поэтому природа, человек и дух рассматривались вплоть до XX в. в китайской философии как нечто органически единое, взаимосвязанное» [11, с. 529]. Оценивая Ван Янмина, он всё же отступил от этой здоровой позиции и назвал его создателем «субъективно-идеалистической по своей сути, но сложной и противоречивой философской школы» [11, с. 534]. Тут видится отражение отмеченного самим М.Л. Титаренко «прокрустово ложа привычной схемы:

материалист – идеалист», в которое попали китайские авторы [11, с. 531], утверждавшие, с одной стороны, что «учение Ван Шоужэня о единстве познания и действия – чистейший субъективный идеализм», а с другой – что из него «можно сделать и материалистические выводы» [11, с. 379].

Доказательство ошибочности трактовки философии Ван Янмина как субъективного идеализма повлияло на другого ветерана советской фило-софской синологии В.Ф. Феоктистова (1930–2005), который, по собствен-ному признанию, ещё в 1986 г., на пороге введения гласности, в статье о методологии изучения истории китайской философии [86] продолжал от-стаивать официальный тезис о борьбе в ней материализма и идеализма, а через десять лет, когда уже вовсю веял ветер свободы, самокритично назвал это заблуждением [89, с. 33–34, 41, примеч. 5; 91, с. 372–373, 421, примеч. 5] и присоединился к противоположному мнению о неубедительности «раз-деления китайских философов на „материалистов“ и „идеалистов“ в евро-пейском понимании этих терминов» [88, с. 15; 90, с. 134; 91, с. 412]. При этом как на методологически прерогативную инстанцию он верно сослался на соответствующее истолкование учения Ван Янмина и обычно указы-ваемый источник его якобы субъективного идеализма и даже солипсизма – суждение из *Мэн-цзы* (VII А, 4) «Вся тьма вещей имеет полноту во мне», что было подробно разобрано А.И. Кобзевым в контексте развитой Ван Янмином классической концепции «единотелесности» (*и-ти*) человека и Вселенной [27, с. 113–118]. К сожалению, В.Ф. Феоктистов, без ссылки и неверно воспроизведя фразу Мэн-цзы как «вся тьма вещей в моём серд-це/разуме», соответственно сделал ложный вывод, что здесь «речь идёт лишь о способности человека объять разумом весь мир вещей» [88, с. 14; 89, с. 33–34; 91, с. 372–373], хотя в оригинале вообще нет иероглифа *синь* («сердце/разум») и на самом деле «речь идёт не о единстве объектов в соз-нании субъекта, а о телесно-духовном, психосоматическом единстве субъ-екта и объекта, микрокосма и макрокосма» [27, с. 113]. Выступая в качестве неофита, всегда являющегося большим роялистом, чем сам король, и столь же ошибочно приписав А.И. Кобзеву приверженность «жёсткой схеме „ма-териалист – идеалист“», он иллюзорно усмотрел некие «трудности» и «му-ки творчества» в попытках «доказать и отстоять материалистический ха-рактер взглядов Ван Янмина, добавляя к характеристике его философии многослойных атрибутов (типа «персоналистическая», «феноменологиче-ская и персоналистическая монадология» и т.п.), по существу снимающих первоначальную, исходную посылку о „материализме“ философии Ван Янмина» [88, с. 15; 89, с. 34; 91, с. 373]. В действительности же в указанном В.Ф. Феоктистовым месте [26, с. 252] и других местах [27, с. 96–97, 120] сказано, что материалистичность Ван Янмина «условна», является таковой «в нашем понимании» и «не есть результат сознательного выбора в реше-нии основного вопроса философии. Ван Янмин не имел перед собой аль-тернативы его решения в виде какой-либо развитой идеалистической док-трины. Поэтому учение китайского философа правильнее квалифицировать как *натурализм*». Эта позиция была точно понята и отражена процитиро-ванными рецензентами, а также Е.А. Торчиновым (1956–2003), который

отметил со ссылкой на монографию о Ван Янмине [27, с. 96–97, 120], что «концепция древнекитайского философского натурализма впервые разработана в советской науке А.И. Кобзевым» [84, с. 48, примеч. 7].

Предложенные же В.Ф. Феоктистовым в 1996–1999 гг. позитивные определения специфики китайской философии свелись либо к описанию философии как таковой, вне всяких национальных особенностей: китайских мыслителей «интересовал не столько вопрос о соотношении духа, мышления, с одной стороны, и материи, бытия – с другой, сколько проблема начал бытия, начала сущего» [88, с. 15; 89, с. 35; 90, с. 134; 91, с. 412], либо к повторению уже известного из других источников: китайские философы – «здравомыслящие» наивные реалисты [88, с. 14; 89, с. 35; 91, с. 372] (ср. у А.И. Кобзева: «Китайский вариант – это предельно развитая культурная позиция здравомыслящего и социализованного „нормального“ человека... следствием подобного „здравомыслия“ стало то, что в Китае философия всегда была царицей наук и никогда не становилась служанкой богословия» [35, с. 22]), либо к противоречивым, сомнительным и банальным сентенциям: «проблема отношения „духа“ к „материи“, „бытию“ не стала главной в китайской философской традиции, будучи заменена вопросом о пределе познания всего сущего, объективного мира вещей, о границах и гранях человеческого познания и о самом человеке как части макрокосма» [88, с. 18; 89, с. 37; 90, с. 134; 91, с. 412] – такая замена онтологии гносеологией вообще вряд ли возможна в развитой философской традиции, да и противоречит ранее сказанному о первичности «проблемы начал бытия», а антропологичность китайской философии есть общее место, что, в частности, демонстрируют вышеприведённые «многослойные атрибуты» и цитата из рецензии Е.В. Завадской и А.Н. Игнатова.

Поскольку учение Ван Янмина стало вершиной развития автохтонной китайской философии до соприкосновения с принципиально иной – европейской философией, сформулированные при его анализе выводы легли в основу разрабатываемой А.И. Кобзевым с начала 1980-х гг. общей теории глобальной культурной альтернативы «Запад – Восток/Китай» (см., например, [28; 31; 32; 35; 37; 41; 49; 50]), для которой в философском плане специфично «противостояние идеалистическо-материалистического дуализма и натуралистического монизма», что в 1993 г. (и последующих переизданиях) зафиксировал справочник «Философы России»: [36: 1993, с. 87; 36: 1999, с. 374]. Эту теорию с учётом фундаментальной роли Ван Янмина и определением китайского мировоззрения как «виталистического натуралистического холизма» поддержал Е.А. Торчинов [85, с. 51–53], подтвердивший её также на материале китайского буддизма [84, с. 48]. В предисловии к переводу книги крупного английского синолога Ч.П. Фицджеральда (1902–1992) «Китай. Краткая история культуры» он справедливо отметил как серьёзный недостаток отсутствие сведений о школе Ван Янмина, которая «не только была популярна в XVI–XVII веках, но и является в настоящее время идейной основой современного конфуцианства (так называемого постконфуцианства)» [93, с. 9], и компенсировал данное упущение краткой справкой о янминизме [93, с. 310].

В 2002 г. исследования идей Ван Янмина и его последователей, а также первые русские переводы его произведений: *Да сюэ вэнь* («Вопросы к „Великому учению“»), 1527 г. [23, с. 156–174; 6: 1997, с. 339–349]) и трёх эссе из антологии образцовой литературы *Гу-вэнь гуань-чжи* («Шедевры прозы древнего стиля», 1695 г.) нашли самое полное отражение в обширной и обобщившей историю янминизма вплоть до XX в. монографии А.И. Кобзева «Философия китайского неоконфуцианства» [44, с. 50–400, 488–508]. Его статьи о Ван Янмине вошли в основные энциклопедические издания в России, такие как «Философский энциклопедический словарь» (1989 г.) [33–34], энциклопедический словарь «Китайская философия» (1994 г.) [37–40], 4-томная «Новая философская энциклопедия» (2000–2001) [42–43], электронная энциклопедия «Кругосвет» (www.Krugoswet.ru, т.е. русифицированная «Большая Энциклопедия Кольера», 2002 г.) [45–48], «Большая Российская энциклопедия» (2006 г.) [54], «Новая Российская Энциклопедия» (2007 г.) [55–56], 6-томная энциклопедия «Духовная культура Китая» (2006, 2011 гг.) [51–53].

В 1990–2000-е гг. отдельных аспектов наследия Ван Янмина касались С.А. Серова [78; 79, указатели] и В.В. Малявин [62, с. 87–89; 63, с. 126–128; 164, с. 218–219] в связи с описанием идеологии китайского общества конца эпохи Мин. Согласно В.В. Малявину, «в учении Ван Янмина, в самом стиле его философствования, более похожего на проповедь, отобразились существенные черты всей китайской мысли: акцент на непосредственном переживании правды жизни и важности личного общения учителя и ученика, интерес к жизненной практике, вдохновлённый сильным чувством моральной ответственности и верой в силу нравственного примера» [63, с. 127]. Л.Н. Борох (1933–2011) проанализировала влияние Ван Янмина на Лян Цичао [3], Е.К. Васильева сравнила понимание «сердца» (*синь*) у него и Цзэн Гофана (1811–1872) [5], Д.Е. Мартынов рассмотрел связь маоизма с концепцией «совпадающего единства знания и действия» (*чжи-син хэ-и*) Ван Янмина [65, с. 7–8, 174–179] и кратко изложил его философию, а также взгляды его последователей в учебном пособии по конфуцианству [66, с. 89–94]. В начале 2010-х гг. были переизданы перевод *Да сюэ вэнь* [6: 2011, с. 379–389] (пятый раз с 1982 г. [23, с. 156–174]), статьи А.И. Кобзева о Ван Янмине и янминизме в энциклопедии «Духовная культура Китая» [51: 2011; 52: 2011] и увидели свет его новые работы о преемниках Ван Янмина из школы Дунлинь [57–59].

На русском языке имеются также рефераты двух весьма информативных англоязычных статей Чэнь Юнцзе (Chan Wing-tsit, 1901–1994) о Ван Янмине (1972 г.), сделанные А.А. Волоховой [7; 8], краткая справка о нём Р.Л. Надо (1995 г.), переведённая с английского С.В. Зининым [68], посвящённые ему разделы «Краткой истории китайской философии» (1948 г.), в оригинале написанной Фэн Юланем по-английски и переведённой Р.В. Котенко под редакцией Е.А. Торчинова [94, с. 327–337], «Истории китайской философии» (1982 г.), переведённой с китайского В.С. Таскиным (1919–1995) под редакцией М.Л. Титаренко [11, с. 371–381, указатель], а также «Истории Китая» (2002 г.) Дж. Уинтла [86, с. 151] и «Классическом Китае» (2002 г.) И. Каменаровича [14, с. 151].

В последнее время идеи Ван Янмина в России актуальны прежде всего в связи с большой популярностью литературных произведений его самого известного японского последователя Мисимы Юкио (1925–1970). В 2002 г. увидел свет перевод предсмертного (1970 г.) эссе Мисимы «Учение Ван Янмина как революционная философия» [67, с. 73–128], где сказано, что философия Ван Янмина «профильтовалась через души людей действия в Японии и стала нашей, вполне завершённой национальной философией» [67, с. 126], которая начиная с периода Тайсё (1912–1925) утратила интеллектуальное лидерство и даже была задвинута в подполье, уступив свою революционность марксизму [67, с. 74–75], но по-прежнему способна дать «новый росток революционного мировоззрения будущего» [67, с. 126]. В сочетании с отмеченным выше влиянием учения Ван Янмина на двух главных и взаимно противоположных лидеров Китая в XX в. – Мао Цзэдуна (1893–1976) и Чан Кайши (1887–1975) эти суждения лишней раз подтверждают парадоксальную репутацию его создателя как самого эффективного во вполне объективной социальной практике философа-субъективиста.

Впервые история изучения Ван Янмина в России была изложена А.И. Кобзевым в посвящённой ему диссертации (1978 г.), а затем – в двух монографиях [27, с. 11–16; 44, с. 59–64]. В 2009 г. специальный параграф «Российское янминоведение» (*Элосы дэ Янмин-сюэ*) появился в книге профессора Гуйчжоуского педагогического университета (*Гуйчжоу шифань дасюэ*) Юй Хуайяня, посвящённой 500-летию «прозрения» Ван Янмина, находившегося в ссылке в провинции Гуйчжоу и сформулировавшего в 1508–1509 гг. основные принципы своей философии [97, с. 207–212]. Информация, почёрпнутая из публикаций А.И.Кобзева, здесь дополнена ссылками на русскоязычный Интернет [97, с. 211].

Литература

1. *Алексеев В.М.* Наука о Востоке. М., 1982.
2. Большая Советская Энциклопедия. 3-е изд. Т. 4. М., 1971.
3. *Борох Л.Н.* Конфуцианство и европейская мысль на рубеже XIX–XX веков. Лян Цичао: теория обновления народа. М., 2001.
4. *Буров В.Г.* Мировоззрение китайского мыслителя XVII века Ван Чуаньшаня. М., 1976.
5. *Васильева Е.К.* Сравнительный анализ интерпретации категории «синь» (сердце/сознание) в творчестве Ван Янмина и Цзэн Гофаня // Путь Востока. Культура. Религия. Политика: Материалы IX Молодёжной научной конференции по проблемам философии, религии и культуры Востока. СПб., 2007.
6. *Ван Ян-мин.* Да сюэ вэнь / Пер., коммент. *А.И. Кобзева* // *Степанянц М.Т.* Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. М., 1997; *то же*, 2-е изд., 2001; *то же* // *она же.* Восточные философии. М., 2011.
7. *Волохова А.А.* [Реф. ст.:] *Чжань Вин-тзит.* Ван Янмин: биография // РЖ. Общественные науки за рубежом. Сер. VII: «Востоковедение и африканистика». 1972, № 1.
8. *Волохова А.А.* [Реф. ст.:] *Чжань Вин-тзит.* Ван Янмин: изучение на Западе и аннотированная библиография // РЖ. Общественные науки за рубежом. Сер. VII: «Востоковедение и африканистика». 1972, № 1.

9. *Воскресенский Д.Н.* «Странные люди» (цижэнь) и роль индивидуальности в китайской культуре XVI–XVIII вв. // *он же.* Литературный мир средневекового Китая: китайская классическая проза на байхуа. М., 2006.
10. *Завадская Е.В., Игнатович А.Н.* [Реф. кн.:] *А.И. Кобзев.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983 // *Философские науки.* 1986, № 1.
11. *История китайской философии* / Пер. *В.С. Таскина*, послесл. *М.Л. Титаренко*. М., 1989.
12. *История Китая* / *В.В. Адамчик* и др. М., 2005.
13. *История философии.* Т. 1, 5. М., 1957, 1961.
14. *Каменарович И.* Классический Китай. М., 2006.
15. *Карапетьяниц А.М.* Древнекитайская философия и древнекитайский язык // *Историко-филологические исследования.* М., 1974.
16. *Карапетьяниц А.М.* [Рец. кн.:] *А.И. Кобзев.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия // *НАА.* 1985, № 1.
17. *Карапетьяниц А.М.* У истоков китайской словесности: собрание трудов. М., 2010.
18. *Кобзев А.И.* Ван Янмин: гносеология и этика благосмыслия // *VIII НК ОГК.* Ч. 1. М., 1977.
19. *Кобзев А.И.* Термин «у» и философия Ван Янмина // *IX НК ОГК.* Ч. 2. М., 1978.
20. *Кобзев А.И.* К проблеме знания и действия в традиционной китайской философии // *X НК ОГК.* Ч. 1. М., 1979.
21. *Кобзев А.И.* О понимании личности в китайской и европейской культурах (проблема организмических моделей) // *НАА.* 1979, № 5.
22. *Кобзев А.И.* Синтез традиционных гносеопраксиологических идей в философии Ван Янмина // *Общество и государство в Китае.* М.: Наука, 1981.
23. *Кобзев А.И.* Теоретическая новация в неоконфуцианстве как текстологическая проблема (Ван Янмин и идейная борьба вокруг «Да сюэ») // *Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики.* М., 1982.
24. *Кобзев А.И.* Ван Янмин и даосизм // *Дао и даосизм в Китае.* М., 1982.
25. *Кобзев А.И.* Современный этап в изучении и интерпретации неоконфуцианства // *НАА.* 1983, № 6.
26. *Кобзев А.И.* Проблема природы человека в конфуцианстве (от Конфуция до Ван Янмина) // *Проблема человека в традиционных китайских учениях.* М., 1983.
27. *Кобзев А.И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983.
28. *Кобзев А.И.* Нумерологическая методология классической китайской философии // *XIV НК ОГК.* Ч. 1. М., 1983.
29. *Кобзев А.И.* (обзор). Неоконфуцианство в оценках современных китайских исследователей // *РЖ. Общественные науки за рубежом. Китаеведение.* М., 1984.
30. *Кобзев А.И.* Ван Янмин и чань-буддизм // *Философские вопросы буддизма.* Новосибирск, 1984.
31. *Кобзев А.И.* Методология традиционной китайской философии // *НАА.* 1984, № 4.
32. *Кобзев А.И.* Особенности философской и научной методологии в традиционном Китае // *Этика и ритуал в традиционном Китае.* М., 1988.
33. *Кобзев А.И.* Ван Янмин // *Философский энциклопедический словарь.* М., 1989.

34. *Кобзев А.И.* Неоконфуцианство // *Философский энциклопедический словарь.* М., 1989.
35. *Кобзев А.И.* Духовные основы традиционной китайской культуры // «Науки о духе» в техническом вузе. М.: МФТИ, 1992.
36. *Кобзев А.И.* // *Философы России XIX–XX столетий: (Биографии, идеи, труды).* М., 1993; *то же*, 3-е изд., М., 1999.
37. *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994.
38. *Кобзев А.И.* Ван Янмин // *Китайская философия. Энциклопедический словарь.* М., 1994.
39. *Кобзев А.И.* Неоконфуцианство // *Китайская философия. Энциклопедический словарь.* М., 1994.
40. *Кобзев А.И.* Ван Янмина школа // *Китайская философия. Энциклопедический словарь.* М., 1994.
41. *Кобзев А.И.* Восток и Запад в эпоху информационной революции // II Всероссийская конференция «Китайская философия и современная цивилизация». М.: ИДВ РАН, 1996.
42. *Кобзев А.И.* Ван Янмин // *Новая философская энциклопедия.* Т. 1. М., 2000.
43. *Кобзев А.И.* Неоконфуцианство // *Новая философская энциклопедия.* Т. 3. М., 2001.
44. *Кобзев А.И.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002.
45. *Кобзев А.И.* Ван Янмин // *Большая Энциклопедия Кольера (Кругосвет)* www.Krugoswet.ru. М., 2002.
46. *Кобзев А.И.* Неоконфуцианство // *Большая Энциклопедия Кольера (Кругосвет)* www.Krugoswet.ru. М., 2002.
47. *Кобзев А.И.* [Ван] Янмина школа // *Большая Энциклопедия Кольера (Кругосвет)* www.Krugoswet.ru. М., 2002.
48. *Кобзев А.И.* Янменхакпха // *Большая Энциклопедия Кольера (Кругосвет)* www.Krugoswet.ru. М., 2002.
49. *Кобзев А.И.* О противостоянии Восток – Запад // *История и современность.* 2006, № 2.
50. *Кобзев А.И.* Философия и духовная культура Китая; Самоопределение китайской философии; Категории и основные понятия китайской философии и культуры; Логика и диалектика в Китае; Китайская философия как суперэтика // *Духовная культура Китая: энциклопедия.* Т. 1: Философия. М., 2006; *то же*, 2-е изд., 2011.
51. *Кобзев А.И.* Ван Ян-мин // *Духовная культура Китая: энциклопедия.* Т. 1: Философия. М., 2006; *то же*, 2-е изд., 2011.
52. *Кобзев А.И.* Ван Ян-мина школа // *Духовная культура Китая: энциклопедия.* Т. 1: Философия. М., 2006; *то же*, 2-е изд., 2011.
53. *Кобзев А.И.* Неоконфуцианство // *Духовная культура Китая: энциклопедия.* Т. 1: Философия. М., 2006; *то же*, 2-е изд., 2011.
54. *Кобзев А.И.* Ван Янмин // *Большая Российская энциклопедия.* Т. 4. М., 2006.
55. *Кобзев А.И.* Ван Янмин // *Новая Российская Энциклопедия.* Т. 3, ч. 2. М., 2007.
56. *Кобзев А.И.* Ван Янмина школа // *Новая Российская Энциклопедия.* Т. 3, ч. 2. М., 2007.

57. *Кобзев А.И.* Дунлинское наследие Ван Ян-мина // В поисках «китайского чуда». М., 2011.
58. *Кобзев А.И.* Дунлинская школа и политизация янминизма // Вековой путь Китая к прогрессу и модернизации. К 100-летию Синьхайской революции. М., 2011.
59. *Кобзев А.И.* «Таланты Поднебесной из Восточного Леса», или Дунлинские последователи Ван Ян-мина // Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения РАН. 2011, № 4.
60. *Конрад Н.И.* Запад и Восток. 2-е изд. М., 1972.
61. *Лысенко В.Г.* Компаративная философия в России // ВФ. 1992, № 9; *то же* // Сравнительная философия. М., 2000.
62. *Малявин В.В.* Китай в XVI–XVII веках. Традиция и культура. М., 1995.
63. *Малявин В.В.* Сумерки Дао. Культура Китая на пороге Нового времени. М., 2000.
64. *Малявин В.В.* Китайская цивилизация. М., 2000.
65. *Мартьянов Д.Е.* Конфуцианское учение и маоизм. Казань, 2006.
66. *Мартьянов Д.Е.* Конфуцианское учение: учебное пособие. Казань, 2009.
67. *Мисима Юкио.* Учение Ван Янмина как революционная философия // *он же.* Голоса духов героев / Пер. А.Г. Фесюна. М., СПб., 2002.
68. *Надо Р.Л.* Ван Янмин // Великие мыслители Востока. М., 1998.
69. *Петров А.А.* Ван Би. Из истории китайской философии. М.–Л., 1936.
70. *Петров А.А.* Китайская философия // Большая Советская Энциклопедия. Т. 32. М., 1936.
71. *Петров А.А.* Очерк философии Китая // Китай. М.–Л., 1940.
72. *Позднеева Л.Д.* Китайская литература // Литература Востока в средние века. Ч. 1. М., 1970.
73. *Поспелов Б.В.* Очерки философии и социологии современной Японии. М., 1974.
74. *Радуль-Затуловский Я.Б.* Конфуцианство и его распространение в Японии. М.–Л., 1947.
75. *Радуль-Затуловский Я.Б.* Дай Чжэнь – выдающийся китайский просветитель // ВФ. 1954, № 4.
76. *Рифтин Б.Л.* К изучению внутрирегиональных закономерностей и взаимосвязей (литературы Дальнего Востока в XVII в.) // Историко-филологические исследования. М., 1974.
77. *Сенин Н.Г.* Общественно-политические взгляды Сунь Ятсена. М., 1956.
78. *Серова С.А.* Китайский театр и традиционное китайское общество (XVI–XVII вв.). М., 1990.
79. *Серова С.А.* Китайский театр – эстетический образ мира. М., 2005.
80. *Симоновская Л.В., Стужина Э.П.* Китай в эпоху позднего средневековья // История стран Азии и Африки в средние века. М., 1968.
81. *Сунь Ят-сен.* Избранные произведения. М., 1964.
82. *Тихвинский С.Л.* Движение за реформы в Китае и Кан Ю-вэй. М., 1959.
83. *Тихвинский С.Л.* Избранные произведения. Кн. 1. М., 2006.
84. *Торчинов Е.А.* Даосско-буддийское взаимодействие (теоретико-методологические проблемы исследования) // НАА. М., 1988, № 2.
85. *Торчинов Е.А.* Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб., 2005.

86. Уинтл Дж. История Китая. М., 2008.
87. Феоктистов В.Ф. К вопросу о методологии изучения истории китайской философии // Проблемы Дальнего востока. 1986, № 3.
88. Феоктистов В.Ф. К вопросу о «борьбе материализма и идеализма» в китайской классической философии // II Всероссийская конференция «Китайская философия и современная цивилизация». М.: ИДВ РАН, 1996.
89. Феоктистов В.Ф. Китайская классическая философия и современность (к методологической постановке вопроса) // Китайская философия и современная цивилизация. М., 1997.
90. Феоктистов В.Ф. Становление отечественной философской синологии // Китай на пути модернизации и реформ. 1949–1999. М., 1999.
91. Феоктистов В.Ф. Философские трактаты Сюнь-цзы. Исследование. Перевод. Размышления китаеведа. М., 2005.
92. Философская энциклопедия. Т. 1–5. М., 1960–1970.
93. Фицджеральд С.П. Китай. Краткая история культуры. СПб., 1998.
94. Фэн Юлань. Краткая история китайской философии. СПб., 1998.
95. Шуцкий Ю.К. Китайская классическая «Книга перемен». 2-е изд. / Сост. А.И. Кобзев. М., 2003.
96. Ян Хин-иун. «Философия жизни» – идеологическое оружие империалистической реакции в Китае // ВФ. 1948, № 1.
97. Юй Хуайянь 余怀彦. Ван Янмин-ды у-бай нянь (Пятисотлетие Ван Янмина). Гуйян, 2009, с. 207–212.
98. Haga T. Notes on Japanese Schools of Philosophy // Transactions of the Asiatic Society of Japan. Vol. 20, 1893.
99. Henke F.G. The Philosophy of Wang Yang-ming // Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society. Vol. 44, 1913.
100. Henke F.G. The Philosophy of Wang Yang-ming // Monist. Vol. 24, Chicago, 1914.
101. Henke F.G. The Philosophy of Wang Yang-ming. L.; Chicago, 1916 (reprint: N.Y., 1964).
102. Kobzev A.I. Knowledge/Rationale and Belief/Trustiness in Chinese Philosophy // Knowledge and Belief in the Dialogue of Cultures / Ed. by M. Stepanyants. Washington, 2011.
103. Lysenko V.G. Comparative Philosophy in Soviet Union // Philosophy East and West. Vol. 42, № 2, 1992.
104. Wiegner L. Textes philosophiques. Confuciusme. Taoïsme. Buddhismme. 2 éd. Hien-hien, 1930.