

Н. А. Орлова*

**Китайская классическая философия
и современность
(в связи с книгой Лоу Юй-ле)**

Аннотация. В статье рассматриваются культурологические идеи профессора Лоу Юй-ле о гуманитарном духе китайской культуры и соотношении западной и китайской культур, выделенные им базовые идеи китайской философии и традиционной культуры, а также проблематизация им роли традиционной культуры в современном мире.

Ключевые слова: Лоу Юйле, Лоу Юй-ле, китайская культура, китайская традиционная культура, духовные основы китайской культуры, специфика китайской культуры

Nataliya A. Orlova**

**Chinese Classical Philosophy and Modernity
(Regarding the Book of Lou Yu-lie)**

Abstract. The article examines the culturological ideas of Professor Lou Yu-lie about the humanitarian spirit of Chinese culture and the relationship between Western and Chinese cultures, considers the basic ideas of Chinese philosophy and traditional culture identified by him, as well as his problematization of the role of traditional culture in the modern world.

* **Орлова Наталья Александровна**, канд. филос. наук, старший научный сотрудник отдела Китая ИВ РАН (Москва), ornatanew@gmail.com

** **Orlova Nataliya Alexandrovna**, Ph. D. (Philosophy), Senior Research Associate, China Department, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow), ornatanew@gmail.com

Keywords: Lou Yulie, Chinese culture, Chinese traditional culture, spiritual foundations of Chinese culture, specifics of Chinese culture

Книга профессора философского факультета Пекинского университета Лоу Юй-ле 楼宇烈 «Духовные основы китайской культуры» («Чжун-го вэнь-хуа дэ гэнъ-бэнь цзин-шэнь» 中国文化的根本精神, букв. «Коренной дух китайской культуры») [Лоу 2022] переведена на русский язык Д. С. Топоровой, К. С. Титовым и Н. Н. Рыбалко с китайского издания 2016 г. и издана международной издательской компанией «Шанс» в 2022 г., научным редактором издания выступил крупный синолог и специалист по китайской философии, д. филос. н., проф. А. И. Кобзев.

Лоу Юй-ле (1934 г.р.), уроженец г. Шэнчжоу 嵊州 провинции Чжэцзян, в 1960 г. окончив философский факультет Пекинского университета, остался на нем в качестве преподавателя, в настоящее время является профессором и членом ученого совета Пекинского университета, а также почетным директором Исследовательского института религиоведения Пекинского университета (Бэй-цзин да-сюэ Цзун-цзяо вэнь-хуа янь-цзю юань 北京大学宗教文化研究院). Помимо рассматриваемой монографии профессор Лоу — автор ряда других работ: «Учение о сокровенном (сюань-сюэ) и китайская традиционная философия» («Сюань-сюэ юй чжун-го чуань-тун чжэ-сюэ» 玄学与中国传统哲学), «Современное объяснение теории конфуцианского самосовершенствования» («Жу-цзя сю-ян-лунъ цзинь-шо» 儒家修养论今说), «Историческая эволюция китайского конфуцианства и взгляд в будущее» («Чжун-го жу-цзя дэ ли-ши янь-бянь юй вэй-лай чжань-ван» 中国儒学的历史演变与未来展望), «Буддийское учение и современная китайская философия» («Фо-сюэ юй цзинь-дай чжун-го чжэ-сюэ» 佛学与近代中国哲学), «Собрание [сочинений] Ван Би со сверкой и толкованием» («Ван Би цзи цзяо-ши» 王弼集校释), «Поддерживать исконное и познавать новое: сборник исследовательских статей по китайской философии» («Вэнь-гу чжи-синь — чжун-го чжэ-сюэ янь-цзю лунъ-вэнь цзи» 温故知新——中国哲学研究论文集), «Буддизм и китайская культура» («Фо-цзяо юй чжун-го вэнь-хуа» 佛教与中国文化), «Китайские моральные ценности» («Чжун-го дэ пинь-гэ» 中国的品格), «Тринадцать уроков

китаеведения» («Ши-сань тан го-сюэ кэ» 十三堂国学课) и др. Уже сами названия показывают главную направленность работ автора — сопряжение традиции и современности, которую емко передает использованное им крылатое выражение *вэнь-гу чжи-синь* 温故知新 («поддерживать исконное/старинное/прежнее и познавать новое»), которое восходит к высказыванию Конфуция: «Поддерживая исконное и познавая новое, допустимо воздействовать как наставник» (*вэнь-гу эр чжи-синь, кэ и вэй ши* 温故而知新, 可以為師矣; «Лунь-юй», II, 11; пер. А. И. Кобзева).

Не является исключением и рассматриваемая монография, в некотором смысле суммирующая научные изыскания автора, в самом первом абзаце которой он призывает читателей: «не стоит противопоставлять традиции современности, ведь современность возникла именно на основе традиций» и продолжает: «...все мы — наследники традиционной культуры, так кем же быть: современным человеком, связанным с традиционной культурой, или отделенным от нее?» [Лоу 2022, с. 3]. Для автора ответ очевиден, но его аргументированное представление читателям потребовало развернутого повествования.

Книга состоит из краткого введения, трех частей («Дух китайской культуры», «Наращивание “мягкой силы” Китая», «Три учения и современность») и краткой библиографии.

Первая глава «Ошибочное понимание традиционной культуры» первой части книги начинается фразой: «Многие из нас привыкли мыслить шаблонами...» [Лоу 2022, с. 8]. Для искушенного европейского, да и русскоязычного читателя, знакомого с трудами по герменевтике, семиотике, психотерапии, структуриализму и постструктуриализму — вспомнить хотя бы «Мифологии» (1957) Р. Барта (1915–1980) или «Археологию знания» (1969) М. Фуко (1926–1984), это не новость. Однако никакие прочитанные тексты не могут уберечь нас самих от «экономии мышления» и желания представить далекое и сложное — понятным и простым. Так что первая фраза первой главы — это не столько тезис академического дискурса, сколько вызов дискурса провокативного, как бы говорящий: «И ты, дорогой читатель, мыслишь шаблонами!» — что сразу создает напряжение между автором и читателем, порождая желание узнать, в какое именно прокрустово ложе укладывают «многие из нас» великую китайскую культуру. Однако особую

культурологическую пикантность этому вызову придает то, что автор в первую очередь обращается не к иноязычной публике, а к современным китайцам, именно их он хочет освободить от зашоренного взгляда на родную культуру, сразу же объявляя, что «в развитии китайской цивилизации в XX веке явно наблюдались две диспропорции» [Лоу 2022, с. 9]: 1) между традиционной и западной культурой, которую современные китайцы подчас знают лучше, чем свою собственную, и 2) между научно-техническим и гуманитарным знанием, поскольку первому уделялось гораздо больше внимания, что типично именно для современной западной культуры и, добавим мы, о чем ярко заявил еще в 1959 году известный ученый и писатель Ч. П. Сноу (1905–1980) в лекции «Две культуры», ставшей затем популярной во всем мире книгой. Невозможно не провести параллель и с нашей культурой, для которой характерны те же самые «диспропорции».

Характеризуя гуманитарное знание, или гуманитарную культуру, профессор Лоу указывает, что в Китае она всегда была ориентирована на человека и «противостояла военной силе» [Лоу 2022, с. 11], изменяя поведение людей не насильственно, а с помощью этикета и музыки. Они же, в свою очередь, опирались на глубоко этизированное миропонимание, в котором Небо и Земля как родители человека и десятков тысяч вещей требовали к себе почтительного и ритуализированного отношения. Таким образом, гуманитарная культура всегда была наитеснейшим образом связана с этическим аспектом не только в социальных, но и в космологических отношениях, а мир, понимаемый в традиционной гуманитарной китайской культуре как сложная иерархическая система, был пронизан этически окрашенными отношениями, среди которых особо выделялись пять видов — между мужем и женой, отцом и сыном, старшим и младшим братьями, между друзьями и товарищами, между правителем и подданными. Автор рассматривает первые четыре вида как «природные», «внутренние», кровнородственные связи, а связь между правителем и подданными — как «внешнюю», установленную «по договору», но и ее, как справедливо отмечает он тут же, китайцы старались перетолковать как «природную», уподобляя это отношение отношению родителей с детьми. Со своей стороны хотелось бы отметить, что при таком подходе отношение между Небом и правителем на первый

взгляд выглядит двойственным: с одной стороны, правитель понимался как «сын Неба» (*тянь цзы* 天子), что является «внутренним» отношением, но, с другой стороны, он должен был следовать «небесному предопределению» (*тянь мин* 天命) [Кобзев 2006е; Кравцова 2007], которое могло быть утрачено и даже передано другому человеку, становившемуся новым правителем, а это уже «внешнее» отношение. Однако такое «предопределение» (*мин* 命) лишь мимикрировало под «внешнее» отношение, поскольку новый избранник становился «сыном Неба», да и сам правитель мог выбирать преемника из своих сыновей, не обязательно отдавая предпочтение самому старшему сыну от официальной супруги. Автор не скрывает своей явной симпатии именно «внутренним», кровнородственным отношениям и в силу этого другие социальные отношения (между учителем и учениками, начальником и подчиненными и т. п.) предпочитает понимать в «терминах родства», сетуя на то, что теперь это воспринимается чуть ли не как пережиток феодализма. Лоу Юй-ле подчеркивает, что именно отношение родителей и детей характеризуется «самым бескорыстным духом» (*цзуй у-сы дэ цзинь-шэнь* 最无私的精神)¹, что и в природе мы можем наблюдать бескорыстную заботу о потомстве и что семья — это «уютное гнездышко» (*ань-лэ во* 安乐窝, букв. «гнездышко спокойствия и радости») [Лоу 2022, с. 18].

Таким образом, можно констатировать, что, с точки зрения профессора Лоу, именно *конфуцианское мировоззрение* с его особым ценностным предпочтением кровнородственных отношений образует «несущую опору» традиционной китайской культуры, а разрушение «семейной» модели гражданских отношений и замена их отношениями классовыми во времена «культурной революции» — трагедия китайской культуры.

¹ Можно отметить, что бином *у-сы* 无私 («бескорыстный») было бы точнее перевести «не эгоистичный / альтруистический / самоотверженный», т. е. предполагающий отказ от себя, своих (частных, личных) интересов ради других, а в главе «Корысть [*цзы-ли* 自利] и альтруизм [*ли-та* 利他]» *ли-та* можно было бы перевести «польза (выгода) для других / чужие интересы», *цзы-ли* — «своя польза (выгода) / свои интересы», сохранив в переводе слово «польза / выгода / интересы» (*ли* 利), являющееся важной категорией китайской философии и культуры.

Россиян, переживших, как и китайцы, в XX в. сходные с «культурной революцией» процессы деформации родственных отношений в пользу классовых, а также их девальвацию во время ускоренной модернизации, урбанизации и индустриализации, такое понимание не может оставить равнодушным. Более того, эти социальные процессы были обременены рядом тяжелейших факторов, к которым можно отнести массовую гибель в первую очередь мужского населения в периоды двух мировых войн, революции, гражданской войны и сталинских репрессий, а также повышенную смертность мужчин из-за различных заболеваний, таких как болезни сердечно-сосудистой системы². К дестабилизирующим факторам можно отнести и разные идеологические установки и идеалы у разных поколений. Такое положение дел в целом поддерживает опору на патернализм со стороны государства и сопряжение верховной власти с образом мудрого и заботливого отца.

Тем не менее стоит отметить, что подобного рода сближение и перетолковывание иерархических социальных, особенно властных, отношений по модели отношений семейных (как самых близких и понятных) не является специфичным для традиционной китайской культуры и наблюдалось в разных традиционных культурах, а если обратиться к психодинамическому направлению (включающему психоанализ, аналитическую психологию, лондонскую школу объектных отношений, структурный психоанализ и др.), то можно увидеть, что проецирование на правителя (начальника) бессознательных психических комплексов, часто именно родительских, — явление, распространенное по всему миру во все времена. Более того, правитель может стать «аттрактором» еще более глубинных психических сил, которые К. Г. Юнг (1875–1961) относил к архетипическим (см., например [Юнг 1997; Юнг 2015]). Тем самым дилемма усложняется и уже не выглядит столь однозначной: с одной стороны — позитивная «семейная» модель гражданских отношений, с другой — негативные иные модели (классовая, например). После появления психоанализа семейное «уютное гнездышко» наполнилось совсем не уютными фантазмами и неврозами и перестало восприниматься в стилистике рождествен-

² Ожидаемая продолжительность жизни российских мужчин до сих пор на десять лет ниже женской, что создает гендерный дисбаланс в старших возрастах, см. [Список стран].

ских открыток, а перенос на правителя «инфантильных» фантазий стал восприниматься именно как «пережиток», атавизм.

В этом контексте новоевропейские теории «общественного договора» в разных изводах выглядят не только отклонением от «коллективно бессознательного» мейнстрима, но и первыми попытками рационализировать отношения, замешанные во многом на иррациональных чувствах страха и идеализации. В этом смысле марксизм, понимавший семейные узы в буквальном смысле и разрывавший их самым радикальным образом, был, конечно же, продуктом большого новоевропейского проекта, в основе которого лежали идеи индивидуализации (или атомизации) и рационализации. Для Лоу Юй-ле эти важные новоевропейские идеи и являются источником проблем современного китайского общества, которое искони строилось на противоположных принципах: не на индивидуализации, а на встроенности в целостность (человек всегда включен в тот или иной коллектив, в систему отношений и поэтому не может рассматриваться как автономная личность) [Лоу 2022, с. 19]; не на рационализме, опирающемся на анализ и бинарные оппозиции, а на холизме [Лоу 2022, с. 23, 27].

Так через противопоставление западной и китайской культур и ценностей он подводит нас к противопоставлению западного и китайского стилей мышления. Неудивительно, что уже вторая глава первой части так и называется — «Традиционный китайский способ мышления». По своей сути он диалектичен, не содержит строгих дизъюнкций [Лоу 2022, с. 30], «уделяет достаточно большое внимание связи между предметами» [Лоу 2022, с. 31], ориентируется на *цзы-жань* 自然 (важный философский термин [Юркевич 2006а], переведенный здесь двумя синонимичными словами — «природность» и «естественность» [Лоу 2022, с. 31]) и меру, «середину», внимателен к конкретным обстоятельствам, а западный способ мышления, зародившийся в Новое время, характеризуется опорой на научное, а потому универсальное, знание. Автор, убеждая читателя в мудрости именно китайского способа мышления, обращается к социальному «срезу», например: что-то «подходит конкретному человеку в конкретных обстоятельствах, но нет гарантий, что то же подойдет и другим», «разным людям нужны разные методы» [Лоу 2022, с. 32]. Однако критикуемый автором новоевропейский западный научный стиль

мышления изначально оттачивался не на людях, а на «неживой» природе, которая, согласно Г. Галилею (1564–1642), родоначальнику науки современного типа, есть «книга», написанная геометрическими фигурами [Соколов 2015, с. 467], и являлся прямым продолжением пифагорейско-платонической традиции, полагавшей, что в основе мира лежат числа, а стихии мира сложены правильными многоугольниками пяти видов (пять платоновых тел), состоящими из пар соединенных прямоугольных треугольников. Нельзя сказать, что западное мышление, получив и развив метод Галилея, полностью отошло от «конкретных обстоятельств» и реальных предметов, а после диалектической логики Г. В. Ф. Гегеля (1770–1831), наоборот, в мир абсолютных и неизменных сущностей — логических понятий — пришли и изменчивость, и конкретность. Но для профессора Лоу из всех видов мышления именно новоевропейское мышление кажется квинтэссенцией «западного» мышления, и он подытоживает: «Традиционное китайское мышление — это не отвлеченный чистый идеализм [*ли-сян-чжу-и* 理想主义], оно реалистично, а реальность всегда неидеальна [*бу вань-мэй дэ* 不完美的, букв. «не полностью прекрасна»]» [Лоу 2022, с. 34]. Конечно, в связи с таким утверждением можно задаться глобальным вопросом — а нужно ли вообще было западной мысли сначала уходить в абстрактный «платонический» мир идеальных объектов (идей, чисел, геометрических фигур) из «нерасщепленного» натуралистического, конкретного мира доплатонической мысли, чтобы породить новоевропейское научное мышление, или, возможно, наука современного типа могла бы возникнуть на других онтологических и методологических основаниях?³ Но, думаю, это очень сложный вопрос и вряд ли на него можно легко ответить. Однако даже без столь глобальных вопросов в контексте философского дискурса смущает смешение философского и «бытового» значений идеализма, когда в последнем случае под ним понимается просто что-то «полностью прекрасное» (*вань-мэй* 完美). Стоит, в скобках, отметить,

³ Например, в современной книге по космологии можно прочесть следующее провокативное высказывание: «Математические теоремы в теоретической физике создают иллюзию строгости... Возможно, что ущерб, наносимый математическими теоремами в теоретической физике, перевешивает их пользу» [Горькавый 2023, с. 48].

что китайский термин *ли-сян-чжу-и* 理想主义, обычно переводимый как «идеализм», содержит важнейший термин китайской философии — *ли* 理 [Кобзев 2006а], который входит в название учения одного из крупнейших неоконфуцианцев Чжу Си 朱熹 (1130–1200) — *ли-сюэ* 理学, «учение о принципах», но ни учение Чжу Си, ни западный идеализм — это не учения обо всем прекрасном, оторванном от жизни или нереалистичном, а смысл философских терминов не совпадает с тем, который они получают в других, менее терминологически строгих сферах.

Все-таки вопрос о культурной идентичности и идентичности самой культуры вполне правомерен, и тревогу автора вполне можно понять, когда он заканчивает главу следующим пассажем: «Если изменятся система ценностей и способ мышления, сокрытые глубоко в нашей культуре, то можно сказать, что изменятся наши души. Некоторые в конце концов становятся “человеком-бананом” — снаружи желтые, но внутри белые» [Лоу 2022, с. 34].

Возвращаясь к вопросу о существовании китайской философии, профессор Лоу в двух небольших главках «Практический подход как особенность китайской философии» и «Китайская логика — это логика языкового контекста» (*юй-цзин ло-цзи* 语境逻辑) сразу берет быка за рога и утверждает, что китайскую философию нельзя судить по европейским стандартам, ведь в этом случае может получиться, что в Китае ничего нет — ни философии, ни науки, а если это очевидным образом не так, то нужны другие критерии оценки. Поскольку же для европейской философии именно логика является основным методом, то поиски ее в Китае — это отдельная науковедческая проблема. Автор в споре о логике в Китае придерживается позиции, что «логика связана с языком. Если логики нет, речь сразу становится бессвязной» (*ло-цзи ши хэ юй-янь лян-си цзай и-ци, жу-го мэй-ю ло-цзи, шо-хуа цзю хуй дянь-сань-дао-сы дэ* 逻辑是和语言联系在一起, 如果没有逻辑, 说话就会颠三倒四的) [Лоу 2022, с. 37]). В этом высказывании смешаны наука логики и практическая логичность речи или мышления, однако уже Аристотель, на которого автор далее ссылается, создав силлогистику как теоретическую науку и методологию всякого рационального знания, выделил логическое в специальную сферу исследования. В следующей главе автор рассматривает

выдвинутый им тезис подробнее и, видимо, пробует развить свою мысль, вводя вместо «языка» *юй-янь* 语言 более расплывчатый лингвистический термин *юй-цзин* 语境, переведенный словосочетанием «языковой контекст», который совмещает со строгой логической терминологией (силлогизм, посылки, заключение): «Я часто говорю, что китайская логика — это логика языкового контекста. Порядок [*цы-суй* 次序] определенного [*и-дин* 一定] языкового контекста определяет природу понятий, а не оторванный от языкового контекста абстрактный анализ некоторых слов. Мы не можем анализировать большую и малую посылки силлогизма вне языкового контекста и делать выводы» (*дэ-чу гэ цзе-лунь* 得出个结论, точнее «вывести заключение») [Лоу 2022, с. 38]. В этой развернутой формулировке яснее видно отсутствие строгого разграничения между логической формой силлогизма и логичностью мысли как содержания языкового выражения, ведь «порядок определенного языкового контекста» не обязательно является логическим, а может быть грамматическим, композиционным, даже психологическим (свободные ассоциации в психотерапии, например). Получается, что предложенная автором оппозиция шире, чем «логическое — нелогическое», и, скорее, может быть определена как «связное — бессвязное». Далее автор задает риторический вопрос: «Действительно ли в течение тысяч лет речь китайцев была бессвязна и беспорядочна?», — очевидно, что вместе с ним можно ответить однозначно: «Это не так» [Лоу 2022, с. 38]. Стоит отметить, что бином *юй-цзин*, содержа иероглиф *цзин*, обладающий такими значениями, как «граница, предел; территория», наводит на мысль, что всякое высказывание имеет не только определенный языковой контекст, но и является частью максимально широкого, культурно детерминированного языкового горизонта, тем самым отсылая к философии Л. Витгенштейна (1889–1951) и его последователей. Однако даже лингвистический поворот в начале XX в. не стер различия между понятиями и суждениями как формами мысли и их выражением в языке (любом, будь то естественный язык или искусственный), только заострив проблему соотношения языка и мышления. Интересно, что отождествление «логического» со «связным», а «логики» с «осмысленностью» совсем недавно весьма бурно обсуждалось и в нашем отечестве: бывший директор Института философии РАН, д. филос. н., академик

РАН А. В. Смирнов в работе «Процессуальная логика и ее обоснование» [Смирнов 2019а], вызвавшей невероятно острую дискуссию, частично опубликованную на страницах журнала «Вопросы философии» (2019, № 6)⁴, уже на арабском материале «открыл» «новый» «процессуальный силлогизм» и как раз отстаивал тезис «мыслить значит разворачивать связность», давший заглавие другой его статье [Смирнов 2019б]. Основной же пафос Лоу Юй-ле, как кажется, не в том, что «логика связана с языком» [Лоу 2022, с. 37], а в том, что в Китае логика есть, хотя некоторые китаеведы полагают, что китайская мысль, говоря языком академика А. В. Смирнова, «разворачивает связность» благодаря не логике, а другой методологии, называемой по-разному — нумерология, арифмосемиотика и т. п. [см., например: Кобзев 1994; Еремеев 2005]. Поэтому желание автора показать, что китайская мысль не хуже европейской и поэтому у нее тоже должна быть своя логика, несколько опрометчиво. Уж если отстаивать уникальность и автономию китайской культуры и китайской мысли, то следовало бы «отдать кесарю кесарево», а Западу — западное.

Задаваясь в следующей главе «Китайская религия — это гуманитарная религия» вопросом о том, есть ли в Китае религия вообще и если есть, то какова она, автор, следуя за Чжан Тай-янем 章太炎 (1869–1936), указывает на то, что «западная философия фокусируется на материи [у-чжи 物质], а китайская философия фокусируется на взаимоотношениях между людьми [жэнь ши 人事, букв. «людских делах»]» [Лоу 2022, с. 41], и далее переформулирует: «насколько западная наука сфокусирована на вещах [у 物], настолько же китайская наука концентрируется на самом человеке. Это сформировало различные способы мышления:

⁴ Также в рамках дискуссии в ИФ РАН прошли два «круглых стола» (трансляция которых доступна в Сети) в рамках семинара «География рациональности» под патронажем журнала «Философские науки», опубликовавшего материалы этих дискуссий: «Можно ли сегодня философствовать вне европейской понятийной системы?» (май 2019 г.) и «Процессуальная логика. Мышление и его границы» (13 июня 2019 г.). Полемика продолжается до сих пор, см., например, очередной раунд между П. С. Куслием и А. В. Смирновым на страницах журнала «Эпистемология и философия науки» [Эпистемология и философия науки 2023, с. 210–223, 224–237].

один — говорящий о вещах, другой — говорящий о людях» [Лоу 2022, с. 41], — подытоживая этот пассаж: «В основе теистической [шэнь дао 神道] религии находится божество, а гуманитарная [жэнь дао 人道] религия ставит во главу человека, материалистическая [у дао 物道] наука ориентирована на вещи, а гуманитарная [жэнь дао 人道] — на людей» [Лоу 2022, с. 41]. Несмотря на легкую дезориентацию, читатель может понять, что если на Западе во главу угла ставится либо Бог — в теистической религии, либо материя (вещи) — в атеизме, то для *Китая во все времена самым главным был человек и отношения между людьми*. Эта мысль — основной нерв и пафос всей книги, дальше она будет разворачиваться на разных примерах и в разных контекстах, поэтому и философия, и наука, и религия, какими бы они ни были, понимаются как *гуманистические*. Стоит, однако, отметить, что в оригинале, чего, к сожалению, не сохранил перевод, изящно поставлены в параллель не просто теизм, атеизм и материализм, а три Пути-дао 道: путь божеств (шэнь дао 神道), путь вещей (у дао 物道) и путь людей (жэнь дао 人道). Если представить их иерархически, то «путь людей» окажется срединным, «путь божеств» — выше, а «путь вещей» — ниже. В этой трехчленке просматривается идея «трех начал» (сань цай 三才) [Юркевич 2006б]: Небо — Земля — Человек, где, по выражению В. Е. Еремеева (1953–2011), «человек... выступает во всех случаях медиатором» [Еремеев 2005, с. 138]. Это представление о человеке как медиаторе между Небом и Землей, персонифицированном императором как «сыном Неба» и «отцом и матерью народа», — очень древнее, и связанная с ним «гуманистичность» отличается от западных гуманистических представлений, о чем в дальнейшем не раз скажет и сам автор.

Развивая далее мысль о сущности и предназначении человека, профессор Лоу от кантианских аллюзий на практическую разумность китайцев в отличие от чрезмерного увлечения чистым разумом европейцев [Лоу 2022, с. 36] переходит к вариациям на темы гегелевской диалектики рабства и господства и отчуждения [Лоу 2022, с. 42]. Он указывает на то, что желая господствовать над природой, люди, наоборот, в XX в. стали рабами (ну-ли 奴隶) машин, а теперь — рабами информации. Все это способствует отчуждению человека от самого себя. «Гуманизм [жэнь-

вэнь 人文] заключается в том, чтобы поставить людей на первое место [*и жэнь вэй бэнь 以人为本*, букв. «считать человека корнем»] и позволить им найти себя» [Лоу 2022, с. 43]. Зависимость от технологий (лекарств, гаджетов и т. п.) снижает «собственную внутреннюю энергию» (*цзы-шэнь нэн-лян 自身能量*, букв. «собственный потенциал/способность») людей, их «первоначальные способности» (*бэнь-лай цзюй-ю дэ нэн-ли 本来具有的能力*) [Лоу 2022, с. 43]. Стоящий в оригинальных конструкциях иероглиф *нэн 能* («способность») — еще одна важная категория китайской традиционной культуры [Кобзев 2006б]. Согласно Мэн-цзы: «То, на что человек способен (*нэн 能*) без научения (*сюэ 学*), — это его благочиние (*лян-нэн 良能*); то, что [он] знает (*чжи 知*) без рассуждения (*люй 虑*), — это его благосмыслие (*лян-чжи 良知*)» (*жэнь чжи со бу-сюэ эр нэн чжэ, ци лян-нэн е; со бу-люй эр чжи чжэ, ци лян-чжи е 人之所不學而能者, 其良能也; 所不慮而知者, 其良知也*; «Мэн-цзы», VII А, 15; пер. А. И. Кобзева). В данном случае профессор Лоу явно имеет в виду способности, данные людям от природы, иллюстрируя их такими примерами, как иммунитет, способность переносить холод и жару и т. п. Продолжая его мысль, можно сказать, что чрезмерно полагаясь на свое «второе тело», созданное культурой, человек ослабляет способности своего «первого» тела, подрывает свою природу. Люди ищут внешних, а не внутренних способов решения своих проблем, поддаются отрицательным эмоциям и не пестуют в себе положительные эмоции, которые зависят от правильных жизненных установок и нравственных ценностей. «Человек нуждается в физическом и психическом здоровье» [Лоу 2022, с. 46], которое утрачивается от неправильного образа жизни и мыслей. Тут просматривается синкретизм убеждений автора, переходящего от конфуцианских и неоконфуцианских установок к буддийским и указывающего: «буддизм говорит о том, что нужно иметь сострадающее [*цы-бэй 慈悲*] и благотворное [*бу-ши 布施*] сердце [*синь 心*] <...>» [Лоу 2022, с. 45]. Эти эпитеты — важные буддийские категории, первая — «сострадание», вторая — «(по)даяние/милостыня». Используя любимую китайцами и самим автором «пищевую» аналогию, можно сказать, что отдавая дань всем трем важнейшим идейным

течениям Китая — конфуцианству, даосизму и буддизму, которым специально посвящена третья часть книги, все же именно конфуцианство выступает для Лоу Юй-ле «главным блюдом», к которому из других идейных течений подбираются «по вкусу» различные ингредиенты, как в случае с характеристиками психофизического центра человека — «сердца». Далее он говорит, что в Китае всегда была развита культура «пестования жизни» (*ян-шэн вэнь-хуа* 养生文化) [Лоу 2022, с. 46] и это — «традиционная китайская концепция» [Лоу 2022, с. 47]. Следует отметить, что концепция «пестования жизни» (*ян-шэн* 养生), входящая в медицинские, в том числе эротологические, геомантические [Новикова 2017] и т. п. теории, прежде всего разрабатывалась в даосской традиции, — так автор добавляет еще один ингредиент, уже даосский, к «основному блюду».

В следующей, сравнительно большой по объему главе главный тезис автора — *и жэнь вэй бэнь* 以人为本 — вынесен в заглавие: «Главное — человек: коренной дух китайской культуры» (*и жэнь вэй бэнь* — *чжун-го вэнь-хуа цзуй гэн-бэнь дэ цзин-шэнь* 以人为本 — 中国文化最根本的精神). В переводе, к сожалению, опущен иероглиф *цзуй* 最, подчеркивающий, что это — «самый / наиболее» (*цзуй* 最) «коренной дух». В этой главе автор делает сильное утверждение: «По мнению многих, современный гуманизм — это импортированный с Запада продукт, и люди не имеют представления, что изначально он был продуктом китайской культуры. Гуманистические идеи, отстаиваемые современной западной культурой, тесно связаны с гуманистическими идеями традиционной китайской культуры <...> Фундаментом мысли Просвещения стали древнегреческая и древнеримская культура, а более важным источником — культурный дух, ориентированный на человека, заимствованный в Китае и принесенный западными миссионерами после XVI века. Они использовали китайскую идеологию главенства человека, чтобы критиковать теистическую культуру, царившую в Европе со времен Средневековья, проповедовали независимость и самостоятельность человеческого разума и считали Китай идеальным обществом. Можно сказать, что в определенной степени европейский гуманизм имеет китайские корни, он находился под сильным влиянием китайской культу-

ры» (выд. мною. — Н. О.) [Лоу 2022, с. 49–50]. Без примечания, которое тут явно напрашивается, это заявление выглядит для рядового читателя крайне провокативным. Сложно представить, что миссионеры, чьей прямой задачей было распространение христианства и Слова Божия в Китае⁵, наоборот, обратили население своих стран к китайским идеям и, более того, «критиковали теистическую культуру», носителями которой были более чем кто-либо. Поэтому можно было бы пояснить, что эта идея восходит к философу Чжу Цянь-чжи 朱谦之 (1899–1972), который в 30-е гг. XX в. развивал идею стимулирующего воздействия китайской культуры на европейскую, пришедшегося на европейские Возрождение и Просвещение (см. [Кобзев 2002, с. 38]). Упирая на отличие китайской культуры как нетеистической от западной как теистической, автор далее говорит: «Ключевой пункт гуманитарного духа [*жэнь-вэнь цзин-шэнь* 人文精神] китайской культуры заключается в том, что люди не подвергаются влиянию внешних сил и велений судьбы, они не рабы [*ну-ли* 奴隶] Бога [*шэнь* 神] <...>» [Лоу 2022, с. 53] и поясняет: «Суть гуманитарного духа, ориентированного на человека (*и жэнь вэй бэнь* 以人为本, букв. «считать человека корнем»), заключается в том, что основополагающим фактором, определяющим судьбу человека, является его собственная добродетель (*жэнь цзы-цзи дэ дэ-син* 人自己的德行), которая основана на благодати (*и «дэ» вэй бэнь* 以德为本, букв. «считать “дэ” корнем»), а не полагается на

⁵ Например, В. Е. Еремеев писал: «Для осуществления своей главной цели — обратить в христианство как можно больше китайцев — Риччи активно использовал западную науку и технику. Он чувствовал, что преобразование китайского календаря будет наиболее эффективным для “доказательства” мощи христианства. Вопрос календарной реформы занимал китайцев к кому времени 200 лет, но, несмотря на различные предложения, Астрономическое бюро ничего реально не предпринимало. Риччи сумел убедить нескольких ученых, в первую очередь Сюй Гуан-ци, в необходимости принять западный подход к астрономии и календарю. Этот подход показал свою эффективность вскоре после смерти Риччи, когда благодаря ему было точно предсказано затмение 15 декабря 1610» [Еремеев 2009, с. 794]. Тут мы видим обратное влияние.

внешнее Небесное предопределение (*тянь мин* 天命)» (выд. мною. — *Н.О.*). В оригинале присутствует украшающий и усиливающий текст параллелизм

以人为本
以德为本,

который, к сожалению, не сохранен в переводе («ориентированного на человека» и «которая основана на благодати»), где *дэ-син* и *дэ* различены как «добродетель» и «благодать» соответственно, однако перевод бинорма *дэ-син* словосочетанием «добродетельные / благодатные поступки / поведение» позволил бы более точно семантически и грамматически показать взаимосвязь обоих терминов. Важно отметить, что определяющий ее иероглиф *дэ* — важнейшая категория китайской философии и культуры, которая в самом широком смысле означает качество, уже — хорошее качество, т. е. благодать, а применительно к человеку — добродетель или любое качество, благоприятное для чего-либо, в том числе внеморального (подробно см. [Кобзев 2006г]). Поэтому далее Лоу Юй-ле указывает, что «каждый человек» (*мэй гэ жэнь доу* 每个人都) имеет *мин дэ*, т. е. не просто какую-то *дэ*, а самую что ни на есть лучшую «светлую» (*мин* 明) *дэ*, и только сам может ее развить (*фа-ян чу-лай* 发扬出来), поэтому тема «самоусовершенствования» (*сю-шэнь* 修身) оказывается для китайского ученого, следующего конфуцианским стандартам и прямо ссылающегося на конфуцианский канон «Да сюэ» 《大学》 («Великое учение») ⁶, предельно важной [Лоу 2022, с. 53]. Нравственное сознание и нравственное поведение, повышение своего нравственного уровня — главная задача самого человека. В следующем пассаже автора мы уже хорошо различаем аллюзию на три Пути-*дао*: «однажды я сделал простое описание ориентированных на человека гуманитарных особенностей китайской культуры, а именно: “с одной стороны, слабое поклонение божествам” и “с другой стороны, защита от слепого фетишизма”» [Лоу 2022, с. 55].

Далее Лоу Юй-ле обращается к пониманию Неба в китайской культуре и, цитируя разные классические тексты («Мэн-

⁶ «В интерпретации *Да-сюэ* Чжу Си отдавал приоритет объективной сфере “выверения вещей”, а Ван Ян-мин — субъективной сфере “усовершенствования [собственной] личности” (*修身 сю-шэнь*)» [Кобзев 2012, с. 248].

цзы» 《孟子》 «[Трактат] Учителя Мэна», «Чжоу и» 《周易》 «Всеохватные перемены [эпохи] Чжоу», «Дао-дэ цзин» 《道德经》 «Канон Пути и благодати» и др.), проводит мысль, что следование Небу — это следование своему естеству, своей исконной природе, вновь повторяя, что «человек не может быть рабом Бога или вещи, но он должен быть самим собой», однако при этом не должен вести себя «высокомерно», подытоживая этот тезис следующим образом: «Не будь хозяином мира, но учись у мира с открытым разумом, уважай и подчиняйся природе» [Лоу 2022, с. 60]. Как именно нужно «подчиняться природе», или «брать Небо за образец» (*и тянь вэй цзэ* 以天为则), раскрывается в следующей главе, название которой переведено как «Путь-дао следования середине», а в оригинале — 中庸之道 (*чжун юн чжи дао*), что является прямой отсылкой к еще одному конфуцианскому канону — «Чжун юн» 《中庸》 («[Учение] о срединном и обыкновенном [Пути]», «Срединное и обыкновенное», «Учение о середине»), с обращения к которому и начинается повествование в этой главе, а уже следующая глава повествует о важнейшем даосском биноме *у-вэй* 无为 («недеяние», «отсутствие воздействий»), также входящем в формулу *у-вэй эр чжи* 无为而治, переведенную здесь как «упорядочение без воздействия», высказанную Конфуцием и отраженную в «Лунь юе» (XV, 5)⁷, после пояснения которой автор обращается к «Хуайнань-цзы» 《淮南子》 («[Трактат] Учителей из Хуайнани»), в комментариях к его положениям об *у-вэй* подчеркивая, что эти две древние максимы о «следовании середине» и «отсутствии воздействий» формируют образ уравновешенного, осторожного в своих желаниях и поступках человека, который следует своей истинной природе, и иллюстрируя их таким примером: «Невозможно остановить стекающую вниз воду, но мы можем направить ее течение, то есть помогать течению воды» [Лоу 2022, с. 67]. Это очень интересный пример, так как, хотя ки-

⁷ Фрагмент полностью: *Цзы юэ*: «У-вэй эр чжи чжэ, ци Шунь е юй! Фу хэ вэй цзай? Гун цзи чжэнь нань мянь эр и и!». 子曰:「無為而治者, 其舜也與!夫何為哉?恭己正南面而已矣!」«Учитель сказал: “Упорядочивавший без воздействия — таков был Шунь! Как же воздействовал? Благоговеяно вел себя и обращался лицом прямо на юг [как положено правителю] — и только!”» (пер. А. И. Кобзева).

тайская инженерная мысль изобрела механизмы, поднимавшие воду, в Китае не строились фонтаны-водометы, в фонтанах вода стекала или капала вниз, следуя своей «природе». При этом было бы ошибочно заключать, что китайцы не навязывали свою волю природе ради своих нужд, поскольку очень рано начали строить дамбы, отводить воду для полива полей, рыть каналы и т. п.

Следующую главу «Корысть и альтруизм» (*цзы-ли юй ли-та* 自利与利他) следовало бы, наверное, перевести как «Выгода для себя и выгода для других» (см. примеч. 1). В ней автор так суммирует конфуцианскую позицию: «Я думаю, что конфуцианская гуманность должна включать три уровня: любовь к себе, любовь к людям и любовь других» [Лоу 2022, с. 69], довольно провокативно поясняя, что «нет конфликта между личными интересами [*цзы-ли* 自利] и альтруизмом [*ли-та* 利他]» [Лоу 2022, с. 70]. Однако сложно отрицать, что личные и чужие интересы не всегда реализуемы по формуле win-win, ибо могут быть и три другие варианта. Не погружаясь в сложную и запутанную этическую проблематику, стоит отметить, что входящий в указанные биномы термин *ли* 利, обычно понимаемый как «польза-выгода», составляет оппозицию с важнейшей категорией китайской философии и культуры *и* 义 «долг-справедливость» (см. [Кобзев 2006д]).

Следующие две главы посвящены образованию, в том числе высшему, к которому профессор Лоу, проработавший в нем всю жизнь, особенно неравнодушен. В них ставится принципиальный вопрос о том, кого именно готовит образовательный процесс — специалиста (когда знания отделены от нравственного воспитания, как в современном западном подходе) или же «настоящего [*чжэнь-чжэн* 真正] человека» (когда знания совмещены с нравственным воспитанием, как в классическом китайском образовании) [Лоу 2022, с. 74]. Нетрудно понять, как на него отвечает автор, закольцовывая возникшую в самом начале книги тему конфуцианских отношений: «Современное образование очень нуждается в традиции общения преподавателя и студента как отца и сына и восприятия академии как второго дома», когда «учителя и ученики в традиционной академии вместе учатся, проводят исследования и отдыхают» [Лоу 2022, с. 77].

Очевидно, что такие же формы были представлены и в самых ранних греческих академиях, например, в школе Платона, но

со временем стиль и формы общения изменились и в XX в. стали больше напоминать конвейер Форда — стандартизация программ, форм преподавания, квалификационных процедур, формализация отношений между преподавателями и студентами. Дойдя до пика формализации и стандартизации в онлайн-курсах, тренд, скорее всего, качнется в другую сторону и/или распадется на труднодоступное элитарное образование, при котором преподаватель будет более или менее плотно вовлечен в общение с учащимися, и массовое образование, удовлетворяемое с помощью дистанционных стандартизированных обучающих платформ. Вопрос о том, нужно ли и возможно ли экономически масштабирование образования, о котором говорит профессор Лоу, весьма не праздный ни для Китая, ни для Запада, ни для России, поэтому хотя бы его постановка — это уже важный шаг на пути к осмыслению того пути, по которому пойдет образование в будущем.

Профессор Лоу в качестве основных принципов качественного образования и «вращения настоящего человека» [Лоу 2022, с. 74] предлагает не только расширять знания и обретать умения [Лоу 2022, с. 84], но и следовать «Пути-дао людей» (*жэнь дао* 人道) [Лоу 2022, с. 81], о котором говорилось выше, и «усовершенствовать личность» [Лоу 2022, с. 81]. Вот тут-то и нужны классические каноны — «произведения литературы, обладающие длительной жизнеспособностью» [Лоу 2022, с. 85]. В них собрана мудрость китайской культуры, поэтому «изучая канонические книги, мы можем понять небесные принципы [*мин тянь-ли* 明天理] и постичь человеческий Путь-дао [*жэнь дао* 人道], узнать, как стать правильным человеком [*цзо-жэнь* 做人] <...>» [Лоу 2022, с. 85]. Бином *цзо-жэнь*, вынесенный в название главы «Заниматься учебой [*ду-шу* 读书] = быть человеком», по-разному переведенный в тексте, как «быть человеком», «стать человеком», «стать правильным человеком», «человеческое бытие», буквально означает «делаться человеком», что напрямую связывается автором с чтением книг и получением образования. Так что древние книги оказываются не просто «культурным наследием», во многом музейным и «мертвым», а живым орудием по обращению людей. Автор вполне предвидит, что его могут понять превратно, и говорит, что «многие люди поистине могут испытывать головную боль, когда слышат это, подумают, что это тлетворная

идеология феодального этикета и воспитания. Я часто говорю, что если люди хотят жить свободно, они должны соблюдать правила» [Лоу 2022, с. 86]. Чтобы в полной мере понять эту мысль Лоу Юй-ле, важно помнить, что «отношение» в традиционном Китае — это набор правил поведения людей друг с другом, а не гамма чувств, как сейчас часто думает молодое поколение потребителей культурного контента. Например, «быть отцом» или «быть сыном» — это, в первую и главную очередь, вести себя определенным образом, что хорошо фиксирует концепт «сыновней почтительности» (*сяо 孝*). Сейчас бы мы сказали, что это — ролевое поведение, набор социальных ролей, в которые включен каждый человек в социуме. И это, конечно же, может вызывать сильное эмоциональное отторжение, поскольку правила регулируют не только то, что человек получает «в отношениях», но и то, что он в них дает, более того, обязан давать⁸. Например, совместное проживание учителей и учеников не только давало возможность ученикам в любой момент времени научиться чему-то полезному, но и обязывало их помогать учителям в их бытовых делах — готовить еду, стирать одежду, убирать дом и т. п. Многие ли современные ученики на такое готовы даже ради эксклюзивных знаний, в наличии которых они, скорее всего, сомневаются? А учителя? Неудивительно, что профессор Лоу в связи с конфуцианскими нормами снова вспоминает про «феодализм»! Однако от своеобразного смыслового «крещендо» в восхвалении традиционной конфуцианской культуры, конфуцианских канонов и стандартов поведения, он аккуратно переходит к более легкому «пианиссимо», заканчивая этот разворот темы следующими словами: «Баланс меж-

⁸ Например, современный китайский кинематограф показывает сложное отношение между поколениями, которое так резюмирует в своей статье «Конфликт поколений в современном китайском кинематографе» П. А. Каргина: «<...> традиционная схема отношений родителей с их детьми в современном китайском обществе по сравнению с традиционным обществом сильно изменилась, что нашло отражение в современном китайском кинематографе. Основными темами стали конфликт между поколениями, рождение так называемого феномена “маленьких императоров”, а также одиночество и ненужность пожилых людей в современном китайском обществе — проблемы, ранее не существовавшие» [Каргина 2011, с. 429].

ду личностью и социальными явлениями не является простым соотношением 50:50. Возможно, некоторые люди хотят видеть этот баланс как 70:30 <...>» [Лоу 2022, с. 93], что, конечно же, уже далеко от конфуцианских норм, в которых благородный муж даже наедине с собой должен вести себя так, как будто он не один.

От прославления конфуцианства автор в следующих трех главах переходит к буддизму, показывая, что его «ингредиенты», такие как милосердие (*цзы* 慈) и сострадание (*бэй* 悲), о которых уже упоминалось выше, обогащают «основное блюдо», а в предпоследней главе иллюстрирует все сказанное выше примерами из китайской медицины.

Последняя глава посвящена человеку и природе «с точки зрения традиционной культуры». Вспоминая слова К. Маркса о том, что природа — это «неорганическое тело» человека [Лоу 2022, с. 125], цитируя конфуцианцев древности Сюнь-цзы 荀子 (313/290–238/215 гг. до н. э.) и Мэн-цзы 孟子 (372/371 или 390/389–289 или 305 гг. до н. э.), автор резюмирует возможные искушения и опасности в отношении человека и природы следующими словами: «Если желания человека ненасытны, он может потерять все, что имел раньше. Людям следует поразмыслить, нужно ли им присваивать себе столько природных и общественных благ» [Лоу 2022, с. 130]. И с этими словами трудно не согласиться!

Вторая часть книги значительно меньше первой и последней частей (39 с. против 122 с. и 121 с. соответственно) и посвящена аргументации важного для Лоу Юй-ле тезиса, вынесенного в название первой главы — «Модернизация на основе традиций», в которой формулируется принцип «срединного пути» между абсолютным отказом от традиций и абсолютным сохранением традиций. Полагая, что «культура — это дух и душа нации и страны» [Лоу 2022, с. 136], автор озабочен сохранением культурной идентичности современных китайцев. В небольших главках повторяя основные идеи, уже высказанные в первой части книги, — о проблемах в образовании, дисбалансе между технической и гуманитарной культурами, недостаточном знании и понимании современными китайцами своего культурного наследия, упадке морали, межпоколенных проблемах и т. д., он говорит о том, что культура сохраняется передачей не только ее «внешнего» аспекта — умений, навыков, знаний и т. п., но и ее «внутреннего» аспекта, ее духа, а дух китайской традиционной

культуры — в следовании Пути-дао [Лоу 2022, с. 163], который в отношении человека заключается в том, что люди, в отличие от животных, могут и должны следовать долгу-справедливости (*и* 义), а потому всегда должны самосовершенствоваться (*сю-шэнь* 修身) для того, чтобы «пестовать жизнь» и заботиться о Поднебесной, забота о которой начинается с заботы о собственном сердце (*синь*) и своей семье. Собственно «мягкой силе» посвящена лишь одна глава — «Как китайская культура преодолевает границы», которая выглядит, скорее, как набор вопросов, чем предложений. Наиболее ярко «вышедшей за границы», судя по тексту, автор, помимо сети Институтов Конфуция, считает китайскую медицину, которой за границей увлекаются даже больше, чем в Китае. А вот музыка, например, не смогла совершить такого «путешествия на Запад». Со своей стороны можно сказать, что и китайский кинематограф, весьма развитый и поставляющий на китайский рынок огромное количество фильмов и сериалов хорошего качества, в том числе на историческую и мифологическую тематику, пока еще слабо представлен на мировой сцене, в том числе и в России. Лоу Юй-ле даже говорит о том, что самое важное — это вообще сохранить нематериальное культурное наследие для самих себя, а не транслировать или тиражировать его для других [Лоу 2022, с. 166].

Третья часть «Три учения и современность», самая теоретическая и историческая, посвящена трем учениям (*сань цзяо* 三教) и открывается главой «Конфуцианство, буддизм и даосизм в китайской культуре». Автор говорит, что они сосуществовали 1600 лет и определяли китайскую культуру вплоть до начала XX в. Указывая, что в эпоху Хань (206 г. до н. э. — 220 н. э.) сначала синтезирующим потенциалом обладал доминирующий даосизм в виде «учения Хуан-ди и Лао-цзы» [Лоу 2022, с. 178], а со времен ханьского У-ди (период правл. 141–87 гг. до н. э.) лидирующее положение перешло к конфуцианству в версии Дун Чжун-шу 董仲舒 (190/179–120/104 гг. до н. э.), на тот момент уже впитавшего идеи других философских школ, автор отмечает, что «ключевые идеи конфуцианства и даосизма не являются полностью несогласованными или несовместимыми» [Лоу 2022, с. 180], а потому могут быть синтезированы в одну идейную конфигурацию. Так, например, ключевая для даосизма идея *у-вэй* 无为 (здесь переведено как

«невоздействие», обычно переводится как «недеяние», а А. И. Кобзев предложил перевод «отсутствие воздействий» [Чэнь Гу-ин 2021, с. 19 и др.] понималась по-разному: у последователей Чжуан-цзы акцент делался на «пассивном невоздействии», а у последователей Лао-цзы — на «отсутствии привязанности к действиям» [Лоу 2022, с. 181], а потому во втором случае вполне могла сочетаться с конфуцианским пониманием деятельности. В качестве еще одного яркого примера сочетания двух идейных течений автор приводит «учение о таинственном» (вариант перевода *сюань-сюэ* 玄学 в книге, также возможен перевод «учение о сокровенном»), сконцентрированное на взаимосвязи социальных норм (*мин цзяо* 名教 — «именования и наставления», термин образован из биномов *чжэн-мин* 正名 «правильное [употребление] имен» и *ли-цзяо* 礼教 «обучение ритуальной благопристойности», в силу чего может быть переведен как «[правильное употребление] имен и обучение [ритуальной благопристойности]»), чем больше занимались конфуцианцы, с природой, или естественностью (*цзы-жань* 自然), в том числе с человеческой природой, что больше интересовало даосов, и уделявшее внимание этой своеобразной двойственности человека, а также сложному отношению между социумом и индивидом. Позицию *сюань-сюэ* он иллюстрирует словами Юань Хуна 袁宏 (ок. 328 — ок. 376), мыслителя эпохи Восточной Цзинь (317–420), объединившего и развившего идеи предшественников — Ван Би 王弼 (226–249)⁹ и Го Сяна 郭象 (252–312): «даосизм освещает корень [*бэнь* 本], а конфуцианство говорит о средствах [*юн* 用, точнее говоря «применении]» («Хоу Хань цзи» 《后汉纪》 — «Анналы Поздней Хань», гл. 12) [Лоу 2022, с. 193]. *Сюань-сюэ* интересно для автора не только тем, что осуществило «синтез идей конфуцианства и даосизма», но и тем, что сыграло «определяющую роль» для всей традиционной китайской философии и даже повлияло «на некоторые фундаментальные характери-

⁹ Ван Би «первым ввел фундаментальную оппозицию *ти-юн* в значениях: “телесная сущность (субстанция) — деятельное проявление (функция, акциденция)”» [Кобзев 2006в, с. 168], очевидно, что Юань Хун воспользовался этой оппозицией для определения отношения даосизма и конфуцианства.

ки и духовные формы традиционной культуры Китая в целом» [Лоу 2022, с. 194], например из него развились такие важные концепции, как *цзы-жань хэ ли* 自然合理 (в книге дан перевод «совпадение природы и принципа», вариант перевода — «природная/естественная принципосообразность/ рациональность») и *ван сян (янь) дэ и* 忘象 (言) 得意 («забывание символов [слов] и постижение смысла»). В отличие от двух вышеназванных идейных течений, буддизм, по словам автора, следующего традиционным представлениям, проник в Китай из Индии «на рубеже двух эпох Хань», и в силу этого китайцы его понимали сначала поверхностно, затем началась работа по переводу буддийского канона, влияние буддизма расширялось и наконец привело к пониманию противоречий между ним и местной культурой по разным вопросам (телесного бессмертия и прерывания перерождений, соблюдения сыновней почтительности и ухода от мира, уничтожимости или неуничтожимости духа, кармического воздаяния и т. д.), вплоть до гонений на буддизм. Однако в дальнейшем, в том числе благодаря взаимовлиянию *сюань-сюэ* и буддизма, последний смог достичь большей интеграции в китайскую культуру, вплоть до появления «буддийских школ, имеющих выраженную китайскую специфику: *тяньтай* [天台], *хуаянь* [华严], *чань* [禅], *цзинту* [净土] и т. п.» [Лоу 2022, с. 204], т. е. с конца эпохи Суй стал формироваться китайский буддизм. Союз этих учений автор иллюстрирует словами императора Южной Сун Сяо-цзуна 孝宗 (1127–1194, период правл. 1162–1189): «Благодаря буддизму упорядочивается сердце [*синь* 心], благодаря даосизму — тело [*шэнь* 身], благодаря конфуцианству — мир [*ши* 世]» («Сань цзяо пин синь лунь» 《三教平心论》 — «Суждения об умиротворении сердца тремя учениями», цз. 1), подытоживая главу словами: «китайский гуманитарный дух сформировался в рамках комплексного взаимодействия “трех учений”» [Лоу 2022, с. 214].

Вторая глава «О гуманитарном духе в традиционной китайской культуре» еще раз повторяет, что «базовая архитектура китайской культуры, которая существовала начиная с эпохи Тан–Сун», опиралась на «триединство конфуцианства, буддизма и даосизма» [Лоу 2022, с. 215]. Противопоставляя далее, со ссылкой на Конфуция («Лунь юй», XIII, 23), два вида

соединения — гармонию (хэ 和) и единообразие¹⁰ (тун 同) — комплексного, сохраняющего особенности, ведущего к развитию, и ординарного, примитивного, ведущего к упадку соответственно, автор утверждает, что три учения находились именно в гармонии, обогащая друг друга и культуру в целом, а связующим, соединяющим их был «гуманитарный дух» (*жэнь-вэнь цзин-шэнь* 人文精神). «Следует пояснить, — еще раз подчеркивает профессор Лоу, — что так называемый гуманитарный дух нашей культуры коренным образом отличается от современных концепций гуманизма или антропоцентризма» [Лоу 2022, с. 217]. Возводя первое упоминание бинорма *жэнь-вэнь* 人文 («человеческие знаки / культура человека») к «Чжоу и», где он соотнесен с *тянь-вэнь* 天文 («небесными знаками») и пояснен иероглифами *вэнь* 文 («культура») и *мин* 明 (в тексте переведено как «просветление»), а также отмечая, что Чэн И 程颐 (1033–1107), мыслитель эпохи Сун, в своем труде «Ичуань И чжуань» 《伊川易传》 («Истолкование Ичуанем “[Канона] перемен”»), цз. 2) отождествил его с *жэнь чжи дао* 人之道 («Путем-дао человека») и пояснил через *жэнь ли чжи лунь сюй* 人理之伦序 («моральный порядок в принципах людей»), автор отмечает, что хотя первая письменная фиксация бинорма *жэнь-вэнь* появилась не ранее конца периода Сражающихся царств (Чжань го), «“гуманитарный дух” в традиционной китайской культуре прослеживается от самых истоков зарождения китайской цивилизации. Как минимум его формирование можно заметить в конце эпохи Инь — начале Чжоу» [Лоу 2022, с. 219]. Он понимается в контексте идеи порождения Небом и Землей десяти тысяч вещей, из которых человек — самое ценное и одухотворенное порождение. Автор подкрепляет эту мысль множеством цитат из канонических текстов. Эпитеты, которые прилагаются к человеку в этом контексте, — *гуй* 贵 («ценное, драгоценное, дорогое, главное») и *лин* 灵 («дух, душа, одухотворенный»), а потому наравне с Небом и Землей он может быть третьим мироустроительным началом (концепция *сань цай*). Далее, подробно аргументируя эту идею, автор подчеркивает, что гуманитарный дух противостоит религиозному духу и проявляет-

¹⁰ Перевод термина А. И. Кобзева.

ся в культуре (*вэнь* 文) и в моральном самосовершенствовании, в том, что «человек не должен “служить божествам” и тем более “служить вещам”» [Лоу 2022, с. 265]. Так последняя часть книги «закольцовывается» с ее началом.

В главе «О структуре китайской культуры в XXI веке» профессор Лоу реализует выдвинутый ранее призыв — *вэнь-гу чжисинь*, обращаясь к истории Китая начиная с заката империи Цин. Продолжавшийся более 30 лет курс «китайская сущность — западное применение» (*чжун-ти си-юн* 中体西用) [Лоу 2022, с. 269] и его прекращение после поражения Китая в Японо-китайской войне (1894–1895) поставили вопросы о пределах и формах заимствований, о связи модернизации с вестернизацией, о судьбе традиционной культуры и т. п. Описывая дальнейшие перипетии, которые с тех пор испытал Китай, уделяя особое внимание дискуссии 30-х гг. XX в. между приверженцами «всесторонней/всеобъемлющей вестернизации» (*цюань-пань си-хуа* 全盘西化) и сторонниками «исконно китайской культуры» (*чжун-го бэнь-вэй дэ вэнь-хуа* 中国本位的文化), профессор Лоу отмечает, что модернизация и даже вестернизация Китая в XX в. была неизбежна и необходима [Лоу 2022, с. 276], однако это породило дисбаланс в пользу западной культуры и пренебрежение отечественной культурой, подкрепленное перестроенным на западный лад школьным и вузовским образованием, в силу чего молодежь часто больше знает о культуре Запада, чем о культуре своей страны. Он заключает: «Сейчас наступило время исправить подобную однобокость и заново понять традиционную культуру Китая», чтобы развивать ее в будущем ради совместного процветания и развития всей человеческой цивилизации [Лоу 2022, с. 278]. Экономический подъем Китая, начавшийся с политики реформ и открытости в конце 1970-х гг., меняет баланс сил Запада и Востока, создавая возможности нового, позволяющего сохранять субъектность сторон, диалога между ними. Автор приводит свидетельства таких выдающихся ученых, как Н. Бор и Дж. Нидэм, Ф. Капра и Хидэки Юкава, о том, как продуктивно повлияло на них знакомство с идеями традиционной китайской культуры, такими как взаимодополнительность инь — ян, холизм и органицизм. Поэтому китайская культура XXI в. должна развивать сознание субъектности своей культуры, гармонизировать соотношение между западной и китайской культурами в целом и между научно-технической и гумани-

тарной культурами в частности. Развитие материальной сферы жизни угрожает превратить человека в раба его же собственных изобретений, опустошить и лишить целей. Чтобы этого не произошло, профессор Лоу так суммирует основную идею своей книги: «Основываясь на вышеизложенном, я считаю, что курс формирования китайской культуры в XXI веке должен быть выстроен на основе внимания к гуманистической культуре, наполнению духовной жизни людей и оздоровлению культурной архитектуры общества» [Лоу 2022, с. 293].

Заключительная небольшая главка «Высказывания господина Лоу» состоит из подборки коротких высказываний, последнее из которых можно было бы поставить эпиграфом ко всей книге: «По моему мнению, в настоящий момент обществу больше всего требуются благопристойность / ритуал, справедливость / долг, честность и стыдливость» [Лоу 2022, с. 297].

Трудность перевода подобных «легких» философских текстов, написанных в жанре живых лекций, заключается в том, что оригинальный текст все равно перенасыщен терминами и аллюзиями к традиционной философии, которые без специальных разъяснений инокультурному читателю не ясны, обильные же комментарии сильно перегружают текст, превращая его из научно-популярного в сугубо научный. Соблюдение этого баланса — отдельная и очень важная переводческая задача. На мой взгляд, в этом издании количество комментариев можно было бы увеличить, что не затруднило, а, наоборот, облегчило бы понимание. Конечно, всегда можно сказать, что в современных условиях это избыточно и Интернет обеспечивает читателя любым справочным материалом, но только специалисты-переводчики могут обратить внимание читателя на те или иные аспекты, которые на первый взгляд кажутся банальными, но в действительности наполнены сложными смысловыми связями с разными пластами многовековой культуры. Это пожелание, пожалуй, основное и единственное, так как в целом текст легко читается и даже обилие цитат из канонической и исторической литературы не затрудняет чтения. И хотя свои размышления Лоу Юй-ле в первую очередь обращает к своим соотечественникам, наша страна стоит перед схожими вызовами и проблемами, также озабочена темой «заимствований» и «субъектности», «модернизации» и сохранения «традиционных ценностей», осмыслением своей культуры и поис-

ком своего будущего. Такие книги позволяют нам лучше понять не только культуру Китая, его амбиции и поиск им своего места в мире, но и самих себя. Хочется верить, что и Китай, и Россия смогут достойно справиться с этой задачей.

Источники и литература

1. Горькавый 2023 — *Горькавый Н.* Осциллирующая Вселенная. Челябинск: Издательство Челябинского государственного университета, 2023.

2. Еремеев 2005 — *Еремеев В. Е.* Символы и числа «Книги перемен». М.: Ладомир, 2005.

3. Еремеев 2009 — *Еремеев В. Е.* Риччи // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 5. Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование. М.: Восточная литература, 2009. С. 792–794.

4. Каргина 2011 — *Каргина П. А.* Конфликт поколений в современном китайском кинематографе // Общество и государство в Китае. Т. XLI. Ч. 3. М.: Восточная литература, 2011. С. 426–429.

5. Кобзев 1994 — *Кобзев А. И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М.: Восточная литература, 1994.

6. Кобзев 2006а — *Кобзев А. И.* Ли [1] // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 1. Философия. М.: Восточная литература, 2006. С. 295–297.

7. Кобзев 2006б — *Кобзев А. И.* Категории и основные понятия китайской философии и культуры // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 1. Философия. М.: Восточная литература, 2006. С. 66–81.

8. Кобзев 2006в — *Кобзев А. И.* Ван Би // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 1. Философия. М.: Восточная литература, 2006. С. 167–169.

9. Кобзев 2006г — *Кобзев А. И.* Дэ // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 1. Философия. М.: Восточная литература, 2006. С. 257–258.

10. Кобзев 2006д — *Кобзев А. И.* И // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 1. Философия. М.: Восточная литература, 2006. С. 265–267.

11. Кобзев 2006е — *Кобзев А. И.* Мин // *Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 1. Философия.* М.: Восточная литература, 2006. С. 340–342.
12. Кобзев 2002 — *Кобзев А. И.* Философия китайского неоконфуцианства. М.: Восточная литература, 2002.
13. Кобзев 2012 — *Кобзев А. И.* Ван Ян-мин и «Великое учение» // *Общество и государство в Китае.* Т. XLII. Ч. 3. М.: ИВ РАН, 2012. С. 241–256.
14. Кравцова 2007 — *Кравцова М. Е.* Тянь мин // *Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 2. Мифология. Религия.* М.: Восточная литература, 2007. С. 614–618.
15. Лоу 2022 — *Лоу Юйле.* Духовные основы китайской культуры / Пер. с кит. Топоровой Д. С., Титова К. С., Рыбалко Н. Н.; науч. ред. д. филос. н., проф. Кобзев А. И.; примеч. А. И. Кобзева, Г. С. Поповой, А. А. Матвеевой, Н. Н. Рыбалко, К. С. Титова, Д. С. Топоровой. М.: ООО «Международная издательская компания «Шанс», 2022. 301 с.
16. Новикова 2017 — *Новикова Е. В.* Сакральный мир китайского сада // *Сакральное на традиционном Востоке* / Отв. ред. А. Л. Рябинин. М.: ИВ РАН, 2017. С. 141–169.
17. Смирнов 2019а — *Смирнов А. В.* Процессуальная логика и ее обоснование // *Вопросы философии.* 2019. № 2. С. 5–17.
18. Смирнов 2019б — *Смирнов А. В.* Мыслить значит разворачивать связность // *Вопросы философии.* 2019. № 2. С. 48–60.
19. Список стран — Список стран по ожидаемой продолжительности жизни // Википедия, свободная энциклопедия. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Список_стран_по_ожидаемой_продолжительности_жизни (дата обращения 23.06.2023).
20. Соколов 2015 — *Соколов В. В.* Философия как история философии. М.: Академический проект, 2015.
21. Чэнь Гу-ин 2021 — *Чэнь Гу-ин.* Гуманитарный дух даосизма / Пер. с кит. Ян Чуньлэй, А. И. Кобзев, Н. В. Руденко. М.; СПб.: Нестор-История, 2021.
22. Эпистемология и философия науки 2023 — *Эпистемология и философия науки.* М.: ИФ РАН, 2023, Т. 60, № 3.

23. Юнг 1997 — *Юнг К. Г.* Настоящее и будущее // *Юнг К. Г.* Аналитическая психология: прошлое и настоящее. М.: Мартис, 1997.

24. Юнг 2015 — *Юнг К. Г.* Вотан // Вестник Владикавказского научного центра. Т. 15, № 2, 2015. С. 4–10.

25. Юркевич 2006а — *Юркевич А. Г.* Цзы жань // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 1. Философия. М.: Восточная литература, 2006. С. 544–545.

26. Юркевич 2006б — *Юркевич А. Г.* Сань цай // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 1. Философия. М.: Восточная литература, 2006. С. 378–382.