

МИФОЛОГИЯ, РЕЛИГИЯ И ФИЛОСОФИЯ

*С.Ю. Рыков**

Эмоции или факты... или что-то другое: и ещё раз о термине *цин* в древнекитайской философии

АННОТАЦИЯ: В настоящей статье предпринимается очередная попытка реконструкции изначального единого значения важнейшего в древнекитайских дискуссиях и аргументативных схемах термина *цин* 情, спектр смыслов которого варьируется от значения «факты» до кажущегося западному читателю противоположным значения «чувства». Критически анализируя концепции А. Грэма, Ч. Хансена, Б. Бруйя, М. Пуэтта, К. Харбсмайера, Х. Эйфринга и У. Миддендорф и конкретные цитаты из первоисточников, автор приходит к следующим выводам: изначальное единое значение *цин* — не «вход реальности» (Ч. Хансен), не «факты» (К. Харбсмайер), не «базовые инстинкты» (Х. Эйфринг) и др., а «реалия, проявляющаяся вовне»; в контекстах, где *цин* можно переводить как «сущность», оно значит причину действительности (а не бытия или имени) вещи, поэтому перевод «сущность» некорректен; в контекстах, где *цин* переводят как «чувство/эмоция/аффект» подчёркивается стимулирующая, а не реагирующая функция *цин*, что обычно ускользает от внимания исследователей; также от них ускользает важное для древнекитайской философии различие между *цин* как источником аффектов и самими аффектами, а источники заставляют его признать. Приводится попытка объяснить вариации значений *цин* на основе обычного семантического перехода «субъект ↔ действие/ следствие/ объект», свойственного естественному языку.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: древнекитайская философия, эмоции, чувства, аффекты, сущность, подлинное.

* Рыков Станислав Юрьевич, к.филос.н., ст.н.с. Институт философии РАН, Москва, Россия.

Введение. История проблемы

Термин *цин* 情 играет важную роль в древнекитайском философском дискурсе. К нему часто апеллирует древний китаец, когда хочет дать последние основания для объяснения какой-либо концепции, какого-либо способа действий, какого-либо наблюдаемого в мире положения дел. Например:

(1) Хань Фэй-цзы 韓非子 «[Писания] Учителя Хань Фэя», 48.1¹

...凡治天下，必因人情。人情者，有好惡，故賞罰可用；賞罰可用則禁令可立而治道具矣。

[Это] общее правило, что в упорядочении Поднебесной необходимо основываться на *цин* человека. *Цин* человека — иметь любовь [к чему-либо] и ненависть [к чему-либо], поэтому награды и наказания [и] могут применяться; если [же] награды и наказания могут применяться, то запреты и приказы могут сохраняться [в употреблении], и [сам] путь порядка — [может] осуществляться.

Если учесть, что древнекитайская философия в значительной степени есть этико-политическая философия, значимость этого термина окажется вполне очевидна. Проблема возникает, когда мы пытаемся дать перевод этого термина. Вполне естественно сначала искать ключ к переводу, отталкиваясь от современного обычного значения данного иероглифа в современном китайском языке — «чувство/ эмоция/ настроение/ аффект/ стремление/ симпатия/ любовь/ страсть»². Часто переводчики выбирают нейтральный термин «чувство». Во многих случаях это вполне работает, например, в таком:

(2) Сюнь-цзы 荀子 «[Писания] Учителя Сюня», 22.2
性之好、惡、喜、怒、哀、樂謂之情。

Любовь, ненависть, радость, гнев, страдание и удовольствия [индивидуальной] природы [человека] — называю это *чувствами* (курсивом выделен перевод *цин*. — С.Р.).

¹ Здесь и далее оригинальный древнекитайский текст дан в редакции и разбивке онлайн-базы данных традиционных китайских текстов “Chinese Text Project” (<https://ctext.org/>, здесь и далее — СТР), если специально не указано иного. Номера книг, разделов, глав, подглав и т.д., и параграфов (в формате [Книга.[Раздел.[Глава.[Подглава...]]].Параграф) также даны по СТР, если специально не указано иного. Перевод везде авторский, если специально не указано иного.

² Как в современных китайских словах *ганьцин* 感情 «чувство», *цинсюй* 情緒 «настроение», *айцин* 愛情 «любовь» и др.

Но если мы попробуем перевести *цин* как «чувство» в процитированном выше примере (1) (или с помощью любого из синонимичных слов), мы увидим, что текст, хотя и не перестаёт быть осмысленным, становится немного странным: «У чувств людей есть любовь и ненависть». Это замечательно, но в лучшем случае — это банальность (допустимо переводить 人情者 как тему: «чувства людей — иметь любовь и ненависть»), в худшем — корявость типа «у масла есть масло». Проблема усиливается, когда мы сталкиваемся со случаями, где *цин* употребляется не по отношению к человеку, а, например, к «вещам»³. Второй спектр значений *цин* — «искренний/ истинный/ характерный/ свойственный» — «положение дел/ ситуация/ факты». Перевод примера (1) с использованием этих значений («Людам характерно (или: таково характерное положение дел у людей) — иметь любовь и ненависть к чему-то») будет уже намного более адекватен.

Но тут сразу встаёт другая проблема — как непротиворечиво осмыслить два таких разных спектра значений — «чувства» и «истинные свойства/ положения дел» — у одного слова? Имеет ли тут место некое общее мета-значение, объединяющее оба этих спектра как род — виды? Или, если мы имеем дело с изначальным многозначием, то каковы эти значения точно, подтверждаемые традиционными источниками, а не словарными данными современного языка? Или мы имеем дело с омонимами? Или со словом, функционирующим по принципу «семейного сходства»? И имеет ли место эволюция значения *цин* (и если да, то от какого значения к какому)?

Критические исследования термина *цин* в современной фило-софской синологии так же продвигались от начального сомнения в адекватности обычного перевода «чувства/ эмоции/ страсти» к более общему вопросу о соотношении разных смысловых аспектов этого термина.

1. Ангус Чарльз Грэм: «сущность», а не «страсти»

Классическая работа Ангуса Чарльза Грэма на тему «значения *цин*», опубликованная в 1967 г. и переизданная в 1986 г.⁴, сильней-

³ Я знаю перевод не единожды встречающейся в древнекитайской литературе фразы *ши... у чжи цин* 失... 物之情 как «потерять **чувство** вещей». Нельзя сказать, что этот перевод совсем невозможно осмысленно интерпретировать, но он навеивает обоснованные подозрения — либо древние китайцы мыслили совсем отличным от нас образом, либо (что как правило более вероятно) перевод не вполне адекватен.

⁴ *Graham Angus Charles. The Meaning of Ch'ing 情 / The Background of the Mencian Theory of Human Nature // Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature. Singapore: Institute of East Asian Philosophies, 1986. P. 59–65. Более раннее издание в: Цинхуа сюэбао, № 5.1–2, 1967. С. 215–274.*

шим образом повлияла на дальнейшие исследования. А. Грэм выдвинул смелую идею, что, хотя в средневековой неоконфуцианской философии *цин* стало значить «страсти» (“passions”), в доханьской литературе это слово, несмотря на свою большую распространённость, никогда не имело значения «страсти», даже у Сюнь-цзы в цитированном выше примере (2)⁵. Наиболее же подходящий перевод для *цин* — «сущность», «то, что подлинно есть X-ного в вещи», «то, что X есть по сути»⁶.

А. Грэм разбирает следующий пассаж из *Чжуан-цзы* 莊子 «[Писания] Учителя Чжуана», *цин* в котором традиционно до этого переводилось как «чувства/ страсти», и показывает, что даже здесь *цин* не значит «чувства».

(3) *Чжуан-цзы*, 1.5.6

惠子謂莊子曰：「人故無情乎？」

莊子曰：「然。」

惠子曰：「人而無情，何以謂之人？」

莊子曰：「道與之貌，天與之形，惡得不謂之人？」

惠子曰：「既謂之人，惡得無情？」

莊子曰：「是非吾所謂情也。吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」

Хуй-цзы обратился к Чжуан-цзы, говоря: «[Может ли] человек в основе своей не иметь *цин*?»

Чжуан-цзы сказал: «[Это] так».

Хуй-цзы сказал: «Человек — и не имеет *цин*, как можно называть его „человеком“?»

Чжуан-цзы сказал: «Путь даёт ему облик, Небо даёт ему форму, как же не называть его „человеком“?»

Хуй-цзы сказал: «[Но] когда мы называем его „человеком“, как он может не иметь *цин*?»

Чжуан-цзы сказал: «[Суждения типа „это] есть то, [а это] не есть то“ — [вот] что я называю *цин*⁷. То, что я называю „не иметь *цин*“ — [я] говорю о [том, когда] человек внутренне не ранит свою личность любовью или ненавистью [к чему-либо], постоянно следует собственной таковости и не добавляет [чего-либо] к жизни».

⁵ Ibid. P. 59.

⁶ Ibid. P. 60–61.

⁷ Это предложение можно разбить и перевести и иначе «Это не то, что я называю *цин*», но оно не поддерживается более ранним параллелизмом в 1.5.5, где 是非 берутся как одна синтагма.

А. Грэм приводит четыре аргумента в пользу того, что *цин* в данном пассаже следует переводить как «сущность», а не как «страсть»⁸. Он замечает, что, вообще говоря, «суждения типа „это есть то, а это не есть то“» не являются «страстями» в обычном понимании этого слова, да и сам перевод через «страсти» делает совершенно непонятной логику возражений Хуй-цзы. Почему человек без «сущности» человека не может называться человеком — это понятно, а вот почему человек без «страстей» не может называться человеком — это большой вопрос. Из определения Хуй Ши, говорит А. Грэм, мы можем вывести понимание *цин*: *цин* X-а — это «то, чего X не может не иметь, чтобы мочь называться X-ом». Но в отличие от аристотелевской «сущности» *цин* связана с наименованием, а не с бытием⁹.

В конфуцианской же литературе развилось немного другое использование термина. В этих текстах, но нигде более, в доциньской литературе, *цин* стало обозначать «подлинное» в человеке, которое вежливость требовала маскировать, а следовательно, его «чувства»¹⁰. И у Сюнь-цзы, видимо, это тоже прежде всего «подлинное»¹¹, хотя у него уже намечается смысл *цин*, который в дальнейшем и выльется в значение «чувства».

2. Чад Хансен: попытка примирить два значения *цин* через смысл «реальность»

Эстафету в определении единого изначального значения *цин* у А. Грэма перенимает Чад Хансен в статье 1995 г.¹² Ч. Хансен впервые эксплицитно формулирует проблему, которая у А. Грэма решается по ходу дела и в одном предложении: типичный словарь даёт два спектра значений для *цин* — разные синонимы для «чувства/эмоции/аффекта» и разные синонимы для «положения дел/фактов», но «чувства» с точки зрения народной психологии Запада — это внутреннее, субъективное, а «положения дел» и «факты» — внешнее, объективное. Как могут эти два спектра значений сосуществовать в одном слове?¹³

Можно, конечно, считать, говорит Ч. Хансен, что слово просто многозначно, или что мы имеем дело с омонимами, но можно и по-

⁸ Ibid. P. 62.

⁹ Ibid. P. 63.

¹⁰ Ibid. P. 64.

¹¹ Ibid. P. 65.

¹² Hansen Chad. Qing (Emotions) 情 in Pre-Buddhist Chinese Thought // Emotions in Asian Thought. A Dialogue in Comparative Philosophy / Marks Joel, Ames Roger T. ed. Albany: State University of New York Press, 1995. P. 181–212.

¹³ Ibid. 182–183.

пробовать найти единое обобщённое значение, из которого вырас-тали бы эти два словарных¹⁴. Это уже сделал А. Грэм, когда высказал гипотезу о переходе изначального смысла «подлинное» к смыслу «страсти», но его объяснение неудовлетворительно, поскольку переход от метафизического и объективного к субъективному и психологическому в нём всё ещё слишком резок. Нужно же попробовать реконструировать более плавный переход значений без сдвигов и изменений в использовании слова и отсылку к западным метафизическим теориям и грамматическим реалиям¹⁵.

Реконструкция самого Ч. Хансена — следующая: *цин* — это «входы из реальности» (“inputs from reality”), на основе которых (рой??) люди различают вещи и на основе которых называют их. Он поясняет свою мысль: пусть перед нами некая реальность, и нам надо понять, то ли это, что называется словом *Х*. *Цин* — это экстралингвистическая «ответная реакция» (“feedback”) от *Х* (*sic!* — *C.P.*) в нас. *Цин* вещи — это связанные с реальностью доступные критерии, которые практически направляют нас использовать её имя. Поскольку *цин* — это полученная нами реальность, отсюда её связь со страстями (“passions”) и пассивностью. В целом, *цин* — суть любые индуцированные реальностью различительные реакции в нас¹⁶, не только эмоции.

Цин — не «сущность», а скорее просто нечто «естественное», потому что это слово употреблялось в ином контексте — в связи с проблемой природного и социального, что Ч. Хансен показывает на различных примерах¹⁷.

Значение «эмоции» это слово стало приобретать, согласно Ч. Хансену, под воздействием буддийского дискурса.

3. Брайан Бруйя: попытка примирения двух значений *цин* через идею реакции на внешнее

Следующий критик А. Грэма, Брайан Бруйя, в статье 2001 г.¹⁸ ставит ту же цель — понять, как *цин* может иметь значение «положения дел/ ситуации» и «чувств/ эмоций»¹⁹, но идёт противоположным Ч. Хансену путём.

Если Ч. Хансен выводит значение «чувства» из значения «реальность» (у него фактически получается, что «положение дел», *цин*

¹⁴ Ibid. 183.

¹⁵ Ibid. 195.

¹⁶ Ibid. P. 196.

¹⁷ Ibid. P. 192, 202–203.

¹⁸ *Bruya Brian. Qing 情 and Emotion in Early Chinese Thought // Ming Qing yanjiu*, 2001. P. 151–176.

¹⁹ Ibid. P. 151.

в первом смысле, интериоризированное внутри нас, и есть «чувство», *цин* во втором смысле), то Б. Бруйя пытается объяснить значение «реальность» из значения «чувства». На различных примерах из разных древнекитайских памятников он пытается показать (через указание на обратно-реактивную природу *цин*), что семантика «эмоций / чувства / аффектов» так или иначе присутствовала в понимании *цин*, в том числе в самых ранних упоминаниях этого термина в дошедшей до нас литературе.

Кроме того, резкость противопоставления «эмоций» и «фактов», которую увидел Ч. Хансен, весьма притупится, если иметь в виду, что эмоции в ранней китайской мысли, как показывает Б. Бруйя, осмысляются не психологически, а «космологически»²⁰ (=физически). С этой точки зрения ситуации, положений дел, факты — это процессы, процессы же связаны с реакциями, особенно у людей, отсюда может быть видна связь «ответных реакций» и «ситуаций» в значении *цин*²¹. «Ситуация / положение дел / факты» — это просто взаимопереплетение ответных реакций множества задействованных объектов. И там, и там *цин* — ответная реакция.

В 2004 г. постановка проблемы и её решения несколько изменились с выходом в свет коллективной монографии, посвящённой любви и эмоциям в традиционной китайской литературе²², которая фактически полностью оказалась посвящена *цин*.

4. Майкл Пуэтт: единого значения *цин* нет

Один из её авторов, сосредоточенных на *цин* в добуддийской литературе, Майкл Пуэтт²³, пытается показать, что каждый ранее высказанный взгляд на *цин* (*цин* как «сущность» А. Грэма, *цин* как «ответная реакция на реальность» Ч. Хансена) имеет свои подтверждения в источниках. Но это значит, что у *цин* просто не было единого значения, а был широкий семантический спектр разнообразных важных значений, — и именно поэтому это понятие и стало таким значимым в китайской философии. Скорее всего у него и не было простой эволюции от значения X к значению Y, поскольку это слово функционировало во взаимных дебатах и полемике, где постоянно синхронно переопределялось. Цель М. Пуэтта, таким образом, — не

²⁰ Ibid. P. 151.

²¹ Ibid. P. 155–159.

²² Love and Emotions in Traditional Chinese Literature / *Eifring Halvor* ed. Leiden, Boston: Brill, 2004.

²³ Puett Michael. The Ethics of Responding Properly: the Notion of *Qing* 情 in Early Chinese Thought // Love and Emotions in Traditional Chinese Literature / *Eifring Halvor* ed. Leiden, Boston: Brill, 2004. P. 37–68.

найти единое общее значение, а реконструировать дебаты, внутри которых значения этого слова выделялись древнекитайскими философами²⁴. Но реализует её он очень схематично.

5. Кристоф Харбсмайер: контекстный анализ цин

Кристоф Харбсмайер²⁵, видимо, разделяет методологические предпосылки М. Пуэтта, по крайней мере, в той части, в которой они касаются признания многозначности *цин* и сомнения в плодотворности поиска его общего единого значения. Но его цель — не очертить проблемное поле использования *цин* как у М. Пуэтта, а дать своеобразный контекстный? анализ *цин*, показав, какие семантические контрасты это слово имеет с близкими словами и какое место занимает в концептуальных схемах древнекитайского языка²⁶.

К. Харбсмайер различает следующие основные значения *цин*²⁷:

1. Фактуальное: основные положения дел (“facts of a matter”). Это значение обычно в исторической и «научной» прозе.

2. Метафизическое: лежащие в основе базовые динамические факторы (добавление в заглавии к этому значению: или внутренние присущие принципы). Это значение обычно в *И-цзине* 易經 «Каноне перемен» и философских сочинениях.

3. Политическое: основные народные чувства/ реакции. Это значение встречается в сочинениях по политической теории.

4. Антропологическое: общие базовые инстинкты/ склонности. Это значение обычно в сочинениях по ритуалу и философии.

5. Позитивное: сущностные сенсibiliитии (“sensibilities”) и чувства, рассматриваемые как положительные. Это значение, в частности, развивается в даосских сочинениях.

6. Личностное: базовая мотивация/ отношение. Это значение обычно в исторических текстах и текстах по политической философии.

7. Эмоциональное: личные глубокие убеждения, реакции, чувства. Это значение преобладает в лирической поэзии, в частности, в *Чу цы* 楚辭 «Чуских строфах».

К. Харбсмайер специально уточняет, что выделенные им категории и особенно их названия в значительной мере условные и рабочие,

²⁴ Ibid. P. 41–42, 67.

²⁵ Harbsmeier Christoph. The Semantics of *Qing* 情 in Pre-Buddhist Chinese // Love and Emotions in Traditional Chinese Literature / Eifring Halvor ed. Leiden, Boston: Brill, 2004. P. 69–148.

²⁶ Ibid. P. 134.

²⁷ Ibid. P. 71.

значения из разных категорий могут пересекаться и совмещаться в реальных случаях употребления *цин*, и что даже внутри одной категории тоже есть спектр различий и нюансов, но дальнейшее их дробление он считает бесперспективным²⁸.

Первая половина его статьи посвящена анализу и иллюстрации выделенных значений на конкретных примерах из древнекитайских памятников. Впоследствии К. Харбсмайер будет критикован за то, что его семь выделенных значений не добавляют ничего нового к той информации, которую мы могли бы почерпнуть из обычных словарей ещё начала XIX в.²⁹ Однако это несправедливо. Во-первых, при обсуждении первых двух значений К. Харбсмайер делает важнейшее различие между простым «положением дел» («фактуальное» значение) и «ключевым, сущностным положением дел», т.е. положением дел, являющимся причинной движущей силой или фактором развития для чего-то другого («метафизическое» значение; фактически, это развитие идеи А. Грэма о *цин* как о «сущности»). Обычно в исследовательской литературе эти значения смешиваются, а в словарях второе не выделяется³⁰. Но это то, чем отличаются друг от друга *ши* 實 «факты/положения дел/реальные объекты» и *цин* 情 «сущностные факты, причинные объекты». *Цин* может заменять *ши*, но не наоборот³¹.

Во-вторых, словари не дают системности и взаимосвязи выделяемых значений. Хотя К. Харбсмайер не говорит об этом прямо, вся его семичленная структура, видимо, построена так, чтобы показать искомым еще Ч. Хансеном «плавный переход» семантики *цин* от «положения дел» к «страстям». Действительно, К. Харбсмайер говорит, что «политическое» значение *цин* — это «метафизическое» значение, применённое к людям в общем или к массам людей³². А «личностное» — такое же, как и «политическое», но говорящееся по отношению к конкретным людям³³. «Антропологическое» значение, — види-

²⁸ Ibid. P. 72.

²⁹ Middendorf Ulrike. Again on *Qing*: With a Translation of the Guodian *Xing zi ming chu* // Oriens Extremus, № 47, 2008. P. 127.

³⁰ Если говорить о китайско-китайских словарях, то можно убедиться в этом, посмотрев в разнообразных классических словарях, pdf-версии которых предоставлены для онлайн-ознакомления на сайте <http://www.guoxuedashi.com/zidian/>. Если говорить о китайско-русских словарях, то можно привести уже ставший классическим «БКРС онлайн»: <https://bkrs.info/slovo.php?ch=情>.

³¹ Harbsmeier Christoph. The Semantics of *Qing* 情 in Pre-Buddhist Chinese // Love and Emotions in Traditional Chinese Literature / Eifring Halvor ed. Leiden, Boston: Brill, 2004. P. 79.

³² Ibid. P. 82–83.

³³ Ibid. P. 99.

мо, это «метафизическое» или «политическое», применённое к дискуссиям о ритуале, где оно превращается в синоним «сырого, базового, инстинктивного, естественного»³⁴. «Позитивное» значение в основном отличается от «антропологического» только тем, что оценивается в контексте не нейтрально, а позитивно, положительно, как пример для подражания или «возвращения к» и т.п.³⁵ Ну и, наконец, «эмоциональное» значение — это то же «личностное» значение, но в котором в фокусе оказывается сильный «приподнятый» «эмоциональный заряд»³⁶.

Вторая половина статьи К. Харбсмайера касается сходств и различий *цин* с другими 23 синонимами и 8 антонимами. Важнейшие результаты его анализа, на мой взгляд, следующие:

1) Что бы мы ни думали о *цин*, самое раннее его вхождение в древнекитайской литературе связано с эмоциями и находится в любовной поэме (здесь он солидаризируется с Б. Бруйя)³⁷.

2) *Цин* нигде в древнекитайской литературе явным образом не понимается как связанный с какой-либо физической основой (здесь он полностью расходится с Б. Бруйя)³⁸. Впрочем, мысль К. Харбсмайера можно понять так, что в семантике слова *цин* не заложено необходимой связи с каким-либо физическим субстратом, оно — абстрактно, или, выражаясь его языком, «метафизично».

3) К *цин* близко слово *син* 性 «[индивидуальная] природа», они разделяют общие семы «внутренности» и «основных свойств/предрасположенностей» для некоего X, но *син*, в отличие от *цин*, не отклик на внешние вещи, а «самородная предрасположенность» (“autogenous disposition”) к поведению в том или ином ключе³⁹. *Син* — статична, качественна, *цин* — реактивно-динамично, действенно. Здесь К. Харбсмайер подытоживает наработки в области понимания *цин* как «ответной реакции» (Ч. Хансенom, Б. Бруйя).

Забегаю вперёд, скажу, что не согласен ни с одним из этих выводов (см. подробнее аналитическую часть статьи).

К. Харбсмайер впоследствии будет критикован и за то, что строго не определяет терминологию, с помощью которой надеется

³⁴ Ibid. P. 84. Хотя прямо он это не говорит.

³⁵ Ibid. P. 96.

³⁶ Ibid. P. 101.

³⁷ Ibid. P. 112.

³⁸ Ibid. P. 115.

³⁹ Ibid. P. 120.

эксплицировать значения *цин*, и смешивает «эмоции», «страсти», «сентименты», «сенсibiliи», «основные инстинкты» и т.п. (особенно за использование устаревшего и двусмысленного слова «инстинкт»)⁴⁰. Эта критика в целом справедлива и для предшествующих авторов, кроме, с оговорками, Ч. Хансена. Два следующих автора попытались учесть этот обычный недостаток исследовательской методологии и уже прицельно анализируют западные понимания природы аффективного и различные термины, с этим связанные, прежде чем налагать их на китайский материал.

6. Халвор Эйфринг: эволюция термина *цин*

Халвор Эйфринг написал вводную статью к коллективной монографии о любви и эмоциях в традиционной китайской литературе 2004 г.⁴¹, где замечает, что на Западе в связи с разнообразием языков и разрывом преемственности научной и культурной традиции всегда было очень много терминов, соответствующих современным «эмоциям» (в Китае в отсутствие обеих причин — с некоторыми оговорками единое слово *цин*)⁴², не являющихся вполне синонимичными друг для друга. Так, например, по исследованиям известного лингвиста Анны Вержбицки⁴³, слово «эмоция» требует семантических компонентов «мысли», «чувства» и «телесных событий или процессов». Поэтому «голод» — не «эмоция» (нет «мысли»), и «отчуждение» тоже не эмоция (нет «телесного процесса»), но «чувства». Все языки с её точки зрения имеют слово «чувствовать», не различающее телесные чувства и ментальные состояния («эмоции»). Но *цин*, например, не выражает чисто телесные процессы⁴⁴. *Цин* отличается ещё и тем, что включает желания и неприязни, которые обычно не ассоциируются или слабо ассоциируются с «эмоциями». Также спектр проблем, связанных с *цин*, другой, чем на Западе с «эмоциями»: не контраст с «разумом» (и, соответственно, не задействованность в борьбе сентиментализма против рационализма), а использование при решении проблемы природы человека и отношения между

⁴⁰ Middendorf Ulrike. Again on *Qing*: With a Translation of the Guodian *Xing zi ming chu* // Oriens Extremus, № 47, 2008. P. 124.

⁴¹ Eifring Halvor. Emotions and the Conceptual History of *Qing* 情 // Love and Emotions in Traditional Chinese Literature / Eifring Halvor ed. Leiden, Boston: Brill, 2004. P. 1–36.

⁴² Ibid. P. 2.

⁴³ Emotions across Languages and Cultures: Diversity and Universals. Paris: Cambridge University Press, 1999. P. 2.

⁴⁴ Ibid. P. 3–4.

естественным и искусственным при обсуждении проблемы ритуала и традиции⁴⁵.

Проблему единого смысла термина или его полисемичности/ омонимичности/ семейносходности Х. Эйфринг решает в пользу наличия эволюции значений из одного более-менее единого. Он замечает, что китайские читатели с классическим образованием разных эпох будут иметь тенденцию трактовать *цин* как один термин, потому что здесь задействован один и тот же иероглиф, варианты написания и чтения которого, хотя и имеются, не существенны и не играют особой роли. Этимология *цин* неизвестна, но, какой бы она ни была, вероятнее всего, у слова реально был один этимон. Кроме того, есть реальная семантическая связь между значениями, реконструированными исследователями. Да и огромная задействованность его в философии на протяжении огромного времени влияет на тенденцию восприятия его как единого⁴⁶.

Х. Эйфринг восстанавливает эволюцию значений термина *цин* от «основных инстинктов» в смысле К. Харбсмайера — через «эмоции» — «чувство близости» — к «любви». На этом пути эволюции новые значения каждый раз появляются в результате сужения изначального смысла⁴⁷. Новые значения, раз закрепившись, могут сосуществовать далее. Автор пытается показать, что *цин* в смысле «основных инстинктов» древние китайцы каждый раз связывали именно с тем, что мы бы назвали «эмоциями» — хотя семантически *цин* значило «основные инстинкты», референтом *цин* всегда были «эмоции». Однако он затрудняется дать точное время перехода самого значения *цин* от «основных инстинктов» к «эмоциям», и точную смену оттенка смысла⁴⁸. Переход от «эмоций» к «любви» через промежуточное значение «чувство близости» состоялся примерно к эпохе Тан⁴⁹. Возможно, связь *цин* и «любви» с самого раннего времени продолжала существовать в народном языке⁵⁰. Как и К. Харбсмайер, Х. Эйфринг говорит, что слово *цин* имеет тенденцию иметь разные смыслы в разных жанрах литературы, но в отличие от первого рассматривает позднюю средневековую литературу⁵¹. Он определяет три жанроспецифичных значения *цин* в поздней Мин: в философии это

⁴⁵ Ibid. P. 4–5.

⁴⁶ Ibid. P. 10.

⁴⁷ Ibid. P. 11.

⁴⁸ Ibid. P. 14–15.

⁴⁹ Ibid. P. 16–17.

⁵⁰ Ibid. P. 28–30.

⁵¹ Ibid. P. 22.

«основные инстинкты», оцениваемые обычно отрицательно, в литературной критике — «глубокие чувства», оцениваемые положительно, у писателей — «любовь», тоже оцениваемая положительно⁵².

7. Ульрике Миддендорф: цин как «мотивационно-аффективная система»

Если Х. Эйфринг анализирует, насколько адекватно переводить и понимать *цин* как «эмоции», «чувства» и проч. с точки зрения использования этих слов в современном естественном языке, то Ульрике Миддендорф в статье 2008 г.⁵³ ставит своей целью разобраться со значением и возможными интерпретациями *цин* с привлечением современных научных теорий «эмоций» и др. аффектов⁵⁴.

Следуя своей методологии, У. Миддендорф критикует предшественников. А Грэм критикуется за то, что использует нерелевантный для древнекитайских перечней эмоций и для буддийских доктрин термин «страсти»⁵⁵, а также за неразличение в *цин* смыслов «факты» и «подлинные факты с динамическими свойствами» (отсылка к «метафизическому» значению К. Харбсмайера), а также его перевод *цин* как «сущности»⁵⁶.

Ч. Хансен критикуется за свои «входы от реальности» (правильно: «ответ на сенсорные данные»)⁵⁷, а также за непостоянство в переводе *цин* то через «вход от реальности», то через «ответную реакцию на реальность»⁵⁸. Кроме того, критикуется его концепция влияния буддизма на изменение или даже потерю оригинального значения *цин*⁵⁹. М. Пуэтт тоже критикуется, но больше за частные вещи⁶⁰.

Как уже было сказано, К. Харбсмайер критикуется за то, что не определяет и смешивает терминологию, за использование слова «инстинкт»⁶¹, за то, что заявляет, что у *цин* нет физического базиса⁶²,

⁵² Ibid. P. 27.

⁵³ *Middendorf Ulrike. Again on Qing: With a Translation of the Guodian Xing zi ming chu // Oriens Extremus, № 47, 2008. P. 97–159.*

⁵⁴ Ibid. P. 97, 128.

⁵⁵ Ibid. P. 115.

⁵⁶ Ibid. P. 116.

⁵⁷ Ibid. P. 117.

⁵⁸ Ibid. P. 118.

⁵⁹ Ibid. P. 120.

⁶⁰ Ibid. P. 122.

⁶¹ Ibid. P. 124.

⁶² Ibid. P. 126–127.

а также за то, что все выделяемые им значения на самом деле уже давно есть в стандартных словарях с начала XIX в.⁶³

Х. Элфринг критикуется за базовое значение «основные инстинкты», из которого эволюционировало понятие. Здесь У. Миддендорф соглашается с А. Грэмом, что исходным значением *цин* было «то, что подлинно (аутентично) в чём-то». Применительно к вещам, положениям дел, фактам, ситуациям или обстоятельствам это — «истина», а применительно к людям и животным — «все типы аффективных ответов как мотивационно-адаптационного поведения, вызванного какой-либо стимуляцией»⁶⁴. Впрочем, как из значения «подлинного» вытекает значение «аффективный ответ» — так и остаётся неясным. Также не вполне понятно, почему после разговоров о «подлинности» как первоначальном значении *цин*, автор видит уместным трактовать это слово в переводимом ею в этой же статье тексте *Син цзы мин чу* 性自命出 «Природа исходит из предопределения» как «аффективный макияж» (“affective makeup [of human beings]”)⁶⁵!

У. Миддендорф реконструирует следующие свойства значения *цин*, когда оно применяется к человеческим субъектам: *цин* — это психофизический субстрат, синонимичный слову *цзин* 精 «тончайшая субстанция»⁶⁶, отражающий деятельностную непостоянную (в отличие от «спокойной» *син* 性 «природы») целе-ориентированную «мотивационно-аффективную **систему**» человека (или животного), покрывающую все динамические **процессы или качества** человеческой психики, и связанную с внутренней, врождённой (данной Небом, хотя и могущей быть изменённой через обучение и самоконтроль) способностью систем органов автоматически и временно активироваться **в ответ на стимуляцию** с целью продолжения рода и адаптации и порождать желания и неприязни, связанные с удовольствием и неудовольствием⁶⁷.

8. Выводы

Изложенные выше достижения исследователей суммированы в **Таблице 1**.

⁶³ Ibid. P. 127.

⁶⁴ Ibid. P. 127–128.

⁶⁵ Ibid. P. 151.

⁶⁶ Ibid. P. 134.

⁶⁷ Ibid. P. 135–136, 141. Полу жирным выделены те пункты, в которых я не согласен с реконструкцией У. Миддендорф (см. подробнее разделы 3 и 5 аналитической части статьи).

Таблица 1. Результаты исследования термина *цин* различными исследователями. «Важные достижения» и «Спорные моменты» в соответствующих колонках оценивались относительно концепции автора

Исследователь	Проблема	Решение	Важные достижения	Спорные моменты
А. Грэм	поиск истинного значения; эволюция к современному значению	сущность/ подлинное внутри, которое вежливо скрывать → страсти	<i>цин</i> не значит «страсти/чувства»	смешение «сущности» и «подлинного»; понимание <i>цин</i> как критерия для названия именем
Ч. Хансен	поиск единого значения; эволюция к современному значению	входы реальности → реакция на реальность → чувства; входы реальности → факты (сама реальность)	различение «сущности» и «подлинного»	смешение «входов» и «реакций», концепция «входов реальности»; понимание <i>цин</i> как критерия для названия именем
Б. Бруйя	поиск единого значения; эволюция к современному значению	ответная реакция → ситуация как взаимопереплетение ответных реакций	физичность <i>цин</i>	ответно-реактивность <i>цин</i> ; аффективная семантика <i>цин</i> с самых ранних текстов
М. Пуэтт	раскрытие многообразия значений		влияние дискурса и полемики на вариативность смыслов <i>цин</i>	нет единого общего (этимологического) значения
К. Харбсмайер	раскрытие многообразия значений; эволюция к современному значению	фактуальное–метафизическое → политическое–антропологическое–позитивное–личностное–эмоциональное	различие смыслов «факт» и «ключевой/причинный фактор» у <i>цин</i>	аффективная семантика <i>цин</i> с самых ранних текстов; не физичность (а метафизичность) <i>цин</i> ; ответно-реактивность <i>цин</i> ; процессуальность <i>цин</i>

Х. Эйфринг	компаративистика; эволюция к современному значению	основные инстинкты → эмоции → чувство близости → любовь	доводы в пользу изначального общего этимона <i>цин</i>	аффективная семантика <i>цин</i> с самых ранних текстов; ответно-реактивность <i>цин</i>
У. Миддendorф	компаративистика; эволюция к современному значению	подлинное → система аффективных реакций	широкое покрытие <i>цин</i> любых аффективных состояний	системность и процессуальность <i>цин</i> ; ответно-реактивность <i>цин</i>

Далее я попытаюсь предложить свою, уточнённую в свете спорных моментов концепций других исследователей, реконструкцию изначального единого значения *цин* (после доводов Х. Эйфринга я вполне верю в его наличие), а также возможную логику сдвигов значения этого термина в ходе древнекитайских дискуссий.

Уточнения к реконструкциям значения *цин*

1. Изначальное единое значение: *цин* как «реалия, проявляющаяся вовне»

Рассмотрим следующий пример:

(4) *Шэнь цзянь* 申鑒 «Расширяя зеркала», 5.9–12

或曰：「仁義性也，好惡情也，仁義常善而好惡或有惡，故有情惡也。」曰：「不然，好惡者，性之取舍也，實見於外，故謂之情爾，必本乎性矣。仁義者，善之誠者也，何嫌其常善；好惡者，善惡未有所分也，何怪其有惡。凡言神者，莫近於氣，有氣斯有形，有神斯有好惡喜怒之情矣。故人有情，由氣之有形也。氣有白黑，神有善惡，形與白黑偕，情與善惡偕。故氣黑非形之咎，情惡非情之罪也。」

Кто-то говорит: «Гуманность и долг — природа, любовь и ненависть [к чему-то] — *цин*; гуманность и долг постоянно хороши, а некоторые любовь и ненависть — дурны, поэтому некоторые *цин* дурны». Говорю: «[Это] не так. **Любовь и ненависть — принятие или отвержение природой, реалия видится вовне, поэтому называю их *цин*, и только** — [она] необходимо должна корениться в природе! Гуманность и долг [по определению суть] действительности добра, как [же можно] сомневаться в том, что они постоянно добры? Любовь [же] и ненависть — хорошее и дурное [в них как в понятиях] ещё не разделены — как [же можно] удивляться, что некоторые из них будут дурны? Обычно говорят о духе, что ничего не бли-

же [к нему], чем пневма; если имеется пневма, имеется форма — если имеется дух, имеется *цин* любви, ненависти, радости, гнева! Поэтому то, что человек имеет *цин* — от имени пневмой формы. Пневма имеет белое и чёрное — дух имеет хорошее и дурное, форма сопровождается белым и чёрным — *цин* сопровождается хорошим и дурным. Поэтому то, что пневма чёрная — не проступок формы, то, что *цин* дурное — не вина *цин*».

Это, как мне кажется, ключевой пассаж для понимания семантики *цин* не только во времена автора *Шэнь цзянь* Сюнь Юэ (148–209), но и с самого начала древнекитайской философии, поскольку в нём содержится в сжатой форме практически всё теоретическое, что древний китайский мыслитель мог бы сказать о *цин*. Тут есть ключевая фраза, которая приоткрывает «тайну» изначального значения *цин* (выделена жирным). В ней «любовь» и «ненависть» называются *цин*. Обычно исследователям достаточно этого, чтобы сделать вывод, что под *цин* Сюнь Юэ имел в виду эмоции или чувства. Но это не так, потому что сразу после указан критерий идентификации *цин* и «любви-ненависти»: «реалия видится вовне, **поэтому** называю их *цин*, **и только**».

Это понимание *цин* как «реалии, проявляющейся вовне», видимо, было знакомо ещё Сюнь-цзы (313–238 до н.э.), которого считают одной из ключевых фигур в изменении значения слова *цин* от чего-то изначального к «чувствам». Он рассказывает исторический анекдот о том, как ученик Конфуция Цзы Гань спрашивает Учителя, почему благородные мужи ценят нефрит и пренебрегают другими самоцветами. Не потому ли, что нефрит редкий, а другие самоцветы — нет? На это Конфуций отвечает, что не поэтому, что для благородных мужей нефрит — это предмет сопоставления с добродетелями. И далее показывает, какие свойства нефрита можно уподобить каким добродетелям. Среди них мы читаем такое:

(5) Сюнь-изы 荀子 «[Трактат] Учителя Сюня», 30.4
瑕適並見，情也；

Изяны и безупречные [места] наравне видны — *цин*.

Через двести пятьдесят лет Лю Сян 劉向 (77–6 до н.э.) переформулирует эту же аналогию в форме, которую, видимо, и использует Сюнь Юэ:

(6) Шо юань 說苑 «Сад разъяснений», 17.48

玉有六美，君子貴之：...有瑕必見於外者，君子比情焉。

Нефрит имеет семь красот, благородный муж ценит их: ...какой-либо недостаток обязательно [будет] виден вовне, благородный муж сопоставляет с этим *цин*.

Но не только в примерах про нефрит видна «проявляющаяся вовне» природа *цин*. Вот весьма характерные примеры из других текстов.

(7) *Хуайнань-цзы* 淮南子 «[Писания] Учителей из Хуайнани», 10.16

含而弗吐，在情而不萌者，未之闻也。

Держать во рту и не сплюнуть, заключаться в *цин* и не прорасти — о таком [я] еще [ни разу] не слышал.

(8) *Чунь-цю фань лу* 春秋繁露 «Обильные росы „Весен и осеней“», 82.1

變謂之情，雖持異物性亦然者，故曰內也。

[Внезапное] волнение — называю это *цин*. Хотя бы и производилось [это] другими вещами, по природе также такое, поэтому говорю «внутреннее».

Многозначное слово *бянь* 變 обычно значит «перемена/ вариация», но может также значить «переворот/ волнение/ происшествие/ катастрофа» с оттенком спонтанности и внезапности. Автор как будто уточняет этот момент — то, что происходит в *цин*, может происходить от каких-то других вещей, но также происходит и само по себе. Следующий фрагмент тоже использует это слово.

(9) *Гуй-гу-цзы* 鬼谷子 «[Писания] Учителя из Гуй-гу», 7.3

夫情變於內者，形見於外，故常必以其見者而知其隱者，此所謂測深揣情。

Ведь когда *цин* волнуется внутри, форма становится видна вовне, поэтому постоянно необходимо используя видимое, познавать скрытое, это — то, что называется «померить глубину, нащупать *цин*».

Идею «волнения/ происшествия», как чего-то, что случается «внутри» и потом проявляется наружу, хорошо иллюстрирует следующий пример, опрокидывающий эти абстрактные термины на политическую ситуацию в стране:

(10) *Гуань-цзы* 管子 «[Писания] Учителя Гуаня», 35.11

大臣得罪，勿出封外，是為漏情。

Когда большой чиновник провинился, не следует выпускать [это] за пределы [своей] земли, это называется «утечка *цин*».

Самые ранние упоминания термина *цин* в древнекитайской литературе, при всей вариабельности их точных интерпретаций, тем не менее эксплицитно передают значение «подлинного, видимого вовне»:

(11) *Ши-цзин* 詩經 «Канон стихов/песен», 136.1

子之湯兮、宛丘之上兮。洵有情兮、而無望兮。

...Твой кипяток⁶⁸ / на холме с вдавленной вершиной / в самом деле имеет *цин* / но не имеет [чего-либо, на что стоит] смотреть [с восхищением].

(12) *Шу-цзин* 書經 «Канон писаний», 4.11.4

...天畏棗忱; 民情大可見, 小人難保...

...Страх Небесный помогает искренним/ности⁶⁹; *цин* народа по большей части может быть виден, маленьких людей трудно удержать...

Как бы мы ни понимали *цин* в этих двух самых ранних примерах — психологически как «любовь/ чувства/ настроения» (народа или танцующего на «холме с вдавленной вершиной») или как-нибудь иначе, текстуально эксплицирована здесь только сема «подлинного, проявляющегося вовне»: *цин* танцора «в самом деле» кипит, он виден глазам, но в нём «не на что смотреть» с оценочной точки зрения, *цин* же народа прямо «по большей части может быть виден».

Моя реконструкция изначального единого значения («реальность, выходящая вовне») контрастно противоположна реконструкции Ч. Хансена («вход из реальности»). Она подкреплена эксплицитными свидетельствами в источниках и проще (как кажется) объясняет вариации конкретных значений *цин*.

Действительно, этимон «реалия/ подлинное, проявляющееся вовне» хорошо согласуется с этимологией (правда, гипотетической), которую даёт слову *цин* Алекс Шюслер, связывая его с *шэн* 生 «жить/ рождать(ся)»⁷⁰. Этот смысл также хорош для отправной точки в объяснении более частных значений *цин*: синонимический ряд «фактов» органично следует из этого этимона, видимо, по той же

⁶⁸ Речь идёт о некоем персонаже, обычно мужчине, весело проводящем время в месте, которое дословно переводится как «холм с вдавленной вершиной», и которого нелестно оценивает другой персонаж, обычно считающийся девушкой.

⁶⁹ Возможный, хотя кажущийся мне менее вероятным перевод: «Страху Небесному нельзя доверять». Ср. *Harbsmeier Christoph. The Semantics of Qíng 情 in Pre-Buddhist Chinese // Love and Emotions in Traditional Chinese Literature / Eifring Halvor ed. Leiden, Boston: Brill, 2004. P. 69–148. P. 82* (пример № 18).

⁷⁰ Другая возможная этимология от прото-сино-тибетского «сердца» предложена Паулем Бенедиктом. Об этих двух этимологиях см. *Eifring Halvor. Emotions and the Conceptual History of Qíng 情 // Love and Emotions in Traditional Chinese Literature / Eifring Halvor ed. Leiden, Boston: Brill, 2004. P. 8.*

логике, как и значение «ситуация/ положение дел» у русского субстантивированного причастия «происходящее»: «то, что проявляется вовне» → «процесс/ результат проявления вовне», *цин* здесь просто включает в себя ещё сему «подлинного»; ряд же разного рода психологических процессов («чувств») мог быть легко идентифицирован с *цин*, видимо, поскольку значение «нечто подлинное, поднимающееся изнутри и проявляющееся вовне» прекрасно подходит под описание практически любого (особенно сильного) осознаваемого аффективного состояния человека. В параграфе 2 я покажу, что *цин* часто интерпретируется как «подлинная причина, обуславливающая действия X-а», а человеческие аффекты в широком смысле также очень хорошо подходят под это определение.

Всё это ещё раз подтверждает, что, по моему мнению, А. Грэм в своём предположении о «страстях» как «подлинном в нас, что требуется вежливо скрывать», был ближе к истине, чем реконструкции последующих исследователей. Он ошибался только в том, что древние китайцы настаивали на скрытии *цин*: не все и не всегда.

2. Цин как причина действенности (а не бытия или имени) вещи

А. Грэм первым сделал акцент на «подлинности/реальности» в составе значения *цин*, фактически отождествив его с «сущностью», за что и был впоследствии справедливо критикован Б. Бруйя и У. Миддендорф. А. Грэм уточнял, что от аристотелевской «сущности» *цин* отличается тем, что является критерием для *наименования* X-ом, а не *бытия* X-ом, и это подхватил Ч. Хансен, развив свою теорию *цин* как «реальности» и «входов/ ответов на реальность». Судя по всему, однако, сема «реальность/ подлинность», присутствующая в *цин*, не связана ни с критерием бытия вещи такой-то, ни с критерием названия вещи таким-то именем. Разберём следующий пример, кочующий из текста в текст⁷¹:

(13) *Синь шу* 新書 «Новые писания», 4.5.1

法使天下公得顧租鑄錢，敢雜以鉛鐵為他巧者，其罪黥，然鑄錢之情，非殺鉛鐵及石雜銅也，不可得贏，而殺之甚微，其利甚厚，名曰顧租公鑄法也，而實皆黥罪也。有法若此，上將何賴焉？

Закон разрешает Поднебесной общую чеканку денег [с целью] заботы о налоге. Смеющие [же] подмешивать [туда] свинец или железо и делающие другие махинации — их нака-

⁷¹ С вариациями он повторяется в *Хань шу* 漢書 «Писаниях [эпохи] Хань» и *Цянь Хань цзи* 前漢記 «Записи [истории] Ранней Хань».

зывают клеймением. [Ситуация] обстоит так, [но] *цин* чеканки денег — [таково, что] если не смешаешь свинец, железо и даже камень с медью, — не сможешь получить прибыль, и чем незаметнее смешаешь их, тем больше выгода. Имя гласит: «закон об общей чеканке [с целью] заботы о налоге», а все реальные [плоды этого] — наказание клеймением. Имея законы, подобные этому, как верхи собираются опираться на них?

Логическая неизбежность жульничества **не** делает общую чеканку монет общей чеканкой монет, более того, даже не позволяет по-настоящему называть её этим именем! *Цин* здесь указывает на такие-то ключевые для автора причинные факторы, неотъемлемо сопровождающие общую чеканку монет, которые приводят к такому-то (нехорошим — клеймению) «реальным плодам» (*ши* 實). *Цин* — это не то, что делает вещь вещью по бытию или по имени, а то, что в вещи (или ситуации) **заставляет её вести себя** таким-то (свойственным этой вещи или ситуации) образом, и что выражается в реальных последствиях для других вещей и т.д. *Цин* не есть определение понятия, но определение того, что и как из него следует! «Реальность» в составе *цин* — это реальные следствия и то, что производит реальные следствия, действительность.

(14) *Хоу Хань шу* 後漢書 «Писания [эпохи] Поздней Хань», 2.66.37

董卓初以虓鬪為情，因遭崩剝之執，故得蹈藉彝倫，毀裂畿服。

Дун Чжо сначала из свирепости делал *цин*, поэтому, столкнувшись с опасной для жизни ситуацией, пограл священные устои человеческих отношений, разорил предместья столицы.

Если мы переведём (что допустимо) «Дун Чжо считал свирепость чувством», то фраза превратится в банальность и будет совершенно непонятна логика контекста. А акцент тут вполне прозрачен: Дун Чжо делал руководящим принципом, проявляющимся в его поведении свирепость внутри себя.

(15) *Люй-ши Чунь-цю* 呂氏春秋 «„Вёсны и осени“ господина Люя», 23.1–2

世之人主，多以珠玉戈劍為寶，愈多而民愈怨，國人愈危，身愈危累，則失寶之情矣。亂世之樂與此同。...以此為樂則不樂。故樂愈侈，而民愈鬱，國愈亂，主愈卑，則亦失樂之情矣。...失樂之情，其樂不樂。樂不樂者，其民必怨，其生必傷。

Правители над людьми века сего всё более и более начинают считать сокровищами жемчуга и нефрит, мечи и копыя,

и чем больше, тем больше народ начинает роптать, тем больше люди государства начинают [чувствовать] опасность, тем больше они сами начинают пребывать в опасностях и утомлении. [Но если так], то [они] теряют *цин* сокровища! Музыка в века смуты подобна этому... если её делать увеселением, то она не увеселяет. Поэтому чем более музыка роскошна, тем более народ тоскует, тем более государство [погрязает в] смуте, тем более правителей начинают презирать, [и если так], то [они] также теряют *цин* музыки! ... [Если они] теряют *цин* музыки, их музыка не будет увеселять. [Если] их музыка не будет увеселять, их народ необходимо будет роптать, их жизни необходимо будет причинён вред.

Можно, конечно, сказать, что «сокровище» — это то, что приносит покой и радость, а «музыка» — то, что увеселяет, и в этом смысле *цин* здесь, безусловно, значит их «сущность». Но опять же, акцент на внешних проявлениях и действиях. Музыка, потерявшая *цин*, перестаёт быть музыкой не потому, что *цин* — суть её бытия, а потому что *цин* — источник её действенности. В пассаже производится игра слов с использованием двух смыслов иероглифа 樂 — *юэ* «музыка» и *лэ* «увеселение/ радость/ удовольствие». Но автор не говорит, что без *цин* музыка не будет музыкой (*юэ фэй юэ 樂非樂*), он говорит, что *юэ бу юэ/лэ 樂不樂* «музыка не будет музыкальна/ увеселительна» (использовано глагольное, а не именное отрицание). Без *цин* вещь лишается специфических действий. И лишившись их, может перестать быть самой собой. Различие тут тонкое: *цин* может выполнять функцию «сущности» вещи, но не является ею в строго терминологическом смысле этого слова — акцент на другом.

Важность, которую приобрело это слово в древнекитайской философии (которая имела тенденцию сводиться к этико-политической теории), как раз и связана с практической ориентацией *цин*. *Цин* — это причина действий X-а, часто (но не всегда) находящаяся внутри X-а и производящая наружу эти действия. Зная *цин* X-а, мы можем контролировать и даже изменять действия X-а.

(16) *Ли цзи* 禮記 «Записи о ритуале», 19.13

故知禮樂之情者能作，識禮樂之文者能述。作者之謂聖，述者之謂明...

Поэтому знающий *цин* ритуала и музыки может начинать, разбирающийся в культуре ритуала и музыки может продолжать. Начинатель называется совершенномудрым, продолжатель называется просвещённым...

«Реальность/ подлинность», которая проявляется из *цин* нужно понимать, таким образом, не в простом смысле «истинности» факта или положения дел (хотя в определённых контекстах сема «действенности/ причинности» в *цин* действительно может отсутствовать, как справедливо заметил К. Харбсмайер), а скорее в смысле «результативности», «истинно имеющего(ся) следствия». Сюнь Юэ при рассуждении о положении дел в правление совершенномудрого царя пишет:

(17) *Цянь Хань цзи* «Записи [истории] Ранней Хань», 10.4
故實不應其聲者謂之虛。情不覆其貌者謂之偽。...虛偽之行不得設。

Поэтому, когда реалии не отвечают звукам о себе, это называется «пустым» [звуком], когда *цин* не покрывает свой внешний облик, это называется «деланным/ фальшивым/ искусственным» [обликом]. ...Пустые и фальшивые действия не получатся утвердить.

Хотя в конце автор сопоставляет «пустое» и «фальшивое» — чтобы сделать акцент на их недейственности, — в начале он их разводит. Ты говоришь «пустое», когда реальность не отвечает тому, что ты о ней говоришь. «Фальшивое» же — такое проявленное вовне, в котором нет *цин*. Это не просто нечто «неистинное», потому что «облик»-то имеется. Но на нём ничего нельзя построить и утвердить, он не пригоден для проведения чего-то с его помощью в жизнь.

Ч. Хансен детально развил идею А. Грэма, что *цин* — это критерий для называния вещи таким-то именем. У поздних моистов в реконструкции А.Ч. Грэма можно встретить подобную фразу (NO9 ... 名因請復正. «имена с *цин* в качестве критерия [бывают] составные и простые»⁷²), но большинство пассажей, в которых древнекитайские писатели сопоставляют «имена», «речи», «слова» и т.п., и *цин*, следуют такой парадигме:

(18) *Шо юань* «Сад разъяснений», 8.9
夫言者所以抒其匈而發其情者也，能行之士必能言之，是故先觀其言而揆其行，夫以言揆其行，雖有姦軌之人，無以逃其情矣。

Ведь речь — то, с помощью чего [люди] выражают то, что у них в груди и выпускают своё *цин*. Служилые, могущие

⁷² По номенклатуре А. Грэма. См. *Graham Angus Charles. Later Mohist Logic, Ethics and Science. Hong Kong: The Chinese University Press, 2003.* Перевод тоже сделан согласно А. Грэму. Но ср. *Johnston Ian (tr.) The Mozi. A Complete Translation. New York: Columbia university Press, 2010. P. 44.16,* где между 名 и 因 идёт разрыв синтагмы.

проводить нечто в жизнь, необходимо могут сказать об этом, поэтому прежде [следует] рассмотреть их речи и прикинуть их поступки. Ведь если на основании их речей прикидывать их поступки, хотя бы и имелись враги и предатели, им никак не будет возможности скрыть своё *цин*.

Имена не выстраиваются на основании *цин* как критерия, они доносят *цин*. Разница в акценте: важно, чтобы *цин* проявлялось в именах, а не чтобы имена основывались на *цин*. Кроме того, то *цин*, которое доносится в речах — как правило, это не значение самой речи или имени/ понятия, которое его доносит, это истинные намерения и планы говорящего эту речь. Поэтому в основном *цин* не воспринималось как то, на основе чего определяются имена, скорее как то, что даёт именам результативность и глубину, отсылающую к внутреннему миру говорящего эти имена.

Результативность *цин* может пониматься не только в этико-политическом ключе, а и очень обще. Тайгун, объясняя Вэнь-вану, что у рыбной ловли есть «глубокое *цин*» и с помощью него можно многое узнать об управлении людьми (как ловить их как рыб с помощью удочки наград и наказаний), на просьбу пояснить это *цин*, говорит:

(19) *Лю тао* 六韜 «Шесть военных стратегий», 1.1.2

太公曰：「源深而水流，水流而魚生之，情也。根深而木長，木長而實生之，情也。君子情同而親合，親合而事生之，情也。言語應對者，情之飾也；言至情者，事之極也...」

Тайгун сказал: «Источник глубокий — и вода течёт, вода течёт — и рыба рождается в ней — [это от] *цин*. Корень глубокий — и дерево растёт, дерево растёт, и плоды рождаются на нём — [это от] *цин*. Благородные мужи едины в *цин* — и [их] родственные чувства соединены, родственные чувства соединены — и дела рождаются от этого — [это от] *цин*. Когда в речах и диалогах отвечают оппоненту — [это] украшение *цин*. Когда речи доносят *цин* — [это к] предельному [завершению] дел...»

Очень часто складывается ощущение, что даже в политическом или психологическом контексте *цин* понимается (почти?) физически, в качестве источника активной силы, осуществляющей влияние в обход или в поддержку обычного физического или информационного воздействия (и от этого оно приобретает особую действенность):

(20) *Хуайнань-цзы* «[Писания] Учителей из Хуайнани», 10.9–10

故舜不降席而天下治，桀不下陛而天下亂，蓋情甚乎叫呼也。...同言而民信，信在言前也；同令而民化，誠在令外

也。聖人在上，民遷而化，情以先之也。動于上，不應於下者，情與令殊也。... 三月嬰兒，未知利害也，而慈母之愛諭焉者，情也。

Поэтому то, что Шунь не сходил с циновки, а Поднебесная была в порядке, то, что Цзе не сходил со ступеней, а Поднебесная была в смуте — по-видимому [от того], что [их] *цин* было сильнее [их] голоса. ...Речи одни и те же, а [одной из них] народ доверяет — [от того, что] доверие идёт прежде [этой] речи. Приказы одни и те же, а [от одного из них] народ трансформируется [к лучшему] — [от того, что] действенный [энтузиазм народа] идёт после [этого] приказа. Когда совершенномудрый человек наверху, [и] народ движется и трансформируется [к лучшему] — [это от того, что] *цин* используется прежде этого. Когда движению в верхах не отвечают в низах — [это от того, что] *цин* и приказы разделены. ...То, что трёхмесячный младенец ещё не осознаёт пользы и вреда, а любовь любящей матери доносится до него — [это от] *цин*.

В *Лунь юе* (論語 «Отобранных диалогах») как одним из ранних источников, где есть употребление слова *цин*, случаи его употребления хорошо вписываются в парадигму *цин* как «действенной причины»:

(21) *Лунь юй* «Отобранные диалоги», 13.4

上好禮，則民莫敢不敬；上好義，則民莫敢不服；上好信，則民莫敢不用情。

Если верхи любят ритуал, то никто из народа не посмеет не быть почитателем; если верхи любят долг, то никто из народа не посмеет не подчиниться; если верхи любят искренность, то никто из народа не посмеет не использовать *цин*.

Контекст понятен: если относиться к людям с искренностью, они будут активно и плодотворно содействовать власти. Но что значит «использовать *цин*» в этом контексте, если под *цин* понимать «чувства/ настроения/ стремления/ инстинкты» и т.д.? *Цин* здесь — то, что в народе является причиной их активности, приносящей действительные плоды, и не более того.

(22) *Лунь юй* «Отобранные диалоги», 19.19

曾子曰：「上失其道，民散久矣。如得其情，則哀矜而勿喜。」

Цзэн-цзы сказал «[Если] верхи теряют свой путь, народ рассеивается надолго! [Но] если постичь их *цин*, то [пристало бы] скорбеть и соболезновать, и не смеять радоваться».

Если *цин* здесь — просто «ситуация/ положение дел», то зачем её постигать, она и так ясна. Если это «внутренние переживания/ на-

строения» народа, то сочувствие становится банальщиной (народ страдает — это очевидно)? Но если понимать *цин* здесь как «подлинную причину рассеяния народа», он приобретает несколько большую логичность: когда верхи теряют путь, народ рассеивается, и можно было бы подумать, что народ делает это по своей собственной злой воле, в отместку верхам, — тогда что ему сочувствовать и скорбеть с ним? Но это не так, и если разобраться в «истинной причине» рассеяния народа, окажется, что ему только можно посочувствовать, потому что у него не было выбора, и он страдает.

Это понимание *цин* как «подлинной причины действий» — в русле «метафизического» понимания К. Харбсмайера (*цин* как «ключевых динамических факторов»). Оно, видимо, также следует из общего этимона «реальности, проявляющейся вовне». Если смысл «фактов» (истинно происходящего) идёт от естественной флуктуации в семантике *цин* к «следствиям/ проявлениям» («то, что проявляется»), то смысл «подлинной причины действий» — от флуктуации к «источнику проявлений» («тому, из чего что-то проявляется»).

3. *Цин* как стимулирующее, а не реагирующее

Важный тренд в определениях *цин*, действительно довольно заметный в древнекитайской литературе, связывает *цин* с эмоциями или, чаще, с *юй-у* 欲惡 «желаниями и неприязнями», которые зачастую древние китайские мыслители не противопоставляют тому остальному, что мы назвали бы «чувствами» или «эмоциями», или остальными психическими состояниями. См. пример (2), а также:

(23) *Хань шу* «Писания [эпохи] Хань», 4.26.10

臣聞命者天之令也，性者生之質也，情者人之欲也。

[Ваш покорный] слуга (т.е. Дун Чжуншу 董仲舒 (190/179–120/104 до н.э.). — С.Р.) слышал, что предопределение — приказ Неба, природа — материал жизни, *цин* — желания человека.

В более абстрактном ключе *цин* как «принятия/ отвержения» см. пример (3) (определение Чжуан-цзы), или другое определение цитированного в начале Сюнь Юэ:

(24) *Цянь Хань цзи* «Записи [истории] Ранней Хань», 2.4

情者言其心志可否之意也。

О *цин* говорю [как о] воле и допускающей или отвергающей мысли [сердца].

Как мы помним, Ч. Хансен попытался дать общее понимание *цин*, покрывающее значение «ситуация» и значение «чувство» через идею «входов/ ответных реакций реальности». «Ситуация» — это,

видимо, «вход из реальности» в нас, «чувство» — «ответная реакция на реальность». За смешение этих двух смыслов он был критикован У. Миддендорф, которая, впрочем, просто отбросила первое понимание («вход реальности») и активно продвигает второе. Обоснование того, что в древнекитайской литературе *цин* с самого начала подразумевало эмоциональный смысл у Б. Бруйя во многом тоже держится на этой концепции «ответно-реактивности» *цин* (там, где *цин* прямо не указывает на «эмоции», оно значит «реакцию» на ситуацию, т.е. всё равно имеет эмоциональные коннотации). Переход от значения «факт» к значению «эмоции/ чувства» (или отождествление с ними) эти исследователи как бы реконструируют через промежуточное значение «ответной реакции на факт».

Видимо, другой тренд, видящий переход от «фактов» к «эмоциям» через «ключевые факторы — базовые инстинкты» (К. Харбсмайер, Х. Эйфринг) — более правильный (делающий меньший упор на «реактивность»), потому что если внимательно изучить контекст употребления *цин* в древнекитайских текстах, когда оно указывает на эмоции, выяснится, что *цин* по большей части не понималось как то, что реагирует, но наоборот, как **то, что стимулирует**. И это вполне понятно, если учесть его этимологический смысл «проявляющегося вовне» (а не реагирующего) и сему «действенной причины», часто присутствующую в семантике *цин*. Вот примеры, где *цин* употребляется в контексте понятий *гань-ин-цзе* 感應接 «стимула-реакции-соединения», и явно связывается со «стимулом».

(25) *Ле-цзы* 列子 «[Писания] Учителя Ле», 8.24

楊朱曰：「利出者實及，怨往者害來。發於此而應於外者唯請，是故賢者慎所出。」

Ян Чжу говорил «Польза выходит [изнутри] — реальный [плод] приближается, ропот уходит — вред приходит. Выпускаемое изнутри и [получающее] отклик извне — и есть *цин*. Поэтому талантливые внимательно относятся к тому, что выходит [из них]».

Словосочетание *ин юй вай* 應於外 в этом пассаже можно было бы перевести и как «откликается на то, что извне», но весь контекст (если ты действуешь с пользой, приходит удача, если суетишься — рушишь всё дело) заставляет нас понять глагол *ин* 應 каузативно как «вызывать отклик». Акцент на то, что *цин* вызывает отклик, а не откликается.

Вспомним пример (20) о результативной силе *цин*:

動于上，不應於下者，情與令殊也。

Если движение в верхах не вызывает отклик в низах — [это оттого, что] *цин* и приказы разделены.

Здесь явно разговор о «вызывании отклика в низах», а не «отклик на низы», поскольку речь идёт о приказах. Этому отрывку в тексте предшествует следующий:

(26) *Хуайнань-цзы* «[Писания] Учителей из Хуайнани», 10.19

歌哭，眾人之所能為也，一發聲，入人耳，感人心，情之至者也。

Песни и плач — то, что все люди могут сделать — как только выпустится звук, войдёт в человеческое ухо, стимулирует человеческое сердце — [это] достижение *цин*.

Отрывок можно понять, что «достижение *цин*» в том, что сердце стимулируется звуком (*цин* распознаёт звук) — и это будет верно (см. далее) — но это не следует из этой фразы. Акцент в этой фразе на стимулирующую функцию *цин*, посылающего (или даже содержащегося) в звуке. Следующий отрывок развивает эту идею более эксплицитно:

(27) *Хуайнань-цзы* «[Писания] Учителей из Хуайнани», 11.11

故強哭者雖病不哀。強親者雖笑不和。情發于中而聲應於外... 故禮豐不足以效愛，而誠心可以懷遠。

Поэтому через силу плачущие, хотя бы и [до] болезненного [состояния], не будут скорбеть, через силу [вызывающие в себе] родственное чувство хотя бы и смеялись, не будут в гармонии. *Цин* выпускается изнутри и звук [вызывает] отклик извне... Поэтому богатства ритуалов не достаточно, чтобы результативно любить, а искренне-нацеленное-на-действие сердце может вместить далёкое.

Следующий отрывок цитируется в *Бай ху туне* 白虎通 «Отчёте [о дискуссии в Зале] белого тигра» в связи с объяснением идеи, что изьяны государственного управления отражаются на состоянии природы в государстве (плохие поступки влекут стихийные бедствия):

(28) *Бай ху тун* «Отчёт [о дискуссии в Зале] белого тигра», 4.7.1

行有玷缺，氣逆于天，情感變出，以戒人也。

Когда в поступках есть изьяны и недостатки, пневма поднимается к Небу, *цин* стимулирует, перемены проявляются — чтобы предостеречь людей.

Следующий пример из текста, который считается буддийской подделкой V–X вв., тем не менее, тоже работает в этой же парадигме:

(29) Гуаньинь-цзы 關尹子 «[Писания] Учителя Гуаньиня»,
5.15

關尹子曰：「心感物，不生心，生情。物交心，不生
物，生識...」

Гуаньинь-цзы говорил: «Сердце стимулирует вещи — [и]
не рождает [в них] сердце, рождает *цин*. Вещи связываются с
сердцем — [и] не рожают [в нём] сердце, рожают осозна-
ние...»

Видимо даже когда древний китаец прямо указывает в определе-
нии реактивность, ответственность как свойство *цин*, он не делает на ней
акцент. В следующем пассаже Ван Чун 王充 (27–97/107 н.э.) переска-
зывает теорию Лю Сяна (и критикует её, но не за то, что *цин* — стиму-
лирует или откликается). Структура фразы Лю Сяна показательна:

(30) Лунь хэн 論衡 «Весы суждений», 13.16–17

劉子政曰：「性、生而然者也，在於身而不發；情、接
於物而然者也，出形於外。形外、則謂之陽，不發者、則謂
之陰。」

Лю Цзычжэн говорил: «Природа — то, что таково с рож-
дения, связана с телом и не выпускается [вовне]; *цин* — то,
что таково в соединении с вещами, выводит форму вовне. [То]
же, что выводит форму вовне, называю это *янским*, [то] же,
[что] не выпускает(ся) — называют это *иньским*».

Согласно Лю Сяну *син* 性 «[индивидуальная] природа» принад-
лежит к категории *инь* 陰 (пассивное, тёмное, женское и т.п.), а
цин — к *ян* 陽 (активное, светлое, мужское и т.п.). Примечательно,
что то, в чём он видит *ян*-скость *цин* — даже не то, что оно «стиму-
лирует», но то, что оно «выступает наружу». И это при том, что для
Лю Сяна *цин* безусловно откликается на вещи извне. Но **акцент он
делает не на его реактивности**. *Цин* принадлежит *ян* не потому,
что реагирует или не реагирует, а потому что «проявляется вовне».
Цин может реагировать, но **не в этом суть *цин***.

Во втором примере *цин* уже подводится под категорию *инь* 陰
(да, древние китайцы, как правильно заметил М. Пуэтт, постоянно
спорили об интерпретации своих философских категорий) и здесь
как раз можно ожидать указания на его реактивность, но дискурс
опять о другом:

(31) Бай ху тун «Отчёт [о дискуссии в Зале] белого тигра»,

8.1.1

情性者，何謂也？性者，陽之施；情者，陰之化也。人
稟陰陽氣而生，故內懷五性六情。情者，靜也，性者，生
也，此人所稟六氣以生者也。

Цин и природа — что это такое? Природа — распространение *ян*, *цин* — трансформация *инь*. Люди рождаются, получая *инь*скую и *ян*скую пневму, поэтому таят внутри пять [типов] природ и шесть [типов] *цин*. *Цин* — покой; природа — рождение/ жизнь, это — полученные для жизни человеком шесть [типов] пневм.

Согласно авторам этой главы *Бай ху туна* то, что *цин* — *инь*ское, связано с его вспомогательным характером для *син* 性 «природы» (см. 8.1.10), которая принадлежит к *ян* 陽 ввиду идентификации «природы» (в духе Мэн-цзы) с пятью конфуцианскими добродетелями, которые, безусловно, *ян*ские в плане положительности, активности в изменении сердец людей, влиянии на государственное управление и т.п. (*цин* же идентифицируется с источником отрицательных корыстных желаний, что не добавляет ему *ян*скости). *Ян* 陽 «распространяет», но *инь* 陰 не «откликается», а *хуа* 化 «трансформируется». У слова же *хуа* 化 есть оттенок значения «иссякать/ таять/ улетучиваться», и здесь он, видимо, важен, поскольку *цин* далее определяется как *цзин* 靜 «покой». Здесь авторы затрагивают проблему содержания *цин* в «покое», широко дискутировавшуюся ещё в *Хуайнань-цзы*: изначальное благоприятное состояние *цин* — покой, нарушают его желания и эмоции, которые приводят к растрате энергии *цин* (о материальной подоплёке *цин* мы поговорим далее) на бессмысленные действия и в результате — к безвременной смерти человека, поэтому главное — сохранить *цин* в покое отсечением источника желаний (т.е. самого *цин*) от возбуждающих эти желания причин (вещей). Согласно этой концепции *цин*, конечно же, реактивно (оно откликается на вещи), но это — плохо, его естественное состояние — покой!

В источниках есть места, где указывается реактивность *цин*, но специально подчёркивается спонтанный, самобытный, естественный характер этой ответной реакции:

(32) *Сюнь-цзы* «[Трактат] Учителя Сюня», 23.8

...目好色，耳好聽... 是皆生於人之情性者也；感而自然，不待事而後生之者也。夫感而不能然，必且待事而後然者，謂之生於偽。

...глаза любят цвета, уши любят звуки (и т.п. с ртом, сердцем, кожей. — *С.Р.*)... это всё — то, что рождается из *цин* и природы человека — само обстоит так[-то и так-то] при стимуляции, не требует [целенаправленных] действий, чтобы родиться. А вот не могущее обстоять так[-то и так-то] при стимуляции, необходимо ещё требующее [целенаправленных]

действий, чтобы обстоять так[-то и так-то] — называется это рождением от искусственной [деятельности].

(33) *Чунь-цю фань лу* «Обильные росы „Вёсен и осеней“», 19.3

彼以不對對則彼情矣。

Если то, не отвечая, отвечает, то то — *цин*!

(34) *Ли цзи* «Записи о ритуале», 9.18

何謂人情? 喜怒哀懼愛惡欲七者, 弗學而能。

Что называется человеческими *цин*? Радость, гнев, печаль, страх, любовь, ненависть, желания — [эти] семь — [мы] способны к ним, не учась.

Цин отвечает на вещи извне, но его ответы детерминируются не вещами, а по большей части самим *цин*. Это опять же следствие акцента на «проявление вовне» в семантике *цин* (теперь с семой «естественное/ спонтанное/ самобытное», которая добавляет *цин* ещё больше значимости в древнекитайском философском дискурсе), а не на его способности к ответу и реакции.

Я нашёл всего два релевантных примера, противоречащих моему тезису о том, что *цин* — не реагирующее, а стимулирующее. В них нет ничего про *цин* как стимулирующее и прямо указано, что *цин* — реагирующее или обеспечивающее реакцию на внешние вещи.

(35) *Хуайнань-цзы* «[Писания] Учителей из Хуайнани», 2.20

且人之情, 耳目應感動, 心志知憂樂, 手足之撻疾蟲、辟寒暑, 所以與物接也。...夫憂患之來撻人心也... 而欲靜漠虛無, 奈之何哉?

Далее, *цин* человека — реакции на стимулы к движению ушей и глаз, осознание сердцем и волей грусти и веселья, отдёргивание от боли и зуда и избегание холода и жары рук и ног — то, чем [человек] связывается с вещами. ...Ведь приход скорбей и бед — [от] схватывания [вещами] с людским сердцем... и [при этом] желать пустынного покоя, отсутствующей пустоты — как это возможно?

Второй пример, по иронии судьбы, у цитированного в самом начале моего анализа Сюнь Юэ:

(36) *Шэнь цзянь* «Расширяя зеркала», 5.12

...「觀其所感, 而天地萬物之情可見矣。」是言情者, 應感而動者也... 凡情意心志者, 皆性動之別名也。

«Канон Перемен» гласит: «рассматривайте то, что они (т.е. совершенномудрые государи. — *С.Р.*) стимулируют (т.е. человеческие сердца. — *С.Р.*), и *цин* тьмы вещей Неба и Земли

может быть увидено». Тут о *цин* говорится как о движущемся в ответ на стимул. В качестве общего правила: *цин*, мысль, сердце, воля — всё [это] различные имена для движений природы.

Впрочем, из этого пассажа может создаться впечатление, что Сюнь Юэ вообще не важно, стимулирует или отвечает *цин*, главное, что оно движется, делая и то, и другое (應感而動者 можно перевести как «движущееся, откликаясь и стимулируя»). Как бы там ни было, в этих пассажах, хотя и подчёркиваются реактивные качества *цин*, **авторы не дают определения *цин***, они решают проблему контроля за *цин*! Отрезвительным здесь является годяньский текст *Син цзы мин чу* 性自命出 «Природа исходит из предопределения». Примерно половина этого текста посвящена проработке тезиса о том, что внутренний источник нашего поведения («природа», частью которой является и *цин* в этом тексте, которое там тоже понимается стандартно как «реальное, проявляющееся вовне») зависит от внешних влияний («предопределения»). Но это не общезначимый, самоочевидный и банальный фон, на котором автор(ы) текста строят какую-то оригинальную концепцию — это и есть оригинальная концепция, открытие, которое делается в полемике с оппонентами в связи с желанием указать, что воздействиями на источник внешних влияний (вещи), можно воздействовать и на нашу природу. Похожий ход мысли мы можем видеть в *Хуайнань-цзы* (ср. вторую часть примера (35)). Китаец не говорит: «определение 1: *цин* есть реагирующее, следствие 1: *цин* связывается с вещами, и это плохо», он говорит что-то вроде «ого, **оказывается, *цин* реагирует, и в этом его проблема!**»⁷³.

Древнекитайские мыслители, особенно ранние типа *Сюнь-цзы* или авторов *Ли цзи*, когда связывали *цин* с «эмоциями/ желаниями»,

⁷³ У Сюнь-цзы (22.15) есть параллельное определение *цин* в связи с «реакцией» (в реконструкции Дж. Ноблока): 性者、天之就也；情者、性之質也；欲者、[性之具也。求者、]情之應也。以所欲為可得而求之，情之所必不免也。... 故雖為守門，欲不可去，<性之具也。>雖為天子，欲不可盡。欲雖不可盡，可以近盡也。欲雖不可去，求可節也。 «Природа — принимаемое от Неба, *цин* — материал природы, желания — [принадлежности природы, доискивания] — реакции *цин*. Считать желаемое достижимым и доискиваться этого — то, чего не может избежать *цин*. ... Поэтому [будь ты] хоть стражем, от желаний не избавиться, [будь ты] хоть Сыном Неба, желаний не исчерпать. [Но] желаний хоть и не исчерпать, можно приблизиться к [их] исчерпанию, от желаний хоть и избавиться, доискивания можно сдерживать»). Примечательно, что и у Сюнь-цзы, если реконструкция Дж. Ноблока верна, «реактивность» «доискиваний» *цин* связывается с их контролируемостью, а простые желания как «принадлежности» «природы» невозможно избыть до конца.

не определяли *цин*, как это следует из анализа некоторых исследователей, но скорее переопределяли эмоции и желания! Важно им было это в связи с тезисом оппонентов (как раз в лице одних из авторов *Хуайнань-цзы*) о том, что *цин* и желания — это различные явления (см. пример (50) далее), *цин* — покойная субстанция, желания и эмоции (все или большая часть) — её иссякание и разрушение (конкретно Сюнь-цзы, видимо, спорил с концепцией уменьшения/избавления от желаний Сун Сина или Лао-цзы). Относя все желания и эмоции к *цин* («подлинному движущему источнику человеческого поведения»), Сюнь-цзы выступал против необходимости их уничтожать или подавлять (вместо этого достаточно выбирать из них те, что основаны на «принципах», и с помощью них упорядочивать остальные, см. *Сюнь-цзы*, 22.14) **и одновременно обосновывал необходимость их возрастания** (см. *Сюнь-цзы*, 19.1)!

Вероятно, прав М. Пуэтт, и идентификация изначального смысла *цин* «проявляющегося вовне» с референтами-«чувствами» происходила сознательно в рамках философских дискуссий и полемики середины-конца периода «Борющихся царств» — начала Хань, а впоследствии была захвачена и закреплена традицией. Впрочем, в этом надо разбираться детальнее, и я планирую сделать это в отдельной статье.

4. Материальная водно-воздушная природа *цин*

О материальной природе *цин*, его задействованности в онтолого-космологических концепциях древних китайцев писали Б. Бруйя и У. Миддендорф (критикуя К. Харбсмайера, который отрицал, что *цин* связано с какой-либо материальной субстанцией, по крайней мере в понятии, и полагал, что *цин* употребляется в «метафизическом» (в нашей терминологии абстрактном) смысле даже когда задействовано в космологическом контексте). Утверждение, что *цин* мыслилось только как что-то метафизическое в смысле выходящего за рамки природного или же в смысле чего-то абстрактного — очевидно неверно уже в свете проведённого анализа. Насколько же отнесённость к материальному аналитически следовала из общераспространённой этимологической семантики *цин*, а насколько являлась предметом теоретизирования конкретных древнекитайских мыслителей, сказать трудно, но точно можно сказать, что *цин* конкретных вещей и людей они идентифицировали с феноменами, имеющими конкретную материальную природу⁷⁴. Например, как можно понимать *цин* в этом пассаже:

⁷⁴ В этом разделе я не говорю ничего нового по отношению к Б. Бруйя или У. Миддендорф, я просто привожу примеры, поскольку у них, по мо-

(37) *Хуайнань-цзы* «[Писания] Учителей из Хуайнани», 3.4
人主之情，上通於天，故誅暴則多飄風，枉法令則多蟲
螟，殺不辜則國赤地，令不收則多淫雨。

Цин правителя людей поднимается и проходит до Неба, поэтому если кары бесчеловечны, то множатся ураганы и ветры, если несправедливые законы [возводятся в ранг] указов, то множатся гады и червяки, если убивают без вины, то в государстве краснеет земля, если приказы не принимают, то множатся чрезмерно [продолжительные] дожди.

«Эмоции» поднимаются до Неба и Небо ощущает их? Может быть и так, но в любом случае, эти «эмоции» понимаются в некоем материально-энергетическом ключе. Как проще всего понимать высказывание о влиянии *цин* матери на трёхмесячного ребёнка в примере (20), если всякого рода информационное влияние тут древний китаец сознательно отверг? Если не словами и жестами (их младенец не понимает), то только самой материальной субстанцией любви.

То, что древние китайцы определяли эмоции и другие психические явления физически — зафиксировано в текстах и не должно казаться странным: видимо, это общая тенденция для древних людей (и не только) определять психические явления через материальные корреляты.

(38) *Гуй-гу-цзы* «[Писания] Учителя из Гуй-гу», 9.5

病者，感哀氣而不神也；恐者，腸絕而無主也；憂者，閉塞而不泄也；怒者，妄動而不治也；喜者，宣散而無要也。

Болезнь — стимулирует пневму скорби и [слабость от] недостатка духа; страх — [когда] кишки распускаются и не имеют господина; печаль — [когда пневма] закрыта, закупорена, и не выливается; ропот — [когда пневма в] произвольном движении и не упорядочена; радость — [когда пневма] широко рассеивается и не ограничена.

В *Шо вэнь цзе цзы* 說文解字 «Объяснении знаков и разборе иероглифов» даётся нормативное определение *цин*, и оно включает отсылку к определённо материальной категории *ци* 氣 «пневмы»:

(39) *Шо вэнь цзе цзы* «Разъяснение [простых] знаков и разбор [составных] иероглифов», 11.39.6670

情：人之陰氣有欲者。

Цин — *инь*ская пневма человека, имеющая желания.

ему мнению, их тезисы о материальности *цин* остаются недостаточно фундированы цитатами из источников.

Мы можем вернуться к примеру (4) в начале нашего исследования, где Сюнь Юэ говорит о *цин*. Там он также связывает *цин* с определённой онтологической теорией: это определённый вид пневмы внутри человека — *шэнь* 神 «дух», имеющий определённую форму, эта форма и есть *цин*.

Также часто *цин* связывается с другими важными онтологическими понятиями древнекитайской философии — *цзин* 精 «энергичной (=активной) пневмой» и *чэн* 誠 «сосредоточенным действенным состоянием».

Цзин 精 в древнекитайской литературе, когда отличается от *цин*, предстаёт как активный материальный субстрат *цин*, который тратится для производства *цин* своих действий, особенно в превосходной степени. Например,

(40) Хань Фэй-цзы, 8.1

夫香美脆味，厚酒肥肉，甘口而病形；曼理皓齒，說情而捐精。

Ведь красивый запах, тонкий вкус, терпкое вино, жирное мясо — сластят рот и [несут] болезни телесной оболочки. Красивая фигура и белые зубы — радуют *цин* и тратят *цзин*.

(41) Хуайнань-цзы, 8.10

人之情，思慮聰明喜怒也... 精泄於目即其視明，在於耳即其聽聰，留於口即其言當，集於心即其慮通，故閉四關即終身無患...

Цин человека — думы, размышления, чуткость [слуха], ясность [зрения], радость и гнев... *Цзин* протекает в глазах, и тогда зрение ясно, находится в ушах, и тогда их слух чуток, остаётся во рту, и тогда его речи [способны] соответствовать [действительности], накапливается в сердце, и тогда его размышления пронизательны, поэтому закрой четыре заставы, и тогда до конца жизни не будешь иметь бед...

Чэн 誠 — это сконцентрированное состояние *цзин*, при котором она (и через неё *цин*) может лучшим образом осуществлять свои действия.

(42) Бай ху тун «Отчёт [о дискуссии в Зале] белого тигра», 8.1.2

信者，誠也，專一不移也。

Искренность — *чэн* — не перемещающаяся концентрация на одном.

При нужном состоянии *чэн* *цин* начинает проявляться вовне:

(43) Бай ху тун «Отчёт [о дискуссии в Зале] белого тигра», 10.2.5

歌哭不同聲。所以表中誠也。

Пение и плач не одинаково звучат. То, с помощью чего [они] проявляются — *чэн* внутри.

(44) *Фэн су тун и* 風俗通義 «Проникновение в смысл нравов и обычаев», 6.7.2

...但望誠心內發，哀情外露...

...но *чэн* тоски внутри сердца выпускается, *цин* скорби вовне росой выступает...

Чем больше *чэн*, тем более эффективное влияние оказывает вовне «энергичная пневма»:

(45) *Лунь Хэн*, 39.9

精誠由中，故其文語感動人深。

Энергичная пневма *чэн*-но исходит изнутри, поэтому их (трёх воспеваемых Ван Чуном философов. — *С.Р.*) стимулирование и движение людских сердец своими текстами и диалогами глубоко.

Цин народа из *Ши-цзина* (пример (10)) можно увидеть, поясняет древний китаец, именно потому, что внутри у народа усиливается *чэн*:

(46) *Да Дай Ли цзи* 大戴禮記 «“Записки о ритуале” [в редакции] Старшего Дая», 30.21

...民有五性：喜、怒、欲、懼、憂也。...五氣誠於中，發形於外，民情不隱也。

...Народ имеет пять природ: радость, гнев, желания, страх, скорбь. ...Пять [этих видов] пневм *чэн* внутри, выпускают форму вовне, [и] *цин* народа не утаивается.

Трёхмесячный ребёнок из примера (20), который ничего не понимает, но чувствует любовь матери, чувствует её, объясняется нам, поскольку *чэн* матери достигает некоего критического порога или состояния:

(47) *Люй-ши Чунь-цю* «„Вёсны и осени“ господина Люя», 108.2

三月嬰兒 ...慈母之愛諭焉，誠也。故誠有誠乃合於情，精有精乃通於天。乃通於天，水木石之性，皆可動也，又況於有血氣者乎？故凡說與治之務莫若誠。聽言哀者，不若見其哭也；聽言怒者，不若見其鬥也。說與治不誠，其動人心不神。

Трёхмесячный младенец... [То, что] любовь любящей матери доносится до него — [это от] *чэн*. Поэтому когда *чэн* при-

бавляет *чэн*⁷⁵, можно соединиться с *цин* [другого], когда энергичная пневма прибавляет энергичной пневмы, можно проникнуть на Небо. Когда [энергичная пневма] проникает на Небо, природы воды, дерева и камня — все [они] могут быть двинуты, что уж говорить о тех, что имеют кровяную пневму? Поэтому, в качестве общего правила, никакая задача объяснения и упорядочивания не сравнится со [стяжанием] *чэн*. Слышать того, кто говорит о скорби не сравнится с видением его плача; слышать говорящего о гневе не сравнится с видением его борьбы. Если разъяснения и упорядочивание не *чэн*-ны, их [приведение] в движение людских сердец не будет божественно [эффективным].

Кроме того, действия, которые происходят с *цин* или которые производит *цин*, часто описываются **через действия физического объекта** (*цин* может *дун* 動 «двигаться/действовать» (много разных случаев), *хэ* 合 «соединять(ся)» (*Ли цзи*, 19.10), *ю* 遊 «странствовать» (*Хоу Хань шу*, 2.28.38), *юнь* 運 «вращаться» (*Хоу Хань шу*, 2.52.33), *тун* 通 «проникать» (*Хоу Хань шу*, 2.70.28 и др.), *чжуань* 專 «концентрироваться» (*Хоу Хань шу*, 2.73.1) и др.) или даже точнее, **через действия, обычные для воды или воздуха** (*цин* может *хэ-шуй инь-инь* 河水淫淫 «переливаться через край речной водой» (*Чу цы*, 16.2.3), *дань-дань...* 澹澹... 若淵 «безмятежно плескаться... как пучина» (*Чу цы*, 16.7.1), *се* 泄 «изливаться» (*Хуайнань-цзы*, 17.6), *лу* 露 «орошаться/ проявляться росой» (*Чунь цю фань лу*, 19.3), *лань* 濫 «разливаться» (*Цянь Хань цзи*, 7.5), *цзюй* 沮 «размываться» (*Хоу Хань шу*, 2.41.25), *юнь шан* 雲上 «облаком подниматься вверх» (*Хоу Хань шу*, 2.81.51) и т.п.).

Можно вспомнить сопоставление *цин* с источником реки в примере (19). Хотя *Гуаньинь-цзы* отражает представления, уже подверженные влиянию буддийской философии, в нём мы находим одну из ярких эксплицитных аналогий *цин* с водой, которую, видимо, нельзя считать оригинально буддийской.

⁷⁵ Это интерпретация данного пассажа, которая исходит из идентификации *ю* 有 «иметь» с *ю* 又 «и ещё» (см. Knoblock J., Riegel J. (tr.) *The Annals of Lu Buwei*. Stanford: Stanford University Press, 2000. P. 472.). Г.А. Ткаченко понимает *ю* 有 в значении, близком к «обретать» (как «вызывать в ответ») (см. Люйши Чуньцю («Весны и осени господина Люя») / Пер. Г.А. Ткаченко. М.: Мысль, 2010. С. 307.). Можно понять здесь употребление *ю* 有 в качестве грамматического механизма выражения абстрактного понятия: *чэн ю чэн* 誠有誠 «чэн имеет чэн-ность», что вполне соответствует выразительным возможностям древнекитайского языка. В любом случае, на основной тезис это практически не влияет.

(48) *Гуаньинь-цзы*, 5.13

關尹子曰：「情生于心，心生于性。情、波也，心、流也，性、水也...」

Гуаньинь-цзы говорил: «*Цин* рождается из сердца, сердце рождается из природы. *Цин* — волны, сердце — поток, природа — вода...»

Иллюстрированное выше сопоставление *цин* с *ци* 氣 «пневмой» также показывает, что по крайней мере для некоторых древнекитайских мыслителей «водно-воздушная метафора» для *цин* перерастала во вполне буквальные онтологические концепции.

Физическое истолкование *цин* позволяет легко объяснить, почему древний китаец так легко переходит от стимулирующей функции *цин* к реагирующей — потому что и источник взаимодействия, и объект — один и тот же, *цин* стимулирует *цин*, *цин* откликается *цин*. Материя одна и та же. Также через материальную (и даже водную) идентичность легко объяснить переход между значениями «источник движений/ желаний/ эмоций» ↔ «само движение/ желание/ эмоция», совершаемый в семантике *цин*, подробнее о котором дальше.

5. *Цин* как субстанция, а не атрибут

Исследователи, делающие акцент на «чувственно-реактивной» семантике *цин* (особенно, когда прямо имеется в виду *жэнь* (чжи) *цин* 人(之)情 «*цин* человека», но не обязательно), обычно говорят о *цин* в терминах «качества/ свойства/ действия» и т.п. Действительно, все ранее приведённые примеры с определением *цин* как желаний, эмоций, вплоть до понимания *цин* как волн (пример (48)), поддерживают эту идентификацию *цин* с атрибутами (в самом широком смысле) некоей субстанции («природы», «сердца», «личности» и т.п.). Проблема в том, что даже в контексте связи с «чувствами» семантика *цин* сложнее. Любой, кто понимает *цин* как «эмоции/ желания» или даже «базовые реакции» в *Хуайнань-цзы* (и как я постараюсь проиллюстрировать дальше, не только в этом памятнике), неизбежно столкнётся с практической невозможностью непротиворечиво истолковать две широко встречающиеся в этом тексте философемы — отрицательную *цзун юй* 縱欲 «распускания желаний», и положительную *ши цин* 適情 «соответствовать *цин*» (или, ещё хуже, *фань цин* 反情 «возвращения к *цин*»). Практической — потому что всегда можно исхитриться и перевести ряд терминов в каузативной форме: «делать соответствующим (т.е. исправлять) *цин*», «возвращать *цин*» и т.п. Но всё это перестаёт убеждать, когда мы читаем такое:

(49) *Хуайнань-цзы* «[Писания] Учителей из Хуайнани», 1.10
故聖人不以人滑天，不以欲亂情...

Поэтому совершенномудрый человек не растворяет небесное в человеческом, не смущает *цин* желаниями...

(50) *Хуайнань-цзы* «[Писания] Учителей из Хуайнани», 10.21

故情勝欲者昌，欲勝情者亡。

Поэтому в ком *цин* преодолевает желания, — расцветает; в ком желания преодолевают *цин*, — погибает.

Итак, некоторые из авторов *Хуайнань-цзы* прямо говорят нам, что *цин* — не желания! Может быть, они вообще не связывают *цин* и *юй*, и здесь *цин* значит что-то типа «фактов/ подлинной ситуации»? Нет, *цин* вполне себе аффективно и тут!

(51) *Хуайнань-цзы*, 10.14

文者，所以接物也，情系於中而欲發外者也。以文滅情，則失情；以情滅文，則失文。文情理通，則鳳麟極矣。

Культура — то, чем [мы] связываемся с вещами; *цин* — то, что стягивается внутри и желает выпуститься вовне. Если погасить *цин* культурой, то утратишь *цин*; если погасить культуру *цин*, то утратишь культуру. Если культура и *цин* сообщаются согласно принципам [объективного устройства вселенной и самих себя], то будет предельное [количество] фениксов и единорогов (т.е. в стране будет божественно хорошо. — С.Р.).

Цин — «то, что желает». *Цин* — это не желания, а источник желаний, не свойство, а субъект свойств, не атрибут, а субстанция. Если так трактовать *цин* в *Хуайнань-цзы*, противоречие решается: *цин* — не желания сами по себе, но из *цин* истекают желания, которые вполне физически приводят к истощению *цин* (ибо они одной с ним материальной субстанции, они — его истечения), отсюда задача — пресечь их и таким образом вернуться к *цин* и «соответствовать» ему (понятому как твой естественный принцип поведения).

Цин понимается не как свойство/ действие, а как источник свойств/ действий не только в *Хуайнань-цзы*. Например:

(52) Хань Ши вай чжуань 韓詩外傳 «Внешний комментарий к „Канону песен“ [по версии] господина Ханя», 4.24
傳曰：愛由情出，謂之仁...

Предание гласит: любовь из *цин* исходит — называется это гуманностью...

Цин здесь безусловно имеет сему «подлинности/ истинности», но лингвистически оформлено не как свойство, качество любви, а как субъект или источник любви. Сравним следующий важный для логики моего аргумента пассаж из *Люй-ши Чунь-цю*:

(53) Люй-ши Чунь-цю «„Вёсны и осени“ господина Люя», 24.1–2

耳之情欲聲，心不樂，五音在前弗聽。目之情欲色，心弗樂，五色在前弗視。...欲之者，耳目鼻口也；樂之弗樂者，心也。心必和平然後樂...和心在於行適。夫樂有適，心亦有適。人之情，欲壽而惡夭，欲安而惡危，欲榮而惡辱，欲逸而惡勞。四欲得，四惡除，則心適矣。

Цин ушей — желать звуков, [но если] сердце не [получает] удовольствия, [будь хоть все] пять [типов] звуков перед ними, [уши] не будут слушать. *Цин* глаз — желать цветов, [но если] сердце не [получает] удовольствия, [будь хоть все] пять [типов] цветов перед ними, [глаза] не будут смотреть. (И так далее с носом и ртом. — С.Р.) ...Желающее — уши, глаза, нос, рот, [получающее] или не [получающее] удовольствие — сердце. Сердце необходимо [получает] удовольствие только если оно в покое и гармонии... гармония сердца заключается в следовании соответствующему. Ведь удовольствие имеет соответствующее, сердце тоже имеет соответствующее. *Цин* людей — желать долголетия и ненавидеть преждевременную смерть, желать покоя и ненавидеть опасность, желать славы и ненавидеть позор, желать комфорта и ненавидеть труд. Если [эти] четыре желания удовлетворяются, а четыре ненависти избегаются, то сердце [начинает пребывать в] соответствии.

В этом пассаже под *цин* подводится некоторое естественное или обычное поведение для объекта этого *цин* (обычно можно встретить перевод «сущность/ естественно»). Такого рода конструкции очень распространены в древнекитайской литературе, очень часто, в начале части, описывающей обычно поведение, опять же идёт слово *юй* 欲 «желание» или его антонимы или синонимы. Как правило, в таких случаях мы трактуем начальную синтагму X *чжи цин* X 之情 «*цин* X-а» в качестве тематического оборота, а последующее описание как рематическое дополнение, но не как подлежащее и сказуемое. Не «*цин* ушей желает звуков», не «*цин* человека желает долголетия», но «*цин* (=сущность/ естественные свойства) ушей — желать/ желания звуков», «*цин* (=сущность/ базовые стремления) человека — желать/ желание долголетия». Однако такой перевод обычно грамматически ничем не обусловлен (здесь нет, например, финального *е* 也, которое бы в одной из своих грамматических функций превращало бы всю фразу в конструкцию типа «X есть Y», хотя после таких фраз с *цин е* действительно бывает). С точки зрения всего предыдущего анализа у нас есть все основания переводить в субъектно-предикатной парадигме: «*цин* ушей

желает звуков», «*цин* человека желает долголетия, покоя, славы, покоя...». Иногда конструкция реверсируется:

(54) *Люй-ши Чунь-цю* «„Вёсны и осени“ господина Люя»,

8.1

天生人而使有貪有欲。欲有情，情有節。聖人修節以止欲，故不過行其情也。故耳之欲五聲，目之欲五色，口之欲五味，情也。此三者，貴賤愚智賢不肖欲之若一... 聖人之所以異者，得其情也。由貴生動則得其情矣，不由貴生動則失其情矣。

Небо, порождая человека, делает так, чтобы [он] имел страсти и желания. Желания имеют *цин*, *цин* имеет [то, что его] сдерживает. Совершенномудрый человек практикует сдерживание, чтобы остановить желания, поэтому не переступает через следование своему *цин*. Поэтому желания ушей пяти [типов] звуков, желания глаз пяти [типов] цветов, желания ртов пяти [типов] вкусов — *цин*. Эти три — одинаково желаемы благородными и презренными, глупыми и мудрыми, талантливыми и никчёмными... То, чем отличается [от всех] совершенномудрый человек — схватывание своего/ своих *цин*. Если [он] действует исходя из [принципа] «ценить жизнь», то схватывает своё/ свои *цин*, если не исходит из [принципа] «ценить жизнь», то теряет своё/ свои *цин*.

После А. Грэма есть тенденция понимать *цин* в подобного рода фрагментах как «сущность». Среди желаний есть сущностные — суть их в сохранении жизни, поэтому надо следовать сущностным желаниям, т.е. тем, которые сохраняют твою жизнь. Не понятно только, что значит, что «сущность имеет сдерживаемое/ сдержанность»? Понимание *цин* как естественного источника желаний, который, в то же время, желая, тратится, проясняет это: у желаний есть источник, у источника есть то, что его сдерживает (те усилия, которые ты прилагаешь к уменьшению желаний, а именно принцип «ценить жизнь»), тот, кто следует принципу «ценить жизнь», получает/ схватывает (в смысле удерживает, сохраняет) свой источник, кто не следует — теряет. Фраза про глаза, уши и т.п., хотя она построена по принципу «X есть Y» («желания глаз... — [это] *цин*»), прекрасно ложится в эту интерпретацию и в общую материалистическую трактовку *цин*, если мы вспомним, что одно из хорошо зафиксированных значений частицы *e* 也 в древнекитайском языке — не только указание на сказуемое именного предложения, но и указание на **причину** того, что выражено в подлежащем. «Желания глаз цветов... — [это **от**] *цин*».

Таких амбивалентных высказываний, в которых *цин* можно понять и в смысле некоего источника, субъекта, причины каких-либо действий или состояний, или ситуаций для некоего объекта, много, и если этот объект — это конкретная вещь (а не ситуация или действие) или тем более человек, то часто очень соблазнительно перевести его не в качестве абстрактной темы («суть X-а такова, что...»), а в качестве конкретного, возможно, материального, источника («внутренний источник действий X-а стремится делать то-то...»).

Если все же есть сомнения в том, что *цин* тут может значить субстанцию, заставляющую глаза желать цвета, вот более прямой пассаж, касающийся органов и их желаний, из *Ле-цзы*:

(55) *Ле-цзы* «[Писания] Учителя Ле», 7.9

...情所欲好, 耳所欲聽, 目所欲視, 口所欲嘗...

...[Дуаньму Шу (закоренелый гедонист. — *С.Р.*) доходил до пределов] того, что желает любить *цин*, того, что желают слушать уши, того, на что желают смотреть глаза, того, что желает ощущать рот... (и беспрестанно стремился удовлетворить эти желания. — *С.Р.*).

В этом пассаже *цин* даже выделяется как бы в отдельный орган. Кроме этого, *цин* часто представляется как контейнер для эмоций: *бэй ай бао юй цин* 悲哀抱於情 «печали и скорби, таящиеся (букв., обхваченные. — *С.Р.*) в *цин*» (*Хуайнань-цзы*, 11.14), *цин хуай лян-лянь* 情懷戀戀 «*цин* таит в себе привязанность» (*Хоу Хань шу*, 2.63.28), *цин хуай жэнь-жэнь* 情懷忍忍 «*цин* таит в себе терпение» (*Хоу Хань шу*, 2.76.55). Сравнения *цин* с источником реки и корнем дерева в отрывке (19) и пучиной в *Чу цы*, 16.7.1 отражают ту же самую парадигму *цин* как субстанции, а не атрибута.

У. Миддендорф иногда говорит о *цин* как о «психофизическом субстрате», но интерпретирует *цин* как «мотивационно-аффективную систему». Мне кажется, что это анахронизм. В своих наблюдениях за употреблением слова *цин* в древнекитайской литературе я не обнаружил никаких признаков понимания *цин* как «системы», *цин* не описывается как что-то сложносоставное и имеющее между своими компонентами сложные связи. Крайний случай сложности — это случай, когда *цин* описывается как вместилище. Но это ещё не система. Идентификация *цин* с пневмой (пусть и «оформленной») наводит скорее на мысль, что древние китайцы понимали его как некоторую более-менее однородную субстанцию (что не мешает быть нескольким типам *цин*), будучи наполненным которой, наше тело приобретает способность к психическим действиям. Метафора ближе к «воде в водопроводе»,

чем, например, к «микросхеме» или «нейронной сети» (подлинных примеров «системного» устройства объекта), что, впрочем, повторюсь, обычно для мировоззрения древнего человека.

Конечно, какие-то конструкции типа «*цин* X-а — Y» (когда *цин* — *цин* процессов или ситуаций, ср. *цин* чеканки денег из отрывка (13), или когда само *цин* указывает на происходящую ситуацию⁷⁶) трудно убедительно представить через субъектно-предикатную структуру, и там органичнее темо-рематическая структура, но сам факт того, что часто древнекитайские философы понимали *цин* как субъект и источник свойств, действий, аффектов, происходящего в широком смысле (и даже строили на этом философские теории), а не как сами эти свойства, действия, аффекты, ситуации, сомнения не вызывает. Но этот нюанс фактически полностью игнорируется в современных исследованиях семантики *цин*.

6. Выводы

Таким образом, на основе вышеприведённого анализа, можно построить следующую схему вариаций значения слова *цин* и их взаимосвязи в древнекитайской философии (Таблица 2). В принципе, для объяснения вариативности семантики *цин* достаточно учесть обычный семантический переход типа «субъект ↔ действие ↔ следствие/ объект», свойственный естественным языкам⁷⁷.

Таблица 2. Вариации значения *цин*

этимон: <i>реалия, проявляющаяся вовне</i>	
акцент на начальной точке проявления	акцент на конечной точке проявления

⁷⁶ Оно может даже указывать на ситуацию референта слова, грамматически служащего определением к *цин*. Ср. Люй-ши Чунь-цю, 141.5 宣王之情，所用不過三石，而終身自以為用九石，豈不悲哉？ «*Цин* (=фактическое положение дел) Сюань-вана — [лук], который [он] использовал, [по мощи] не превосходил трёхданевый [лук], а [он] до конца жизни полагал, что сам использует девятиданевый. Разве [это] не печально?!». Здесь *цин* — очевидно то, что подлинно происходило с Сюань-ваном, это не его *цин*, а *цин*, в котором он оказался.

⁷⁷ Ср. русское слово «стройка», которое может значить а) строительную площадку (место/ инструмент действия), б) сам процесс стройки (действие), в) строящееся здание (объект действия). Значения а) и в) в сознании часто сливаются в одно ввиду их близости в реальности.

объект цин	не люди	подлинный источник происходящего → ключевой фактор	подлинно происходящее → факты
	люди	подлинный источник про- исходящего в/ из человече- ского сознания → субстан- ция-источник аффектов	подлинно происходящее в/ из человеческого сознания → аффекты

Источники и литература

Оригиналы

1. Chinese Text Project (<https://ctext.org/>)

Переводы

2. *Graham Angus Charles*. Later Mohist Logic, Ethics and Science. Hong Kong: The Chinese University Press, 2003.
3. *Johnston Ian* (tr.) The Mozi. A Complete Translation. New York: Columbia university Press, 2010.
4. *Knoblock J., Riegel J.* (tr.) The Annals of Lu Buwei. Stanford: Stanford University Press, 2000.
5. Люйши Чуньцо (Вёсны и осени господина Люя) / Пер. Г.А. Ткаченко. М.: Мысль, 2010. С. 307.
6. *Bruya Brian*. Qing 情 and Emotion in Early Chinese Thought // *Ming Qing yanjiu*, 2001. P. 151–176.
7. *Eifring Halvor*. Emotions and the Conceptual History of Qing 情 // Love and Emotions in Traditional Chinese Literature / *Eifring Halvor* ed. Leiden, Boston: Brill, 2004. P. 1–36.
8. Emotions across Languages and Cultures: Diversity and Universals. Paris: Cambridge University Press, 1999.
9. *Graham Angus Charles*. The Meaning of Ch'ing 情 / The Background of the Mencian Theory of Human Nature // *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*. Singapore: Institute of East Asian Philosophies, 1986. P. 59–65.
10. *Hansen Ch*. Qing (Emotions) 情 in Pre-Buddhist Chinese Thought // Emotions in Asian Thought. A Dialogue in Comparative Philosophy / *Marks Joel, Ames Roger T.* ed. Albany: State University of New York Press, 1995. P. 181–212.
11. *Harbsmeier Christoph*. The Semantics of Qing 情 in Pre-Buddhist Chinese // Love and Emotions in Traditional Chinese Literature / *Eifring Halvor* ed. Leiden, Boston: Brill, 2004. P. 69–148.
12. *Middendorf Ulrike*. Again on Qing: With a Translation of the Guodian Xing zi ming chu // *Oriens Extremus*, № 47, 2008. P. 97–159.
13. *Puett Michael*. The Ethics of Responding Properly: the Notion of Qing 情 in Early Chinese Thought // Love and Emotions in Traditional Chinese Literature / *Eifring Halvor* ed. Leiden, Boston: Brill, 2004. P. 37–68.

*Stanislav Rykov**

**Emotions or facts... or something else:
And again on term *qing* in ancient Chinese philosophy**

ABSTRACT: This article presents another attempt to reconstruct the original single meaning of the term *qing* 情 which is most important in ancient Chinese discussions and argumentative schemes. Its spectrum of meanings varies from 'facts' to 'feeling' (which a Western reader would deem opposite to 'facts'). Critically analyzing the studies of A. Graham, Ch. Hansen, B. Bruya, M. Puett, Chr. Harbsmeier, H. Eifring, and U. Midendorf as well as original sources, we conclude that the original single meaning of *qing* 情 is not the 'reality input' (Ch. Hansen) or 'facts' (Chr. Harbsmeier), or 'basic instincts' (H. Eifring) etc., but 'reality that manifest itself outside.' In contexts where *qing* 情 was previously translated as 'essence', it means the cause of the actions (and not of the existence or of the name) of the thing, therefore the translation 'essence' is not correct; in contexts where *qing* 情 was translated as 'feeling/emotion/affect', the stimulating rather than reactive function of *qing* 情 is usually emphasized, and this is what usually escapes the attention of scholars. The important distinction in ancient Chinese philosophy between *qing* 情 as the 'source of affects' and *qing* 情 as 'affects' itself is also usually poorly understood. We also tried to explain the variation of the meanings of *qing* 情 on the basis of the semantic transition 'subject ↔ action / effect / object' common to natural languages.

KEYWORDS: ancient Chinese philosophy emotions affects essence feelings genuine.

* Stanislav Rykov. Ph.D. (Philosophy), Senior Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.