

СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

УЧЕНИЕ КОНФУЦИЯ И «КОНФУЦИАНСКАЯ ЛОГИКА» В ТРАКТОВКЕ ХУ ШИ

В.А. Киселев

Кафедра истории философии
Факультет гуманитарных и социальных наук
Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 10/2, Москва, Россия, 117198

В статье анализируются взгляды Ху Ши на философию Конфуция. В первую очередь рассматривается попытка Ху Ши обнаружить в построениях древнекитайского философа логическую методологию, основанную на ицзинистской комбинаторике. В статье также показано стремление Ху Ши ввести понятийный аппарат разных философских школ и течений в некое общее концептуальное поле.

Ключевые слова: Ху Ши, логика, методология, ицзинистика, китайская философия, Конфуций, Лао-цзы.

Знаменитого «вестернизатора» китайской гуманитарной науки, инициатора применения западных методов философствования и научного поиска в Китае, сторонника американского прагматизма Ху Ши (1891—1962) неоднократно обвиняли в том, что его позиция относительно приоритета Лао-цзы как «первого китайского философа» вызвана негативным отношением к Конфуцию [См. 12. С. 71—80]. Похоже, эти обвинения всерьез его задевали. В одном из писем 1948 г. Ху Ши доказывал адресату свою объективность: «Я никогда безапелляционно не отрицал конфуцианство и не пренебрегал им. Ты видел мою статью „О конфуцианстве“? Там я подчеркиваю большое историческое значение Конфуция. Фэн Юлань (и другие) не могут этого понять» [27. С. 352].

Позиция Ху Ши по отношению к Конфуцию была двойственной. С одной стороны, он признавал важность той роли, которую Конфуций сыграл в становлении китайской мысли. С другой — Ху Ши крайне негативно относился к тому, что в течение столетий конфуцианство, ставшее государственной идеологией, подавляло развитие других школ и течений; именно это, как полагал Ху Ши, привело к упадку и стагнации китайской философии и тем самым вызвало отставание Китая от стран Запада. В начале XX в. Ху Ши был одним из наиболее активных борцов против конфуцианства как идеологической системы. По мнению работав-

шего на Западе известного исследователя китайской философии Чэнь Юнцзе, «Ху Ши и Чэнь Дусю (ученый-обществовед, будущий первый генсек КПК. — В.К.) были теми, кто нанесли смертельный удар конфуцианству» [1. Р. 4].

Вместе с тем, когда Ху Ши писал предназначенные для западного читателя англоязычные работы, он всегда подчеркивал, что всего лишь пытается «вернуть конфуцианство на его собственное место» как лишь одной из школ, некогда конкурировавших в древнем Китае, и вместе с тем остающейся «одной из звезд в великой галактике философских светил» [3. Р. 8].

Трактровка, которую дал Ху Ши философии Конфуция, еще в 20-е гг. XX в. заинтересовала известного российского китаевода академика В.М. Алексеева. Он посвятил этой теме статью «Учение Конфуция в китайском синтезе».

В.М. Алексеев с одобрением отмечал, что в труде Ху Ши «впервые такая сложная тема, как учение Конфуция, нашла себе точное выражение, лишенное ортодоксальных формул древности и банальных переложений на разговорный язык детей, понижающий ценность слова и мысли» [6. С. 131].

Таким образом, основоположник советского научного китаеведения отметил историко-философскую основательность Ху Ши.

В соответствии с теми принципами исследования, которые он отстаивал и пропагандировал, Ху Ши, в частности, предварил изложение философии Конфуция критическим разбором источников. Достоверными, несмотря на наличие позднейших вставок, он признал «Чжоу и», комментирующие приложения к канонической части этого текста — «Сицы чжуань» и «Вэньянь чжуань», летопись «Чунь цю» и «Лунь юй»; «поддельными» объявил два другие приложения к «И цзину» — «Шогуа» и «Цзагуа», а также «Сяо цзин» («Канон сыновней почтительности»), по его мнению, вовсе представляющий собой «ложь, созданную [в эпоху] Хань».

Ху Ши отрицательно решал вопрос относительно авторства Конфуция и аутентичности многих других авторитетных в традиции книг, таких как «Ли цзи», «Кун-цзы цзя юй» («Изречения дома Конфуция») и т.п. [28. С. 49].

Что касается собственно взглядов Конфуция, то Ху Ши четко характеризовал их политическую доминанту: Конфуций был «яростным консерватором».

По мнению Ху Ши, настроения в Китае в эпоху Конфуция были весьма похожи на те, что одолевали древнегреческую общественность.

В Греции «консерваторы», подобные Сократу и Платону, ненавидели софистов; в Китае ретрограды, вроде Конфуция, не желали терпеть своих «софистов-ересиархов» (1). «Как в Греции устраивали гонения на софистов, так и в Китае представители консервативного течения, такие как Конфуций и ему подобные, сходным образом относились к того же рода „еретическим (или „вредоносным“. — В.К.) учениям“ (сешо, 邪說)» [28. С. 57].

Под «софистами» Ху Ши понимал вполне определенную социальную группу, появившуюся, по его мнению, примерно в VI в. до н. э. Этих «деструктивных мыслителей, или иконоборцев той эпохи» он находил весьма сходными с теми софистами, которые знакомы нам по диалогам Платона [3. Р. 11].

Китайские «софисты», как и их греческие собратья, оставили очень мало собственных писаний. По Ху Ши, эта группа возникла вследствие растущей востребованности талантов в области политики, дипломатии и войны. Их делом было «проповедовать радикальные взгляды по вопросам общественной жизни и управления, давать молодым людям наставления по поводу частного и публичного поведения, а также относительно ведения споров и защиты в суде» [3. Р. 10].

Из «ересей», распространенных в эпоху Конфуция и так беспокоивших его, Ху Ши в первую очередь называл учения Лао-цзы и «диалектика» Дэн Си. Несколько неожиданно и, на первый взгляд, немотивированно в одном ряду с этими именами, которые прочно ассоциируются в культурном сознании с определенными философскими текстами, Ху Ши назвал имя Шаочжэн Мао. Оказывается, именно за идейную «ересь» Конфуций некогда приказал предать данного исторического персонажа смертной казни [28. С. 57]. Между тем тот не оставил ни малейшего следа своих идей в памятниках древнекитайской мысли.

Упоминание эпизода с казнью, приведенное в жизнеописании Конфуция в «Ши цзи», а также в «Сюнь-цзы» и средневековом сборнике «Кун-цзы цзя юй», в данном контексте очень примечательно. Согласно «Ши цзи», Конфуций, занимая должность главы судебного ведомства и временно исполняя обязанности *сяна* — первого министра в родном царстве Лу, «казнил луского *дафу* (сановника. — В.К.) Шаочжэн Мао за то, что тот затеял смуту против правящих» [цит. по: 23. С. 94].

Согласно трактовке Ху Ши, Шаочжэн Мао «жил так, что вокруг него обривались партии и кружки, он говорил так, что своим красноречием мог возбуждать массы, он был так силен, что мог восстать против существующего порядка и обособиться» [28] (2).

Сам этот эпизод был поводом для дискуссий уже в традиционной китайской исторической науке.

По мнению ряда правоверных конфуцианцев эпохи Цин, сюжет с казнью умалял образ Конфуция как поборника «гуманности»-*жэнь*, а потому объявлялся недостоверным. Сомнения на этот счет высказывались китайскими учеными и в XX в. Тогда же образ Конфуция становится знаковым в рамках, по выражению Л.С. Переломова, «института политика — история» [23. С. 222—244], т.е. устоявшихся принципов и приемов использования исторических образов и идей в текущей политико-идеологической полемике.

Ху Ши, по сути, обвинил Конфуция и его единомышленников в «использовании административного ресурса» для противостояния инакомыслию. Эти обвинения были повторены вдохновителями «культурной революции» в период кампании «критики Линь Бяо и Конфуция» (1971—1975 гг.).

Конфуцианцев устроители этой кампании представляли консерваторами, препятствовавшими прогрессивной деятельности легистов, которые строили «передовую» феодальную монархию, призванную объединить Китай и дать толчок развитию его производительных сил. Противостояние конфуцианцев и легистов в древнем Китае проецировалось на борьбу Мао Цзэдуна и его последователей с теми, кто «идет по капиталистическому пути», ставя палки в колеса коммунистическим общественным преобразованиям (3).

Припомнили Конфуцию и казнь Шаочжэн Мао, который был объявлен, конечно же, прогрессивно мыслящим легистом. Тезис о борьбе Конфуция с инакомыслием в китайской историко-философской науке оказался живуч и поныне имеет сторонников [23. С. 100].

Но именно Ху Ши невольно оказался пионером последующей идеологической практики использования образа Конфуция в качестве политического «негатива».

Однако для Ху Ши, как уже отмечалось, важно было продемонстрировать и научную объективность (Конфуций — в то же время «гуманист» и один из неоспоримых основоположников китайской философии), а также показать место Конфуция и конфуцианства в истории китайской философии в соотношении с более «перспективными» ее течениями.

«Основание философии Конфуция кроется в „И цзине“» [28. С. 54], — полагал мыслитель-прагматик.

Именно в указанном памятнике Конфуций якобы обнаружил методы и истоки преобразования общества на свой лад, т.е., по Ху Ши, основания «метода» своей философии, ее «логику».

Указывая, что «логика Платона», основанная на концепции неизменной идеи, возникла как реакция на доктрину изменений Гераклита, Ху Ши находил «примечательным» то обстоятельство, что книга, содержащая «большую часть базовых доктрин конфуцианской логики», известна как «Книга перемен».

Согласно Ху Ши, Конфуций обнаружил в этом тексте (и, как предполагаемый автор основных философичных приложений, эксплицировал в приложениях к ней) концепцию «перемен» (4) как непрерывного, поддающегося нашему пониманию и контролю процесса изменений от простого и малого к сложному и великому: «символическую репрезентацию множества перемен во вселенной» [3. Р. 32].

Для подтверждения того, что Конфуций придавал большое значение факту изменчивости мира, Ху Ши приводил фразу из «Лунь юя»: «Стоя на берегу реки, Учитель сказал: „Все течет так же [как вода]. Время бежит не останавливаясь“» (IX, 17) [Цит. по: 19. С. 54] (5). При этом Ху Ши был убежден: понимание Конфуцием того факта, что «изменения всего сущего [происходят] совершенно естественно, материально и не-духовно» [Цит. по: 21. С. 213], является следствием влияния «философа старшего поколения» Лао-цзы (точнее, «натуралистической составляющей» [2. Р. 10] его учения).

Непосредственным воздействием философии создателя «Дао дэ цзина» китайский ученый объяснял и ицзиновское учение о переменных как динамическом взаимодействии начал *инь-ян*.

Правда, по Ху Ши, Лао-цзы заходил слишком далеко в апологии «не-существования», превосходившего всякую «простоту» и «малость», тогда как Конфуций «был позитивистом и утверждался на простоте и легкости как отправной позиции» [3. Р. 33].

Как человек «с историческим складом ума», Конфуций «понимал, что невозможно вернуться в природное состояние» [2. Р. 10], к чему призывал создатель «Дао дэ цзина». Главную цель Конфуция Ху Ши видел в «установлении правильного порядка в мире», т.е. в гармонизации социоприродного космоса, и, приме-

чательно, — исходя из этого именовал основоположника конфуцианства «гуманистом». Для прагматика Ху Ши гуманизм — не абстрактная любовь к человеку, но императив, обуславливающий социальную активность и мелиоризм [13].

Вывод о том, что в «И цзине» излагается концепция совершения «перемен» от простого к сложному, Ху Ши делал на основании известного пассажа из «Сицы чжуани»: «Перемены имеют Великий предел. Он порождает два образца-и. Два образца-и порождают четыре образа-сян. Четыре образа порождают восемь триграмм» [28. С. 55].

Ту же идею он усматривал в усложнении графических символов «И цзина» — от двух черт, сплошной и прерванной, символизирующих соответственно космические начала *ян* и *инь*, до восьми комбинаций из трех черт — триграмм и далее 64 комбинаций по шесть черт — гексаграмм.

При этом в комбинаторике «перемен», подчеркивал Ху Ши предпосылку «логической» функции «И цзина», заложено средство познания: постигнув изначальные причины простых изменений, можно прогнозировать результаты сложных процессов.

Эти слова Ху Ши подтверждал пересказом фрагмента из «Лунь юя» (II, 23), где ученик Цзы Чжан задает Конфуцию вопрос: «Можно ли знать, что будет через десять поколений?». И тот отвечает: «Династия Инь наследовала Правила (т.е. „ритуалы“-ли. — В.К.) династии Ся. То, что она отбросила и то, что добавила, — можно знать. Династия Чжоу наследовала Правила династии Инь. То, что она отбросила, и то, что добавила, — можно знать. Поэтому можно знать и о тех, кто сменит династию Чжоу, хотя и пройдет сто поколений» [23. С. 316].

Таким образом, по Ху Ши, Конфуций «был глубоко убежден, что все сущее изменяется от простого к сложному, создавая непрерывную линию, и поэтому можно из предыдущего отрезка знать будущий отрезок, на основании предшествующих причин предугадать последующие результаты» [28. С. 56]. Основоположник философии конфуцианства, по мнению Ху Ши, высказывал убежденность в существовании надежного прогностического метода.

Теоретическое основание этого метода Ху Ши попытался раскрыть, описывая вторую из важнейших категорий «И цзина» — «образ»-сян. Это понятие, как и весь понятийный аппарат китайской философии, имеет чрезвычайно широкое семантическое поле, а знак *сян* входит в состав десятков слов и обыденной речи, и специального языка, в целом подразумевая внешний облик, чувственное отображение предмета или явления.

Применительно к ицзинистике *сян* традиционно толкуется как символический аспект графических схем «Чжоу и» — триграмм и гексаграмм, а в современной синологии рассматривается даже как техническое обозначение этих структур (6).

Ху Ши, основываясь на фразе из «Сицы чжуани»: «Перемены — суть образы-сян» (II, 3), делает вывод о том, что «И цзин» толкует «перемены» как функцию «образов» [28. С. 56].

Альтернативную точку зрения на значение *сян* Ху Ши увидел в легистском трактате III в. до н. э. «Хань Фэй-цзы». Его автор, Хань Фэй, объяснял употребление иероглифа «слон» для передачи понятия *сян*-«образ» (в современном начертании эти понятия по-прежнему обозначаются одним и тем же иероглифом).

У Хань Фэя «образ» предстает вторичным явлением, отражением реалий: в древности люди не видели слонов, а наблюдали лишь их кости и изображения, потому представления о них и вообще о неизвестном обозначали тем же иероглифом *сян*, что и слона.

Однако в *сян*, о которых идет речь в «И цзине», Ху Ши видел некое первичное средоточие свойств чувственно воспринимаемой реальности. По его мнению, иероглиф *сян* в древности использовался в том же значении, что и омонимичный иероглиф *сян* (相), относящийся к внешнему виду.

Отсюда Ху Ши выводил важную для его рассуждений дилемму. Согласно Хань Фэю, «образ»-*сян* вторичен: «Рождаются вещи, а затем появляются образы» [26. С. 39]. Если же «образ»-*сян* есть то же самое, что чувственно воспринимаемый «внешний вид», то он первичен и «является образцом для всего вторичного... как при рисовании картины — тигр, который служил моделью, тоже будет „образом“» [28. С. 56].

В англоязычных работах Ху Ши объяснял смысл *сян* менее натуралистично, чем в трудах, предназначенных для соотечественников: по-английски он прямо интерпретировал этот термин как «идею» (*idea*).

В таком значении иероглиф *сян*, утверждал Ху Ши, употребляется в «Книге перемен» чаще всего. Это прежде всего «образы/идеи», т.е. символические значения, гексаграмм и триграмм *гуа*. Например, гексаграмма № 63 Цзи цзи (по Ху Ши — «триумф», по Ю.К. Щуцкому — «Уже конец», так или иначе подразумевается некое достижение) знаменует преобладание «воды» («образ» верхней триграммы) над «огнем» (нижняя триграмма).

Обратный порядок триграмм в гексаграмме № 64 Вэй цзи, по Ху Ши, означает «поражение», «провал» (по Щуцкому — «Еще не конец») и т.п. Большинство «образов», отмечал Ху Ши, имеют значения, которые он называл «производными», или «заимствованными». Например, триграмма Цянь, состоящая из трех сплошных черт, представляет Небо, ее гексаграммная форма символизирует «активность» (у Щуцкого — «Творчество»), а ее «производные» значения — правитель, отец и т.п. [3. Р. 35]. Продолжая мысль китайского ученого, отметим, что стандартные дериваты, способные умножаться в практически бесконечных ассоциативных рядах, и позволяют посредством триграммно-гексаграммных «образов» описывать любые аспекты реальности.

«Образы/идеи»-*сян* формировались в умах «мудрых людей» древности: они наблюдали природные явления (*сян* в первом из двух указанных выше смыслов), дабы создать «идеи» (*сян* во втором смысле), — объяснял Ху Ши конфуцианскую концепцию (в «Очерке...») он говорил о *сяньсян* — природных явлениях и «мысленных образах [*исян*], вызванных образами вещей [*усян*]» [28. С. 57]). При этом он ссылаясь на 11-й стих I части «Сицы чжуани», где говорится, в частности, о создании «образов» на основании природных явлений (у А.Е. Лукьянова — «Небо и Земля творят метаморфозы и изменения, совершенномудрые люди копируют их. Небо свешивает образы, проявляет счастье и несчастье, совершенномудрые люди подражают им» [21. С. 214]); на 2-й стих II части, где создателем восьми

триграмм объявляется основатель китайской цивилизации Фуси (Паоси); строки из 8-го и 12-го стихи II части, говорящие о воплощении «совершенномудрыми» в «образах»-*сян* «форм» и «символических характеристик» «всей сложности мироздания» (у А.Е. Льюнова — «заключили по ним в образы законы упорядоченного хода вещей») [3. Р. 36].

Таким образом, «идеи»-*сян* Ху Ши трактовал как «идеальные формы», которые «совершенномудрые» представляли себе и стремились воплотить в «деятельности, орудиях и институтах», — буквально как «формальные причины» по Аристотелю.

В концепции *сян* Ху Ши усматривал «практический и гуманистический идеалы, которые оживотворяют всю философию Конфуция».

Тот же идеал «понимания секретов природы для продвижения и совершенствования человеческой расы» Ху Ши видел у Ф. Бэкона. Китайский ученый утверждал, что доктрина *сян* нацелена на то, что Бэкон называл *natura naturans*, хотя «концепция Конфуция по поводу того, на что „идеи“ в самом деле походят, более Аристотелева, нежели Бэконова концепция „форм“» [3. Р. 38].

Прообраз конфуцианской концепции «образа/идеи» Ху Ши обнаружил у Лао-цзы, в его пассаже о «невещественном образе» (у *у чжи сян* — «Дао-дэ-цзин». Чж. 14).

Убедительным примером своей правоты Ху Ши считал чж. 21 «Дао дэ цина»: «Путь же вот что такое: туманное, смутное. О, слитное! О, туманное! А в нем есть образы! О, туманное! О, смутное! А в нем есть нечто!» [Цит. по: 22. С. 114]. По Ху Ши, это и есть концепция «образа/идеи», на основе которого возникло все сущее. Именно она, давал понять Ху Ши, подвела Конфуция к мысли о том, «что источником всех культурных ценностей в истории человечества являются образы/идеи (*сян*), все начинается с подражания образам/идеям (*фа сян*)». Таким образом, для Конфуция «образ/идея — это изначальная модель, а вещи возникли на основе этих моделей» [28. С. 55—57].

Здесь Ху Ши имел в виду приписывавшийся основоположнику конфуцианства текст «Сицы чжуани» (II, 2), в котором важнейшие культурные изобретения древних совершенных государей трактуются как уподобления «образам»-гексаграммам: «В древности Баоси (Фуси. — *В.К.*) был ваном Поднебесной... Вязал узлы на веревках, плел сети и силки... видимо, брал это из гексаграммы Ли. Баоси умер, Шэньнун утвердился. Он срубил дерево — сделал лемех, согнул дерево — сделал соху... видимо, брал это из гексаграммы И» [21. С. 217] и т.д.

В «Сицы чжуани» Ху Ши находил целый ряд примеров, подтверждающих переход «образов» один в другой. Например, пассаж о Баоси (Фуси), который перевел узорчатость звездного неба и земной рельеф, а также следы птиц и зверей в графические символы-*гуа*: «Смотрел вверх — созерцал образы на Небе, смотрел вниз — созерцал образцы на Земле. Созерцал узоры птиц и зверей и наземный порядок... С этого начал создавать восемь триграмм» [Там же].

В зафиксированных далее в том же тексте описаниях развития вещей человека и его установлений, исходящих из предшествующих им символов-образов

(«идей»), Ху Ши усматривал не более и не менее как «концепцию эволюции». Эволюции, еще не «засвидетельствованной исторически», — до этого было далеко, но теоретически вполне очевидной [28. С. 58—60].

Для построений Ху Ши, касающихся древнекитайской философии, характерны попытки ввести понятийный аппарат разных философских школ и течений в некое общее концептуальное поле. Для этого ему, в частности, и пригодился Лао-цзы в роли изначального источника идей для всей китайской философской традиции. В тех же целях Ху Ши пришлось широко прибегать к отождествлению, преимущественно не вполне доказательному, как разных понятий древнекитайской мысли, так и этих понятий с терминами современной ему философии и науки.

Например, по его мнению, в древнекитайском «учении об именах» (*минсюэ*, 名學) — одном из тех самых «общих полей» древнекитайской мысли, которое он отождествлял с логикой как «методом» рассуждения (в тот период *минсюэ* нередко применялось для перевода западного термина «логика» [17]), «образы» являются аналогами терминов (term).

Последнее понятие он отождествил со знаком *цы* (詞, в современном языке — «слово», «выражение», «речь») и с концепцией (*гайнянь* 概念, concept).

А вот омофоничное и отчасти синонимичное «выражению»-*цы* «слово»-*цы* (辭, то самое, которым обозначаются комментарии-афоризмы к гексаграммам и чертам) [28. С. 49], по мысли Ху Ши, является суждением (*паньдуань* 判斷, judgement). Исходное значение иероглифа *цы*-«слово» — «суждение», или «сентенция, произносимая для осуждения», Ху Ши выводил также из его графических компонентов — «приводить в порядок» и «преступление». Некоторые «суждения»-*цы* в «Книге перемен», отмечал он, называются еще более определенно: *туань* — «решениями» («Туань чжуань» — «Комментарий суждений») [3. Р. 41]. В «И цзине» знак *цы* («слово/суждение») употребляется в значениях «решать», «определять» (*дуань* 斷) и «различать», «опознавать» (*бянь* 辨). Примечательно, что в статье о «суждении»-*цы* словаря китайской философии, изданного в КНР в 1985 г., заключения Ху Ши относительно смысла этого термина повторены едва ли не дословно [См.: 29].

Таким образом, в «Книге перемен» Ху Ши обнаруживал даже две «логические доктрины»: помимо доктрины «идей» еще и «теорию суждения». Подчеркивая, что китайская модель суждения (в субъектно-предикатной форме) отличается от западной отсутствием связки (таким образом получается не «Сократ есть человек», а «Сократ, человек»), он смело, хотя и не вполне убедительно заявлял, что это дает основание считать в китайской традиции «суждением» любую «комбинацию слов, позволяющую судить о факте» [3. Р. 41].

Поскольку *гуа* выражает «идею» статически, а черта-*яо* выражает стадию соответствующей «идеи» также статически, рассуждал Ху Ши, то «суждение» может быть высказано, чтобы передать «движение (*дун*), или активность идей-*сян* и черт-*яо* посредством показа их тенденций и связей». Осознание Конфуцием этого обстоятельства он подкреплял суждениями из «Сицы чжуани», где понятия «счастья» и «несчастья» так или иначе ставятся в динамические отношения. «Сужде-

ния» «И цзина» Ху Ши объявил весьма схожими с «практическими суждениями», как называл его кумир Дьюи в своей «Экспериментальной логике» суждения типа: «Такому-то следовало поступить так-то и так-то: лучше, мудрее, благороднее, целесообразнее» и т.п. [3. С. 43—44].

Эти построения понадобились Ху Ши и для того, чтобы связать ицзиновскую «логику» Конфуция с его же доктриной «выправления имен» (*чжэн мин*).

Базис для последней, по Ху Ши, предоставила конфуцианству концепция «идей»-*сян*. Следуя поздниханьским комментаторам, Ху Ши видел эквивалент триграммы/гексаграммы-*гуа* в «имени»-*мин*, отождествленном со «словом»-*цы*. «Вся наша деятельность, орудия и институты, в соответствии с логикой Конфуция, восходят к *сян*, или идеям, и эти идеи не могут быть раскрыты и поняты иначе, нежели посредством имен, с помощью которых наша деятельность, орудия и институты становятся известны» [3. Р. 34].

Гносео-политическая концепция «выправления имен» не обошлась, конечно же, без влияния Лао-цзы: подобно ему Конфуций видел идеал в природном начале, «и задачей государственника-реформатора было открытие заново [этого] идеала как критерия для очищения ныне деградировавших форм» морали и политики.

Суть концепции Ху Ши относительно «ицзинистских» воззрений Конфуция помогают понять тонкие и точные наблюдения В.М. Алексеева, ознакомившегося с работами китайского прагматика. Выдающийся российский китаевед отмечал, что, по Ху Ши, Конфуций нашел в «Ицзине» три главных идеи.

Во-первых, все сущее «изменяется без истощения». Все меняется от простого к сложному. Соответственно, «необходимо понимать рождение мысли до ее проявления и возникновение стимула до оформления факта».

Во-вторых, все орудия, установления, обычаи, которыми обладает человеческое общество, ведут свое начало от предельно простого и единичного источника — «образов» (*сян*). И вся человеческая история представляет собой лишь историю претворения этих образов (*фа сян*, букв. «беря образы за образец») в человеческие «установления и творения культуры» (*чжиду вэнью*).

В.М. Алексеев писал, что при подобном подходе «символ есть стимул культурных установлений человека. Символ — это, с одной стороны, мысль; с другой — ее именование в языке человека, — слово».

В-третьих, что «счастливые и несчастливые» (гадательная формула-суждение «И цзина»: *ци* — *сюн*, «счастье — несчастье». — В.К.) тенденции «изменений образов» можно выразить с помощью слов, или «приговора» (термин В.М. Алексеева) — *цы* [6. С. 138]. Эти слова, по мнению Ху Ши, направляют человеческую мысль и действия, а также определяют последствия деятельности людей [28. С. 63].

Как отмечал Алексеев, согласно трактовке Ху Ши, теория символа, взятая Конфуцием из «И цзина», имеет тройное проявление в философии этого мыслителя.

Во-первых, понимание символа как «живого начала вещей» способствовало нацеленности Конфуция на философское осмысление «источка мысли и стимула поведения».

Во-вторых, «символ, выраженный словом, вызвал идею выправления слов-имен».

В-третьих, «символ как объект подражания вызвал в учении Конфуция о воспитании человека и управлении им утверждение о необходимости образцового поведения, личного „выправления“ для „выравнивания“ других, воспитания их при посредстве собственных достижений (дэ)» [6. С. 138].

Обосновывая «логический» и в целом продуктивный характер идей «И цзина», Ху Ши обнаруживал дьюевский тип «практического суждения», характерный для «Книги перемен», в современной ему медицинской литературе.

По его мнению, «Книга перемен» «говорит читателю, как различить симптомы различных болезней, как предупредить или излечить их, и т.п. Тем самым „Книга перемен“, если рассматривать ее в ее собственном свете (курсив Ху Ши. — В.К.), говорит ему о тенденциях и возможных результатах его активности, с тем чтобы он мог следовать правде и избегать лжи, разумеется». Различие между «эпохой Конфуция» и «эпохой Вильгельма Освальда и Карла Пирсона» Ху Ши видел не в том, что последние не нуждаются в помощи правил относительно того, «что делать», но в том, что такие правила у них основаны на точном знании и верифицированы научным экспериментом. Более чем тип суждения сам по себе, «Книгу перемен», по его мнению, отличает от современных книг о научных законах «рационалистическая и априорная концепция источника суждения (origin of the judgments)», которой грешили древние конфуцианцы [3. Р. 45].

В.М. Алексеев отмечал, что отказ Ху Ши от «окультурной традиции» «Книги перемен» (так он оценивал, видимо, все традиционные экспликации ицзинистики) «и перенос центра тяжести на знаменитые „Добавления“ (т.е. комментирующие приложения — „Десять крыльев“. — В.К.), интерпретируемые в первую очередь как логические теории, или же рассуждения, касающиеся логических проблем, сдвигают с мертвой точки знаменитую каноническую книгу, лежавшую в синологии мертвым капиталом» [5. С. 357].

Таким образом, выдающийся русский синолог одобрительно отнесся к попытке Ху Ши дать одному из важнейших памятников письменности и культуры древнего Китая «рациональную», с точки зрения господствовавших в то время в западной науке представлений, историко-философскую интерпретацию.

В 20-е гг. XX в. и большинство ученых Запада приняли бы как должное, что Ху Ши просто отмахнулся от традиционных категорий ицзинистики: «...все эти Хэту, Лошу, гадания на канонах, прежденебесное, Великий предел (7) ... все это абсурдно... А для того, чтобы понять истинный смысл “Перемен”, необходимо сперва очистить его от этих нелепостей (*мю шо*, 謬說)» [28. С. 55].

Между тем большинство перечисленных «нелепостей» являются фундаментальными категориями дальневосточной традиционной философии и культуры, донныне представляют собой базовые конструкты нумерологических расчетов, применяемых не только в оккультных практиках, но и в китайской медицине, и скрупулезно исследуются синологами — историками философии и традиционной восточноазиатской науки.

Однако для Ху Ши важно было показать соответствие древнекитайских философских концепций тем критериям философичности, которые он сам полагал «научно обоснованными». Отсюда предельная схематизация его построений и отбрасывание всего, что таким критериям не отвечало.

Вместе с тем разработки Ху Ши, касавшиеся «И цзина», фактически открыли для мировой синологии новые перспективные способы постановки научных проблем в этой области и целый ряд направлений исследований.

Эти направления реализовались в изысканиях М. Гране по поводу восходящей к «И цзину» системы символических корреляций в китайской философии и культуре, в трудах о китайской науке Дж. Нидэма, учеников и последователей этих выдающихся ученых, в исследованиях российских синологов, активно разрабатывающих тему специфики ицзинистских построений, их научного содержания и статуса (В.Н. Спирина, А.М. Карапетьянца, А.И. Кобзева, А.А. Крушинского, А.Е. Лукьянова, М. В Зинина, Б.Б. Виноградского, В.Е. Еремеева [См.: 4, 7—11, 15—17, 20, 21]) и т.д.

Развитие конфуцианского «метода», по Ху Ши, продолжалось и после Конфуция. Наиболее существенные изменения в конфуцианскую доктрину внес Сюнь-цзы (Сюнь Куан, 313—238 до н.э.).

Ху Ши находил у него такие новые идеи, как «возвеличивание превосходства человека над природой, а воспитания — над человеческой природой», «отрицание теории эволюции видов», «концепцию социального прогресса как результата накопления опыта», «доктрину следования примеру мудрецов современности, а не далекого прошлого», «институционализм, который опирался на ритуалы и обычаи и заповеди правителей-мудрецов прошлого как идеалы и эффективный инструментарий для упорядочения общества и государства».

Все это Ху Ши считал необходимыми предпосылками «логической теории» Сюнь-цзы, в которой усматривал «конфуцианскую логику, весьма значительно модифицированную под влиянием более поздних и не-конфуцианских школ» [З. Р. 159].

По Ху Ши, прежняя «конфуцианская логика» основывалась на концепции создания древними правителями-мудрецами «имен» на основе трансцендентальных «идей»-сян, а также на доктрине «выправления имен» как создании вещей и установлений в соответствии со значениями соответствующих «имен». Сюнь-цзы же «отверг таинственность происхождения имен и заменил ее теорией, которая выводит имена из чувственного опыта и умственной деятельности. Однако он сохранил тот взгляд, согласно которому имена были сначала „установлены“ актами правительственной власти, хотя и отрицал, что последующие правительства имеют ту же власть устанавливать новые имена и утверждать и выправлять имена, которые появляются время от времени без правительственной санкции. В противоположность прежнему взгляду на сохранение изначальных и идеальных значений имен он выдвинул взгляд, согласно которому правильными являются те имена, которые становятся общепринятыми посредством либо общественной конвенции, либо утверждения правительством» [Ibid. P. 159—160].

Таким образом, по Ху Ши, «логику» Конфуция Сюнь-цзы лишил опоры в трансцендентальном, попытавшись утвердить ее на чувственном опыте и конвенционально-законодательной практике.

Ху Ши подверг довольно подробному анализу проблему соотношения «имен» и «реалий» у Сюнь-цзы. Обратил он внимание и на предложенную Сюнь-цзы классификацию «имен» по степени общности содержания (*да гун мин* — «большое общее имя», у Ху Ши — *inclusive*, *да бе мин* — «большое отдельное имя», *exclusive*) [Ibid. P. 160—165], не заметив, однако, ее схожести с моистской классификацией «имен», по-своему революционной для китайской мысли и не востребованной последующими поколениями мыслителей.

Наиболее радикальную реформу конфуцианского «метода» Ху Ши относил к XI в., к периоду зарождения неоконфуцианства. Так, сунские Чэн И и Чэн Хао в XI в., ставя целью возрождение философии конфуцианства, вычленили из канона «Ли цзи» в качестве отдельного памятника текст «Да сюэ» («Великое учение»), руководствуясь, по мнению Ху Ши, именно задачами «дискурса о методе».

В этой единственной книге основоположники неоконфуцианства, как он полагал, обнаружили «работоспособный логический метод». Его изложением он счел «восемь основоположений» «Да сюэ» — последовательных ступеней упорядочивающего воздействия человека сначала на собственную личность, а затем на окружающий мир. Причем важнейшую (методологически, надо полагать) часть этого перечня он усматривает в первых трех пунктах: *гэ у* (по А.И. Кобзеву, «выверение вещей»; чжусианское толкование этого положения Ху Ши трактует как *to investigate into things* — «исследовать вещи», «разобраться в вещах»); *чжи чжи* («доведение знания до конца» у Кобзева, «расширить знание до предела» — *to extend knowledge to the utmost* — у Ху Ши); *чэн и* (соответственно «обретение искренности помыслов» и *to make our ideas true*) [Ibid. P. 160].

Сопоставляя комментарий Чжу Си к «Да сюэ», с одной стороны, и высказывания главного идейного соперника Чжу Си в рамках неоконфуцианства — минского Ван Янмина (1472—1529), с другой, Ху Ши пришел к выводу, что две неоконфуцианские школы — сунская и минская — предлагали разные толкования «логического метода». Ключом к различию чжусианского и янминистского «методов» Ху Ши полагал принципиально неодинаковые трактовки первого из «восьми основоположений» — *гэ у*.

По Чжу Си, *гэ у* означает постижение «принципов»-*ли* (у Ху Ши — *reason, principles*), структурирующего начала мироздания, посредством «исследования вещей (*у*)», отождествлявшихся с человеческими «делами» (*ши*) [См.: 17. С. 575].

Этот метод, предполагающий необходимость «начинать с накапливающего изучения и ведущий к финальной стадии внезапного просветления» [3. P. 1], по мнению Ху Ши, «был логическим методом неоконфуцианства» до эпохи Мин, когда его коренным образом преобразовал Ван Янмин, основываясь на другой версии текста «Да сюэ» (8).

Если чжусианцы так или иначе сводили *гэ у* к «исследованию вещей», то у янминистов те же иероглифы толковались как «удаление из сознания того, что не является правильным, и восстановление его исходной праведной природы» [3. P. 3]

(в другой формулировке — «очищение сознания для интуитивного знания»). Как «интуитивное знание» Ху Ши интерпретировал термин *лян чжи* — врожденное «знание блага», или «благое знание» (по А.И. Кобзеву — «благосмыслие»), понятие, идущее от Мэн-цзы и широко востребованное неоконфуцианством.

Ху Ши полагал, что толкование пассажа о *зе* у братьями Чэн и Чжу Си «очень близко подходит к методу индукции», ибо предполагает сначала «отыскание резона (или причины — *seeking the reason*. — В.К.) и нацелено на конечное просветление посредством синтеза». Но это «индуктивный метод без необходимой детальной процедуры» [Ibid. P. 4].

Подобную «скудость индуктивного метода без необходимой индуктивной процедуры» Ху Ши обнаружил и у Ван Янмина. К тому же обе школы сходились в интерпретации «вещей»-у как человеческих «дел», и «эта гуманистическая интерпретация одного слова предопределила всю природу и пределы современной китайской философии» («современный» Китай, по Ху Ши, «с точки зрения философии и литературы» начал свою историю с эпохи Тан) [Подробнее см.: 14].

Данный подход в отсутствие «научного метода» ограничивал проблематику философии «делами» и отношениями людей, т.е. моральными и политическими проблемами.

Таким образом, природа «философского метода» стала одной из важнейших причин того, что обе великих эпохи «современной» китайской философии (сунская и минская) не внесли никакого вклада в развитие науки. Ху Ши выражал сожаление тем обстоятельством, что «Новым Органоном» для периодов «великого возрождения» китайской философии (XI—XII и XVI вв.) стал текст «Да сюэ» с его рационализмом и морализмом, вследствие чего «развитие философии и науки в современном Китае весьма пострадало от отсутствия адекватного логического метода» [3. P. 6].

Сунская и минская школы, считал Ху Ши, пытались оживить «давно умершее» конфуцианство, «вычитывая из него два логических метода, которые никогда ему не принадлежали»: «теория исследования резона во всем с целью расширения чьего-либо знания до предела» сунской школы и «теории интуитивного знания, которая является методом школы Ван Янмина».

Янминистский «метод» Ху Ши находил «совершенно несовместимым с духом и процедурой науки», а сунский полагал совершенно «бесплодным» по трем причинам: 1) «из-за отсутствия экспериментальной процедуры»; 2) из-за способности осознать «активную и направляющую роль» мышления в «исследовании вещей»; 3) вследствие отождествления «вещей» с человеческими «делами» [3. P. 7—8].

Теория «конфуцианской логики», «реформируемой» разными поколениями последователей Конфуция, не нашла признания в историко-философской науке. Однако штудии Ху Ши относительно различий в неоконфуцианских толкованиях «Да сюэ» дали ключ к постановке и решению ряда перспективных научных проблем, став очевидным побудительным мотивом к появлению впоследствии интересных научных работ по вопросам текстологического воплощения концептуальных новаций и идейной полемики в неоконфуцианстве [См., напр.: 15, 16].

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Термин В.М. Алексеева.
- (2) В.М. Алексеев отмечает, что здесь Ху Ши цитирует «Домашние изречения» (т.е. «Изречения дома Конфуция» — «Кун-цзы цзя юй»), которые сам же полагал поддельными. — Алексеев В.М. Учение Конфуция в китайском синтезе. — С. 133.
- (3) К «идущим по капиталистическому пути» причислялся в первую очередь бывший официальный преемник Мао Цзэдуна Линь Бяо, в 1971 г. пытавшийся бежать в СССР и погибший в авиакатастрофе на территории Монголии. Его и объявили главным противником Мао Цзэдуна и вождем «каппутистов».
- (4) У Ху Ши в английском тексте change — в единственном числе. В китайском тексте, соответственно, нет указания на число. В нашем тексте сохраняется привычное для российской синологической традиции множественное число — «перемены».
- (5) У Л.С. Переломова: «Учитель, стоя на берегу, сказал: Уходящее время подобно этому потоку! Не останавливается ни днем, ни ночью». — Переломов Л.С. Конфуций. Лунь юй. — М.: Вост. лит-ра, 2000. — С. 366.
- (6) «Триграммы, гексаграммы и их компоненты (отдельные черты, символизирующие противоположные космические начала — *инь* и *ян*. — В.К.) во всех комбинаторно возможных сочетаниях образуют универсальную иерархию классификационных схем, в наглядных символах (*сян*) охватывающую любые аспекты действительности — части пространства, отрезки времени, природные стихии, числа, цвета, органы тела, социальные и семейные положения и т.д.» — Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. — М.: Вост. лит-ра РАН, 1994. — С. 52.
- (7) Значения понятий «Хэту», «Лошу», «Великий предел» (*Тайцзи*), «прежде небесное» (*сяньтянь*) см.: Китайская философия. Энциклопедический словарь. — М.: Мысль, 1994. — С. 315—316, 330, 332, 399—401 и др. (в том числе по Предметному указателю).
- (8) Ван Янмин опирался на версию «Да сюэ», которую отстаивала каноническая школа текстов старых писем». — См.: Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства. — М.: Вост. лит-ра РАН, 2002. — С. 483—499.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Chan Wing-Tsit*. Hu Shih and Chinese Philosophy // Philosophy East and West. — 1956. — Vol. 6.
- [2] *Hu Shih*. Religion and Philosophy in Chinese History. — Shanghai: China Institute of Pacific Relations, 1931. — P. 10.
- [3] *Hu Shih*. The Development of the Logical Method in Ancient China. — Shanghai: The Oriental Book Co., 1922.
- [4] *Needham J.* Science and Civilization in China. — Vol. II—III. — Camb., 1956—1959.
- [5] Алексеев В.М. Рецензия на «Развитие логического метода в Древнем Китае» // Он же. Наука о Востоке. — М.: Гл. ред. вост. лит-ры изд-ва «Наука», 1982.
- [6] Алексеев В.М. Учение Конфуция в китайском синтезе // Восток. — 1923. — № 3.
- [7] Гране М. Китайская мысль / Пер. с франц. В.Б. Иорданского. — М.: Республика, 2004.
- [8] Еремеев В.Е. Чертеж антропокосма. — М.: АСМ, 1993.
- [9] И цзин — Чжоу И. Система перемен — Циклические Перемены / Пер. с кит. Б.Б. Виногородского. Сост. В.Б. Курносовой. — М.: Северный ковч, 1999.
- [10] Карапетьянц А.М. «Ба гуа» как классификационная схема // XIII научная конференция «Общество и государство в Китае». — Ч. 1. — М.: ИВ АН, 1981.
- [11] Карапетьянц А.М. Древнекитайская системология: генеральная схема и приложения. Препринт. — М., 1990.
- [12] Киселев В.А. Лао-цзы или Конфуций? Позиция Ху Ши в споре о первом философе Китая // Вестник РУДН. Серия «Философия». — 2011. — № 4. — С. 71—80.
- [13] Киселев В.А., Юркевич А.Г. Образ китайской философии в свете влияния прагматической философии Запада // Вестник РУДН. Серия «Философия». — 2007. — № 1. — С. 80—88.

- [14] *Киселев В.А., Юркевич А.Г.* Становление современного понимания философии в Китае и творчество Ху Ши // Проблемы Дальнего Востока. — 2006. — № 5. — С. 146—156.
- [15] *Кобзев А.И.* Теоретическая новация в конфуцианстве как текстологическая проблема (Ван Янмин и идейная борьба вокруг «Да сюэ») // Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики. — М.: Гл. ред. вост. лит-ры изд-ва «Наука», 1982.
- [16] *Кобзев А.И.* «Великое учение» — конфуцианский катехизис // Историко-философский ежегодник. 1986. — М., 1986.
- [17] *Кобзев А.И.* Гэ у // Новая философская энциклопедия. — Т. I. — М.: Мысль, 2000. — С. 575.
- [18] *Кобзев А.И.* Логика и диалектика в китайской философии // Духовная культура Китая: энциклопедия. — Т. 1: Философия / Гл. ред. М.Л. Титаренко. — М.: Вост. лит-ра РАН, 2006.
- [19] *Кривоцов В.А.* «Лунь юй» // Древнекитайская философия. — Т. 1. — М.: Гл. ред. вост. лит-ры изд. «Наука», 1973. — С. 54.
- [20] *Крушинский А.А.* Логика «И цзина». Дедукция в древнем Китае. — М., 1999; *Лукьянов А.Е.* Дао «Книги перемен». — М.: ИНСАН, 1993.
- [21] *Лукьянов А.Е.* Дао «Книги Перемен». — М.: ИНСАН, 1993. — С. 213.
- [22] *Малявина В.В.* Дао Дэ цзин, Ле-цзы, Гуань-цзы: даосские каноны / Пер., вст. ст., коммент. В.В. Малявина. — М.: Астрель, АСТ, 2004. — С. 114.
- [23] *Переломов Л.С.* Конфуций. Лунь юй. — М.: Вост. лит-ра, 2000. — С. 94.
- [24] *Стирин В.С.* О «третьих» и «пятых» понятиях в логике древнего Китая // Дальний Восток. Сб. статей по филологии, истории, философии. — М., 1961.
- [25] *Стирин В.С.* Построение древнекитайских текстов. — М.: Гл. ред. вост. лит-ры изд-ва «Наука», 1976.
- [26] Хань Фэй-цзы цзицзе синьбянь чжунцзы цзичэн (Хань Фэй-цзы с разъяснениями. Новое издание сочинений мудрецов). — Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2006. — С. 39.
- [27] *Ху Ши.* Ху Ши чжи Чэнь Чжифань (Ху Ши к Чэнь Чжифаню) // Гэн Юньчжи, Оуян Чжэ-шэн. Ху Ши лайван шусинь сюань (Избранная переписка Ху Ши). — Пекин: Бэйцзин дасюэ шубаньшэ, 1996. — Т. 2.
- [28] *Ху Ши.* Чжунго чжэсюэ ши даган (Очерк истории китайской философии). — Т. 1. — Шанхай: Шанъу иньшугуань, 1919. — С. 49.
- [29] Чжэсюэ да цыдянь. Чжунго чжэсюэ ши цзюань (Большой философский словарь. — Т. «Китайская философия»). — Шанхай: Шанхай цышу чубаньшэ, 1985. — С. 664.

THOUGHTS OF CONFUCIUS AND “CONFUCIAN LOGIC” ACCORDING TO HU SHIH

V.A. Kiselev

Department of History of Philosophy
Faculty of Humanities and Social Sciences
People's Friendship University of Russia
Miklukho-Maklaya str., 10/2, Moscow, Russia, 117198

The article is devoted to the analysis of Chinese philosopher Hu Shih's view on the philosophy of Confucius. First of all analyzed the Hu Shih's attempt to find in thoughts of ancient Chinese philosopher the logical methodology based on combinatorial ideas of “Book of Changes” (I Ching). In the article is showed aspiration of Hu Shih to lead conceptions of different schools of Chinese philosophy to common conceptual field.

Key words: Hu Shih, logic, methodology, I Ching, Chinese philosophy, Confucius, Lao-zi.