



<https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-166-177>

Научная статья / Research Article

Становление нового конфуцианства в 40-х гг. XX в. в рамках дискуссии «западников» и постнеоконфуцианцев

В.И. Черных✉

Российский университет дружбы народов (РУДН),
Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, 6,
✉chernykh_vi@rudn.ru

Аннотация. Статья посвящена обзору наиболее значимых положений философской мысли в Китае, начиная с XIX в. и до 40-х гг. XX в. Автор последовательно рассматривает взгляды западных и китайских интеллектуалов, которые внесли свой вклад в становление основной проблематики нового, или современного конфуцианства. Не менее важным аспектом представляется влияние исторических событий, которые произошли в период с XIX в. В частности, в ходе двух Опиумных войн (1840—1842 гг. и 1856—1860 гг.) и политики самоизоляции, проводимой маньчжурским двором, династия Цин бросала вызов торговым интересам европейских колониальных держав, а сокрушительные поражения, которые потерпел Китай в ходе этих войн, знаменовали собой два немаловажных явления: заключение неравноправных договоров с державами-победительницами и дискредитацию правящей династии. Подобные обстоятельства вынуждали китайское общество обращать внимание на сложившееся положение дел и задаваться соответствующими вопросами, еще более насущными оттого, что результаты Опиумных войн больно ударили по привычным представлениям китайцев о своем государстве. Как результат — Поднебесная столкнулась с кризисом, который необходимо было преодолеть (этим многие китайские мыслители занимаются до сих пор). Уже к концу XX в. постепенно начинает складываться иное восприятие китайской традиции, идет постепенный отход от слепого подражания образцам западной мысли и дальнейшее переосмысление основных положений китайской философии, уже исходя из устоявшегося современного дискурса и поиска общих точек соприкосновения в интеркультурном диалоге Восток — Запад.

Ключевые слова: постнеоконфуцианство, новое конфуцианство, Маттео Ричи, Опиумные войны, Кан Ювэй, эра милитаристов, диалог культур

История статьи:

Статья поступила 23.10.2021

Статья принята к публикации 20.01.2022

© Черных В.И., 2022



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Для цитирования: Черных В.И. Становление нового конфуцианства в 40-х гг. XX в. в рамках дискуссии «западников» и постнеоконфуцианцев // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 1. С. 166—177. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-166-177>

The Formation of a New Confucianism in the 40s of the XX Century in the Framework of the Discussion of "Westernizers" and Post-Confucians

Varvara I. Chernykh✉

RUDN University,
6, Miklukho-Maklaya Str., Moscow, 117198, Russian Federation,
✉chernykh_vi@rudn.ru

Abstract. The article is devoted to the review of the most significant provisions of philosophical thought in China, starting from the XIX century and up to the 40s of the XX century. The author examines the views of both Western and Chinese intellectuals who have contributed to the formation of the new or modern Confucianism main issues. One of the most important aspect is the influence of historical events that have occurred since the XIX century. For example, the two Opium Wars (1840—1842 and 1856—1860) and the policy of self-isolation pursued by the Manchu court, the Qing dynasty challenged the trade interests of the European colonial powers, and the crushing defeats suffered by China during these wars marked two important phenomena: the conclusion of unequal treaties with the victorious powers and the ruling dynasties discrediting. Such circumstances forced Chinese society to pay attention to the current state of affairs and therefore ask relevant questions, even more urgent from the fact that the results of the Opium Wars changed the usual ideas of the Chinese about their statehood. As a result — China faced a crisis that needs to be overcome (some of the intellectuals in China still try to find the most comprehensive way to effectively overcome it). Gradually, a different perception of the Chinese tradition begins to take shape in the XX century. The author notices a gradual break from blind imitation of Western thought patterns to a further rethinking of the main Chinese philosophy provisions that already proceeding from the established modern discourse and the search for common points of contact in the East-West intercultural dialogue.

Keywords: Post-Confucianism, New Confucianism, Matteo Ricci, Opium Wars, Kang Yuwei, the era of militarists, dialogue of cultures

Article history:

The article was submitted on 23.10.2021

The article was accepted on 20.01.2022

For citation: Chernykh VI. The Formation of a New Confucianism in the 40s of the XX Century in the Framework of the Discussion of "Westernizers" and Post-Confucians. *RUDN Journal of Philosophy*. 2022;26(1):166—177. (In Russian). <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-1-166-177>

Прежде всего стоит отметить, что и правящие круги Китая, и само китайское общество XIX в. относилось к идее заимствований зарубежных достижений с очень большой опаской, в силу чего, во-первых, ознакомление

с опытом западных держав находилось под жестким контролем императорской власти, а во-вторых, область контактов ограничивалась, в основном, научно-технической сферой. Естественным следствием этого было то, что гуманитарная сфера и, в частности, ознакомление с европейской философией оставалась вне этих контактов [1]. Тем не менее социокультурное взаимодействие набирало с течением времени свои обороты, чему способствовала деятельность христианских миссионеров и обращенных в христиан подданных империи [2]. Важно отметить тот подход, который был избран этими миссионерами во главе с *Маттео Риччи* (Ли Ма-Доу, 利瑪竇, 1552—1610 гг.); им была осознана вся сложность Китая как цивилизации со своей специфической культурой, которая порой не находила аналогов среди известных на тот момент народов. А потому под влиянием Маттео Риччи миссия начиналась с диалога, выстраиваемого с опорой на культурные и философские традиции Поднебесной. Параллельно с этим велось постепенное ознакомление китайской интеллектуальной элиты с базовыми основами европейской мысли. Так, усилиями миссионеров и обращенных китайцев был совершен перевод частей «Органона» Аристотеля на китайский язык [3. Р. 22, 973, 980].

Описанный выше пример является иллюстрацией того, как постепенно налаживался упомянутый диалог между Востоком и Западом. Однако этот процесс протекал медленно и не оказывал радикального влияния на конфуцианскую мысль того времени. На тот момент это философское учение находилось на стадии развития, которую в исследовательской литературе принято называть «неоконфуцианством», а среди нескольких неоконфуцианских школ доминирующее положение занимала «школа Лу-Вана» (осн. Лу Цзуань и Ван Янмин) [5]. Несмотря на постепенное появление новых текстов по европейской философии на китайском языке, в рамках этой школы по-прежнему предпочитали концентрироваться на полемике с даосизмом и чань-буддизмом.

Ситуация изменилась в ходе двух Опиумных войн (1840—1842 гг. и 1856—1860 гг.); политика самоизоляции, проводимая маньчжурским двором династии Цин, бросала вызов торговым интересам европейских колониальных держав, а сокрушительные поражения, которые потерпел Китай в ходе этих войн знаменовали собой два немаловажных явления: заключение неравноправных договоров с державами-победительницами и дискредитацию правящей династии. Подобные обстоятельства вынуждали китайское общество обращать внимание на сложившееся положение дел и задаваться соответствующими вопросами, еще более насущными оттого, что результаты Опиумных войн больно ударили по привычным представлениям китайцев о своем государстве как Поднебесной империи, окруженной варварами [5].

К концу XIX в. мысль о катастрофическом отставании Китая от европейских держав была самоочевидной. С одной стороны, это вынуждало обращать еще более пристальное внимание на достижения иностранных государств, но с другой стороны, наличие откровенно враждебного отношения к

победителям в Опиумных войнах сводили масштабы заимствований практически к минимуму [5]. В свою очередь, это порождало волны народного недовольства против правящей династии. Все вышеперечисленное в итоге сложилось в полноценный кризис, который уже не ограничивался положением Китая как *de facto* колонии европейских держав или закрытым характером Императорского Двора. Для представителей китайской интеллектуальной элиты стал очевиден комплексный характер сложившегося к концу XIX — началу XX в. кризиса Империи Цин.

С этого времени можно отсчитывать своеобразный «поворот» неоконфуцианской мысли к западной философии. Первоначально господствовал ставший уже привычным подход ограниченного заимствования «заморских достижений» (*янью юньдун*, 洋务运动), который должен был бы в теории стать основой для последующего «самоусиления» (*цзыцян юньдун*, 自强运动) государства. Однако события Опиумных войн наглядно продемонстрировали несостоятельность подобных воззрений, что подтолкнуло ряд неоконфуцианских мыслителей к переходу на более радикальные (по сравнению с традиционными) позиции [7]. Среди них следует указать на персоналии *Линь Цзэсюя* (林则徐, 1785—1850), *Гун Цзычжэня* (龚自珍, 1792—1841 и *Вэй Юаня* (魏源, 1794—1856). Хотя в рамках уже сложившейся традиции они продолжали мыслить главным образом о необходимости твердо придерживаться конфуцианского канона, однако они же признали неизбежность серьезных перемен в политико-правовой и экономической сферах жизни Поднебесной [7]. Например, отходя от традиционного акцента на гуманизм, эти ученые допускали важность для правителя более жесткого подхода к управлению, включая новую кодификацию законов, а также неотвратимое наказание за их нарушение [5]. Новым исследовательским полем для неоконфуцианцев того периода стали общественные и экономические вопросы, ответ на которые искали в канонических конфуцианских текстах [8]. Более того, интерпретации этих текстов стали более неортодоксальными; так, Гун Цзычжэнь позволил себе открыто не согласиться с автором трактата «Мэн-цзы» и поддержать его оппонента, Гао-цзы, в вопросе об антропологии человека и характере его природы [8]. Важным следствием данного подхода являлся возврат к раннеконфуцианской модели «изначально нейтральной природы», чье развитие в ту или иную сторону зависело от своевременных усилий человека. И эта же модель экстраполировалась неоконфуцианцами на ситуацию в Поднебесной, которая, по их мнению, требовала своевременного вмешательства. Укажем также на пример Вэй Юаня, который подводил под вышеописанные положения неоконфуцианскую космологическую модель, разработанную еще в рамках школы Лу-Вана [9]. Согласно его воззрениям, движение космической энергии *ци* характеризуется постоянным процессом изменений, которые никогда не прекращаются. Данный процесс имеет своим единственным следствием «сгущение» *ци*, которое и становится первоосновой для возникновения всех вещей, причем эти вещи с самого начала возникают в виде бинарных

противоположностей друг другу. Более того, несмотря на оппозиционный характер, сущности вещей могут одновременно взаимопроникать друг в друга или даже взаимозамещаться. Исходя из этой космологической картины, Вэй Юань делал вывод об аналогичности ситуации в отношениях между людьми; установление социальной иерархии нуждается в обязательном наличии противоположностей. Иными словами, ни совершенномудрый муж, ни низкий человек не могут существовать без друг друга [6]. Как итог, Вэй Юань приходил к выводу о необходимости свободного творчества в деле самосозидания человека, результатом чего являлось постижение как своего положения, так и положения его ближнего, а это в свою очередь создавало поле для социального взаимодействия [6. С. 445—447.].

Параллельно развитию неоконфуцианства в Китае начался процесс мощной интеллектуальной вестернизации, выраженной в появлении переводов важнейших западных трудов, в т. ч. и по политической теории, на китайском языке. Так, перу Янь Фу (严复, 1854—1921) принадлежали первые переводы трудов Д.С. Милля, Т. Гексли и Ш. Монтескье [10]. Знакомство с современными идеями заложили основу для нарастания критики со стороны молодых китайских интеллектуалов в адрес монархических институтов Империи Цин, на замену которым предполагалось установление парламентской республики. Однако это вызвало возражения со стороны тех же неоконфуцианцев, которые, несмотря на все свое «новаторство» не могли отказаться от идеала «правителя-вана» (王); не отрицая важности народного представительства и идеи составления общенациональной конституции, неоконфуцианцы оставались убеждены, что реальная власть Сына Неба должна была покоиться в основном на бюрократах из числа совершенномудрых. Разумеется, подобные воззрения не могли удовлетворить чаяний сторонников республиканизма в Китае, и это ознаменовало возникновение острой интеллектуальной конкуренции между неоконфуцианцами и т. н. «западниками», т. е. сторонниками вестернизации Китая. Черту дебатам подвела Синьхайская Революция 1911 г., закончившаяся свержением маньчжурской династии Цин и установлению Китайской Республики. Несмотря на дальнейшие политические и социальные пертурбации последующей «эры милитаристов» (вплоть до 1928, когда НРА во главе с Чан Кайши смогла подчинить большинство местных военачальников), данный временной отрезок характеризовался стремительным падением авторитетности и престижа неоконфуцианской мысли среди китайских интеллектуалов; неоконфуцианство стало рассматриваться как эталон ретроградства [10].

Кризис неоконфуцианства школы Лу-Вана под напором «западнической» критики становился очевидным и для самих неоконфуцианцев. Импульс к пересмотру положений этой школы был задан Кан Ювэем (康有为, 1858—1927), указавшим на сильную зависимость цинского неоконфуцианства от анти-даосской и анти-буддистской полемики; акцент на интеллектуальное противостояние с китайским буддизмом (чань-буддизмом)

обернулось в действительности, по мысли Кан Ювэя, некритическим заимствованием буддистской мысли и сделало мысль школы Лу-Вана довольно однобокой и слабо приспособленной для вызовов с других сторон [8]. При этом решение сложившейся проблемы представлялось довольно традиционным, а заключалось в «возврате» к очередной «традиции», которая на этот раз представлялось в виде ханьского этапа развития философии конфуцианства. Однако Кан Ювэй полагал, что требовалось не просто вернуться к нормам ханьского конфуцианства (как еще «незамутненного» встречей с буддизмом), но и переосмыслить этот самый этап развития [10]. Более того, Ювэй практически подверг его итоги своеобразной ревизии; обратив внимание на имевшие место в 51 г. до н. э. и в 79 г. н. э. диспуты между сторонниками «школы текстов старых/древних знаков» и сторонниками «школы текстов новых знаков», он пришел к выводу о том, что в действительности победа была за вторыми (*цзинь вэнь*, 今文) [10], хотя дальнейший ход истории развития конфуцианства показал обратное. Так или иначе, но именно ханьское конфуцианство, причем в интерпретации «школы новых знаков», признавалось Кан Ювэем в качестве некоего эталона, к которому должны вернуться сами конфуцианцы [15]. В качестве примера для подражания он указывал на фигуру ханьского мыслителя Дун Чжуншу, предпринявшего попытку модернизации конфуцианства в условиях единого государства. Однако замысел Кан Ювэя не нашел горячего отклика ни в среде неоконфуцианцев, ни тем более среди «западников». Серьезным минусом обращения к наследию Дун Чжуншу виделось то, что тот сам подводил положения конфуцианства под натурфилософские учения (например, учения о 5 стихиях) [16], что явно вызывало сомнения в «чистоте» ханьского конфуцианства. Однако было и другое следствие из данной ситуации, а именно — принципиальная способность конфуцианской мысли адаптироваться к различным условиям, что делало ее весьма гибкой. При этом речь не идет о синтезировании в нечто принципиально новое; «сердцевина» конфуцианского учения, выраженная в акценте на этическую составляющую во взаимодействии между людьми, оставалась неизменной. Таким образом, в XX в., несмотря на потерю доминирующего положения, конфуцианство продолжало развиваться, создав предпосылки для возникновения уже «нового конфуцианства» (*синь жусюэ*, 新儒学).

В отличие от предшествовавшего неоконфуцианства школы Лу-Вана новое конфуцианство в еще большей степени озабочено проблемой поиска сходств и различий между философской мыслью Востока и Запада, а также попытками «наведения мостов» между ними; немаловажную роль в данном обстоятельстве сыграл «спор о науке и метафизике» (*кэсюэ юй сюаньсюэ луньчжань*, 科学与玄学论战, 1923 г.) [18]. Данный спор так же протекал между сторонниками конфуцианской мысли и сторонниками западных философских учений из числа китайцев. Результаты этой дискуссии неоднозначны. С одной стороны, сторонники вестернизации вновь одержали вверх над приверженцами конфуцианской мысли, что способствовало дальнейшей

стереотипизации восприятия учения Конфуция как «косного» и «закрытого» от учета тех достижений, которые наука совершила к тому времени. Но с другой стороны, и здесь автор солидаризируется с мнением Е.В. Середкиной, взгляд на конфуцианство как на исключительно традиционалистское философское направление поверхностен; Восток обладает собственным социокультурным путем развития, устойчивость которого обеспечивается его культурными установками, основанными на их трансформации из ценностей путем интеллектуальной рациональности [20]. Именно рациональное, а не «слепое поклонение» традициям прошлого в действительности делает конфуцианскую мысль, как уже упоминалось выше, хорошо адаптируемой к установкам иных философских течений.

Немаловажно также упомянуть существенный вклад в развитие конфуцианской проблематики, который внес Сюн Шили (熊十力, 1885—1968). Будучи сторонником реконструкции конфуцианской философской мысли, он был убежден, как и некоторые другие китайские интеллектуалы, что причина кризиса в Поднебесной заключается в утрате современными ему конфуцианцами понимания истинного пути (*дао*, 道), что послужило причиной распространения западных учений на территории Китая. Хотя этот явно антизападный выпад не укладывается в акцент на диалогичность между Востоком и Западом внутри нового конфуцианства, тем не менее он важен признанием нахождения конфуцианской мысли в кризисе; по мнению Сюн Шили, утрата дао повлекла за собой забвение таких важных тем, как «милосердие» и «справедливость», а это, в свою очередь, грозит нравственной катастрофой для всего Китая [21].

Отсюда основной установкой, благодаря которой Сюн Шили предполагал сохранить целостность социокультурной сферы жизни китайского общества, заключалась в возрождении классического понимания Дао-Пути в конфуцианстве. Такая позиция была одобрена многими его современниками. Подход Сюн Шили отличался тем, что он, сочетая буддизм с собственной интерпретацией И-цзина, старался развивать метафизическую сторону конфуцианства, выходя за рамки только социально-политического и этического аспектов учения Конфуция [22]. В противовес принятым в буддизме представлениям о последовательном уходе человека от мира (так как он все равно есть иллюзия) Сюн Шили говорит о необходимости совершенствоваться человеку через его соприкосновение и тесное взаимодействие с внешним миром. То есть, по своей сути, буддизм, с точки зрения мыслителя, идет против человеколюбия [21; 23]. Это вовсе не значит, что в конфуцианстве нет тем, связанных с негативной стороной человеческого бытия. Однако подобные установки буддизма противоречат конфуцианскому идеалу «цзюньцзы», поскольку, по мнению Сюн Шили, Конфуций ни в одном из мест «Сы Шу» не говорит о необходимости ухода из мира [21]. При этом важно отметить, что для Сюн Шили конфуцианская этика акцентировала внимание именно на благой природе человека, где путь *дао* (道) заключается в последовательном возвращении этой природы.

Также важно отметить еще одну фигуру, чья философская концепция внесла свой вклад в развитие современного конфуцианства — Ху Ши (胡适, 1891—1962). Примечательно, что, в отличие от других упомянутых мыслителей, на формирование его философской концепции оказал влияние «эксперименталистский прагматизм» Дж. Дьюи. Более того, обучаясь в США, Ху Ши защитил докторскую диссертацию под руководством Дж. Дьюи, что дало возможность изучать историю Поднебесной, используя западную методологию и инструментарий [22]. Благодаря такому подходу в китайские историко-философские исследования, по сути, впервые были введены такие критерии, как «историчность, системность, структурированность» [24]. Ху Ши был сторонником «импорта идей», так как считал, что для всесторонней модернизации Китая необходимо не только изучать развитые технологии Запада, но и обращать более пристальное внимание на новые идеи и доктрины. При этом Ху Ши подчеркивал, что необходимо избегать «слепого следования» этим идеям и выработать собственную стратегию взаимодействия с миром и людьми иной культуры [22]. Однако, к сожалению, были трудности в изложении как сущности в целом, так и отдельных аспектов китайской мысли, особенно при попытке разработать системообразующий метод, схожий и понятный западным мыслителям (через знакомство с философскими концепциями И. Канта, А. Бергсона, Дж. Дьюи и др.), но и в целом передать основные положения китайской мысли в привычных западному человеку категориях и понятиях [22]. Тем не менее, вопрос до сих пор оставался открытым, так как единой полностью работающей системы так и не удалось найти.

Попытки систематизированной реинтерпретации китайской философской мысли продолжились уже после 1949 г. философами из Тайваня и Гонконга, где основная задача отводилась созданию единого поля дискурса для построения интеркультурного диалога с Западом. Во многом мыслители пытались обосновать, что в китайской философской мысли присутствует онтологическая проблематика, вопреки бытующему среди западных ученых мнению. Здесь нельзя не упомянуть Моу Цзунсяня (牟宗三, 1909—1995), чья философская концепция «моральной метафизики» (*daodé sinshān-süé*, 道德形上学) стала одним из основополагающих аспектов в развитии современного конфуцианства. Будучи учеником Сюн Шили, Моу Цзунсянь многое, чему его учил Сюн Шили, воспринял. Понятие «моральной метафизики» Моу Цзунсянь сформулировал, основываясь на диалектике И. Канта [22]. С точки зрения мыслителя, философские идеи И. Канта являются единственным «мостиком» между построением диалога Восток — Запад. При этом Моу Цзунсянь не соглашается с немецким философом в вопросе интерпретации интеллектуальной интуиции; по его мнению, отказ от идеи о существовании интеллектуальной интуиции у человека грозит обесценить все достижения китайской философской мысли, поскольку при таком раскладе она будет не более чем иллюзией [25].

При этом философ выстраивает две линии рассуждений. Первая заключается в тезисе о том, что человек — существо моральное, следовательно, основа его морали заключена в «бесконечном разуме», так как она является «трансцендентальной основой этического поведения человека [26]. При этом сам бесконечный разум обладает божественными атрибутами, но Бог, будучи первопричиной морального бытия человека, не может быть вытеснен «бесконечным разумом». Согласно Моу Цзунсаню, они едины [22].

Вторая линия его рассуждений отсылает нас к понятиям «вещи-в-себе» и «вещи-для-нас» И. Канта. Сам Моу Цзунсань утверждает, что понятие «вещи-в-себе» должно стать фундаментальной «ценностью в строгом смысле этого слова», так как «только в таком случае мы сможем по-настоящему провести границу между «вещью-в-себе» и «вещью-для-нас» [25]. Таким образом, конфуцианская этика начинает работать тогда, когда наше «моральное сознание» заставляет нас действовать рационально в рамках нашего личностного самосовершенствования [25].

Как итог — мы сталкиваемся с этическим коррелятом в виде «бесконечного разума», а практика моральных действий выступает здесь неким способом, благодаря которому этический коррелят являет себя миру через человеческие поступки. Высшей формой такой практики — восприятие мира в единстве его многообразия, где ничего не выносится за пределы «бесконечного разума» [22]. То есть для Моу Цзунсаня важнее всего была практика человеческой морали, нежели акцент на трансцендентальности [27]. В этой связи конфуцианство становится актуальным источником ценностей, которые во много схожи с западной философией.

Подводя итог, важно отметить, что к концу XX в. в Китае постепенно начинает складываться иное восприятие китайской традиции. Под влиянием как внешнеполитических, экономических, так и культурных изменений, которые происходили в Поднебесной на протяжении XIX—XX вв., страна столкнулась с кризисом, который необходимо преодолеть. Одним из достаточно эффективных способов преодоления кризиса культуры стал отход от слепого подражания образцам западной мысли и дальнейшее переосмысление основных положений китайской философии, уже исходя из устоявшегося современного дискурса и поиска общих точек соприкосновения в интеркультурном диалоге Восток — Запад. Все эти установки легли в основу современного движения, которое затем стало известно как «новое конфуцианство».

Список литературы

- [1] *Griffiths B.* The meeting of East and West // С. Derrick (ed.) Light of Revelation and Non-Christians. NY : Alba House, 1965.
- [2] *Hsia R.P.* The Catholic Mission and translations in China, 1583—1700 // P. Burke, P.C. Hsia (eds.) Cultural Translation in Early Modern Europe. Cambridge : Cambridge University Press, 2007.
- [3] *Commentarii collegii conimbricensis e societate Iesu, in Universam Dialecticam Aristotelis stagiritae. Conimbricenses, 1607.*

- [4] *Дацьшен В.Г.* Христианство в Китае: история и современность. М. : Научно-образовательный форум по международным отношениям, 2007.
- [5] *The Cambridge History of China / D. Fairbank (ed.). Vol. 10. Late Ch'ing, part 1.* NY : Cambridge University Press, 1978.
- [6] *Кобзев А.И.* Философия китайского неоконфуцианства. М. : Восточная литература, 2002.
- [7] *Самойлов Н.А.* Борьба тенденций в общественно-политической мысли Китая периода политики «самоусиления» // *Всемирная история и Восток*. М., 1989.
- [8] *Титаренко М.Л. (ред.)* Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Ин-т Дальнего Востока. М. : Вост. лит., 2006. Т. 3.
- [9] *Китайская философия: Энциклопедический словарь*. М., 1994.
- [10] *Fung Yu-lan. The Short History of Chinese Philosophy / D. Bodde (ed.).* NY : The Macmillan Company, 1948.
- [11] *Крушинский А.А.* Творчество Янь Фу и проблема перевода. М., 1989
- [12] *Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов (ред.).* Ин-т Дальнего Востока. М. : Вост. лит., 2006. Т. 1. Философия.
- [13] *Buckley E.P. The Cambridge History of China. Volume XIII: The Republican China 1912—1949 // J.K. Fairbank, A. Feuerwerker (eds).* Cambridge : Cambridge University Press, 1986.
- [14] *Chang C. The development of Neo-Confucian Thought. V. 1—2.* NY., 1957.
- [15] *Непомнин О.Е.* История Китая: Эпоха Цин. XVII — начало XX века. М. : Восточная литература, 2005.
- [16] *Древнекитайская философия. Эпоха Хань*. М. : Наука, 1990.
- [17] *Ломанов А.В.* Современное конфуцианство: философия Фэн Юлани. М. : Восточная литература, 1996.
- [18] *The Cambridge Companion to Modern Chinese Culture. Ed. by Kam Louie.* Cambridge : Cambridge University Press, 2008.
- [19] *Jensen L.M. New Confucianism // Encyclopedia of Contemporary Chinese Culture / E.L. Davis (ed.).* London : Routledge, 2005.
- [20] *Середкина Е.В.* Современное конфуцианство и западноевропейская философия в их диалогичности: опыт философско-компаративистского анализа. Пермь, 2005.
- [21] *Сюн Шили.* Сюн Шили луньчжу цзи (熊十力论著集). Собрание сочинений Сюн Шили. Т. 1. 1985.
- [22] *Contemporary Chinese Philosophy // Cheng Chung-ying, Bunin N. (eds.).* Oxford, Blackwell Publishers Ltd, 2002.
- [23] *Tu Wei-ming. Hsiung Shih-li's Quest for Authentic Existence // The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China / C. Furth (ed.).* Cambridge, Massachusetts : Harvard University Publishers, 1976.
- [24] *Киселев В.А.* Историко-философская концепция китайского философа-прагматика Ху Ши (1891—1962): дис. ... к-та наук. М. : РУДН, 2007.
- [25] *Моу Цзунсань.* Сяньсян юй у цзышэнь (Феномены и ноумены, 现象与物自身). Тайбэй, 1975.
- [26] *Моу Цзунсань.* Чжи дэ чжицзюэ юй чжунго чжэсюэ (Интеллектуальная интуиция и китайская философия, 智的直觉与中国哲学). Тайбэй, 1974.
- [27] *Mou Zongsan. Nineteen Lectures on Chinese Philosophy / Wei J. (tr.), Mair V.H., Roberts P., Sworford M. (eds.).* Philadelphia, 2014.

References

- [1] Griffiths B. The meeting of East and West. In: Derrick C. (ed.) *Light of Revelation and Non-Christians*. NY: Alba House; 1965.
- [2] Hsia RP. The Catholic Mission and translations in China, 1583—1700. Burke P., Hsia P.C. (eds.) In: *Cultural Translation in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press; 2007.
- [3] *Commentarii collegii conimbricensis e societate Iesu, in Universam Dialecticam Aristotelis stagiritae. Conimbricenses [Commentaries of Jesus society collegium in city of Coimbra, the Entire Dialectic of Aristotle]*. 1607. (In Latin).
- [4] Datsyshen VG. *Christianstvo v Kitaye: istoriya I sovremennost'* [*Christianity in China: history and modernity*]. Moscow; 2007. (In Russian).
- [5] *The Cambridge History of China*. Fairbank D. (ed.). Vol. 10. Late Ch'ing, part 1. NY: Cambridge University Press; 1978.
- [6] Kobzev AI. *Filosofiya kitayskogo neokonfutsyanstva [The Philosophy of Chinese neoconfucianism]*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2002. (In Russian).
- [7] Samoilov NA. Bor'ba tendency v obschestvenno-politicheskoy mysli Kitaya v period politiki "samousileniya" [The fighting trends in Chinese socio-political thought during the 'self-reinforcement' policy]. In: *Vsemirnaya istoriya i Vostok*. Moscow; 1989. (In Russian)
- [8] Titarenko ML. (ed.) *Dukhovnaya kultura Kitaya: enciklopediya v 5 t. [The Spiritual culture of China in 5 Vol.]*. Vol. 3. Moscow: Vostochnaya literatura; 2006. (In Russian).
- [9] *Kitayskaya filosofiya: enciklopedichesky slovar' [Chinese philosophy: encyclopaedia]*. Moscow; 1994. (In Russian).
- [10] Fung Yu-lan, Bodde D. (ed.). *The Short History of Chinese Philosophy*. NY: The Macmillan Company; 1948.
- [11] Krushynsky AA. *Tvorchestvo Yan Fu I problema perevoda. [Yan Fu works and the problem of interpretation]*. Moscow; 1989. (In Russian).
- [12] Titarenko ML, Kobzev AE (eds.). *Dukhovnaya kultura Kitaya: enciklopediya v 5 t. [The Spiritual culture of China in 5 Vol.]*. Vol. 1. Moscow: Vostochnaya literatura; 2006. (In Russian).
- [13] Buckley EP. *The Cambridge History of China. Volume XIII: The Republican China 1912—1949*. Fairbank J. K., Feuerwerker A. (eds). Cambridge: Cambridge University Press; 1986.
- [14] Chang C. *The development of Neo-Confucian Thought*. NY.; 1957. V. 1-2.
- [15] Nepomnin OE. *Istoriya Kitaya: Epoha Cin. VII — nachalo XX veka [The Chinese history : Qing epoch The XVII — beginning of XX centuries]*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2005. (in Russian).
- [16] *Drevnekitayskaya filosofiya. Epoha Han. [Ancient Chinese philosophy. Han epoch]*. Moscow: Nauka Publ.; 1990. (In Russian)
- [17] Lomanov AV. *Sovremennoye konfucianstvo: filosofiya Feng Yulanya. [Modern Confucianism: Fung Yu-lan's philosophy.]*. Moscow: Vostochnaya literatura; 1996. (in Russian).
- [18] Louie K. (ed.) *The Cambridge Companion to Modern Chinese Culture*. Cambridge: Cambridge University Press; 2008.
- [19] Jensen LM. *New Confucianism*. In: Davis E.L. (ed.). *Encyclopedia of Contemporary Chinese Culture*. London: Routledge; 2005.
- [20] Seryodkina EV. *Sovremennoye konfucianstvo I zapadno-evropeyskaya filosofiya v ih dialogichnosti: opyt filosofski-komparativistskogo analiza. [Modern Confucianism and*

Western European Philosophy in their Dialogicity: The Experience of Philosophical and Comparative Analysis] Perm; 2005. (in Russian).

- [21] Hsiung Shi-li. *Hsiung Shih-li lun-zhu chi (熊十力论著集) [Selected works of H'sun Shili]*. 1985. Vol. 1. (In Chinese).
- [22] Cheng Chung-ying, Bunin N. (eds.) *Contemporary Chinese Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd.; 2002.
- [23] Tu Wei-ming. Hsiung Shih-li's Quest for Authentic Existence. In: Furth C. (ed.). *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Publishers; 1976.
- [24] Kiselev VA. *Istoriko-filosofskaya konceptsiya kitayskogo filosofa-pragmatika Hu Shi (1891—1962): [Historical and philosophical concept of the Chinese philosopher-pragmatist Hu Shi (1891—1962)]*. Moscow: RUDN University; 2007. (In Russian).
- [25] Mou Zongsan. *Xianxiang yu wu zishen (现象与物自身) [Phenomena and noumena]*. Taipei; 1975. (In Chinese).
- [26] Mou Zongsan. *Zhide zhijueyu zhingguo zhexue (智的直觉与中国哲学) [Intellectual intuition and Chinese philosophy]*. Taipei; 1974. (In Chinese).
- [27] Mou Zongsan. *Nineteen Lectures on Chinese Philosophy*. Wei J. (tr.), Mair V.H., Roberts P., Sworford M. (eds.). Philadelphia; 2014.

Сведения об авторе:

Черных Варвара Игоревна — кандидат философских наук, ассистент кафедры истории философии, Российский университет дружбы народов, Москва, Россия (e-mail: chernykh_vi@rudn.ru).

About the authors:

Chernykh Varvara I. — PhD, assistant at history of philosophy department, RUDN University, Moscow, Russia (e-mail: chernykh_vi@rudn.ru).