

## Философия

### Понимание и диалогичность: значение энциклопедии «Духовная культура Китая»

© 2014

Лю Ядин

Значение энциклопедии «Духовная культура Китая» для китайских читателей рассмотрено в русле развития мировой синологии. Авторы энциклопедии отличает глубокое понимание своеобразия китайской культуры в свете «нового евразийства». Они рассматривают категорию *дао* с культурологической точки зрения и дают анализ ее значения во всех сферах общественного сознания и во всех философских учениях Китая на протяжении всей китайской истории.

*Ключевые слова:* энциклопедия, духовная культура Китая, новое евразийство, *дао*, творческое преобразование конфуцианства.

#### I

В преддверии выпуска энциклопедии «Духовная культура Китая» академик М.Л. Титаренко следующим образом охарактеризовал значение этого фундаментального труда для русского читателя: «...Познание опыта развития духовной культуры Китая... имеет принципиальное значение и для России, вырабатывающей в сложнейший для нее период идею национальной самоидентификации»<sup>1</sup>.

Энциклопедия «Духовная культура Китая» имеет особое значение и для китайских специалистов, и для простого народа, активно включившегося в процесс построения «духовной цивилизации» и «социализма с китайской спецификой». Она помогает увидеть образ человека в китайской культуре и образ самой культуры Китая, отраженный в российской синологии — лучшей в мире, по признанию китайских ученых и политиков.

Факт выхода в свет энциклопедии на русском языке взволновал меня и моих коллег как профессиональных русистов. Волнение наше усилилось, когда мы приступили к переводу на китайский язык этого грандиозного труда<sup>2</sup>, чтобы он стал доступен всему китайскому народу. Поэтому тем более необходим анализ значения энциклопедии для китайских читателей.

С одной стороны, цель российских китаистов состояла в том, чтобы ознакомить читателей многонациональной России с пятитысячелетней китайской культурой. С дру-

---

Лю Ядин, доктор филологических наук, председатель научного совета Центра изучения современной России Сычуаньского университета, профессор филологического факультета Сычуаньского университета.

гой стороны, эта энциклопедия открывает путь так называемой народной дипломатии, путь диалогу культур — встрече вековых традиций, взаимопонимания и духовного обогащения. На фоне глобализации и столкновения цивилизаций такой тип диалога, как народная дипломатия, приобретает первостепенное значение.

В последние десятилетия в западных социологических исследованиях культур и цивилизаций большое внимание уделяется «столкновению цивилизаций». Так, С. Хантингтон в своей книге «Столкновение цивилизаций» подчеркивает, что после окончания холодной войны мировая структура детерминирована несколькими основными цивилизациями: китайской, японской, индийской, исламской, западной, православной, латиноамериканской, африканской. С. Хантингтон пишет: «Холодный мир, “холодная война”, торговая война, квази-война, неустойчивый мир, напряженные отношения, острое соперничество, конкурентное сосуществование, гонка вооружений — в подобных выражениях с наибольшей вероятностью описываются взаимоотношения между объектами, относящимися к различным цивилизациям. Доверие и дружба встречаются редко»<sup>3</sup>. В таких условиях можно ли найти что-либо более ценное, чем равноправный диалог?

Развивая идею «нового евразийства», авторы энциклопедии пошли по пути выявления универсальных черт китайской культуры, начав с истоков духовности и ранней философской мысли китайцев. Эти черты обнаруживались, например, в десяти принципах учения Мо-цзы, таких, как «всеобщая любовь и взаимная выгода», «помощь сильного слабому», «справедливость и польза» и т.д. А в новое время, в 80–90-х годах XIX в., когда было популярно учение *янью*, универсалии китайской культуры проявлялись в установке на соединение духовно-нравственной культуры Китая с «заморскими» технологиями. Позже, в начале XX в., эту установку продолжил Сунь Ятсен, выступавший за творческое заимствование иностранного опыта — *хуаси* (букв. «китаизация западного»). Те же универсальные черты выражаются в настоящее время в построении «социализма с китайской спецификой» на основе открытости, реформ и модернизации, в построении «социалистической духовной культуры» и «создании человека из материала высокой духовности»<sup>4</sup>.

Сопоставление нравственных принципов китайской культуры с нравственными принципами других культур евразийского континента приводит к очевидному заключению: китайская культура открыта и готова к диалогу.

Мне кажется, что именно новое евразийство является отправной точкой нравственной логики энциклопедии «Духовная культура Китая». Именно в евразийстве авторам удалось найти смысловое пространство, в котором возможен диалог культур. «Вдумчивый читатель, — полагают авторы, — справедливо заметит, что, действительно, со стороны Китая стоит мощная, укорененная в природный ландшафт и китайские этносы культура. Она основана на собственном архетипе, имеет наименование *dao*, занята духовным воспроизводством человека, закладывает в него генетический код подлинной самости. Она помнит свое прошлое и прозревает будущее и тем просвещает своих мудрецов, поэтов и философов и пророчесствует их устами. Она пластична и в то же время устойчива, не боится вторжения чужой культуры и готова к диалогу, построенному по согласованию с архетипом партнера»<sup>5</sup>.

Что касается русской культуры евразийского континента, то авторы не оставили ее безымянной. Они нашли ей имя: Глагол. Оно «стоит вровень с именами китайского Дао, индийского Ом и греческого Логоса, которые тоже имеют основное понятийное значение *глагола* — слово, речь, говорить, глаголать»<sup>6</sup>. Итак, теоретическая основа энциклопедии «Духовная культура Китая» — это «новое евразийство». Положив конец унизи-тельно-отрицательному подходу, свойственному западной синологии, новая энциклопедия ведет к равноправному диалогу с китайской культурой. В этом многолетнем труде, обобщающем 300-летнее развитие российского китаеведения, китайская духовная куль-

тура рассмотрена в общечеловеческом контексте. Энциклопедия рождает в читателе сочувственное понимание китайской духовной культуры.

### III

Назову еще одну из сторон энциклопедии, важную для современного китайского читателя и исследователя. Речь идет о понятиях архетипа культуры и *дао*. Впервые в энциклопедическом издании изложена теория архетипа китайской духовной культуры и *дао* как закона и процесса ее логического и исторического развертывания, из которого вырастают философско-мировоззренческие ценности китайской культуры — красота и добродетель. По всей видимости, это неотъемлемые качества евразийских культур. Может быть, именно по этой причине русский гений Ф.М. Достоевский говорил, что «красота спасет мир».

Вводя сложные историко-философские категории в описание творческих функций архетипа и *дао*, авторы, между тем, так используют пластические интуиции китайских текстов, что картина мира становится осязаемой и визуально доступной простому читателю. А для китайского читателя, воспитанного на эстетике иероглифического письма, это очень важно. Вот один из фрагментов такого описания: «В процессе сопряжения элементов архетипа *дао* выстраивается космос Поднебесной: из идеально-мыслительного качества образуется Небо и сфера разума (ноосфера), из телесного — земля и материальная сфера, из духовного — центр и духовно-нравственная сфера (этосфера)»<sup>7</sup>.

Отсюда проистекает и проекция статуарно оформленной космической триады, играющей сегодня роль программного тезиса построения духовной цивилизации в Китае: «Небо и человек — едины, Небо и человек взаимно преодолеваются (вливают друг на друга)». Это тождество развертывается в основную рефлексивную модель мышления, согласно которой живой космос мыслит себя в подобии человеку, а человек мыслит по законодательствующему образцу космоса и достигает искомого интеллектуального единства и просветления, что хорошо иллюстрирует «И цзин» («Канон перемен»): «Учитель (Конфуций) сказал: Поднебесная как мыслит, как думает? Поднебесная приходит к одному результату, идя разными путями. Единство достигается множеством различных мнений. Поднебесная как мыслит, как думает? Солнце уходит, луна приходит, луна уходит, солнце приходит. Солнце и луна друг с другом чередуются, и просветленность [озарение] рождается».

С точки зрения архетипа *дао* авторы энциклопедии демонстрируют также связь слов и действий у субъекта культуры. В данном случае им выступает конфуцианский *цзюньцзы*: «Слово и дело — высший метод управления благородного мужа... Слово и дело — это то, посредством чего благородный муж движет Небо и Землю». «Основным носителем духовной сущности культуры *дао* является человек. Он медиум, в котором сходятся, объединяются и от которого расходятся по своим местам небесное идеальное и земное телесное. Без срединной человеческой духовности вся гармоничная конструкция культуры *дао* рассыпается. Поэтому можно заключить, что культура *дао* в выражении себя в статусе единого есть *развивающаяся духовная культура с антропоморфным центром*. Конфуций закрепил это своим словом: «Человек может развить *дао*, но *дао* не может развить человека»<sup>8</sup>.

Каждый раздел энциклопедии отражает развитие духовной культуры *дао* соответственно специфике предмета и метода. В результате *дао* как центральная категория мыслительной системы объясняется в энциклопедии более глубоко и всесторонне, чем это обычно встречается в исследовательской практике. Несомненно, это будет весьма положительным фактором для понимания китайским читателем разносторонности и полноты собственной культуры.

Представленные в энциклопедии анализ понятия *дао* и галерея его художественных образов способствуют расширению и углублению диалога вокруг этой категории. Сходное наблюдается и в мировой синологии. Ученые Китая подчеркивали, что в разные периоды истории и в разных школах понятие *дао* имело различное наполнение. Например, Цянь Му замечал, что до династии Восточная Хань (25—220 гг.) в философских построениях большее внимание обращали на *дао*, а после периода Вэй и Цзинь (220—420 гг.) то же понятие чаще определяли как принцип *ли*<sup>9</sup>. В свою очередь, Чэнь Лифу и Вэй Чжэнтун объясняли сущность *дао*, опираясь на учение конфуцианской школы<sup>10</sup>. Дебора Соммер (Deborah Sommer) сделала попытку всестороннего описания категории *дао* в синхроническом и диахроническом аспектах на материале «Канона истории», «Изречений» Конфуция (551—479 гг. до н.э.), трактатов «Мэн-цзы» и «Сюнь-цзы» (IV—III вв. до н.э.), работ Хань Юя (768—824 гг.), Чжан Цзая (1020—1078 гг.), Чэн И (1033—1107 гг.), Чжу Си (1130—1200 гг.) и др.<sup>11</sup>

Ряд китайских ученых рассматривает *дао* как категорию высшего уровня, употребляющуюся во всех сферах мысли на протяжении существования китайской культуры. Так, Ху Вэйси пишет: «*Дао* в китайской философии имеет два значения: *дао* Неба и *дао* человека. *Дао* означает бесконечность неба, в то время как *дао* человека представляет ограниченность человека. Общее значение *дао* заключается в том, как достичь бесконечности посредством человеческой ограниченности, то есть достичь единства Неба и человека»<sup>12</sup>. Чжан Ливэнь и его соавторы в книге «*Дао*» проанализировали эволюцию понятия *дао* по эпохам: до периода Цинь *дао* есть *дао* триединства Неба, Земли и человека, выраженное через диаду Небо — Человек (*тянь жэнь хэ и*); в периоды династий Цинь и Хань *дао* есть *дао* как Великое Единое (*тайи*); в периоды династии Суй и Тан *дао* — это *дао* буддизма; в периоды династий Сун *дао* — это *дао* как принцип (*ли*); в периоды династий Юань и Мин *дао* — это *дао* как сердце (*синь*); в период династии Цин *дао* — это *дао*, определяемое как пневма (*ци*); после Первой опиумной войны, в современный период *дао* — это *дао* гуманизма<sup>12</sup>.

Сопоставляя эти трактовки *дао*, мы обнаруживаем, что авторы энциклопедии «Духовная культура Китая» рассматривают *дао* еще и в культурологическом аспекте, что восполняет пробел в мировой философской синологии и позволяет провести сравнительный анализ культур Логоса, Ом и Глагола. Евразийство как философская теория открывает новую страницу методологических изысканий. Таким образом, энциклопедия «Духовная культура Китая» входит в библиографический арсенал китаеведения не только как уникальный справочник, но и как глубокое научное исследование.

### III

В условиях глобализации один из важных вопросов изучения китайской культуры заключается в том, как соотносятся с современностью конфуцианские ценности, актуальны ли они, или это только дань традиции, своего рода историческая память. Энциклопедия дает положительный ответ на вопрос об актуальности конфуцианства и освещает активную роль этого учения в социально-экономическом развитии Китая. «В отличие от стран конфуцианского культурного региона, — пишут авторы энциклопедии, — Японии, Южной Кореи, Сингапура и Тайваня как части Китая, построивших “конфуцианский капитализм”, КНР, основываясь на реинтерпретации аналогичных ценностей раннего конфуцианства, строит еще невиданную в мире модель “китайского рыночного социализма”. Начав с претворения концепции *сяокан*, КПК поэтапно развивает эту теорию, насыщая ее базовыми ценностями китайской цивилизации. Последним примером такой поэтапной реинтерпретации являются документы XVII съезда КПК, где уже обсуждалась проблема второй социальной утопии Конфуция — построения общества “Великого единения” (*датун*) с упором на повышение “народного благосостояния”. В материалах съез-

да уделяется внимание идее гармонии (*хэ*) китайского общества, где человек объявлен основой политики и поставлена долговременная задача построения гармоничного общества. Эта идея сочетается с тезисом древнекитайского философа Мо Ди о “всеобщей любви и всеобщей выгоде”, принципом Конфуция о “гармонии многообразного и исходного”. В теоретические основы новаций входит и традиционная даоская диалектика “раздвоения единого и сочетания двух противоположностей в едином”. Кроме того, преемственность сочетается с инновацией, с учетом реальных особенностей Китая и заимствованных передовых достижений как общественной мысли из-за рубежа, так и исследований китайских обществоведов»<sup>13</sup>.

Авторы энциклопедии рассмотрели и ряд конкретных примеров внедрения идей и терминов конфуцианства в современную социально-политическую жизнь Китая. Провозглашенная Дэн Сяопином концепция построения общества «малого благоденствия» (*сяокан*) пробудила в кругах китайских обществоведов интерес к конфуцианству как основе политической культуры страны. Активизировались научные разработки в этой области, о чем свидетельствовало, в частности, проведение в 1999 г. в Пекине международной конференции, посвященной 2550-й годовщине со дня рождения Конфуция. Во время заключительной беседы с делегатами конференции в Доме народных собраний член Постоянного комитета Политбюро ЦК КПК председатель НПКСК Ли Жуйхуань в ответ на вопрос: «Как Вы оцениваете конфуцианство?» сказал, что конфуцианство является одним из важнейших элементов китайской духовной традиции, а что касается самого понятия *сяокан*, то оно уже заняло ведущее место в политической культуре КНР. О своей приверженности принципу *сяокан* Дэн Сяопин заявил в 1979 г., вскоре после знаменитого 3-го пленума ЦК КПК 11-го созыва, внесшего кардинальные изменения в методы строительства социализма.

Авторы энциклопедии говорят о том, что если Дэн Сяопин связал свои реформы с первой социальной утопией Конфуция в трактовке Мэн-цзы, то Цзян Цзэминь ввел в политический лексикон возрожденное им в политической культуре новейшего времени конфуцианское понятие *дэ*. Он официально объявил, что отныне, наряду с концепцией *и фа чжи го* («управлять страной на основании закона»), второй составляющей социализма с китайской спецификой должна стать концепция *и дэ чжи го* («управлять страной на основании *дэ*»), т.е. морали<sup>14</sup>.

Вступая на пост Председателя КНР, Ху Цзиньтао в своем докладе впервые официально выделил тему «народного благоденствия»: «...Делать так, чтобы у всего народа было, где получить образование, зарабатывать себе на жизнь, лечиться и жить, чтобы в старости он был обеспечен, а значит, стимулировать строительство гармоничного общества». Большинство высказанных Ху Цзиньтао формулировок заимствовано из второй социальной концепции Конфуция — общества «великого единения» (*датун*). Ху Цзиньтао и нынешнее руководство КПК, приняв эстафету от Дэн Сяопина, творчески развивали и развивают конфуцианскую составляющую в идеологии КПК и постепенно продвигаются от *сяокан* к *датун*<sup>15</sup>.

Развернувшаяся среди западных и китайских ученых полемика о том, возможно ли творческое преобразование конфуцианства, продолжается уже более ста лет. Например, М. Вебер в книге «Конфуцианство и даосизм» и в других работах писал, что конфуцианская этика противостоит развитию капитализма. По его мнению, в конфуцианском обществе отсутствует дух капитализма, поскольку его члены менее энергичны и менее рациональны, чем протестанты. Немецкий социолог утверждал, что конфуцианское учение по самой своей сути враждебно экономическому развитию и социальной модернизации<sup>16</sup>.

Джозеф Левенсон в своем труде «Конфуцианский Китай и его судьба в современном мире» утверждал нечто сходное, предлагая смотреть на конфуцианство как антикварный экспонат, а это будет означать его погибель. Нужно не возрождать конфуцианст-

во, а рассматривать «его как историческую коллекцию в музее... чтобы его не было в современной культуре»<sup>17</sup>.

В течение последних сорока лет западные ученые и политики сосредоточивали внимание на практической роли конфуцианства в современном мире. «С начала 1980-х годов, — пишут Дэниэл А. Белл и Хам Чхэбон, — было много дискуссий о роли конфуцианства в модернизации Восточной Азии, особенно в экономической сфере. Это западные ученые первоначально назвали конфуцианство разгадкой экономического успеха этого региона. Именно «внешние наблюдатели» стали приписывать успехи Восточной Азии конфуцианству (Макфаркар, Хофхейнц, Колдер, Фогель и др.) Ирония заключалась в том, что мало кто из жителей конфуцианского мира считал, что своим политическим и экономическим успехом они обязаны конфуцианству»<sup>18</sup>. Конкретный пример действенности конфуцианского мировоззрения западные ученые видели в деятельности сингапурского государственного деятеля Ли Куанью, который подчеркивал огромное значение конфуцианства и называл его «азиатской ценностью»<sup>19</sup>.

Другой западный ученый китайского происхождения, Ван Гэнью, отмечал: «...Для многих западных политиков конфуцианские ценности на самом деле означают китайские... Дискуссия о конфуцианской этике начиналась в Сингапуре. С конфуцианством соотносили чудеса Восточной Азии, прежде всего Японии, а также индустриальной экономики Южной Кореи, Тайваня, Гонконга и Сингапура, так называемых четырех тигров. Секрет их успеха заключался в конфуцианстве, потому что оно — это единственное, что объединяет эти пять мест. В Китае после 1978 года начался новый “Великий поход”, результатом которого был быстрый экономический рост 1980-х, но он закончился трагедией на площади Тяньаньмэнь в 1989 году. Когда Советский Союз рухнул, после этого стала бессмысленной идеология холодной войны, а конфуцианство быстро стало синонимом китайской энергичности и натиска. Так, в заморских китайцах, независимо от того, верили ли они в конфуцианство или в капитализм...одинаково стали видеть потенциальную поддержку китайской экспансии»<sup>20</sup>.

Несомненно, что значительную роль в обращении к творческому преобразованию конфуцианства сыграл Ду Вэймин. «Конфуцианская политическая идеология, — пишет он, — обеспечила огромный идеологический ресурс для развивавшихся государств Японии и «четырёх малых драконов» — Тайваня, Южной Кореи, Гонконга и Сингапура. Ее влияние отчетливо прослеживается и в политических процессах, имеющих место в Китайской Народной Республике, Северной Корее и Вьетнаме. Поскольку разграничительная линия между капиталистической и социалистической Восточной Азией начинает размываться, общность этических норм, простирающаяся по обе стороны «великого разделения», прекрасно может быть описана в конфуцианских терминах... Всепроникающая вездесущность таких идей, как сетевой капитализм, мягкий авторитаризм, коллективистский дух и консенсусная политика во всей Восточной Азии (как в экономической сфере, так и в области политики, а также в обществе) доказывает непреходящую значимость конфуцианской традиции для всей восточноазиатской современности в целом»<sup>21</sup>.

Конечно, здесь отображена весьма малая часть развернувшихся вокруг конфуцианства дискуссий, но уже из приведенных выше материалов видно, как динамичны эти споры и насколько актуально изучение конфуцианства. В свете этого значение энциклопедии «Духовная культура Китая» чрезвычайно возрастает: ведь в ней рассматривается конфуцианство во всех его исторических и содержательных трансформациях и, что еще важнее, в русле развития всей китайской культуры. Перевод энциклопедии на китайский язык (а возможно, в дальнейшем и на английский) сделает ее намного доступней для мировой синологии. Энциклопедия всесторонне и убедительно объясняет историческую и современную ценность творческого преобразования китайской культуры.

1. *Титаренко М.Л.* Энциклопедия духовной культуры Китая. Духовная культура и симфония культуры // Пробл. Дальнего Востока. 2003. № 6. С. 147.
2. Я как руководитель проекта занимаюсь переводом энциклопедии на китайский язык вместе с моими коллегами. В апреле 2012 г. Центр по изучению современной России Сычуаньского университета и Институт Дальнего Востока РАН подписали «Договор о переводе на китайский язык энциклопедии “Духовная культура Китая”». Для достижения наилучшего результата перевода энциклопедии Сычуаньским университетом была организована группа экспертов, приглашены советники и создан Комитет по переводу. В Комитет вошли: профессор Пекинского педагогического университета Сяо Чжусянь, профессор Сычуаньского университета Лю Ядин, профессор Института иностранных литератур Академии общественных наук Китая Лю Вэньфэй, профессор Пекинского университета иностранных языков Чжан Цзяньхуа, профессор Сычуаньского университета Ли Чжицян, профессор Нанькайского университета Ван Чжигэн. В качестве консультантов с российской стороны приглашены академик М.Л. Титаренко, профессор А.Е. Лукьянов и профессор А.И. Кобзев; с китайской стороны профессор Ли Минбинь, профессор У Юаньмай и профессор Сян Чу. Проект «Китайский перевод энциклопедии «Духовная культура Китая» поддерживается Китайским фондом общественных наук.
3. *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003. С. 477.
4. См.: Духовная культура Китая: Энциклопедия / Гл. ред. М.Л. Титаренко. Т. 1. Философия. М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 2006. С. 30.
5. Там же. С. 31.
6. Там же.
7. Там же. С. 19.
8. Там же. С. 20.
9. *Цянь Му.* Чжунго сысян тунсу цзяньхуа [Популярные лекции по китайской мысли]. Бэйцзин: Цзючжоу цзубаньшэ, 2011. С. 6.
10. См.: *Чэнь Лифу.* Сышу даогуань [Трактат о дао «Четырехкнижия»]. Бэйцзин, Чжунго юи чубань гунсы, 1991. С. 677–678; *Вэй Чжэнтун.* Чжунго чжэсюэ цыдянь дацуань [Энциклопедия китайской философии]. Бэйцзин: Шицзетушучубаньгунсы. 1989. С. 652–657.
11. *Sommer D.* Dao // Routledge Curzon Encyclopedia of Confucianism / Ed. by Xinzhong Yao. L.; N.Y.: Francis Group, 2003. P. 177–179.
12. *Чжан Ливэнь* и др. Дао. Бэйцзин: Чжунгожэньминьдасяочубаньшэ, 1989.
13. Духовная культура Китая: Энциклопедия. Гл. ред. М.Л. Титаренко. Том 4. Историческая мысль. М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 2006. С. 15.
14. Там же. С. 212–213.
15. Там же. С. 216.
16. *Вэйбо.* Жуцзяо хэ даоцзяо. Ван Жуньфэнь и [Вебер М. Конфуцианство и даосизм. Пер. Ван Жуньфэнь]. Бэйцзин: Шаньгу иньшу гуань, 2003. См.: *Буров В.Г.* Модернизация тайваньского общества. М., 1998 (особенно гл. 4. С. 155–193).
17. *Левэньсэнь.* Жуцзяо Чжунго цзици сяньдай миньюнь. Чжэн Дахуа и [Левенсон Дж. Конфуцианский Китай и его современная судьба. Пер. Чжэн Дахуа]. Бэйцзин: Чжунго шэхуй кэсюэ чубаньшэ, 2000. С. 227–338.
18. *Bell D.A., Hahm Chaibong.* The Contemporary Relevance of Confucianism// Confucianism for the Modern World. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2003. P. 2.
19. Ibid. P. 3.
20. *Wang Gungwu.* *Joining the Modern World: Inside and Outside China.* Singapore: Singapore Univ. Press, 2000. P. 118.
21. *Ту Вэймин.* Подъем "конфуцианской" Восточной Азии: истоки и исторический смысл // Полис. 2012. № 1. С. 14.