

Институт философии и права СО РАН
ул. Николаева, 8, Новосибирск, 630090, Россия
E-mail: masha2283@gmail.com

ПРОБЛЕМА ЛИЧНОЙ ОТВЕТСТВЕННОСТИ В ТВОРЧЕСТВЕ ЧЖУ СИ, ЛЮ ЦЗИ И ВАН ЯНМИНА

В статье рассматривается проблема личной ответственности в творчестве представителей сунского, юаньского и минского конфуцианства: Чжу Си (1130–1200), Лю Цзи (1311–1375), Ван Янмина (1472–1529) с целью выявить переходный характер этической позиции юаньского мыслителя Лю Цзи. Подходы Чжу Си и Ван Янмина отличает последовательный объективизм и субъективизм, что вынуждает их придерживаться крайних позиций в решении данной проблемы. Лю Цзи занимает промежуточную позицию: формально оставаясь приверженцем чжусианства, он все же признает интеллектуальную ответственность человека.

Ключевые слова: неоконфуцианство, «учение о принципе», «учение о сердце», принцип-ли, ци, три устоя и пять добродетелей, Небо, сердце-синь, «тьма вещей» (вань у), гуманность (жэнь), должная справедливость (и).

Философия конфуцианства периода правления династии Юань не отмечена новаторством в изучении онтологических или гносеологических проблем, получивших глубокую разработку в трудах ученых предшествующих веков. Однако указанные проблемы вновь актуализируются в Минскую эпоху. В этом контексте может возникнуть впечатление, что юаньская мысль находится в стороне от актуальных философских проблем того времени. Между тем она являет собой достаточно продолжительный семидесятилетний период, в течение которого прекращалась деятельность философских школ, не только осуществлявших трансляцию идей, догм и установок конфуцианства сунского периода. Само конфуцианство при этом претерпевало изменения.

Наше внимание в данной статье будет уделено как раз процессам трансформации проблематики в философии юаньского времени, которые привели к оформлению минского неоконфуцианства в виде «учения о сердце». Специфика минского конфуцианства, если дать ей краткую характеристику, заключается в усилении внимания к гносеологическим проблемам, а также в акценте первичности сознания при рассмотрении проблем познания.

Однако антропоцентрический характер философский дискурс начинает приобретать уже в юаньскую эпоху. Это проявляется в увеличении популярности школы Лу Цзюаня, на почве которой позже и сформируется «учение о сердце». Имеет место и актуализация проблемы личной ответственности в этическом учении, которая, как мы собираемся показать в данной статье, не могла быть глубоко разработана в рамках сунского «учения о принципе» с его объективистскими установками.

Конкретная задача настоящей работы – рассмотреть решение проблемы личной ответственности в конфуцианстве трех периодов (в сунском «учении о принципе», юаньском чжусианстве, а также в минском «учении о сердце») с целью выявить промежуточный характер юаньской философской мысли. Для решения этой задачи сравним подходы к проблеме личной ответственности у трех мыслителей, чье творчество является достаточно репрезентативным для каждой из трех эпох. Это Чжу Си, Лю Цзи и Ван Янмин. Чжу Си является центральной фигурой в сунском конфуцианстве, это создатель «учения о принципе» в его каноническом виде. Ван Янмин – выдающийся мыслитель Минской эпохи, в чьем творчестве

неоконфуцианство в наиболее полной форме сложилось как «учение о сердце». Выбор личности Лю Цзи как представителя юаньской философии нуждается в обосновании, поскольку он менее известен как философ, нежели как государственный деятель и литератор. Его философское наследие интересно с точки зрения преемственности чжусианских идей в конфуцианской мысли эпохи монгольского правления, а также в практическом аспекте его деятельности.

Дело в том, что Лю Цзи являлся успешным практикующим политиком, он как ни один другой философ в истории конфуцианской мысли смог сделать успешную карьеру (этому в равной степени способствовали как таланты самого Лю Цзи, так и особенности исторической ситуации, в которой ему пришлось действовать). Он являет собой пример теоретика политической мысли, которому представился исторический шанс претворить свои идеи в жизнь. Выбор данной персоналии обусловлен возможностью на примере творческой личности показать, как мировоззрение разносторонне одаренного человека находит философское обоснование в его сочинениях и оказывает влияние на его практическую деятельность.

Проблема личной ответственности рассматривается в сочинениях всех трех философов. Рассматривать позицию каждого из них нам представляется наиболее целесообразным, не соблюдая хронологический порядок. Так мы увидим противоположные подходы к решению проблемы свободы выбора и личной ответственности сначала в сунское и минское время на примере творчества Чжу Си и Ван Янмина. А затем рассмотрим, как решалась проблема в тринадцатом веке, на который приходится эпоха правления династии Юань (к этому времени относится становление чжусианства в качестве официальной идеологии и восстановление системы экзаменов).

Итак, сначала обратимся к обширному наследию наиболее выдающегося философа эпохи Сун – Чжу Си. Система взглядов Чжу Си выстроена на основе и вокруг понятия Принципа (*ли*), разработанного его предшественником Чэн И, центрального понятия в философии неоконфуцианства – некая вечно пребывающая сущность, которая, появляясь и истощаясь в вещах и явлениях, делает их тем, что они есть. Принцип тесно связан с другой важной категорией, заимствованной

идеологами неоконфуцианства из китайской космологии – Великим пределом (Тай-цзи). Великий предел понимается как объективная духовная сущность, общий источник, порождающий все. Он – универсальный закон, общий высший принцип, охватывающий все предметы как в небе, так и на земле. В системе Чжу Си Великий предел и Принцип соотносятся следующим образом. Тай цзи, по Чжу Си, – это совокупность всех принципов-*ли*, тотальное единство упорядочивающих начал, закономерностей всей «тьмы вещей» (*вань у*).

Обращение конфуцианцев в сунское время к абсолютным, всеобъемлющим понятиям типа Принципа, а также выдвижение старых космологических схем натурфилософии (таких, как Тай-цзи) в центр философской рефлексии принято объяснять целым комплексом причин. Одной из них считается стремление придать политизированному этическому учению (каким оставалось конфуцианство к концу первого тысячелетия) всеохватный, универсальный характер, дать метафизическое обоснование этическим нормам, господствовавшим в централизованной империи. В Танскую эпоху эти реформаторские попытки предпринимались в контексте конкуренции с буддизмом и даосизмом. В сунское время контакты с иностранными культурами по сравнению с предшествующей эпохой значительно сократились. В свою очередь авторитет конфуцианства как официальной идеологии значительно возрос, в том числе в результате повышения авторитета системы экзаменов и распространения печатных книг. Ко времени жизни Чжу Си в обновленном конфуцианстве появились оппозиционные течения. Их приверженцы вели дискуссии исключительно с представителями своего учения. Поэтому важнейшей заслугой Чжу Си была систематизация того нового в конфуцианстве, что было создано его предшественниками уже в сунское время.

Важной чертой конфуцианской философии всегда оставалась ее этическая направленность. В первую очередь это проявляется в характеристиках центральной метафизической категории – Принципа. Это не только высшая управляющая сила во Вселенной, но в первую очередь – это нравственный принцип, моральный закон. Изначально *ли* был этической категорией, новаторским ша-

гом конфуцианцев в сунское время было придание ему метафизических характеристик. Принцип проявлен в трехчастной модели мира, включающей Небо, Землю и «все, живущее на земле под Небом». Каждая из частей Вселенной представляет собой проявление Принципа, обретя который они становятся самими собою. В сфере этических представлений трехчастная модель мироустройства получает своего рода проекцию – три устоя (*сань ган*), являющие собой принцип власти, которые реализованы на трех уровнях общественной структуры – государство – род – семья. Это – власть государя над народом (принцип власти в масштабе государства), власть отца над сыном (или старшего над младшим – иерархический принцип власти в пределах рода) и власть мужа над женой (власть в нуклеарной семье). Кроме того, порядок общественной жизни обеспечивается «пятью постоянствами» (*у чан*): *жэнь* («гуманность»), *и* («должная справедливость»), *ли* («благопристойность»), *чжи* («мудрость, разумность»), *синь* («благонадежность»). Пять постоянств в свою очередь копируют модель природного устройства – пять первоэлементов (*у син*). Для иллюстрации важности пяти постоянств в системе взглядов философа приведем две цитаты: «Небесный принцип – это всего лишь общее название для гуманности, должной справедливости, благопристойности и мудрости. Гуманность, долг, благопристойность и мудрость – это сумма явлений и вещей, которые объемлет Небесный принцип» [Чжу Си, 1997. С. 195]. И еще одна, более пространная и поясняющая выраженную выше мысль, цитата: «[Как] на свете существуют только четыре сезона (весна, лето, осень, зима), так человек располагает только гуманностью, должной справедливостью, благопристойностью и разумностью. Эти четыре вещи суть одно и то же. Сознание (сердце) оперирует ими, в нем есть только включающий эти четыре [понятия] принцип, и нет никаких других вещей» [Там же. С. 204]. Наличие перечисленных добродетелей у человека так же естественно и неизменно, как наличие времен года в природе. Таким образом, нравственное в человеке и материальное в природе имеют общий источник – Принцип-*ли*.

Подобные социальные роли и нормативные этические качества рассматривались в

конфуцианской литературе и до Чжу Си, в частности, у Дун Чжуншу, однако именно Чжу Си первым применяет данную «формулу» как единое этическое понятие. «Три устоя и пять неизменных принципов в отношениях между людьми никогда не могут быть изменены» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 24) [История китайской философии, 1989. С. 339]. Для этого в системе Чжу Си есть два основания: во-первых, они порождены Высшим принципом, который совершенен, лишен противоречий и вследствие этого не подвержен изменениям. Во-вторых, они взаимосвязаны как пять первоэлементов, которые находятся в круговороте либо постоянны, как триада «Небо – Человек – Земля». Таким образом, Чжу Си включает этическое учение в систему онтологии, тем самым показывая, что эти морально-этические нормы, как и законы мира природы, непреходящи и имеют столь же абсолютный характер.

Высшей добродетелью, или главным из «пяти постоянств», Чжу Си признавалась *жэнь* – «гуманность», поскольку в ней в наивысшей степени был проявлен Принцип: «*Жэнь* – это нечто абсолютно умеренное (мягкое), ее *ци* – это *ци* теплой весны, ее *ли* – это сердце порождения всего в природе» (Чуань си лу, Св. 1) [Чжу Си, 1997. С. 194]. Как мы видим, в цитате *жэнь* представлена как высшая космологическая категория мироздания. Иероглифы, переведенные как «теплая весна», имеют также переносное значение «монаршья милость», что проясняет характеристику данной категории как абсолютной умеренности: гуманность – это абсолютная мягкость, ее *ци* – как *ци* монаршья милости, ее значение так важно, что ее *ли* приравнивается к принципу возникновения всех вещей в мире. Таким образом, на гуманности стоит весь мир. Кроме того, *жэнь* являлась старшей среди добродетелей по очереди возникновения: «*Жэнь*, *и*, *ли*, *чжи* – это то, что приносит пользу в порядке следования. Если в течение весны не было посажено, летом не прорастет, а осенью и зимой невозможно собрать урожай» (Чуань си лу, Св. 1) [Там же. С. 204]. Имеется в виду, что если человек не гуманен, то в его сердце не появится других добродетелей.

В конфуцианстве в разное время велись дискуссии относительно природы человека, однако однозначного ответа в виде определенных догм по этому поводу не существо-

вало. Сунскими конфуцианцами была воспринята концепция Мэн-цзы об изначальной доброте человеческой природы. Идея доброй человеческой природы хорошо подтверждалась их онтологическими установками: поскольку человек, как и вся «тьма вещей», создан в соответствии с идеальным принципом, он не может обладать никакими, кроме положительных, качествами. Однако приверженцы данной позиции сразу же сталкивались с проблемой объяснения причин возникновения зла в мире. В результате возникла широкая дискуссия относительно человеческой природы и степени личной ответственности индивида за свои поступки.

Чжу Си объясняет возникновение зла в душе человека пренебрежением собственной природой (чистой и совершенной) и негативным воздействием *ци*. А нравственной обязанностью человека он считает пестование чистоты изначальной совершенной природы. Соответственно, все беды и несчастья, которые могут произойти с человеком, рассматриваются в этой этико-онтологической системе как результат нарушения гармонии Вселенной в результате небрежения Принципом. В такой системе взглядов ответственность за зло не всегда лежит на одном человеке. Данный подход выглядит достаточно успешно объясняющим природу стихийных бедствий. Тем не менее Чжу Си не дает ответа на вопрос, почему люди, ведущие праведный с точки зрения социальных предписаний образ жизни, могут иметь несчастную судьбу.

Идеальную модель поведения для сохранения изначальной чистоты человеческой природы Чжу Си описывает с помощью старой концепции «*чжун юн*» («[путь] среднего и неизменного»). Она предписывает, с одной стороны, избегать крайностей в поведении: не предаваться соблазнам внешнего мира – что грозит распутством и приводит к эгоизму, а следовательно, к пренебрежению социальными функциями, с другой – не погружаться полностью в аскетизм, пестуя чистоту принципа, что также отрывает человека от общества.

Следующим мыслителем, ко взглядам которого на рассматриваемую проблему нам представляется необходимым обратиться, является минский философ-новатор Ван Янмин. Помимо того, что это был наиболее выдающийся и влиятельный мыслитель сво-

ей эпохи, он был представителем оппозиционного чжусианству течения. Поэтому путем последовательного сопоставления взглядов двух философов, можно наиболее успешно выявить позиции их расхождения. Творчество Ван Янмина характеризуется открытым диалогом с Чжу Си, он апеллирует к тем же концепциям, что и его великий предшественник. Позднее Ван Янмин отмежевался от чжусианства, и его школа стала господствующим направлением в конфуцианстве.

Базовым понятием философии Ван Янмина является категория *синь* – «сердце»¹ (или «сознание»). Сознание-*синь* отождествляется им со всем миром, или Высшим принципом-*ли*: «сердце и есть принцип» (*синь цзи ли*). Поэтому основным объектом познания для Ван Янмина является сознание: познание законов мира и правил поведения должно проводиться через самопознание. Из данной установки с очевидностью следует, что философа интересует только конкретный, актуальный для отдельного индивида, переживаемый им мир. Явления феноменального мира значимы лишь в той степени, в какой они значимы для познающего индивида. Такой подход к познанию Ван Янмин выражает афоризмом «предметы есть дела». Под «делами» (*ши*) подразумеваются предметы внешнего мира (*у*), попадающие в сферу деятельности конкретного человека.

Поскольку сознание, по Ван Янмину, объемлет все *ли* (как Высший принцип, так и принципы-*ли* всех вещей), оно является также источником всех законов – природных, моральных и пр. Изначально заложенные в человеке знания называются философом «природными знаниями»: «природные знания – высший принцип неба в сердце человека», «природные знания в моем сердце – это и есть то, что называют высшим принципом неба» (Ван Вэнчэн-гун цюаньшу, гл. 2). Вполне в конфуцианском духе Ван Янмин под «знаниями» подразумевает прежде всего врожденное знание этических норм, присущее каждому человеку. Цель познания определяется им как поиск конфуцианских этических предписаний в собственном «сердце» и осознание их с целью искреннего следования данным нормам.

¹ В интерпретации А. И. Кобзева, данная категория включает интеллектуальное, волевое, чувственное начала и является источником и центром всякой человеческой активности [1983. С. 83].

Мир, таким образом, умопостигаем, а добродетель достижима и потенциально реализуема.

Природа сознания у всех людей одинакова, она находит проявление в спонтанной реакции на импульсы внешнего мира. Именно в первой реакции человека проявляется его врожденное знание о правильном и неправильном. Поэтому изначальную природу знания человека Ван Янмин характеризует как «правильное знание» (*лян чжи*)², это означает, что каждый человек по своей изначальной природе мудр. Задача и цель самосовершенствования состоит в достижении истинной мудрости путем осознания ее в собственном «сердце». Эту процедуру философ называет «доведение благомыслия до конца» (*чжи лян чжи*), – имея в виду последовательное и осознанное следование благим велениям (знанию) «сердца». Такая концепция возлагает на индивида большую личную ответственность: критерием добра и зла выступает в данном случае его собственная совесть, следовательно, и ответственность за действия несет сам человек.

Напомним, как решается проблема самосовершенствования в чжусианстве: его адепты также исходили из убеждения, что нормы морали (как выражение понятия блага вообще в конфуцианской философии) определены и известны, однако их знание не является изначальным присущим человеку, ему необходимо научиться, читая классическую каноническую литературу и следуя примеру совершенномудрых древности. В данном контексте не столь важно различие в понимании места средоточения моральных норм, хотя они существенно различаются в рассматриваемых философских системах: в чжусианстве они мыслятся как объективно существующие, а в системе взглядов Ван Янмина они заложены в самом сознании человека как врожденные знания. Важно то, что обе школы разделяют одни и те же социокультурные ценности, но путь приобщения к этим ценностям принципиально различен. В чжусианстве ориентация на приобщение к истине путем обучения нашла выражение в словах Чжу Си: «сначала – знание, потом – действие».

Это придавало созерцательный характер как процессу познания, так и мировоззрен-

ческой позиции приверженцев школы Чэн-Чжу в целом: роль человека в процессе познания достаточно пассивная, она сводится к достоверному пониманию и усвоению определенных норм. Как бы при этом решалась проблема природы зла? Зона личной ответственности охватывает в такой системе лишь сферу деятельности на основе воспринятого знания. Предполагается, что последовательное проведение процедуры «выведения вещей и доведения знания до конца» исключает саму возможность совершать недобродетельные поступки. При таком подходе последователям Чжу Си не оставалось иного, чем уповать на доброту человеческой природы и смирение в следовании примерам для подражания.

Для позиции же Ван Янмина характерен принципиальный отказ от приверженности авторитетам (этот отказ если не прямо декларируется, то подразумевается при последовательном проведении подхода «доведения благомыслия до конца», или *чжи лян чжи*). Канон рассматривается как средство самопознания и воспитания, а не самоцель: «Необходимо вникать в собственное сердце и не прибегать к поискам знания на стороне, тогда они будут получены» (Ван Вэнчэн-гун цюаньшу, гл. 1). Учиться же необходимо, чтобы избавиться от заблуждений и соблазнов. Что касается самой задачи достижения врожденных знаний, то главным стимулом Ван Янмин полагает наличие «дела», о котором говорилось выше, т. е. вещи как объекта деятельности: «Предмет – это дело, всегда, когда возникает мысль, имеется вызвавшее ее дело; дела, в которых присутствует мысль, называются предметом. Постигание – это исправление, оно означает исправление неправильного, чтобы вернуть его к правильному (Ван Вэнчэн-гун цюаньшу, гл. 26)». Эта цитата показывает важность практической направленности познания: успех на пути познания определяется актуальностью поставленной задачи. Научение добродетелям, воспринятое как сугубо индивидуальный процесс, осуществляется успешнее и эффективнее, когда переживается как естественное становление личности через актуальные для нее и сугубо личные проблемы. Естественно, что последовательность в этом вопросе приводит Ван Янмина к выводу о единстве знания и действия: искренне воспринятое знание не может не способствовать добродетельному поведе-

² В русской библиографии данный термин принято переводить как «благомыслие» [Фэн, 1998. С. 331].

нию. Познать, т. е. «доводить благомыслие до конца», – значит действовать себе и обществу во благо. При этом уже на стадии определения ценностных приоритетов ответственность возлагается на индивида.

В отличие от конфуцианцев сунского времени, Лю Цзи уделяет мало внимания базовой категории мироустройства – принципу-*ли*. Ему принадлежит тезис «Поднебесная больше, чем принцип», в то время как в системе координат чжусианства, в Поднебесной (т. е. в мире вообще) не существует ничего, не охваченного присутствием Принципа, не сотворенного по данному высшему образцу. Обращает на себя внимание достаточно низкая частота упоминания данной категории в трактате «Юйлицзы» – всего 17 раз, при этом лишь один раз как философская категория. Для сравнения: *дао* встречается в тексте 95 раз, другая важная категория – *ци* – упоминается в трактате 24 раза.

Однако частота упоминания еще не говорит о важности категории в онтологической системе. Рассмотрим, в каком контексте Лю Цзи ведет рассуждения о принципе в других своих философских произведениях. В «Тянь шо» есть высказывание: «Природа Неба – в смутной *ци*, а Принцип есть ее сердце, цельное есть благо. Благо не может само прийти в движение, лишь наполняясь *ци*, оно обретает движение. Ци порождает вещи и таится в них, посему вещи низменны, не есть то, чего желает Небо. Человек же есть сын Неба, рождается от ци, поэтому его сердцем также является Принцип. Если же ци дурна и преобладает над Принципом, то появляются дурные люди, это происходит не по желанию Неба»³. Мы видим, что эта генеративная схема (принцип-ли как сердце ци) на первый взгляд близка к представлениям Чжу Си, у которого ци является «обителью принципа»⁴. Однако в приведенной цитате из «Тянь шо» обе категории – и принцип-ли, и *ци* – подчинены описанию более глобального понятия Неба, которого мы коснемся ниже.

Для Лю Цзи важно скорее нравственное содержание Принципа-ли, чем его онтологический статус, он, как мы уже отметили, редко упоминает об этой категории, либо упоминает о ней параллельно с должной справедливостью (*и*), как, например, в следующем высказывании: «В Поднебесной

нет ничего более великого, чем Принцип, и нет ничего сильнее, чем должная справедливость». Поэтому принцип ограничивается в основном управлением нематериальным, это повод для обоснования добра и зла, он связан с теорией человеческой природы и с этикой. В данном аспекте Лю Цзи мыслит в рамках конфуцианской традиции, трактуя метафизическую категорию *ли* как этическую. При этом Принцип у него – спокойно-неподвижен и напрямую не обладает способностью порождения вещей.

Однако наиболее активной и действительно наделенной порождающей способностью категорией у Лю Цзи является *ци*. «Ци порождает вещи», а придающий им положительные характеристики принцип-ли не может двигаться самостоятельно, он должен быть наполнен *ци*, чтобы начать движение. Все многообразие вещей имеет не что иное, как *ци* в качестве своей причины. Ци обладает определенной формой, даже являясь непостижимой, она в то же время доступна интуитивному познанию. После распада формы все становится *ци*. Ци – это основной элемент, из которого формируются все вещи. Относительно связи Неба и *ци* Лю Цзи говорит: «наличие мира возможно только при наличии изначальной *ци*. Мир может испортиться, но изначальная *ци* неиссякаема».

Таким образом, Принцип, несмотря на то, что сохраняет статус одной из базовых категорий в философской системе Лю Цзи, вряд ли может быть сопоставим по статусу с принципом у Чжу Си. То, что может являться и является объектом познания в системе взглядов Лю Цзи – это понятие «Неба» (*тянь*). У Лю Цзи Небо не столько часть мироописательной триады Небо – Земля – Человек, сколько самостоятельная категория для определения универсума. Обратим внимание, что понятия Великого предела (как у Чжу Си) или сознания-сердца (*синь*) (как у Ван Янмина) у Лю Цзи если и встречаются, то не имеют того высшего онтологического статуса, как у описанных выше философов. В этом смысле аналогом им может служить именно Небо как наиболее общая метафизическая категория. Например, он говорит: «Небо подразделяет собственную *ци* на вещи (*у*), человек есть одна из таких вещей»⁵. Другими словами, Небо объемлет все вещи, в том числе и человека.

³ «Тянь шо». Св. 7.

⁴ «Чжу-цзы юй лэй». Св. 1.

⁵ «Юйлицзы», «Шэнь сянь», «Вэнь цзи». Св. 4.

Небо Лю Цзи есть познаваемая категория: «Движения Неба постигнуты мудрецом; явления Неба изучены мудрецом; числа Неба исчислены мудрецом; *ли* Неба выяснено с помощью “Перемен”. Поэтому любое ухо может услышать его, любой глаз увидеть, любой ум – постигнуть, мудрец тщательно исследует его, не допуская, чтобы хоть что-нибудь скрылось от него»⁶. Познаваемый характер «Неба» проявляется, с одной стороны, в том, что его можно познать чувственно: «можно услышать», «можно увидеть», а с другой – в том, что он является мыслимым рационально. «Мудрец» обладает всесторонним знанием «Неба». Эта познаваемость имеет некоторое ограничение: субъектом познания Лю Цзи полагает лишь мудрецов. Из данного ограничения мог бы следовать вывод о том, что познание у Лю Цзи имеет элитарный характер и доступно только «благородным мужам того же порядка, что и небо и земля», т. е. избранным. Это фактически означало бы сближение с позицией Чжу Си, призывавшего обращаться за истиной к канону, и, следовательно, снижало бы степень ответственности субъекта в процессе познания.

По мнению некоторых исследователей, Лю Цзи испытал значительное влияние школы Юнцзя⁷ [Чжоу, 1995. С. 199], и он делает несколько иной акцент в оценке роли субъекта. Приведем достаточно большую цитату: «Мудрец комментирует канон, чтобы постичь дао, а не для того, чтобы похвастаться красотой слога, не для того чтобы прославиться после смерти. Ученый читает их для того, чтобы раскрыть [основы] нрав-

ственности (*и*), которые непременно проявятся в поступках. Понятые слова будут применены на практике в делах, если же пренебрегать справедливостью и поступать противоположным образом, то значит содержание раскрыто неполно, и даже, если знания объемлют сочинения Бань Гу, Сыма Цяня и Хань Юя, каково будет его значение в веках?»).

Из приведенного отрывка мы видим, что Лю Цзи более сложно рассматривает процесс овладения истиной, чем это выглядит на первый взгляд. Прежде всего, обращает на себя внимание высокая оценка понимания написанного и изучаемого. От этого, по мнению мыслителя, зависит результат познания. И этим, кстати, может объясняться элитарность познания: не всем доступен определенный уровень понимания в силу различных интеллектуальных возможностей.

Далее, правильное понимание должно сопровождаться высокими нравственными установками. Но нравственность – не единственный высший критерий для оценки результатов познания. Будь так, позиция Лю Цзи ничем не отличалась бы от чжусианского подхода к решению проблемы личной ответственности. Лю Цзи же в качестве важного критерия оценки познавательной деятельности выдвигает поступок, практическое действие – *син*, т. е. эффективность деятельности. Выдвигаемая им цель обучения – «практическое применение» (*ши чжу юн*, «погоня за пользой») ⁸. «Человек грабит небо и землю. Небо и земля порождают благо, присваивать его не возбраняется. Только мудрец способен знать, что он присваивает, пользоваться их правами, использовать их силу, пользоваться их результатами и все возвращать, а не только разрабатывать сокровища, брать от них вещи. Простой же

⁶ «Юйлицзы», «Тянь дао. Мудрец не знает», «Вэнь цзи». Св. 3.

⁷ Школа Юнцзя – течение неоконфуцианства, существовавшее в период правления династии Южная Сун (1127–1279). Получило название по местности (ныне Вэньчжоу, провинция Чжэцзян), уроженцами которой были ее основатели. В XII–XIII вв. представители школы Юнцзя отошли от чисто философской проблематики, особое внимание уделяли практической стороне этико-ритуальных установлений, разработке проектов земельного налогообложения, вопросам организации армии, картографии и ирригации, выступали против увлечения философскими спекуляциями, не преследующими практической «выгоды». Основную задачу научных изысканий они видели в выявлении истоков и характера эволюции этико-политических идей, применение которых могло, с их точки зрения, оказать реальную помощь в управлении государством [Китайская философия: Энциклопедический словарь, 1994. С. 516].

⁸ Общеизвестно, что в традиционном Китае существовала тенденция рассматривать учебу как самоцель, вплоть до того, что ученые мужи неустанно, до седых волос штудировали каноны в ущерб практическому применению. В особенности способствовала этому система государственных экзаменов, которая в течение долгого времени в качестве стандарта имела «Четырехкнижие» и «Пять канонов», от соискателей требовалось лишь знание канонов наизусть, вне зависимости от того, имело ли это знание практическую пользу. Большинство же соискателей лишь стремились продвинуться по службе, в результате чего управлению страной наносился серьезный ущерб. Поэтому этот вопрос лишь на первый взгляд выглядит общим местом, но в то время он имел специфическое содержание.

народ не знает, не может пользоваться эти-ми благами, использовать их силу, он подавляет их импульсы, обращает вспять их ци, губит молодое и приносящее прибыль, лишает небо и землю возможности даровать результат, и это делает их нищими и полностью истощенными...». В данной цитате важно отметить, что действие оценивается по результату, а результат есть следствие адекватно примененного знания о вещах.

Подведем итоги. Чжу Си требовал от идеальной личности смиренного внимания к наследию древности и следования основным конфуцианским добродетелям, а зло склонен рассматривать как результат невежества. Ван Янмин в процессе самосовершенствования поставит во главу угла осознание благого принципа в собственном сознании и действие в соответствии с ним, тем самым возложив всю ответственность за благие либо дурные поступки на субъекта. Позиция Лю Цзи занимает промежуточное положение между этими противоположными подходами к решению проблемы личной ответственности: как и Чжу Си, он рассматривает зло и неэффективность как результат неспособности к восприятию знания (отсутствии мудрости). С другой стороны, в качестве критерия оценки деятельности он выдвигает практическую ценность ее результатов, актуальную для человека, что сближает его с позицией мыслителя последующей эпохи – Ван Янмина. Однако Лю Цзи еще не поднимается до уровня обобщений аналогичным «единству знания и действия», ограничиваясь пока признанием высокого значения эффективности последнего. Данные выводы свидетельствуют о наличии

определенных изменений в конфуцианской мысли периода Юаньской эпохи, а именно – движения к трансформации учения в сторону янминизма.

Список литературы

История китайской философии / Пер. с кит; общ. ред. и послесл. М. Л. Титаренко. М.: Прогресс, 1989. 552 с.

Китайская философия: Энциклопедический словарь / РАН. Ин-т Дальнего Востока; под ред. М. Л. Титаренко. М.: Мысль, 1994. 573 с.

Кобзев А. И. Учение Ван Янмина и китайская классическая философия. М.: Глав. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1983. 352 с.

Фэн Юлань. Краткая история китайской философии / Пер. с англ. Р. В. Котенко. СПб.: Евразия, 1998. 376 с.

«传习录» 新解/ (明) 王阳明著; 应涵编译. 北京: 宗教文化出版社, 1997 (Ван Янмин. Чуань си лу, ред. Ин Хань. Цзунцзяо вэньхуа чубаньшэ, 1997).

郁离子 / (明) 刘基著; 木子译注. 上海: 学林出版社, 2002 (Лю Цзи. Юйлицзы. Шанхай, издательство «Сюэлинь», 2002).

周群. 刘基评传. 南京: 南京大学出版社, 1995 (Чжоу Цюнь. Критическая биография Лю Цзи. Нанкин: Наньцзин чубаньшэ, 1995).

«近思录» 新解/ (宋) 朱熹等著; 安平编译. – 北京: 宗教文化出版社, 1997 (Чжу Си. Цзинь сы лу, ред. Ань Пин. Пекин: Цзунцзяо вэньхуа чубаньшэ, 1997).

Материал поступил в редколлегию 03.10.2011

M. A. Berezikova

THE PROBLEM OF PERSONAL RESPONSIBILITY IN THE WORKS OF ZHU XI, LIU JI AND WANG YANGMING

The article concerns the problem of personal responsibility in the works of three representatives of Song, Yuan and Ming neoconfucian thought: Zhu Xi (1130–1200), Liu Ji (1311–1375), Wang Yangming (1472–1529) in order to reveal the transitional nature of the ethical stance of Yuan thinker Liu Ji. Objectivism and subjectivism are the defining features of the approaches of Zhu Xi and Wang Yangming, which make them take extreme positions on the problem of personal responsibility. The approach of Liu Ji is intermediary, he highlights personal intellectual responsibility while formally remaining a follower of the Song neoconfucian tradition.

Keywords: neoconfucianism, pattern (*li*), *qi*, Heaven (*tian*), consciousness (*xin*).