

Е. Ю. СТАБУРОВА

**СЛОВО ИЗ КИТАЯ ВОВНЕ:
«ИСТОРИЯ КИТАЙСКОЙ
ФИЛОСОФИИ ЧЕРЕЗ ЕЁ
КЛЮЧЕВЫЕ ТЕРМИНЫ»**

Увидев название книги в информации о новых изданиях, ощутила радость – так давно назрела в ней необходимость [1]. Это понятно каждому человеку, пусть даже слегка прикоснувшемуся к китайской культуре. Для тех же, кто занимается ею профессионально такого рода издание, как мне показалось, можно без преувеличения уподобить струе свежего воздуха, проникшего в закупоренные библиотечные залы.

Чем замечательна сама по себе идея создания такого труда? Тем, что изучение китайской мысли так или иначе упирается в проблему понятий, а они, как известно, редко совпадают с нашими представлениями о том круге вопросов, которые должны были волновать людей. Мы обладаем интеллектуальным инструментарием традиции, бравшей начало в Древней Греции, проходившей через средневековую христианскую мысль и начавшей в XVII в. путь на вершины научного знания. Обычно мы редко озадачиваем себя размышлениями о том, что большая часть мира жила (живёт?) в других парадигмах. Но даже тем, кто это осознает, совместить западную и китайскую философскую линию непросто.

Современные технологические прорывы, совершенные именно в рамках «западного» видения мира, внушают даже тем из нас, кто преклоняется перед мудростью Востока, мысль об универсальности именно наших представлений. Кто-то старается этого не афишировать, но кто-то открыто ставит знак равенства между научным знанием, а по факту, знанием вообще, и западной философией. В этом смысле классическими остаются высказывания американского философа Альфреда Уайтхеда: «Нет никакого основания считать, что, если бы Китай остался предоставлен сам себе, он бы смог когда-нибудь совершить прогресс в науке» [2, с. 6]. Рассуждения Уайтхеда отражают непонимание философом, работавшим в рамках сугубо западной парадигмы, того, что вопрос должен ставиться не о «превосходстве» и «отсталости», но о том, что Китай и Запад вплоть до XX века демонстрируют разные структуры знания, сформированные из особых познавательных единиц под влиянием разной практики, с разными целеположениями и отличным созидательным ритмом. Как пронцательно заметил Марсель Гранэ, сумевший применить синтетический метод к изучению культуры Китая, и в том числе его философии и науки, если возникает необходимость «указать на наиболее характерные черты китайской цивилизации, то наименее неосторожным подходом был бы показ её с отрицательной стороны» [3, с. 393]. Именно для того, чтобы аргументированно противостоять торопливому намерению человека Запада показать китайскую мысль с отрицательной стороны, и нужны исследования, подобные обсуждаемой нами книги.

Книга написана профессорами Нанкинского университета – Ван Юэцином (王月清), Бао Цинганом (暴庆刚) и Гуань Госином (管国兴). Но для того,

чтобы она смогла появиться на английском языке, требовалась поистине грандиозная работа переводчика – профессора Пекинского университета Сяна Шучэня (项舒晨). По сути дела, в рамках одной книги пришлось решать сразу две задачи. Первая – описать на китайском языке содержание и историческое развитие терминов. Вторая, возможно даже более сложная, – суметь адекватно воспроизвести китайский текст по-английски вместе с той исконно китайской философской терминологией, которая по большей своей части глубоко укоренена в китайском сознании и китайском языке и вне их не находит никакого отклика. В некотором смысле эти две вышеназванные задачи перекрывали друг друга, но по-настоящему не состыковывались, потому что авторам важно было рассказать о происхождении и бытовании того или иного термина, а переводчику – каким-то образом подстроить этот рассказ под сознание не китайского читателя.

Не вызывает сомнения то, что и авторы, и переводчик представляли себе грандиозность поставленной перед ними задачи. И то, что книга была ими выпущена в свет, является большой удачей для сообщества китаеведов.

Книга охватывает 37 одиночных и составных терминов, знакомых каждому, кто работал с классическими китайскими текстами: *дао* (道), *дэ* (德), *тянь* (天), *мин* (命), *синь* (心), *син* (性), *цин* (情), *чэн* (诚), *синь* (信), *жэнь* (仁), *ли* (礼), *сяо* (孝), *ли* (理), *ци* (气), *ю у* (有无), *инь ян* (阴阳), *у син* (五行), *тай-цзи* (太极), *цзы-жань* (自然), *син эр шан син эр ся* (形而上形而下), *и лян* (一两), *дун цзин* (动静), *чан бянь* (常变), *бянь хуа* (变化), *бэнь мо* (本末), *мин ши* (名实), *гун сы* (公司), *и ли* (义利), *ли юй* (理欲), *ван ба* (王霸), *лян-чжи* (良知), *шэн-жэнь* (圣人), *цзюнь-цзы* (君子), *чжун юн* (中庸), *сяо яо* (逍遥), *янь и* (言意), *хэ тун* (合同). Каждому термину посвящена отдельная глава.

В качестве отличительной черты своей работы авторы отмечают то, что она «одновременно широка по содержанию и инновативна в плане перспективы; в целом, она воплощает собой ключевое тематическое содержание китайской философии и показывает её сущностные характеристики», она направлена на то, чтобы «высветить богатство и культурную специфику философии Китая» [1, с. vii]. Работа написана философами, которые трактуют значения отдельных терминов на основе анализа текстов мудрецов прошлого.

Несмотря на идущий из Китая поток литературы на европейских языках, в него редко попадают не популярные сочинения, но обращённые к специалистам произведения серьёзных китайских исследователей, занимающихся китайской проблематикой и глубоко укоренённых в своей стране. Эта книга именно тот редкий случай, тем она и интересна.

Особенно большие ожидания возлагались мною на то, что книга станет прорывом в закостенелых методах перевода на английский китайских философских терминов. Частично мои надежды оправдались. Порадовало то, что после почти ста пятидесяти лет настойчивого перевода устойчивой концепции *цзы-жань* как «nature» (естественность), благодаря чему Лаоцзы оказывался почти вольтеррианцем, книга зафиксировала иной перевод – «self-so». Комментируя значение этого термина в «Даодэцзине», авторы доводят до читателя мысль о том, что это «so of itself, originally so, so by heaven and without

any external additions» [1, с. 233]. Воспроизведя объяснение по-русски, получаем «таков сам из себя, изначально таков, таков согласно небесам и без всяких внешних прибавлений». Отметим, что работа по «пересборке» перевода термина *цзы-жань* ведётся китаеоведами уже не первый год и не только в англоязычном сегменте. В. В. Малявин ввёл в русский язык перевод «то, что таково само по себе» [4, с. 86]. Когда мы переводили труд Лаоцзы на латышский язык, мы сделали акцент на присутствующей в слове *цзы* 自 семы «исходить из себя», в результате чего получили термин «сам из себя таков», или по-латышски, «pats no sevis tāds» [5, с. 18–19]. Порадовало то, наш перевод полностью совпал с предложенным книгой разъяснением «so of itself».

Итак, понятие *цзы-жань* является примером того, что среди отобранных авторами книги терминов значение некоторых было кардинально пересмотрено и даже адекватно переведено. Но, как известно, среди терминов китайской философии немало таких, которым нельзя отыскать соответствий или же дословных переложений за пределами культуры, в которой они складывались и развивались. И тут позиция переводчика не очень внятна. Изю всего богатства китайской терминологии он сохранил собственно китайские слова, без перевода, лишь для *инь* и *ян*.

Важнейшие понятия китайской философии *дао* и *тянь* представлены в книге как «way» (путь) и «heaven» (небеса). К сожалению, тут не обошлось без вполне осознанной интерпретации терминов для того, чтобы они соответствовали априорным установкам создателей книги. Свою позицию переводчик заявляет в связи с тем, что лишил эти термины определённого артикля. Он объясняет это так: «Я оставил имена собственные, такие как «небеса» и «путь», в нижнем регистре, чтобы подчеркнуть секулярный характер, в котором используются эти термины. Там, где они используются в верхнем регистре, я также избегал использования определённого артикля «the» перед «небесами» и «дао», чтобы не поощрять идею о том, что в этих терминах предполагается онтология одного порядка» [1, с. 437]. Иными словами, переводчик, избегая употребления слова «бог», элегантно заменил его словосочетанием «онтология одного порядка» и постарался убрать из терминов идею божественного начала, стирая «верхний регистр» с помощью артикля. Учитывая то, что, по его собственному признанию, при прочтении «Даодэцзин» он полагался на Джэймса Легга (1815–1897) [1, с. 3, 19], становится понятным источник его взглядов. Дж. Легг, издавший свой перевод «Даодэцзин» в 1891 г., интерпретировал (некоторые современные учёные даже пишут «изобрёл» [6]) даосизм с позиции протестанта викторианской эпохи, противника католицизма. Он был последователем и другом Макса Мюллера (1823–1900), который отстаивал идею деградации религиозного христианства в процессе развития, в смысле отхода от божественного откровения и от авраамических священных текстов. Распространяя свои выводы на все религии мира, М. Мюллер настаивал на том, что каждая религия у своих истоков рациональная и философична – она сначала полагается на один-единственный текст, связанный с именем одного пророка, но с течением времени искажается богословами и обрядностью. Дж. Легг именно с этих позиций интерпрети-

ровал «Даодэцзин» как образец необременённого позднейшими наслоениями религиозного текста – своего рода «идеальной Библии», написанного великим мудрецом Лаоцзы, лично заложившим основы даосизма. Лишь на рубеже XXI века наука начала освобождаться от наваждения прежних времён, подвергая сомнению, во-первых, то, что даосская религия складывалась вокруг одного текста, во-вторых, обоснованность его рационалистической трактовки, в-третьих, исключительность фигуры Старика-ребёнка для даосской традиции. Об изменениях в подходах к исследованию даосизма, в частности, писал С. В. Филонов [7, с. 91–93]. Раздел главы «Way» под названием «Интеллектуальный стиль лаоцзыанского дискурса о *дао*» показывает, что авторы полностью солидарны с переводчиком. Это позволяет им заявить, что общепринятое представление о верованиях древности как о проявлении неразвитого философского сознания не может быть отнесено к идеям Лаоцзы. Они пишут, что «согласно французскому антропологу и философу Леви-Брюлю самыми характерной чертой примитивного мышления является то, что оно мистично и прелогично». Напротив, «лаоцзыанский дискурс *дао* полон диалектического мышления» [1, с. 4, 5]. Они отделяют философский даосизм Лаоцзы от позднейшего религиозного даосизма.

Несмотря на априорную заряженность определённой идеологемой, глава о *дао* как, впрочем, и вся книга, представляет интерес с точки зрения того, как сейчас в китайском научном сообществе рассматривают суть и ход развития понятия. Восстанавливая этимологию знака, утверждается, что он обозначал «беспрепятственный путь или тропинку без обходных путей» [1, с. 1]. Этимон приводится без ссылки на источник, хотя, судя по другим главам, в поле зрения авторов находился словарь I века Сюй Шэня. И именно там можно найти любопытную трактовку иероглифа *дао*. Общепризнанным является первое содержащееся в нем утверждение о том, что графема состоит из двух частей – «следовать, идти» (*чо*, 辵) и «голова» (*шоу*, 首), из чего обычно и выводится слово «путь». Но! В этом же словаре отмечается, что в «древнем языке» (*зувэнь*) была ещё одна форма позднейшего знака *дао* со значением «от/из первоначального цуня» (*цун шоу цунь* 从首寸) [8, с. 42]. Иными словами, *дао* это то, что **берет начало в крошечке**. Получается, что слово *шоу* понималось не только как существительное «голова», но и как связанное с ним прилагательное «головной», «начальный», «первоначальный». Что же до слова *цунь*, то это мельчайшая мера длины, до сих пор ассоциирующаяся с ничтожным количеством, крохотной частицей и пр. Это довольно интересный факт, который будучи правильно разобранным и обсуждённым, возможно, способен изменить наши представления о смыслах *дао*. И нам может открыться, что это не «путь», а та первоначальная точка, сверхмалых размеров, постоянно присутствующая в каталоге мира, и в том, что есть, и в том, чего нет, рождающая, объединяющая, организующая, настраивающая всё и вся подобно камертону.

История развития слова *дао*, особенно это относится к глубокой древности, даётся в книге широкими мазками. Авторы утверждают, что в период Западной Чжоу (1046–771 гг. до н.э.) и в начале Восточной Чжоу (770–221 гг.

до н.э.) оно эволюционировало в сторону абстрактного (философского) понятия [1, с. 1]. Не имея возможности в рамках данной статьи отследить вслед за авторами все примеры извилистой дороги бытования термина *дао* вплоть до времени последней династии Цин (1644–1912), обратим внимание на описания его сути.

Эту суть понятия *дао* создатели книги решили подытожить словами известного мыслителя Ван Фучжи (1619–1692), объясняя это тем, что именно он «синтезировал результаты предыдущего дискурса и предоставил исчерпывающее изложение традиционного китайского дискурса о *дао*» [1, с. 16]. Со ссылкой на Ван Фучжи в книге перечисляются шесть основных характерных черт *дао*: 1) «*Дао* совмещает как конкретную природу объектов, так и объективный порядок и регулярность, которым подчиняются события и объекты»; 2) «*Дао* (the *dao*!), которое выше физической формы, и конкретная форма, которая ниже физической формы, совмещаются в форме»; 3) «*Дао* скрыто, но конкретная форма проявлена, но *дао* и конкретная форма неотделимы друг от друга, оба неотделимы от формы»; 4) «Конкретная форма как форма и *дао* как функция. Порядок и регулярность *дао* это просто функция особых событий и объектов (конкретная форма)»; 5) «*Дао* как источник, а конкретная форма как проявление. *Дао* это внутренняя природа событий и объектов, а конкретные формы это внешние проявления событий и объектов»; 6) «*Дао* изменяется в соответствии с конкретной формой» [1, с. 16].

Сомнительно, что эти тезисы можно считать «исчерпывающим изложением традиционного китайского дискурса о *дао*». Но мы воздержимся от их обсуждения, потому что английский текст (а мы старались перевести дословно) затрудняет проникновение в суть написанного авторами книги, а тем более, преграждает путь в философскую систему Вана Фучжи. Приведённые по-английски в качестве иллюстрации цитаты из его произведений не проясняют ситуацию. Неконвенциональное употребление по случаю введённых иероглифов полностью обнуляет предмет дискурса. Например, 体 (*ti*) оказывается «the value of form» (ценностью формы), 末 (*mo*) – «manifestation» (проявлением). Полисемантичность этих слов не предполагает беспредельного расширения их значений.

Можно догадываться, что на китайском глава о *дао* прочитывается совершенно иначе, чем по-английски. И причина этого в том, что, вопреки огромной многолетней работе, в западной синологии до сих пор не создано убедительного филологического и философского инструмента для переноса данных с традиционной китайской культурной платформы в иную культурную среду.

Вторая глава книги посвящена *дэ*. В. В. Малявин когда-то написал, что в сравнении с термином *дао* «*дэ* представляет гораздо бóльшие трудности для перевода» [4, с. 85]. Свидетельство этому находим в рассматриваемой книге, где термин переведён с помощью неоправданно усложнённого, отсылающего к Древней Греции, а, впрочем, более похожего на понятие из социологии, словосочетания – «charismatic power» (харизматическая сила) [1, с. 19].

Как переводить *дао* и *дэ* и нужно ли их вообще переводить – это, конечно, проблема для томов исследований. И мы её не решим в пределах данной

статьи. Но, по нашему мнению, эти термины не покрываются полностью ни одним из многочисленных переводов, поэтому их надо объяснять, толковать, выявлять специфические значения в работах разных китайских мыслителей в разное время, но сохранять в китайском произношении. К тому же, они уже давно присутствуют в философском дискурсе Запада и стали привычными, если не в плане семантики, то хотя бы по звучанию. В этом смысле высокой оценки заслуживает книга коллектива московских учёных из Отдела Китая Института востоковедения РАН, в которой, несмотря на разнообразие имеющихся в ней трактовок термина *дэ*, авторы сохранили его в транскрипции [9].

Неслучайно, английские варианты перевода *дао* и *дэ* в рассматриваемой работе китайских исследователей оказываются в конечном итоге бесполезными, потому что по ходу текста книги эти термины повсеместно используются в транскрипции. Особенно это относится и к заявленной в названии главы «харизматической силе», практически не востребованной в тексте. Если же изредка возникает необходимость в английском эквиваленте, переводчик прибегает к более привычному, хотя также не всегда точно передающему смысл, слову «virtue» (добродетель).

В поисках истоков понятия *дэ* авторы обращаются к словарю Сюй Шэня, где знак разделён на две части – значимую *чи* (彳) и фонетик *дэ* (德). Смысл первой части словарь передаёт через графему *шэн* (升), что обычно переводится как «подъём» [1, с. 19] [8, с. 43]. Это означает, что исконно знак предполагал движение. Указание на это существует и во многих других классических словарях. Развивая дальше идею присутствующего в знаке *дэ* деятельного начала, авторы приходят к заключению, что «*дао* это принцип, а *дэ* – практика *дао*» [1, с. 19]. В том числе, практика в области этики, поэтому авторы отмечают, что *дэ* был присущ «моральный контекст» [1, с. 20], позволяющий его трактовать как добродетель. Но вот Н. М. Калюжная приводит мнение учёного КНР Чжана Шучэня согласно которому *шэн* это «мера зерна», из чего следует, что «получение одного *шэна* зерна – это и есть *дэ*». Из этого делается вывод о том, что сначала содержание *дэ* ограничивалось «достижением материальных ценностей» [10, с. 295]. Как видим, моральный, духовный аспекты *дэ*, на которые делают акценты авторы книги, вовсе не являются в науке КНР единственными объяснениями смысла термина. Не только Чжан Шучэнь, но и другие учёные рассматривают его в неразрывной связи с представлениями о выгоде и материальном благополучии. Между тем, эта тема не получила никакого развития в новой книге.

Общий вывод о *дэ* в книге сводится к тому, что это «важная концепция в традиционной китайской философии, получившая разное толкование в конфуцианстве, буддизме и даосизме. Конфуцианцы подходили к ней с точки зрения самосовершенствования, правления и эпистемологии. Даосизм и религиозный даосизм, с другой стороны, связали *дэ* с *дао*, сплавляя в одно целое космологию и религиозное освобождение. Китаизированный буддизм Китая, в сопоставлении с даосизмом и конфуцианством, вёл сравнительно слабую дискуссию о *дэ*. В основном, он усваивал конфуцианские добродетели и рассматривал его практическую сторону как основание для освобождения или избавления» [1, с. 28].

О термине *ли* (理) авторы справедливо пишут, что «это один из наиболее важных, богатейших и широко используемых концептов в китайской философии» [1, с. 159]. Сам иероглиф они расшифровывают, опираясь на словарь Сюй Шэня, как «working on jade» (работа с нефритом), разъясняя, что под этим подразумевалось «администрирование и приведение в порядок» [1, с. 159]. Если быть совсем точным, то в этом словаре знак *ли* расшифровывался как «управлять нефритом» (*чжи юй* 治玉) [8, с. 12]. Под этим подразумевалось то, что нефрит от природы имеет волокнистую структуру, которой надо следовать при обработке. Попадая в поле зрения различных мыслителей Древнего Китая, постепенно слово *ли* всё дальше уходило от первоначальной конкретики, наполняясь смыслом абстрактного понятия. И хотя каждая школа вкладывала в него отличное содержание, объединяющим было представление о *ли* как: 1) о чем-то драгоценном, уникальном; 2) о носителе неких глубинных свойств, которым надо было следовать, чтобы не нарушить естественный ход вещей; 3) о связи с упорядочиванием и регулированием. При этом, *ли* всё дальше отодвигалось в глубинные слои, приобретая абрис одного из нескольких виртуальных «кирпичиков», располагающихся в основании здания мира.

В главе, посвящённой *ли*, приведён богатый материал из трудов китайских мыслителей за 2,5 тысячи лет. Но, к сожалению, читатель так и не получает целостного представления о том, что такое *ли*. Невозможность дать однозначный ответ на этот вопрос подтверждена целой россыпью английских слов, якобы с соответствующим смыслом: «coherence» (согласованность, когерентность), «principle» (принцип), «the pattern» (паттерн, шаблон), «order» (порядок), «characteristics originally possessed by the things themselves» (характеристики, которыми изначально обладают сами вещи), «the innate regularities» (имманентные закономерности), «unwrought perforation» (естественная система отверстий), «law» (закон), «noumena» (ноумены), «the creative spirit of the universe itself» (творческий дух самой вселенной) [1, с. 159] [9] [13, с. 161, 167]. Пока все рассуждения о понятии *ли* пребывают в пространстве китайского языка их цельность гарантируется одним-единственным словом 理 (*ли*). Когда они транслируются через другой язык, цельность рассыпается, образуется большой выбор не согласующихся между собой терминов. Закономерно, что Л. Е. Янгутов ещё на заре своей научной деятельности отказался от перевода термина *ли*, оставив его в транскрипции [11].

Особенно странным в этом наборе возможных переводов одного-единственного термина кажется слово «noumena», зафиксированное, как мы видим, во множественном числе. Из текста книги следует, что китайские буддисты «предложили концепцию ноуменов (理) и феноменов (事)» (proposed the concept of noumena (理) and phenomena (事)) [1, с. 167]. Если разобрать это утверждение по-существу, то окажется, что: 1) это две концепции, а не одна; 2) предложил их Иммануил Кант, а не китайские буддисты; 3) *ноумен* и *феномен* выросли на иной философской почве, из платоновской традиции, и не конгруэнтны *ли* и *ши*; 4) *ли* не определяется через слово во множественном числе (*ноумены*), хотя бы потому что для буддистов это был

принципиально единичный закон-дхарма – *и фа* (一法), который реализовывался как множество, благодаря *ши*. Можно сказать, что понятие *ли* в хуаяньской философии означает единый закон матрицы мироздания, который через своего двойника *ши* продолжается во множественных и переменных формах (псевдо-)явленного мира.

Как следует из книги, китайские буддисты не только «предложили концепцию ноуменов и феноменов», но и благодаря ей, обогатили понятие *ли*. Читаем: «Отношения между ноуменами и феноменами, которые излагал Хуаянь, позволили понятию *ли* обрести более богатое содержание (The relationship between noumena and phenomena that Huayan expounded upon allowed the concept of *li* to gain a richer content)» [1, с. 167].

Надо признать, что вышеприведённые рассуждения авторов книги не являются их собственным изобретением. Над сближением китайской и европейской философий много работали неоконфуцианцы XX века. Например, идею об исконных для китайского философского пространства ноуменах и феноменах развивал Моу Цзунсань (1909–1995). Он писал: «Следуя за китайской философской традицией, три школы – конфуцианство, буддизм, даосизм также все имели разделение на *phenomena* и *noumena*» [12, с. 101].

Работа китайских философов XX в. по соединению в одно целое китайской и европейской философий имела в своё время большое значение для установления межкультурного диалога. Однако надо признать, что зачастую это делалось путём несистемного сближения отдельных понятий, на основе чего могли получаться выводы о том, что специфические концепции западной мысли были известны в Китае с незапамятных времён (ноумен) или, например, о том, что теорию практического разума И. Кант перенял от китайских мыслителей. Поэтому обращение к философскому наследию Китая XX века требует всегда предварительного критического анализа. Авторы рассматриваемой книги это условие не соблюли. А это, в свою очередь, привело к смещению акцентов в интерпретации концепции *ли*.

Учёные из Нанкинского университета справедливо отдали дань буддистам, и прежде всего, хуаяньским мудрецам, в разработке концепции *ли*, но описали их идеи довольно поверхностно. Между тем, более глубокое прочтение того, что написано китайскими буддистами о *ли*, могло бы помочь, отмотав время назад, собрать в единую картину приведённые в книге высказывания о *ли* древних китайских мыслителей. Бесспорным является также то, что возникшее при династии Сун (960–1279) Учение о *ли* (Ли сюэ, 理學), определившее столбовую дорогу развития китайской мысли вплоть до XX столетия, целиком базировалось на идейных поисках буддистов танского и сунского времени и не может быть понятным без внимательного анализа проделанной ими работы, в том числе по переформулировке идей конфуцианства и даосизма. Но по какой-то причине авторы книги ограничились краткой репликой: «Период Сун оказался перед лицом буддийского вызова, и братья Чэн (имеются ввиду Чэн Хао и Чэн И – Е. С.) на основании впитывания традиционных китайских культур конфуцианства и даосизма и комбинируя их с буддийской культурой, основали философскую систему, которая выбрала *ли*

в качестве своей высочайшей концепции». И далее добавляется, что сделано это было «под прикрытием противостояния буддизму» [1, с. 167].

Обзор богатого материала, представленного в книге невозможно поместить в одну короткую статью. Поэтому позволим себе остановиться ещё лишь на одном фундаментальном термине китайской философии – «сердце» (*синь*, 心). В книге он переводится как «heart-mind», то есть, «сердце-ум».

Английский язык предлагает для одного китайского слова *синь* составное слово – «heart-mind», зафиксировав таким образом промежуточное положение, в котором оказался китайский термин в англоязычном китаеведении, постепенно отказывающемся от продержавшегося многие годы «mind» (ум, когниция), но не до конца ещё заменившего его на слово «сердце».

Согласившись на такой компромиссный вариант, авторы книги оказались вынужденными в самом начале соответствующей главы заявить, что «все китайские философы на всём протяжении династий обращали особое внимание на «сердце-ум» так, что это стало важной концепцией, начиная от эпистемологии, морали, самосовершенствования, и вплоть до пути небес (*тянь дао*, 天道)» [1, с. 59].

Работающий в области когнитивной лингвистики профессор Университета Пенсильвании Юй Нин в своём капитальном труде подробно разобрал, почему ни «mind», ни «heart-mind» не разъясняют краткого китайского слова (и понятия) *синь*, но, наоборот, придают несвойственный ему культурный колорит. Относительно слова «mind» он пишет, что оно представляет собой культурно-обусловленный концепт, сконструированный в англо-саксонском мире [13, с. 3]. Что же касается «heart-mind», то именно этот термин отражает дуализм, не присущий китайскому миропониманию в противовес западному. Юй Нин отмечает «важное отличие между двумя главными цивилизациями мира, которое проходило через историю и дожило до наших дней: сердечно-центрированный холизм и дуализм сердца-головы» [13, с. 363]. Из этого следует, что термин «heart-mind» фиксирует в большей степени европейскую точку зрения, чем китайскую. Исследование Юй Нина даёт ясное представление о том, что «сердце» (*синь*) это не только и не столько китайский философский термин, а одно из тех понятий, по которым наиболее зримо проходит культурный водораздел между двумя культурами – китайской культурой сердца и западной культурой сердца-разума.

Подводя итоги, можно сказать, что книга является знаком того, что современные китайские философы, занимающиеся именно китайской тематикой, не замыкаются в пределах своей страны и пребывают в диалоге с англоязычными коллегами. Сам по себе выход книги на английском говорит о стремлении современных философов Китая встроиться в западный научный мир.

Книга также зафиксировала определённую стадию академического изучения китайской философии в Китае на данный момент. Своеобразие этой стадии состоит в разновекторности используемой исследователями информации, поступающей из древнекитайских источников, трудов конфуцианцев XX века, а также от китаеведов из англоязычных стран. Процесс интегрирования этой информации не завершён, что проявляется по-разному. Например,

обращение к конфуцианству XX века, создавшему интересные работы, но не добившегося синтеза двух философских потоков – китайского и западного, отразилось на сомнительной интерпретации *ли* как ноумена. Заимствования из западной науки наложили отпечаток как на неудачные переводы отдельных китайских терминов («сердце-ум» для *синь*, «харизматическая сила» для *дэ*), так и на выбор теоретических оснований для их изучения (Дж. Легг). Но в чём-то это дало положительные плоды: думается, что сравнительно недавно появившийся перевод *цзы-жань* как «so of itself» помог китайским учёным лучше понять свой национальный термин.

Если же говорить об использовании традиционных письменных источников, то отсылки на них в книге демонстрируют ещё и ещё раз обширнейшие знания китайских специалистов. Но разновекторность имевшейся информации помешала, на наш взгляд, авторам книги в полной мере дать новый импульс тому замечательному миру идей, который создавался их далёкими предками. В книге это наиболее ясно проявилось в том, что буддийская философия по-прежнему не заняла равноправного места в истории китайской мысли. Она упоминается, но не привлекается для анализа отдельных концепций. И это особенно бросается в глаза в главах о *ли* и «сердце».

ЛИТЕРАТУРА

1. Wang, Y. History of Chinese Philosophy Through Its Key Terms / Y. Wang, Q. Bao, G. Guan. Translated by Shuchen Xiang. – Singapore : Springer, 2020. – xii, 439 p.
2. Whitehead, A. N. Science and the Modern World / A. N. Whitehead. – New York : A Mentor Book, 1956. – xii, 212 p.
3. Гране, М. Китайская мысль от Конфуция до Лаоцзы / М. Гране ; пер. с фр., послесловие «Археология сознания (о некоторых аспектах книги Марселя Гране)» В. Б. Иорданского ; примечания к русскому изданию, «Китайский ум в проекции Марселя Гране» И. И. Семеновенко. – Москва : Алгоритм, 2008. – 528 с.
4. Дао-Дэ цзин / пер., вступ. ст., коммент. В. В. Малявина. – Москва : Астрель : АСТ, 2005. – 559 с.
5. Laodzi. Dao un De kanons (Drukāšanas plākšņu sākotnejais darinātājs Džana kungs no Huatīnas pēc Vana Bi Dzjiņu impērijas laikā sagatavotā teksta) / Jeļenas Staburova, zinātnisks tulkojums no senķīniešu valodas, komentāri, ķīniešu teksta ievadišana ; Čens Veņdzjujs (Cheng Wenju), priekšvārds ; Vana Jindzja (Wang Yingjia), pēcvārds. – Rīga : Neputns, 2009. – 231 p.
6. Girardot, N. J. 'Finding the Way' : James Legge and the Victorian Invention of Taoism / N. J. Girardot // Religion. – UK : Talor and Frensis group, 1999. – No 2. – P. 107–121.
7. Филонов, С. В. Категория Дао в ранней даосской религиозной философии : по материалам «Комментария Сян Эра к [Книге] Лао-цзы» / С. В. Филонов // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2009. – № 3 (23). – С. 91–107.
8. 說文解字 (附检字) / (漢) 許慎撰. — 北京: 中华书局, 1978年. — 328, 62页. Shuō wén jiě zì (fù jiǎn zì) / (hàn) Xǔ Shèn zhuàn. – Běijīng : Zhōnghuá shūjú, 1978. – 328, 62 yè. = Обсуждение слов и разъяснение знаков, прилагается указатель иероглифов / (Ханьский) Сюй Шэнь преподнёс. – Пекин : Чжунхуа шуцзюй, 1978. – 328, 62 с.
9. От магической силы к моральному императиву : категория *дэ* в китайской культуре. – Москва : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998. – 422 с.
10. Калюжная, Н. М. Современные авторы КНР о категории *дэ* / Н. М. Калюжная // От магической силы к моральному императиву : категория *дэ* в китайской культуре. – Москва : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998. – С. 294–328.
11. Янгутов, Л. Е. Философское учение школы хуаянь / Л. Е. Янгутов. – Новосибирск : Издательство «Наука». Сибирское отделение, 1982. – 143 с.

12. 牟宗三. 中西哲学之会通十四讲 / 牟宗三. — 上海: 古籍出版社, 1998 年. — 6, 232 页. *Móu, Zōngsān. Zhōngxī zhéxué zhī huì tōng shí sì jiǎng / Móu Zōngsān. – Shànghǎi : Gǔjí chūbǎn shè, 1998. – 6, 232 yè. = Moy, Цзунсань. Четырнадцать лекций о возможности соединения китайской и западной философий / Moy Цзунсань. – Шанхай : Гуцзи чубаньшэ, 1998. – 6, 232 с.*
13. *Yu, Ning. The Chinese Heart in a Cognitive Perspective : Culture, Body, and Language / Yu Ning. – Berlin : Mouton de Gruyter – a Division of Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2009. – ix, 444 p.*