В.А. Матвеев*

ТОЛКОВАНИЕ ИМЕН:
«БЭММЭЙ» КАК ПРИМЕР ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЯ
КАТЕГОРИЙ КОНФУЦИАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ
В ФИЛОСОФИИ ОГЮ СОРАЯ**

В статье предлагается обзор основных положений «Толкования имен» – философского словаря Огю Сорая, представителя японского конфуцианства эпохи Эдо. Автор приводит краткий обзор философских установок Огю Сорая, который считал, что философская терминология является не столько основанием для решения философских проблем, сколько фундаментом, на котором держится управление государством и гармонизация общества. Таким образом, «Бэммэй» в буквальном смысле может рассматриваться как инструмент для легитимации и усиления политического авторитета правящей элиты Эдо. В качестве примера переосмысления Огю Сорая категорий конфуцианской культуры приводится анализ его видения таких категорий, как «Путь», «человечность», «ритуал», «правила», «верность» и «доверительность».

Ключевые слова: японская философия, конфуцианство, Огю Сорай, Бэммэй, дао, человечность, ритуал

Distinguishing names: Benmei as Confucian terminology reconstruction in Ogyū Sorai's thought. VALENTIN A. MATVEENKO (Far Eastern Federal University)

The article offers an overview of the main ideas of Ogyū Sorai's Benmei, a philosophical dictionary of Tokugawa Confucian thought. Ogyū Sorai believed that philosophical terminology is not so much the basis for solving philosophical problems, but rather the foundation on which governing and harmonization of society rests. Thus, Benmei can literally be considered as a tool to legitimize and strengthen the political authority of the Tokugawa ruling elite. As an example of Ogyū Sorai's reconceptualization of Confucian terminology the author analyzes his vision of such categories as «way», «humaneness», «rites», «ritual principles», «loyalty» and «trustworthiness».

Keywords: Japanese philosophy, Confucianism, Ogyū Sorai, Benmei, tao, humaneness, ritual

Конфуцианство эпохи Эдо (1603–1868) сосредоточилось на идеях изначальности языка, смысла и истины, которые развивались в противовес буддийским убеждениям об отсутствии у

обыденного языка изначального смысла и способности выражать истину, так как, по убеждению буддистов, по сути своей слова пусты, иначе же они становятся источником ошибок.

* МАТВЕЕНКО Валентин Александрович, ассистент Департамент философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета.

E-mail: matveenko_va@dvfu.ru

© Матвеев В.А., 2019

** Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ. Проект № 18-011-01094.

Это противоречило пониманию языка представителями японского конфуцианства, которые рассматривали его как посредника смысла, что, однако, вполне соответствует привычному для японцев синтоистскому отношению к слову как к способу раскрытия истины вещей (на что сами конфуцианцы преимущественно закрывали глаза в своей полемике с синтоизмом). Более того, в верном употреблении слов и сокрытой в них истины виделась как минимум основа самопознания, а как максимум – основа управления государством.

В этом свете особенный интерес для нас представляет Школа древней учености (古學派, яп. *Когакуха*, кит. *Гусюэпай*), в центре внимания которой находилось толкование классических китайских текстов. Представители этой школы, в особенности Ито Дзинсай (1627–1705) и Огю Сорай (1666–1728) разрабатывали своего рода философские словари. Их идея заключалась в том, что путем анализа языка возможно обнаружить решения целого ряда традиционных для конфуцианства философских проблем, в частности – найти основу для обоснования правильного социального порядка.

Среди этих работ наибольший интерес для нас представляют труды именно Огю Сорая, который в возрасте пятидесяти лет, по словам Я.Б. Радуль-Затуловского, отвернулся от неоконфуцианства, которое он до этого ревностно проповедовал, поскольку посчитал его несостоятельным во всех отношениях [5, с. 355]. Пафос Сорая состоял в стремлении, так сказать, «назад к Конфуцию», исконное учение которого не шло против воли Неба и было свободно от всякого рода философских спекуляций [5, с. 355]. Один из крупнейших философов Японии первой половины XX в. Иноуэ Тэцудзиро (1855–1944) даже называл Сорая «освободителем японцев от рабства Чжу Си» [6]. Конечно же, отношения Сорая с неоконфуцианством в действительности были несколько сложнее. Сорай ни в коем случае не стремился искоренить чжусианство, но, скорее, пытался реформировать его путем радикального переосмысления ключевых философских категорий, так как «сунская интерпретация классиков искажает их суть и усвоение истинного учения Конфуция требует изучения самого канона, а не позднейших наслоений в виде ошибочных его толкований» [1, с. 284].

Несмотря на то, что в подобных философских тенденциях можно усмотреть черты анахронизации, несомненным элементом новизны или современности в философии Сорая

можно считать ориентир на семантическую однозначность и на концептуальный анализ философских категорий, экспликация которого и представляет собой цель данной работы.

В этом ключе нам интересен труд Огю Сорая «Толкование имен» (辨名, яп. *бэммэй*, кит. *бянь мин*), законченный в 1717 г. и опубликованные его учениками в 1737 г. Для нас важно, что данная работа представляет собой тщательный и систематический анализ значений философских категорий конфуцианства. Сорай считал, что классические философские проблемы могут быть разрешены с помощью кропотливой работы с тем, что в терминологии китайской философской традиции называлось «именами» (名, кит. *мин*, яп. *мэй*), т. е. с философскими категориями, с их этимологией, словоупотреблением и семантикой¹. Однако, что немало важно, для него язык был не столько методом философствования и решения философских проблем, сколько основанием, на котором держится управление государством и гармонизация общества.

Конечно же, такой подход к языку не нов для мировой философии: большинство философов от Платона и Аристотеля до Хайдеггера и Витгенштейна обращались в своих трудах к проблематике понимания смысла языка. Однако важно то, что в нашем случае набор категорий, исследуемый Сораем в «Бэммэй», является не чем иным, как общей парадигмой конфуцианской картины мира, семантика которой благодаря своему концептуальному лексико-ориентированному фундаменту может поддаться определению.

Такой акцент на философскую экспликацию имен уходит к самым истокам конфуцианства, а именно к «Лунь юю», где мы в беседах учителя и учеников можем наблюдать рождение категорий, которые в будущем станут терминологическим базисом конфуцианства. Сорай ясно давал понять, что именно мудрецы древности и Конфуций обладали властью над всеми «именами», а значит и властью над созданием политических и этических категорий. Свободно читавший и писавший на древнекитайском языке, Сорай настаивал на необходимости изучения китайской классики, чтобы понимать истоки взглядов мудрецов, что отразилось и на его отношении к языку этой традиции: китайский язык в его видении имел не только звуковую форму, но и смысловое содержание, в то время как японский язык нес в себе лишь звуковую

¹ Подробнее об этом см.: [3].

форму без какого-либо смысла. Сорай считал, что философский язык китайской древности является единственным ключом к пониманию небесного пути (天道, *яп. тэндо*, *кит. тяньдао*). В своем труде «Бэмэй» он уделяет особое внимание необходимости работы с терминологией, используемой в древности, постулируя эту мысль в самом начале: «С появлением в мире человека появились вещи, появились имена. Изначально имена были озвучены обычными людьми для вещей, которые имеют форму. Для того же, у чего нет формы, видимой простым людям, мудрецы дали объяснения и имена, благодаря чему все смогли их видеть и понимать. Это и называется учением именами» [8, гл. 辨名上].

Предлагаемый Сораем анализ всего набора этих категорий позволяет рассматривать «Бэмэй» как *дзиги* (字義, *кит. цзыи*) – философский словарь своего времени, специфический жанр философской литературы, который появляется в эпоху Эдо. Дж. Такер отмечает, что «Бэмэй» – это по большей части своеобразное критическое переосмысление неоконфуцианской терминологии, понимаемой в свете написанных Чэнь Бэйси (1159–1223) «Значений неоконфуцианских терминов» (性理字義, *кит. синли цзыи*,) [20, р. 6]. Важно отметить, что такие словари были не столько семантически единым жанром философской литературы, сколько попытками прояснить значение конфуцианских категорий, причем в случае с «Бэмэй» целью был даже не конфуцианский дискурс, а дискурс легендарных «мудрецов древности», которым приписывались открытия главных моральных принципов, зафиксированных в чжоуском ритуале.

Таким образом, Огу Сораи является первым мыслителем токугавской Японии, который реставрировал идею ведущей роли мудрецов древности (成人, *яп. сэйдзин*, *кит. чэнжэнь*) и их роли в организации социального порядка, что в определенной мере противоречило неоконфуцианскому взгляду на мир как на изначально гармоничную систему, подвластную лишь системе принципов-ли (理, *яп. ри*). Неоконфуцианцы, конечно же, понимали значимость мудрецов, но представляли их в первую очередь в мифологическом и фольклорном смысле, как героев, принесших культуру в человеческое общество, но не организовавших его.

Генерализируя, мы можем утверждать, что «Бэмэй» в буквальном смысле задумывался как инструмент для легитимации господства с

помощью семантических структур, раскрываемых Сораем и ориентированных на усиление политического авторитета правящей элиты. В этом аспекте «Бэмэй» восходит к «Лунь юю», где Конфуций утверждает, что для осуществления должного правления, все имена должны быть верно истолкованы. Вот этот пассаж (13.3): «Цзы Лу спросил: «Вэйский князь ждет Вас, Учитель, для осуществления правления. С чего Вы, Учитель предполагаете начать?» Учитель сказал: «[В первую очередь] совершенно необходимо исправить понятия!». Цзы Лу воскликнул: «Даже так! Учитель предлагает идти долгим кружным путем! Зачем это их исправлять?» Учитель сказал: «Какой же ты дикарь, Ю! Благородный человек, если чего-то не понимает, лучше скроет этот пробел. Если понятия неверны, то и речи не соответствуют [делам]. Если речи не соответствуют [делам], то и дела невозможно осуществить, если дела невозможно осуществить, то ритуал и музыка не будут проводиться, если ритуал и музыка не будут проводиться, то и наказания со штрафами будут неумеренны, если наказания и штрафы будут неумеренны, то народ не будет иметь возможности приложить куда-либо свои усилия. Поэтому то, что необходимо благородному человеку – это слова, а то, что необходимо словам – поступки. В словах благородного человека нет места небрежности, и все тут»².

В этом фрагменте очевидна воспринятая Бэйси, Сораем и Дзинсаем идея о том, что для Конфуция исток правильного правления лежит в плоскости исправления имен и прояснения их значения³. Для этих философов языка работа с

² Здесь и далее «Лунь юю» приводится в переводе А.Л. Сергеева и Д.В. Конончука.

³ Это известный пассаж, где появляется концепция исправления имен (正名, *кит. чжэнмин*). Однако мы должны отметить неоднозначную интерпретацию этих слов Конфуция. А. Уоли отмечает, что этот пассаж мог быть дописан позднее, т. к. во времена Конфуция не наблюдалось никакого «кризиса языка» [21, р. 22] и, как мы можем видеть, само слово имя (名) встречается в «Лунь юе» редко и в контекстах, связанных с репутацией. Следуя этой мысли, Х. Крил [13] предполагает, что данный пассаж был написан под влиянием легизма. В то же время Б. Шварц утверждает, что такой акцент на роли языка вполне согласуется со всем, сказанным в «Лунь юе» [19, р. 91], а Ч. Хансен [15, р. 181], Д. Холл и Р. Эймс [14, р. 270] единогласно утверждают, что именно в «исправлении имен» и кроется основа политического порядка. Тем не менее, мы должны заметить, что, хоть Конфуций и исправлял имена, объясняя, кто такой, например, благородный муж, однозначно

семантикой основных философских категорий представлялась не просто филологическими изысканиями и уж тем более не попыткой лексикографии, но условием возможности описания верного социального порядка, и тем самым делала их участниками политического процесса, так как создавала теоретическую базу для политического действия.

Это объясняет не столько общественную, сколько политическую ориентированность «Бэмэй», так как он был адресован не широкой аудитории, а, подобно другим трудам Сорая, представителям правящей элиты и создавал своеобразный идеал авторитарной утопии, наставляя о путях верного правления [20, р. 8].

«Мэн-цзы говорил только лишь, что человечность и должное берут свое начало в человеческой природе, и поэтому мы можем в общем говорить о ней как о доброй. Как сунские конфуцианцы могли полагать, что обычные люди не отличаются от мудрейших? Результатом этого стало убеждение в том, что Путь скорее свойственен всем людям, а не мудрейшим. В конце концов они полагали ритуал, музыку, наказания и правление не более, чем осадком Пути. Но что более вопиюще, они не осознавали, что Путь не подразумевает ни упрощений, ни изощренности» [8, гл. 仁四則]. Здесь мы можем артикулировать своеобразный разрыв с конфуцианской традицией, направленной на «доступность» познания Пути с помощью учения и соблюдения этических идеалов, которые в интерпретации Сорая становились скорее «субпродуктами» политического процесса, а не его основой. В его учении люди должны просто-напросто следовать пути древних мудрецов, лучше которого в мире не было и нет. Сорай предлагает не учиться достигать этических идеалов путем чтения или обсуждения, а обретать их путем молчаливого следования правилам – ритуалам, музыке, законам и дисциплине. Именно это, по его мнению, могло обнаружить в человеке данные идеалы⁴. В этом Сорай однозначно противопостав-

ляет себя неоконфуцианству, декларирующему общедоступность мудрости через чтение книг и работу над собой.

Выражаясь словами Маруяма Масао, мы можем сказать, что благодаря четкому разграничению естественного и искусственного, этического и политического, общественного и частного, Огю Сорай был ключевой фигурой в формировании японского политического сознания Нового времени [16, р. 102–111].

В качестве примера переосмысления Огю Сораям категорий конфуцианской философии мы выбрали для анализа следующие главы «Бэмэй»: 1) Двенадцать положений о Пути (道, кит. *дао*); 3) Четыре положения о человечности (仁, кит. *жэнь*); 6) Три положения о ритуале 禮 (кит. *ли*); 7) Восемь положений о правилах (義, кит. *и*); 9) Три положения о верности (忠, кит. *чжун*) и доверительности (信, кит. *синь*). Наш выбор основывается на том, что вышеупомянутые категории играют принципиально важную роль для всего конфуцианского тезауруса в целом.

Путь (道)

Как и Чэнь Бэйси, Огю Сорай рассматривает Путь как первостепенную категорию, достойную особого внимания. Однако, в отличие от Бэйси, он ставит Путь на ступень выше и начинает «Бэмэй» с описания именно этой категории, в то время как Бэйси открывает свой труд значением человеческой природы (性, *син*)⁵.

Сорай рассматривать Путь как основное и наиболее всеобъемлющее понятие во всем тексте. Отдавая дань уважения древности, Сорай сразу же подчеркивает, что Путь был впервые претворен в жизнь правителями прошлого и включает в себя ритуал, музыку, наказания и способ правления: «Путь – это всеобъемлющее имя, означающее то, чему должно следовать. Раз мудрые правители древности сотворили это имя, а последующие поколения претворяли его, следуя их наставлениям, нам тоже должно руководствоваться им в наших деяниях. Будучи сопоставимым с тропой, которой путник следу-

дарство должно демонстрировать собой человечность [20, р. 14]. Подход Сорая был исключительно утилитарен: он старался вернуться к пути мудрецов древности не из любви к прошлому, а из стремления интегрировать его в реальность для достижения человечности и согласия в правлении.

⁵ Это связано с тем, что Бэйси хотел описать используемые им категории в контексте человеческой жизни, в то время как Сорай этот контекст не интересовал [20, р. 21].

нельзя сказать, что он вкладывал в эти слова то, что может быть истолковано как прямое руководство к политическому действию. В этом смысле мы солидарны с Н. Пэймин в том, что Конфуций говорил об исправлении имен в более широком контексте всех форм человеческих отношений [17, р. 302].

⁴ В данном ключе важно отметить, что, на наш взгляд, Сорай ни в коем случае нельзя обвинять в следовании легизму, так как последний не стремился инкорпорировать конфуцианскую этику в методы правления. В то время как Сорай никогда не отступал от конфуцианского убеждения в том, что госу-

ет в дороге, [Дао] именуется «Путем». От того, что Путь внимает в себя сыновнюю почтительность, братскую любовь, человечность, ритуал, должное, музыку, наказания и правление, он может быть назван всеобъемлющим именем» [8, гл. 道十有二則].

Сорай не согласен с идеей о том, что Путь – это то, что относится к людям в отрыве от политической традиции, частью которой они являются. Вместо размышлений о Пути людям следует просто-напросто следовать Пути, который указывает правитель, и тогда они обретут мир и благополучие. Такой взгляд на сущность связи Пути и правления уже с первых строк демонстрирует нам политическую направленность его философской системы и в то же время обнажает его политический утопизм, о котором мы говорили выше.

Таким образом, Путь – это своеобразная система политических взглядов, провозглашенная правящей элитой, следование нормам которых позволяет человечности претворить в жизнь добродетели, присущие правителю и государству. Тем самым, упоая на авторитет царствовавших в древности мудрых правителей, Сорай продолжает древнюю традицию их сакрализации, встраивая в эту систему понятий основателей конфуцианской традиции: «Цари древности были мудрейшими. Поэтому в некоторых чжанах [Дао] это Путь древних царей⁶, а в других – это Путь мудрейших⁷. Благородные мужи высоко чтит следование Пути, поэтому в некоторых чжанах [Дао] это Путь благородных мужей⁸. Учитель Кун передал [этот Путь] и его ученики берегли [его]. Поэтому Путь известен как Путь Кун-цзы или конфуцианский путь. Как бы то ни было, это суть одно» [8, гл. 道十有二則].

В то же время мы должны указать на гуманный (человечный) характер предлагаемого им

политического видения, так как оно однозначно дает понять, что Путь был создан мудрецами для привнесения в государство мира и благополучия: «Никакая из добродетелей царей древности не сравнима в своем величии с человечностью⁹. Все конфуцианские учения полагают человечность как основу. Поэтому цари древности учили, чтобы люди любили, растили, поддерживали и совершенствовали друг друга. Поэтому цари древности учили, чтобы люди трудились вместе и выполняли указания сообща. Они претворяли путь так, что царство и потомки могли следовать ему в своих деяниях и полностью приводить к жизни свою природу. Поскольку таково было их стремление, как они могли желать, чтобы все люди стали мудрейшими? Более того, как бы они могли помыслить, что все люди смогут объять Путь? С чего бы им принуждать людей постичь и претворять то, что для обычного человека так сложно постичь и претворить? Замысел царей древности был прост – умиротворить людей. Последователи должны принимать это во внимание!» [8, гл. 道十有二則].

Об утопизме его системы свидетельствует то обстоятельство, что в неоконфуцианской традиции жестокий правитель понимается¹⁰ как тот, кто сошел с Пути, и более не может быть легитимным правителем, пока тирания не будет искоренена. Сорай же в «Бэмэй» отмечает, что правитель ни при каких обстоятельствах не может стать «отступником», а правление не может быть признано нелегитимным. Причины такого подхода вполне очевидны: народ не понимает Пути, он просто-напросто не в праве выносить суждения о легитимности того или иного правления или об ее отсутствии.

Однако нельзя оставить без внимания убежденность Сорая в том, что Путь – это то, чему людям должно следовать, а не пытаться обновить или даже понять. Философ настаивает на принципиальной непознаваемости Пути обычным человеком, ибо сущность его открыта только правителю: «Путь царей древности неуловим и отдален. Он – нечто, что обычному

⁶ Ср.: «Лунь юй», 1.12: «Ю-цзы сказал: “[Когда] соблюдают ритуал, гармония будет в почете. [Установленная] древними царями Правда этим была превосходна, и большие, и малые исходили из нее. Если кто-то не следовал [Правде], то приобщаясь к гармонии, [сам] становился гармоничным. Не формируя себя посредством ритуала, также невозможно следовать [и Правде]”».

⁷ Ср.: «Мэн-цзы» [7, р. 306–309] и «Чжун юн» [10, р. 143].

⁸ Ср.: «Лунь юй», 5.16: «Учитель обратился к Цзы Чаню: “Благородный человек руководствуется четырьмя правилами: в поступках он осмотрителен, в делах почтителен, в воспитании народа милостив, в принуждении народа соответствует должному”».

⁹ Сорай использует категорию человечности применительно к царям древности в анахроническом порядке, так как употребление иероглифа «仁» в доконфуцианских текстах сводится к случайности. Об этом см. подробнее: [2].

¹⁰ Такое понимание возможно за счет эпистемологической несокрытости Пути для обычных людей, которые могут руководствоваться им как основанием для суждений о легитимности правления.

человеку не дано объять. Потому Учитель Кун и сказал: “Народ можно побудить поступать так. Но нельзя побудить осознать [, почему ему следует так поступать]”¹¹. <...> Учитель Кун осознавал трудность постижения Пути. Он заметил: “Моя истина пронизана одним”¹², однако так и не сказал, чем. Это невыразимо. От того, что Путь невыразим, цари древности привнесли слова и указания, чтобы люди могли сберечь его» [8, гл. 道十有二則].

Неоконфуцианцы предлагали множество вариантов интерпретации Пути, но вне зависимости от этого выделяли одно его свойство, которое не вызывало ни у кого разногласий – его общедоступность, общечеловеческую направленность. Более того, они отмечали в нем этическую составляющую, что позволяло понимать Дао как «моральный путь». Тем самым Путь мыслился как нечто в своем потенциале познаваемое благодаря следованию его рациональным и этическим нормам, соотнесенным с человеческой природой. Таким образом, политизированное понимание Пути Сораем ярко контрастирует с неоконфуцианским подходом.

Несмотря на это, взгляд Сорая имел много общего с неоконфуцианским пониманием Пути у Чэнь Бэйси¹³ или Хаяси Радзана и Ито Дзинсая. Все они описывали Дао в терминах «пути» или «тропы», которым следуют люди. Разница заключалась лишь в том, что Сорай не считал этот путь «этическим выбором» отдельного человека, отдавая предпочтение «наставлению» правителя, равно как и игнорировал возможность понимания пути через учение, предавая значение исключительно практическому научению через подчинение.

Человечность (仁)

Известно, что Конфуций в «Лунь юе» не дал человечности строгого определения, предпочитая описывать ее примерами такого отношения к людям, какого каждый бы желал к самому себе. В результате человечность стала моральным законом и этическим идеалом в человеческих отношениях.

Конфуций был первым, кто предложил сам концепт человечности [2]. И хотя он, как и последующие конфуцианцы, считал эту добродетель необходимой для правителя, следует отметить, что он никогда не утверждал, что смысл человечности когда-либо был изложен прави-

телями древности (на что регулярно указывает Сорай).

И классические конфуцианцы, и неоконфуцианцы в целом едины во взгляде на человечность как на то, к чему нужно стремиться, чтобы стать личностью в этическом плане. Однако очень характерно, что Сорай настаивает на том, что человечность – первостепенная добродетель именно правителя, а не обычных людей.

В отличие от Бэйси, который в своем словаре рассматривает человечность как добродетель, свойственную всем людям, а не только правителям [20, р. 23], Сорай утверждает, что человечность была выражена мудрыми царями древности в качестве высшей добродетели Пути, которая присуща исключительно правителю и обуславливает наличие у людей, подчиненных такому правителю, мира и благополучия: «Человечность есть добродетель, обеспечивающая процветание каждому и мир и благополучие для всех людей. Это величайшая добродетель мудрейших. Величайшая добродетель неба и земли, по образцу которой мудрейшие становились самими собой. Потому человечность и известна как добродетель, благоприятствующая совершенствованию. Мудрейшие были правителями Поднебесной в древности. Оттого для правителя нет более чтимой им добродетели, чем человечность. То же сказано и в комментариях [“Да сюэ”]: “Чтобы быть правителем, нужно придерживаться человечности”. Невозможно прийти к мудрости через учение. Тем не менее, правители, познавшие Путь, чтобы совершенствовать свои добродетели, отдавали должное человечности как важнейшей из всех. Конфуций спросил: “Если благородный муж отступает от добродетели, как ему обрести [доброе] имя?”¹⁴. Тем самым для Конфуция человечность – это качество, по которому узнают правителя. Потому конфуцианство требует от правителя полагаться на человечность¹⁵. Это значит, что их разум всегда должен придерживаться человечности мудрейших. Человечность – это великая добродетель мудрейших, которую правитель должен объявить своей добродетелью» [8, гл. 仁四則].

В отличие от многих конфуцианцев Сорай придает большое значение тому, что Конфуций ответил Цыгуну о человечности Гуань Чжуна. Дж. Такер отмечает, что во многих отношениях взгляд Сорая на человечность основывается

¹⁴ См.: «Лунь юй», 4.5.

¹⁵ Ср.: «Лунь юй», 7.6: «Учитель сказал: “Стремиться к Правде, опираться на силу добра, быть в согласии с человечностью, давать волю талантам”».

¹¹ См.: «Лунь юй», 8.9.

¹² См.: «Лунь юй», 4.15.

¹³ Ср.: [11, с. 51a].

именно на этом чжане: «Цзыгун спросил: “А Гуань Чжун не бесчеловечен ли? Когда Хуань-гун убил Гун Цзыцзя, [бывший слугой покойного] Гуань Чжун не только не покончил с собой, но и стал канцлером при Хуань-гуне”. Учитель сказал: “Став канцлером при Хуань-гуне, Гуань Чжун стал повелевать чжухоу, навел порядок в Поднебесной, народ до сих пор пользуется введенными им пожалованиями. Если бы не Гуань Чжун, мы ходили бы с распущенными волосами и запахивали одежду налево [как варвары]. Неужели лучше, выражаясь словами мужичья с бабьем, сдохнуть в канаве? Это же всякий понимает”» («Лунь юй», 14.17).

Отсюда Сораи извлекает свою мысль о том, что люди должны полагаться на добродетель своего правителя, что значит верить в путь, который он предлагает, следовать ему и тем самым совершенствовать себя и все общество в целом, потому что путь этот принципиально верен, а человечность неотделима от правления: «Он [Конфуций] возносил достижения Гуань Чжуна¹⁶. Этот пример показывает, что в древних текстах человечность значила наведение мира и порядка» [8, гл. 仁四則].

Таким образом, понимание человечности Сораем может быть рассмотрено, с одной стороны, как действительный инструмент правления, и с другой стороны, как методичная попытка уберечь присущую правителю добродетель от любой возможности в ней усомниться.

Ритуал (禮)

Ритуал – одна из наиболее часто упоминаемых категорий в «Бэмэй». Сораи считает ритуал неотъемлемой частью Пути, сформулированной мудрыми царями древности наравне со множеством указаний к соблюдению ритуала. Следование этим указаниям ведет к совершенствованию добродетелей. «Ритуал есть имя, указывающее на Путь. Первые цари основали четыре учения и шесть искусств, ритуал – среди них. Три сотни церемониальных правил и три тысячи правил поведения – он и есть. <...> Ритуал и музыка – важнейшие среди шести искусств. Правители чтят их как первостепенные» [8, гл. 禮三則].

Тем не менее, как и у остальных категорий, центр тяжести ритуала смещен в сторону правителей. Сораи отмечает, что благородные мужи учат и постигают ритуал, когда нижестоящие лишь следуют ему на практике, тем самым со временем познавая его: «Первые цари понимали, что одного языка недостаточно, чтобы наставлять людей. По этой причине они основали ритуал и музыку, чтобы наставлять их. Подобно этому они понимали и то, что наказаний также недостаточно, чтобы принести мир и порядок людям. По этой причине они основали ритуал и музыку, чтобы преобразить их¹⁷. Следуя ритуалу, люди преобразуются. <...> Единой преобразившись, они следуют указаниям неосознанно и бессознательно¹⁸. Как может быть плоха такая возможность, когда ритуал полностью соблюден? Как могут наказания достичь того же успеха, что ритуал? <...> Правители – учатся, простолудины – следуют [8, гл. 禮三則].

Для государства ритуал представляется ничем иным, как панацеей, так как следование ему способно изменить государство настолько, что оно ни в чем не будет нуждаться. Но самое главное – метод ритуала мягок и не рождает непонимания: «Когда люди используют слова, рождается понимание. Когда не используют – нет. Ритуал и музыка немые, почему же могут они быть эффективнее, чем язык, в наставлении людей? Потому что они таят способность к преобразованию» [8, гл. 禮三則].

Во многом широкое и неоднозначное понимание Сораем ритуала позволяет нам интерпретировать его как комплекс используемых правителями всевозможных средств, уложений и законов, которые предполагаются к исполнению всеми. Как отмечает Дж. Такер, такое отношение приводит его к допущению, что *в ритуал могут* быть привнесены изменения, но только правителем, а не тем, что познает ритуал в практике [20, p. 25].

Правила (義)

Категория *ги* (義, кит. и) является одной из наиболее выразительных в «Бэмэй», а ее интерпретация – одной из наиболее объемных. В контексте конфуцианской и неокон-

¹⁶ Ср.: «Лунь юй», 14.16: «Цзылу возразил: “Хуань-гун убил [своего брата] Гун Цзыцзя, Шао Ху покончил с собой, а Гуань Чжун – нет”. И спросил: “Не бесчеловечно ли это [со стороны Хуань-гуна]?” Учитель ответил: “Хуань-гун многократно объединял чжухоу не оружием, но силой таланта Гуань Чжуна. Как он человечен! Как он человечен!”»

¹⁷ Ср.: «Лунь юй», 16.2: «Кун-цзы сказал: “Когда Поднебесная живет по Правде, ритуалы и музыка, военные походы исходят от Сына Неба”».

¹⁸ Ср.: «Лунь юй», 7.2: «Учитель сказал: “Осознавать, не говоря ни слова, учиться, не пресыщаясь, наставлять людей, не брезгуя никем – неужели это так трудно для меня?”».

фуцианской традиции *ги* часто переводят как «справедливость», «праведность», «правила», «добродетельность», «долг», «должное». Мы предпочитаем использовать последний вариант, однако в рамках словоупотребления Огю Сорая корректным будет понимание *ги* как «правил (должных к соблюдению)».

Мэн-цзы наделял должное статусом в первую очередь этической категории, часто связывая его с человечностью и описывая его как способность разума-сердца видеть разницу между верным и неверным, истинным и ложным [20, р. 26]. Неоконфуцианцы в общих чертах следовали пониманию Мэн-цзы, расширив его до понимания *ги* как основы для вынесения суждений. Будучи накрепко связанной с человечностью, а тем самым и с правлением, *ги* становится категорией, априорной легитимному правлению, так как постановка вопроса о не должном правлении была равноценна вопросу об отсутствии легитимности. Все эти нюансы можно обнаружить в том числе и в труде Бэйси.

Сорай же подвергает критике последователей Мэн-цзы за ошибочное толкование *ги*, ссылаясь на то, что Мэн-цзы в своем споре с даосами в ответ на их убежденность в неестественности и искусственности конфуцианства напрасно «поместил» человечность и другие добродетели (в том числе и должное) в человеческий разум, делая их тем самым его неотъемлемой частью. «Хань Туйчжи сказал: “Поступать верно значит поступать должно [правилам]”. Учитель Чжу добавил: “Правила упорядочивают разум и делают поступки правильными”¹⁹. Ни один не осознавал, что правила были созданы царями древности, вместо этого они предложили свое собственное видение. Определение правил исходя из чьих-то личных представлений – исток таких слов как: “Церемоний, не соответствующих в точности требованиям церемоний, и долга, не соответствующего в точности требованиям долга, великий муж не исполняет”²⁰. Учитель Чжу основывал свой взгляд на словах из “Мэнцзы” о том, что правила присущи [человеку]²¹. А ведь Мэн-цзы имел в виду лишь то, что цари древности следовали человеческой природе, закладывая Путь. По этой причине он [Чжу Си] и увязал правила с человеческим разумом. Но как из этих слов [Мэн-цзы] следует, что правила приравниваются к человеческой природе? <...> Поучая людей, последующие

конфуцианцы не брали в расчет правила, основанные царями древности, но предложили свои собственные идеи. Что это, если не ошибка? Ничто другое. Не осознавая, почему Мэн-цзы говорил так, как он говорил, они ссылаются на него, предлагая свои собственные формулировки. Их ошибка сравнима с ошибкой лекаря, который продолжает лечение, даже если болезнь ушла. Это верх заблуждения» [8, гл. 義八則].

Сорай убежден, что правила – это часть Пути. Тем самым нельзя говорить о *ги* как об основании, на котором простые люди могут строить свои суждения об истинном и ложном, так как у простых людей не может быть оснований для вынесения подобных суждений: «Правила – это имя, присущее основанному древними царями Пути. Древние цари создали ритуал, чтобы их учение было настолько всеобщим, насколько это возможно. Вместе с тем древние цари создали и правила. <...> Если кто-то не берет во внимание правила, основанные древними царями, вынося суждения, это подобно тому, как если бы кто-то решил разрезать что-нибудь с пустыми руками» [8, гл. 義八則].

Понимая *ги* как «должное в соблюдении ритуалов», Сорай утверждает, что такое понятие было сформулировано мудрыми правителями прошлого и описано в «Шестикнижии», на которое он регулярно ссылается в «Бэмэй»: «Люди обычно осознают, что ритуал – это ритуал основанный царями древности, но они не осознают, что и правила – это правила, основанные царями древности. Потому никакое их понимание правил не имеет смысла. Правила лучше всего понимать как часть Пути. Каждое из десяти тысяч различий [в ритуале] на своем месте. Потому и говорят, что правила суть то, что правильно»²² [8, гл. 義八則].

Будучи добродетелью исключительно правителей, *ги* не может быть основой, которая позволит народу усомниться в правильности правления: «В свое время цари древности с искренностью объяснили правила, следуя собственному разуму. Однако сделали они так потому, что их разум был направлен на привнесение мира и постоянства людям» [8, гл. 義八則].

Верность (忠) и доверительность (信)

Сорай рассматривает значения верности (忠, кит. *чжун*) и доверительности (信, кит. *синь*) в одной главе, считая их двумя сторонами одной монеты. Неоконфуцианцы не акцентировали внимание на первоисточнике этих добродете-

¹⁹ См.: [9, гл. 1В/1].

²⁰ См.: [7, р. 322].

²¹ См.: [7, р. 353–353].

²² См.: [10, р. 128–129].

лей. Так, упомянутый нами Бэйси говорит, что верность и доверительность имеют источником своего значения усилия человека и являются силой, распространяющей истинные принципы пяти добродетелей [20, р. 27]. Верность при этом является предельным приложением усилий, а доверительность – соответствием вещей действительности [11, р. 37b]. Сорай категорически не согласен с такой интерпретацией, усматривая в этом лишь изрядный субъективизм, так как эти добродетели могли быть сформированы исключительно мудрецами древности и могут происходить лишь от их наставлений, но не от людей.

Говоря о верности, Сорай отмечает, что именно она позволяет нам увидеть других как самих себя: «Верность предполагает очищение собственного разума, когда совершаются поступки для других²³ или от имени других. Древние чжаны говорят²⁴, что верность свойственна министрам в отношениях с правителем» [8, гл. 忠信三則]. Тем самым он обращается к «Лунь юю» (3.19), где Конфуций говорит: «[Если] государь повелевает подданными согласно ритуалу, подданные служат государю из преданности». Сорай поясняет: «В “Лунь юе” сказано: Учитель обучал четверем [вещам]: культуре, поведению [в обществе], преданности и честности. Верность здесь подразумевает правление²⁵. А раз правление исходит от правителей, оно рассматривается в связке с верностью» [8, гл. 忠信三則].

Понятие доверительности Сорай накрепко связывает с языком: так как доверительность лежит в плоскости языка, а язык дорожит словами, которые могут быть подкреплены, оттого язык выражает собой доверительность: «Доверительность подразумевает, что слова должны быть обоснованы. Поколениями доверительность понималась как отсутствие в словах ложного. Если слова обоснованы, то не стоит и добавлять, что в них нет места лжи. <...> когда наши слова подкреплены, мы должны подкре-

пить их следованием правилам царей древности. Если же они расходятся с правилами, тогда, как бы мы того не желали, следовать им будет невозможно. В конечном счете, такие слова ничем не подкреплены» [8, гл. 忠信三則]. Тем самым «обоснованность» в его контексте представляется как соответствие должному и ритуалам прошлого, если же это не так, то слова не достойны доверия и не могут осуществиться.

Основываясь на этом, Сорай считает, что доверительность – основа отношений между правителем и народом, потому что в этом основа государства, как сказано в «Лунь юе» (12.7): «Цзы Гун спросил о [принципах государственного] управления. Учитель сказал: “[Их всего лишь три.] Достаточное количество продовольствия. Достаточный размер армии. И народ, доверяющий [власти]”». Однако тут же Сорай предъявляет вполне конфуцианские требования и к правителю – он должен заботиться о народе: «Если правитель внимателен в издании указов и никогда не смеет обманывать народ, то люди будут доверять ему. <...> Только будучи родителем своему народу правитель может получить его доверие. Если это будет достигнуто, народ будет доверять правителю в наивысшей мере» [8, гл. 忠信三則].

Необходимость доверительности Сорай извлекает из слов «Лунь юя» (2.22), потому что при ее отсутствии невозможно следовать Пути. Таким образом, доверительность мыслится при всех предполагаемых условиях качеством правителя, которое дано ему изначально: «Это подчеркивает важность быть в глазах народа достойным доверия. Путь царей древности завещал привнесение мира и благополучия людям, потому путь правителя – в осуществлении мира и благополучия. Ведь какая польза от Пути, если в глазах народа правитель не достоин доверия? Однако причина подобной слепоты в нас самих. Следовательно, правитель высоко чтит доверие» [8, гл. 忠信三則].

Таким образом, мы неоднократно наблюдаем, как интерпретация Сорая конфуцианских категорий демонстрирует крен в сторону задач идеологии, а именно упрочнения позиций правящего режима. Упрекая всех в ошибочном толковании и прочтении языка древних, Сорай, сам того не осознавая, идет по пути реконструкции и переосмысления конфуцианского терминологического аппарата, авторы которого, как известно, вместо того, чтобы слепо следовать древней лексике и семантике, не только наделяли новым смыслом прежние категории, но и по-

²³ Ср.: «Лунь юй», 1.4: «Цзэн-цзы сказал: “Я в день в трех [отношениях] обращаю взор в самого себя: во взаимоотношениях с людьми был ли [я] предан им? В общении с друзьями был ли искренен? Преподавая [знание другим], воплощал ли его сам?”».

²⁴ Ср.: «Лунь юй», 3.19: «Дин Гун спросил: “Как сделать так, чтобы государь повелевал подданными, [а] подданные служили государю?” Кун-цзы сказал в ответ: “[Если] государь повелевает подданными согласно ритуалу, подданные служат государю из преданности”».

²⁵ См.: «Лунь юй», 7.25.

рой предлагали новые, так как их язык должен был быть адекватен выражению их философии человечности. Конфуцианство никогда не ставило своей задачей какие-либо попытки устранения полисемантизма собственного языка. Напротив, расширяя семантические границы используемых категорий, конфуцианцы позволили уже существовавшему до них политическому дискурсу быть сведенным в этическую плоскость. В истории философии мы нередко встречаем ситуации, когда последователи некоего учения стремятся вернуться к «исходной чистоте» его основателей, отвергая последующие наслоения. С этой точки зрения философия Сорая играла благую роль, существенно проясняя значение конфуцианских категорий, хотя значение самой его философии и оказалось несколько снижено постоянной реализацией текущих идеологических установок.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Горегляд В.Н. Классическая культура Японии: Очерки духовной жизни. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2006.
2. Конончук Д.В. О происхождении и смысле конфуцианской категории 仁 жэнь // В пути за китайскую стену. К 60-летию А.И. Кобзева: Ученые записки Отдела Китая ИВ РАН. Вып. 12. М., 2014. С. 176–195.
3. Конончук Д.В. Об одной особенности категориального творчества в древнекитайской философии // Компаративная история философии как научное познание и художественное творчество. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2014. С. 114–117.
4. Лао-цзы. Дао дэ цзин / Пер. В.В. Малявин. М.: Феория, 2010.
5. Радуль-Затуловский Я.Б. Конфуцианство и его распространение в Японии. М.: Либроком, 2011.
6. Иноуэ Тэцудзиро. Ниппон когакуха-но тэцугаку (Философия японской школы Когакуха). Токио, 1902.
7. Мэн-цзы // Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу») / Пер. П.С. Попов. М.: Восточная литература, 2004. С. 239–396.
8. Огю Сорай. Бэмэй (Толкование имен). Эдо, 1740.
9. Чжу Си. Мэн-цзы цзи чжу (Собрание комментариев к «Мэнцзы») // Сы шу цзи чжу. Токио, 1974.
10. Чжун юн // Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу») / Пер. А.Е. Лукьянов. М.: Восточная литература, 2004. С. 125–150.

11. Чэнь Бэйси. Синли цзы и (Значение неоконфуцианских терминов). Чиндзу, 1553.
12. Ямага Соко. Ямага горуи (Терминология Ямага). Токио, 1910.
13. Creel, H.G., 1970. The origins of statecraft in China. Chicago: University of Chicago Press.
14. Hall, D. and Ames, R., 1987. Thinking through Confucius. Albany: State University of New York Press.
15. Hansen, Ch., 1983. Language and logic in Ancient China. Ann Arbor: University of Michigan Press.
16. Maruyama, M., 1952. Studies in the intellectual history of Tokugawa Japan. Princeton: Princeton University Press.
17. Ni, P., 2017. Understanding the Analects of Confucius: a new translation of Lunyu with annotations. Albany: State University of New York Press.
18. Ogyū Sorai, 2006. Distinguishing names (Benmei). In: Tucker, J.A. ed., 2006. Ogyu Sorai's philosophical masterworks: the Bendo and Benmei. Honolulu: University of Hawai'i Press, pp. 171–337.
19. Schwartz, B., 1985. The world of thought in Ancient China. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
20. Tucker, J.A., 2006. The Bendo and Benmei as philosophical dictionaries. In: Tucker, J.A. ed., 2006. Ogyu Sorai's philosophical masterworks: the Bendo and Benmei. Honolulu: University of Hawai'i Press, pp. 3–45.
21. Waley, A., 1938. The Analects of Confucius. London: George Allen and Unwin.

REFERENCES

1. Goreglyad, V.N., 2006. Klassicheskaya kul'tura Yaponii [Traditional Japanese culture]. Sankt-Peterburg: Peterburgskoe Vostokovedenie. (in Russ.)
2. Kononchuk, D.V., 2014. O proiskhozhdenii i smysle konfutsianskoj kategorii zhen' 仁 [On the origin and meaning of Confucian term ren (仁)]. In: V puti za kitaiskuyu stenu. K 60-letiyu A.I. Kobzeva: Uchenye zapiski Otdela Kitaya IV RAN. Vyp. 12. Moskva, 2014, pp. 176–195. (in Russ.)
3. Kononchuk, D.V., 2014. Ob odnoi osobennosti kategorial'nogo tvorchestva v drevnekitaiskoi filosofii [On a feature of categories creation in ancient Chinese philosophy]. In: Komparativnaya istoriya filosofii kak nauchnoe poznanie i khudozhestvennoe tvorchestvo. Sankt-Peterburg: Izd-vo S.-Peterburgskogo un-ta, 2014, pp. 114–117. (in Russ.)

4. Lao Zi, 2010. Dao de tszin [Daodejing]. Moskva: Feoriya. (in Russ.)
5. Radul'-Zatulovskiy, Ya.B., 2011. Konfutsianstvo i ego rasprostranenie v Yaponii [Confucianism and its expansion in Japan]. Moskva: Librokom. (in Russ.)
6. 井上哲次郎, 1902. 日本古学派の哲学 [Philosophy of the Japanese School of ancient learning]. 東京. (in Japanese)
7. Mengzi [Mencius]. In: Konfutsianskoe Chetveroknizhie («Si shu»). Moskva: Vostochnaya literatura, 2004, pp. 239–396. (in Russ.)
8. 荻生 徂徠, 1740. 辨名 [Distinguishing names]. 江戸. (in Japanese)
9. 朱熹, 1974. 孟子集注 [Collected commentaries on the book of Mencius]. In: 四書集注. 東京. (in Chinese)
10. Chzhun yun [Zhong yong]. In: Konfutsianskoe Chetveroknizhie («Si shu»). Moskva: Vostochnaya literatura, 2004, pp. 125–150. (in Russ.)
11. 陳北溪, 1553. 性理字義 [The meaning of human nature and principle]. 晋州. (in Chinese)
12. 山鹿 素行, 1910. 山鹿語類 [Yamaga's terminology]. 東京. (in Japanese)
13. Creel, H.G., 1970. The origins of statecraft in China. Chicago: University of Chicago Press.
14. Hall, D. and Ames, R., 1987. Thinking through Confucius. Albany: State University of New York Press.
15. Hansen, Ch., 1983. Language and logic in Ancient China. Ann Arbor: University of Michigan Press.
16. Maruyama, M., 1952. Studies in the intellectual history of Tokugawa Japan. Princeton: Princeton University Press.
17. Ni, P., 2017. Understanding the Analects of Confucius: a new translation of Lunyu with annotations. Albany: State University of New York Press.
18. Ogyū Sorai, 2006. Distinguishing names (Benmei). In: Tucker, J.A. ed., 2006. Ogyu Sorai's philosophical masterworks: the Bendo and Benmei. Honolulu: University of Hawai'i Press, pp. 171–337.
19. Schwartz, B., 1985. The world of thought in Ancient China. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
20. Tucker, J.A., 2006. The Bendo and Benmei as philosophical dictionaries. In: Tucker, J.A. ed., 2006. Ogyu Sorai's philosophical masterworks: the Bendo and Benmei. Honolulu: University of Hawai'i Press, pp. 3–45.
21. Waley, A., 1938. The Analects of Confucius. London: George Allen and Unwin.