

УДК 930.2

КОНЦЕПЦИЯ «ВОСПРИЯТИЯ ВЕЩЕЙ» (感物 ГАНЬ У) В КИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРЕ: ИСТОКИ КОНЦЕПЦИИ

Бонч-Осмоловская О. А.

Институт восточных рукописей РАН
Санкт-Петербург, Российская Федерация
E-mail: olga.bonch.osmolovskaya@gmail.com

Исследованы истоки одной из ключевых концепций конфуцианской философской мысли – «гань у» («восприятие вещей»). Данная концепция раскрывает сферу взаимодействия индивидуального сознания человека и окружающего мира. В основе традиции интерпретации концепции *гань у* лежит теория взаимодействия сознания с внешним миром, как она представлена в 31-й гексаграмме *Сянь* (Взаимодействие) «Канона перемен» и комментариях к ней. В статье представлен подробный анализ этой гексаграммы, а также разницы между процессами *сянь* и *гань у*. Разбирается, какой смысл стоит за принятыми терминами: какие именно «вещи» имеются в виду, как человек их «воспринимает», что именно характеризует весь процесс, вызванный «движением» человеческих страстей? Анализ истоков данной концепции производится в статье на базе комплекса письменных источников, позволяющих наглядно проследить ее становление и развитие.

Ключевые слова: *гань у*, восприятие вещей, китайская философия, конфуцианство, неоконфуцианство, И цзин, Ши цзин, Канон песен, Канон перемен.

Отправным пунктом нашего анализа станет фраза выдающегося неоконфуцианского мыслителя Чжу Си (朱熹, 1130–1200) из его предисловия к «Канону песен» (*Ши цзин*):

«Человек рождается и пребывает в покое – это Небесная природа. Воспринимает вещи (*гань у*) и приходит в движение – это страсти природы. Если уже есть страсти, то невозможно не иметь мысли. Когда уже есть мысли, то невозможно не иметь слов (речи. – О. Б.-О.). А когда говоришь, тогда то, что слова не могут до конца выразить, проявится в избытке, состоящем из вздохов и напевов. Непременно имеется естественный звуковой ритм, и он не может иссякнуть! Так был создан “Ши [цзин]”» [1, с. 1а].

Первые несколько фраз (до слов «это страсти природы») Чжу Си позаимствовал из *Юэ цзи* («Записок о музыке»), о которых речь пойдет ниже. Однако затем он уже самостоятельно выстроил четкую логическую последовательность создания канонического текста, в основание которой положена концепция восприятия мира индивидуальным сознанием. Согласно его рассуждению, изначально человек рождается спокойным, однако он неизбежно взаимодействует с окружающим, воспринимает некие «вещи», из-за чего выводится из состояния первоначального покоя. В результате у него появляются страсти (*юй*) и мысли (*и*), что выливается в речевые акты (*янь*), а в случае невозможности выразить мысли в словах – в ритмичные напевы, декламацию. «Канон песен» состоит из 305 песенно-поэтических произведений, поэтому вопрос о природе его возникновения вполне

уместен в предисловии к нему. Соответствующий ответ Чжу Си, казалось бы, понятен. Китайский глагол *гань* («воспринимать/соприкасаться») имеет ряд синонимичных значений: «чувствовать», «воспринимать», «растрогаться». Существительное *у* («вещи») в переводе обычно выглядит самоочевидно и чаще всего предполагает окружающий чувственный мир, «внешние» материальные объекты, которые человек воспринимает своими органами чувств. «Человек воспринимает окружающие его вещи» – смысл фразы достаточно прост для перевода.

Но даже на этом начальном этапе анализа перед нами встает ряд серьезных вопросов. Ответы на них невозможно свести к простому подбору соответствующих словарных значений – философский характер всего текста комментария этого не позволяет. Поскольку именно «восприятие вещей» было положено в основу создания поэтического (а в данном случае еще и канонического) произведения, то представляется первостепенно важным понять, какой смысл стоит за принятыми терминами? Какие именно «вещи» имеются в виду, как человек их «воспринимает», что именно характеризует весь последующий процесс, вызванный «движением» страстей?

Концепция «восприятия вещей» раскрывает сферу взаимодействия индивидуального сознания и окружающего мира. Этот процесс, как он представлен в неоконфуцианской философии, далек от схематизма и редукции к простой констатации чувствования окружающих предметов. Если обратиться к источникам по данной проблеме, то станет очевидным: в самой китайской традиции не существовало однозначного определения для этого процесса. С течением времени смысл концепции «соприкосновения с вещами» углублялся и трансформировался. Важность ее для конфуцианской философии как таковой представляется несомненной. В то же время традиционная китайская культура постепенно осваивала и интегрировала указанную концепцию на самые базовые уровни различных теорий, таких как теория музыки и литературного (в первую очередь, поэтического) творчества.

1. ИСТОКИ КОНЦЕПЦИИ

1.1. Несколько предварительных замечаний требуют два иероглифа, составляющие название рассматриваемой нами концепции: «чувствовать», «ощущать» (感 *гань*) и «вещь», «объект» (物). Необходимо уточнить, какие «вещи» имелись в виду – только чувственно воспринимаемые предметы или умозрительные явления тоже? К примеру, в русском языке материальные объекты отнюдь не исчерпывают всей полноты значений этого слова. Под «вещью» в широком смысле – и в разговорной речи, и даже в философском дискурсе – могут пониматься самые различные предметы или явления, причем не только материальные, но и совершенно умозрительные. Поэтому в дополнение к первому вопросу может возникнуть и другой: правомерен ли в данном случае перевод слова *у* «вещью», если да, то какой конкретно смысл применительно к этой концепции в него вкладывался китайскими мыслителями?

Существуют разные варианты перевода китайского слова *у* на русский язык: вещь, предмет, объект, существо, тварь, «не-Я» [2, с. 449]. Все эти значения обусловлены полисемантичностью китайского иероглифического знака, контекстуальными особенностями. В нашем случае наиболее адекватным представляется перевод просто словом «вещь». Именно вещью как таковой, во всем многообразии своего смыслового наполнения включающей все вышеперечисленные варианты перевода как *признаки*. Каждый из этих последних уже в том или ином ключе интерпретирует эту вещь, мы же пока хотим этого избежать. Нужно сначала ответить на первый вопрос: какие вещи тут имеются в виду?

Известно, что слово *у* равным образом подразумевает не только неодушевленные материальные предметы, но и одушевленные, например людей и животных [3, с. 85–95]. Кроме того, не раз отмечавшийся «событийный» характер китайской вещи, т. е. понимание каждой вещи как процесса, а не как чего-то законченного и статичного, еще больше расширяет круг явлений, подпадающих под это определение. К этому следует добавить, что *у* также могло означать и «вещь», находящуюся исключительно в мышлении, т. е. постигаемую умозрительно. Здесь логично будет обратиться к сборнику бесед Чжу Си с его учениками *Чжу-цзы юйлэй* (朱子語類 «Беседы Чжу-цзы») [4], где их диалоги запечатлены такими, какими они и были – в разговорном стиле речи, но при этом без снижения сложности и глубины разбираемых проблем. Анализ употребления слова *у* в этих диалогах (для анализа были выбраны первые шесть *цзюаней* сборника, которые посвящены наиболее важным и базовым категориям неоконфуцианской философии) позволил выявить как минимум два основных варианта словоупотребления. Первый, где *у* – в классической для него роли одушевленного или неодушевленного объекта материального мира, чего-то «внешнего». Может обозначать и конкретный предмет, и вещь как частицу сущего, наличного (*вань у* – десять тысяч вещей) – именно в таких случаях приходится задействовать разные варианты перевода этого слова, потому что здесь эта «вещь» каждый раз предстает в виде *чего-то*:

若一例如此氣緊，則人與物皆消磨矣！«Ровно насколько энергия-*ци* крепка, настолько все люди и *предметы* – изнашиваются и исчезают» (2 цз.).

天下無無生之物 «В Поднебесной нет *вещи*, не обладающей [изначальной Небесной] природой» (4 цз.).

Второй вариант – это пример редкого, но достаточно регулярного употребления слова *у* для обозначения предмета мышления/разговора, т. е. чаще всего объектов не материальных:

義是剛底物，合屬陽；仁是柔底物，合屬陰 «Долг – это твердая *вещь*, целиком относится к *Ян*. Гуманность – это мягкая *вещь*, целиком относится к *Инь*» (6 цз.).

問：“仁是天地之生氣，義禮智又於其中分別。然其初隻是生氣，故為全體。”
曰：“然。”問：“肅殺之氣，亦隻是生氣？”曰：“不是二物，隻是斂些。春夏秋冬，亦隻是一氣。《Спросили: “Гуманность – это живая энергия-*ци* Неба и Земли. Долг, ритуал и мудрость – разделены в ней. Однако изначально она является только живой энергией-*ци* и поэтому образует целостную сущность”. Ответил: “Это так”. Спросили: “А энергия ледящего [до смерти] холода – это тоже лишь живая

энергия?» Ответил: “Это не две [разные] вещи, а все собрано воедино. Весна, лето, осень зима – все лишь только одна энергия-ци”» (6 цз.).

道即性，性即道，固隻是一物。«Дао-путь именно и является Небесной природой, Небесная природа именно и является Дао-путем – по существу, это только одна вещь» (5 цз.).

Из приведенных примеров видно, что Чжу Си нередко использовал слово у для обозначения отвлеченных понятий, этических норм и философских категорий. Это дает нам возможность полагать, что в рамках рассматриваемой нами концепции под «вещами», воспринимаемыми человеческим сознанием, он подразумевал как чувственные, так и умозрительные предметы. Тем более тезис о том, что человек нередко намного напряженнее размышляет о вещах отвлеченных, чем о материальных, выглядит достаточно непротиворечиво. Способность человека к мышлению дала ему неограниченные возможности мыслить отнюдь не только образы вещей из чувственного мира, но с тем же успехом и то, что невозможно свести к материальному предмету.

Далее, по Чжу Си, восприятие вещей приводит сознание человека в движение (動 дун), которое замутняет изначальную Природу человека желаниями и страстями. Следуя этой логике, лишь только в сознании человека появляется мысль о какой-либо вещи, она произвольно или непроизвольно оценивается им, рассматривается под разными углами зрения. Фактически вещь может быть одна-единственная, а чувств относительно нее может возникать бесконечное множество. Вернее, одна и та же вещь, будь то кот, книга или милосердие, будет представляться по-разному, в зависимости от тех чувств, с которыми мы ее оцениваем – с радостью или печалью, гневом или страхом. Все это будут бесконечные интерпретации, в терминах А. Ф. Лосева, символического «самого самого» вещи [5, с. 332–335]. «Страсти» (юй) в конфуцианстве никогда не оценивались положительно – это всегда то, что приводит в хаос человеческую природу и способствует его наискорейшему моральному падению. Вот как категорично отзывался об этом Сюнь-цзы: «[Человек] рождается и уже обладает пристрастиями (юй) в том, что видеть и что слышать. Через это ему нравятся утехы, и он идет у них на поводу. Поэтому он делает жизнь разгульной, приводит ее в хаос, а ритуал, долг, культура и принципы погибают» [6, Цз. 17. с. 1а–1б].

Возникает вопрос, почему таким сомнительным способом был создан *Ши цзин*, не какой-то обычный поэтический текст, а самый что ни на есть канонический – эталон китайской поэзии? Ведь его творцами оказываются люди, обуреваемые страстями. Этим вопросом задался и тот, кто якобы беседовал с Чжу Си. Для наглядности приведем фрагмент из их диалога:

«Спросили: “Так при помощи чего же он («Канон песен» – О.Б.-О.) может наставлять?”

Отвечаю: “*Ши* – это избыток (юй), оформившийся в словах тогда, когда человеческое сознание стало воспринимать вещи. В том, что сердце воспринимает, есть ложное (邪 се) и правильное (正 чжэн). Поэтому то, во что это оформляется, может быть и правдой, и ложью. Лишь совершенномудрые находятся в Вышине, и то, что они воспринимают, не может быть неправильным, а все, сказанное ими,

обладает нужными качествами, чтобы наставлять» [1, Сюй (Предисловие), с. 1а–1б].

Как видим, в тексте четко проводится граница между тем, что может воспринимать обычный человек, и тем, что воспринимает совершенномудрый. Согласно традиционной конфуцианской версии, в наиболее сакральных частях *Ши цзин* содержит произведения, сочиненные совершенномудрыми правителями древности, эти песни (а также оды и гимны) считаются 正 (чжэн) «правильными», «выправленными». Там же, где песни приписываются обычным людям, они, если и не 邪 (се) – «искаженные», «ложные», чаще всего 不正 (бу чжэн) – «не выправленные» или 變 (бянь) – «измененные».

Возвращаясь к рассмотрению процесса восприятия вещей, Чжу Си далее говорит, что желания влекут за собой *размышления* (思 *си*). Это интересный момент, потому что использование именно этого иероглифа вряд ли случайно, ведь в первую очередь он означает: «[философски] мыслить», «обдумывать». Еще в древнем словаре *Шо вэнь* этот иероглиф объясняется через слово 容 *жун* – «содержание», «вмещать в себя», что вполне характеризовало его смысловое наполнение и позднее – детально размышлять о некотором предмете, рассматривая его с разных сторон. Уже в высказываниях Конфуция встречаются примеры такого употребления: «Учиться и не размышлять – пустое дело, но размышлять и не учиться – занятие опасное» (II, 15); «Случалось, что я целыми днями не ел и целыми ночами не спал, посвящая их размышлению. Но от этого нет пользы. Лучше – учиться» (XV, 31) [7, Т. II, с. 323]. По Чжу Си, размышления обретают оформленность в рамках родной для человека языковой системы, таким образом они выражаются в словах (*янь*).

Теперь, когда основные элементы и этапы процесса «восприятия вещей» в самых общих чертах нами рассмотрены, своевременным будет обратиться к самому термину «восприятие» и уточнить некоторые его особенности.

1.2. В соответствующей словарной статье авторитетного словаря иероглифов Канси содержится отсылка к 31-й гексаграмме «Канона перемен» как источнику смысловых значений иероглифа 感 *гань* [8, с. 115]. Верхняя часть этого иероглифа и составляет название гексаграммы – «Взаимодействие» (咸 *сянь*).

Следует задаться вопросом, отчего при тождестве значений в нижней части иероглифа *гань* все же присутствует ключ «сердце-сознание» (心 *синь*)? В словаре *Шо вэнь цзе цзы* дается следующее объяснение иероглифа *сянь*: «вместе» (皆 *цзе*), «полностью» (悉 *си*) [9, Цз. 2, с. 10а]. То есть основная характеристика *сянь* – это всеохватность, целостность, свойственная всему процессу и в равной степени каждому, кто окажется в него вовлеченным. *Гань* такой всеохватностью не обладает, потому что связано с индивидуальным сознанием человека, от которого необходимо отрешиться для целостного и безграничного восприятия/взаимодействия. Один из основоположников сунского неоконфуцианства Чэн И (程頤, 1033–1107) пишет:

«*Сянь*, это “восприятие” (感 *гань*). [В названии] не говорится *гань*, [потому что] *сянь* обладает смыслом “все вместе” (полностью – *О.Б.-О.*)» [10, Цз. 3, с. 2а].

Небезынтересны также рассуждения юаньского каноноведа Ху Бин-вэня (胡炳文, 1250–1333) по этому поводу:

«Сянь – это “полностью”. Бессознательное (无心 у синь, букв. «без сердца» – О.Б.-О.) восприятие. Нет места, куда бы не проник тот, кто воспринимает бессознательно. Если воспринимает, то обязательно проникает. Тогда “благоприятность” (利 ли) заключается в “правильности” (正 чжэн). Говорят, что Дао-путь восприятия таков» [11, Цз. 2, с. 2а].

Если «правильность» Дао-пути взаимодействия нарушается, то «мужчины и женщины будут развращены, между государем и слугами будут [одни только] льстивые речи, а верхи и низы испортятся, став порочными» [10, Цз. 3, с. 26].

Помимо этого необходимо отметить, что у гексаграммы *сянь* имеется парная ей гексаграмма 52 – *гэнь* (艮) «Сосредоточенность». Ее образный ряд также отсылает к частям человеческого тела, как и в случае *сянь*, и развиваются они по сходному сценарию. Но если в гексаграмме *сянь* акцентируется момент движения и взаимодействия, то в гексаграмме *гэнь* подчеркивается ее связь с состоянием покоя, концентрация и сосредоточенность на каждом отдельно взятом моменте-состоянии.

1.3. Перейдем непосредственно к самому тексту *И цзин*. В «Каноне перемен» существует два раздела – «верхний» и «нижний», и гексаграмма *сянь*, которая следует по счету 31-й, открывает нижний раздел. В комментарии на «Канон перемен» Чжоу и чжэн и («Правильное толкование «Чжоу И»»), Кун Ин-да (574–648) определяет этот раздел как «проясняющий дела людей» (мин жэнь ши), в то время как первый – «проясняющий Дао-Путь Неба» (мин тянь дао) [18, Цз. 7, с. 1а]. Весьма показательно, что именно с гексаграммы *сянь* начинается непосредственное объяснение практической деятельности человека. В комментарии Чэн И к самому названию гексаграммы подробно разворачивается вся последовательность событий:

«После Неба и Земли появляются десять тысяч вещей, после десяти тысяч вещей – мужское и женское начала, после мужского и женского начал, появляется муж и жена. После мужа и жены появляются отцы и сыновья. После отцов и сыновей – правители и сановники. После правителей и сановников появляются верхи и низы, а после верхов и низов – ритуал и должная справедливость, которые связывают Небо и Землю. Небо и Земля – основа десяти тысяч вещей, а супружеская пара – начало этических норм взаимоотношений людей. Поэтому “Верхний раздел” “Канона перемен” начинается с гексаграмм *цян* и *кун*¹. А “Нижний” – с гексаграммы *сянь*, которая продолжается в *хэн*². Небо и Земля – это две вещи, поэтому и есть две гексаграммы, разделяющиеся на Дао-путь Неба и Земли. Мужское и женское соединяются, и образуется супружеская пара, поэтому “Взаимодействие”, и “Постоянство” – это две сущности (букв. «два тела», эр ти 二體). Соединяясь, [они] составляют смысл отношений между мужем и женой» [10, Цз. 3, с. 1а–16].

И цзин пропитан древним миропониманием людей. Данное миропонимание основывалось на глубинной связи с природой и сакральным миром духов, что накладывало отпечаток на уклад жизни людей. Независимо от степени абстрактности философских построений, с которыми мы сталкиваемся, изучая

¹ Соотносятся с гексаграммами 1 и 2 «Творчеством» и «Исполнением».

² Гексаграммы 31 и 32 «Взаимодействие» (*сянь*) и «Постоянство» (*хэн*).

комментаторскую литературу более позднего времени, необходимо удерживать в качестве исходного пункта рассуждений наиболее архаичный смысл гексаграммы «Взаимодействие» – то, чем будет ознаменовано начало человеческой деятельности и семейной жизни – образ первой брачной ночи. Кроме того, китайские канонические тексты зачастую подразумевают многоуровневость смыслового содержания, которую необходимо учитывать. Помимо буквального прочтения канонический текст осложняется сопутствующими аллегорическими и символическими коннотациями.

Разберем смысловую структуру гексаграммы более детально, исходя из сложившейся конфуцианской комментаторской традиции. Если разделить гексаграмму на две составляющие триграммы, то, согласно символическому коду «Канона перемен», мы получим следующий набор семантических значений. Сверху – «водоем», снизу – «гора», соответственно снизу – «младший сын», сверху – «младшая дочь» (Рис. 1).

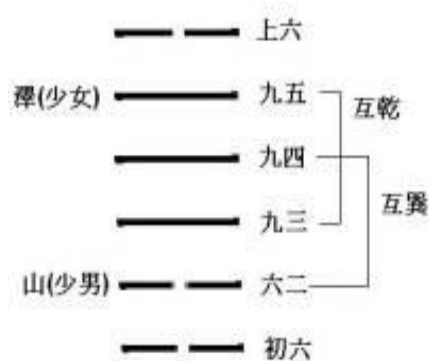


Рис. 1. 31-я гексаграмма «Канона перемен» – «Взаимодействие» (咸 *сянь*).

Нужно отметить, что между шестью чертами в гексаграмме, согласно традиционному подходу, существуют особые типы связи, коих есть несколько видов. Можно выделить четыре типа – *чэн*, *би*, *ин* и *чэн*. Условно их названия можно перевести так: *чэн* 承 как «наследование», *чэн* 乘 как «восхождение», *би* 比 как «сопоставление» и *ин* 應 как «отклик».

1. Когда иньская черта сменяется сверху янской, то это связь *чэн* (承).
2. Когда иньская черта сверху, а ниже ее идет янская, говорят, что это связь *чэн* (乘).
3. Поочередную связь двух соседних черт называют *би* (比) – 1 и 2, 2 и 3, 3 и 4 и т. д.
4. Наконец, 1 и 4, 2 и 5, 3 и 6 черты имеют связь *ин* (應).

Таким образом, каждая черта нижней триграммы откликается на парную ей черту верхней триграммы. «Отклики», в свою очередь, бывают двух типов – правильными и неправильными. «Правильный» – это тогда, когда одна черта янская, а другая – иньская. Если же они обе янские или обе иньские – отклик будет неверным [Подробнее см. 13, с. 44].

Начальная черта (слабая, иньская) – находится внизу гексаграммы, здесь процесс только начинается, поэтому в афоризме написано: «Взаимодействие. [Оно касается лишь] твоего большого пальца на ноге» (Щуцкий, 1997, с. 262). «Хоть воля и движет, но соприкосновение еще не сильное – это подобно тому, как движения большого пальца на ноге еще недостаточно, чтобы продвинуться вперед» (И-чуань и чжуань, 1986, Цз. 3, с. 4а). Чжу Си специально отмечает:

«Взаимодействие воплощается посредством человеческого тела, поэтому для начала процесса берется образ большого пальца ноги. Взаимодействие еще поверхностно и желание продвинуться вперед не может быть осуществлено, поэтому и об удаче или неудаче ничего не говорится» [12, Цз. 2, с. 16].

Вторая черта (тоже слабая, иньская) – «правильно откликается» на пятую черту. Вторая черта находится посередине нижней триграммы, поэтому в афоризме говорится: «Взаимодействие. [Оно касается лишь] твоих голени» [14, с. 262], ведь как педантично объясняет один из наиболее ярких конфуцианских мыслителей эпохи Юань У Чэн (吳澄 1249–1333), «[голень] находится выше лодыжки, ниже колен, в центре ноги. [Это] середина нижней триграммы, поэтому образ голени» [15, Цз. 2, с. 16]. На этом этапе «если пребудешь [на месте, то будет] счастье» [14, с. 262]. Какой смысл вложен сюда комментаторами? Второй черте нужно, никуда не двигаясь, ждать соприкосновения с пятой чертой. Образ «покоящегося на месте» соответствует образу всей нижней триграммы – образу горы. Конфуций именно с горой ассоциировал человека, покоящегося в гуманности (Лунь юй, VI-23). А если же эта черта, как говорит Чэн И, «безрассудно потеряет себя» [10, Цз. 3, с. 5а] и двинется вперед, то будет несчастье. Чжу Си пишет, что «вторая черта обладает правильной силой-дэ срединного [положения] и может пребывать на своем месте, поэтому в гадании [сказано, что] движение к несчастью, а покой – к счастью» [12, Цз. 2, с. 26].

Третья черта (сильная, янская). У Чэн метафорически объясняет образ этой черты так: «Четвертая черта – туловище, вторая – голень. Третья – выше голени, но ниже торса, [поэтому] третья черта – бедро». Голень следует за бедром и движется. Голень движется, поэтому и бедро движется. Вторая черта соприкасается с третьей, и третья тоже соприкасается со второй. Поэтому сказано: «Взаимодействие. [Оно касается лишь] твоих бедер» [14, с. 262]. Следуя этому образному ряду, выясняем, что бедро следует за туловищем и не может быть свободно в движении, поэтому положение у него самое «пограничное» и опасное.

Третья черта в первую очередь соотносится с верхней иньской чертой, в которой взаимодействие достигает предела. В комментарии Чжу Си читаем, что две нижние черты (начальная и вторая) были иньскими, взаимодействовали с вещами и находились в движении – и это соответствовало их природе. Но вот третья, хоть и обладает всеми качествами *ян* (значит, ей бы стоило оставаться в состоянии покоя), движется, следуя (*суй* 隨) за иньскими чертами (начальной и второй), и «не владеет» собой [12, Цз. 2, с. 2а]. Поэтому в комментарии к черте говорится: «Выступление приведет к сожалению» [14, с. 262]. Если попробовать «выступить» (начать действовать) в таких обстоятельствах, то можно впоследствии пожалеть об этом.

Четвертая черта (янская, сильная). Относительно данной черты в комментаторской литературе содержатся наиболее пространные рассуждения, так как по единогласному заключению мыслителей эта черта в гексаграмме главная и наиболее сложная для понимания.

Образ у этой черты – «сердце», то есть именно ее значение будет ключевым, на нем замыкается весь процесс взаимодействия. «Четвертая девятка находится выше бедра, ниже спины, является центром среди трех *ян*, [это] образ сердца, в [гексаграмме] *Сянь* она главная (букв. *чжу* 主 «хозяин») [12, Цз. 2, с. 2а].¹

Данная черта в гексаграмме находится между двумя янскими чертами. Из-за этого у нее нет возможности соприкоснуться ни с верхней чертой, из-за ограниченности со стороны пятой черты, ни с нижней, так как тут барьером служит третья. Между тем в комментаторской литературе содержится намек, что если бы она смогла осуществить «правильный отклик» и поменяться местами с начальной нижней чертой, то «обрела [бы] правильность» (得正 *дэ чжэн*). Гексаграмма, соответственно, приняла бы вид 63-й гексаграммы «Уже конец» (既濟 *цзи цзи*), в которой все иньские черты занимают положенные им четные позиции. В таком случае «стойкость – к счастью. Раскаяние исчезнет» [14, с. 263]. Поэтому за образом «непрерывного общения» (憧憧往來 *чун чун ван лай*)² этой черты скорее подразумеваются ситуация «панических метаний» запертой в клетке четвертой черты. У Чэн называет это «мысли и думы неустойчивы» (思慮不定 *сы луй бу дин*) [15, Цз. 2, с. 2а].

Если на этом этапе Дао-путь взаимодействия не будет нарушен (т. е. будет проявлена «стойкость»), то будет «счастье». Если же взаимодействие не будет осуществляться правильно (不正 *бу чжэн*), то будет «раскаяние».

Здесь нельзя не отметить развернутый комментарий Чэн И, в котором он цитирует отрывок из *Си цы чжуань* («Комментарий привязанных слов»), касающийся этой черты. Приведем наиболее важную для нас часть:

«Солнце уходит, и луна приходит, луна уходит, и солнце приходит. Солнце и луна сменяют друг друга, и свет рождается в этом. Холод уходит и жара приходит, жара уходит и холод приходит. Холод и жара сменяют друг друга, и годы вершатся в этом. Тот, кто уходит – свертывается. Тот, кто приходит – развертывается. Поэтому приход и уход, свертывание и развертывание – это принцип, по которому свет составляют пару «восприятие и ответный отклик» (感應, *гань ин*). Если есть свертывание, будет и развертывание. Есть развертывание – будет свертывание. Это то, что называется восприятием и ответным откликом. [...] Восприятие – это движение. Есть восприятие, непременно будет и отклик. Все движется, все воспринимают, а за восприятием всегда следует отклик. То, что откликается,

¹ Первым понятие *гуа чжу* («хозяин гексаграммы» / «главная черта») ввел в оборот Цзинь Фан (77 г. до н. э. – 37 г. до н. э.). В гексаграмме имеется шесть черт, у каждой есть свой смысл, а для гексаграммы требуется нечто, что обобщило бы все смыслы воедино. Эту функцию выполняет т. н. главная черта, которая имеется в каждой гексаграмме.

² Перевод выражения по Ю. К. Щуцкий. Указ соч. С. 263.

возвращаясь, становится восприятием. Восприятие возвращается к отклику, и нет этому конца!» [10, Цз. 3, с. 76].

Следуя этому объяснению, в мире все перекликается и сменяется, и нет такой позиции, которую можно было бы назвать конечной. На этом этапе взаимодействия четвертая черта как раз и находится в таком неоднозначном положении, она беспокойно движется туда-сюда, и пока ситуация не получает какого-либо разрешения.

Пятая черта (янская, сильная), по словам Чэн И, «занимает “высокое положение” (цзюнь вэй) [10, Цз. 3, с. 9а]. Устанавливается посредством достижения искренности, соприкасается с Поднебесной, откликается на вторую черту и приближается к шестой». Пятая черта – это середина верхней триграммы, она находится между иньской и янской чертами. Итак, процесс взаимодействия дошел до «спины». А образ спины тоже ассоциируется с образом неподвижной горы, поэтому не может быть подвижным, и на этом этапе взаимодействие не осуществляется.

Здесь, конечно, присутствует параллель со второй чертой (с которой, как мы помним, пятерка «правильно откликается»), образ которой – голень, и она тоже соотносится с горой. Относительно текста к этой черте «Касается твоей спины» все комментаторы единогласно сходятся на том, что «спина» как бы противоречит «сердцу», находясь по другую от него сторону, если привлекать схему человеческого тела. У Чэн так и говорит, что она «противоположна (對 дуй) сердцу» (И цзуань янь, 1986, Цз. 2, с. 26). Чжу Си комментирует, что «нет возможности соприкасаться с вещами, и нет корыстных связей. Пятая девятка занимает свое место, соответствуя ему, поэтому и взят такой образ» [12, Цз. 2, с. 26]. Действительно, если нет действия, то и раскаиваться не придется.

Шестая черта (иньская, слабая), по выражению Чэн И, «хозяин радости» (說之主) [10, Цз. 3, с. 9б].

Эта черта правильно занимает свое место – слабая черта в четной позиции. Текст черты содержит только фразу «Касается твоих зубов, щек и языка» и, что примечательно, ничего не разъясняет относительно счастья, неудач или раскаяния, как это делалось в текстах к другим чертам. Чэн И после предельно четкого описания местоположения всех органов речи заключает: «Челюсти, щеки и язык – это все то, используется для речи» (Там же). Действительно, эти «инструменты» необходимы для произнесения слов, но человеческая речь не может быть «предельно искренней» (по выражению Чэн И), наоборот, она может быть совершенно неискренней, а в таком случае нельзя ничего сказать о том, как закончится процесс. Именно из-за этого в тексте черты ничего не предсказывается.

«Взаимодействие с вещами достигает предела (極 цзи), поэтому невозможно взаимодействовать с вещами посредством предельной искренности (чжи чэн, 至誠). [Все это] выражается в разговорах, а это обычное состояние для ничтожных людей и женщин. Разве можно так тронуть людей?!» [10, с. 10а].

В дополнение к этому объяснению Чэн И позволим себе привести рассуждения У Чэна, обобщающие его размышления над гексаграммой:

«Каждая из шести черт в гексаграмме *сянь* имеет верный отклик, но во время всеобъемлющего взаимодействия, желания быстры и невозможно ждать долго. Поэтому каждая черта чуждается придерживаться правильного отклика и склоняется к тому, чтобы выбирать [ту черту], с которой находится рядом¹. Двойка касается тройки, тройка – двойки. Пятерка касается верхней [черты]. Все черты придерживаются своего правильного отклика, но то, чего касаются (感) – не верно. Четверка не иначе, как соприкасается и превращается в мягкую (иньскую черту – О.Б.-О.) с помощью соприкосновения с пятеркой, и тогда все идет неправильно. Только две черты – начальная и верхняя – правильно откликаются. Начальная находится внизу и поэтому делает первый шаг, приближается к четвертой, то отступая, то приближаясь. А верхняя – находится наверху и, поэтому безудержно ропщет и жалуется третьей. Сила-дэ этих двух черт рассматривается как доброе начало всех прочих. В объяснительном тексте к этим двум чертам нет предсказания. Но ведь хоть сила-дэ этих черт и не имеет импульса (*гань*) вроде несчастья, раскаяния или сожаления, все равно, сложно быть уверенным, получат ли они благоприятный или несчастливый отклик (*ин*)» [15, Цз. 2, с. С. 26–3а].

Таким образом, процесс взаимодействия заканчивается «радостью от безудержного говорения», но, как восклицает Чэн И, «только предельная искренность способна тронуть человека!» [10, Цз. 3, с. 10а], обычные же люди ею не обладают, а только стремятся к ней. Поскольку на самом «взаимодействии», описанном здесь, практическая деятельность человека не заканчивается, то далее подразумевается переход к следующему этапу – «Постоянству» (32-я гексаграмма *хэн* как раз раскрывает эту тему).

В комментарии «Туань чжуань» рассматриваемой 31-й гексаграммы тоже присутствует мотив «радости», которая заключается в бесконечном взаимодействии одной энергии с другой, одного начала с другим:

«*Сянь* – это соприкосновение. Сверху мягкое, снизу твердое. Две энергии-ци соприкасаются и откликаются, находясь друг с другом в связи. Остановка и радость, мужское под женским, поэтому «Свершение. Благоприятна стойкость. Брать жену к счастью». Небо и Земля соприкасаются, и десять тысяч вещей рождается в превращении. Совершенномудрые касаются сознания людей, и Поднебесная успокаивается в гармонии. Наблюдай то, что соприкасается, и сможешь уяснить чувства (情 *цин*) Неба, Земли и десяти тысяч вещей» [13, с. 258].

Все пребывает в вечном взаимодействии – Небо и Земля, силы *инь* и *ян*, в результате рождается все на свете, совершенномудрые сообщают это сознанию (心 «сердцу») человека, и мир находится в равновесии. Совершенномудрые являются носителями «предельной искренности» и приводят Поднебесную в состояние уравновешенности. Из этого следовало, что когда человеческого сознания «касаются» совершенные мудрецы (*шэн жэнь*), то за этим должно наступать прозрение или то, что называется «восприятием и проникновением» (*гань тун*). Великий неоконфуцианский философ Чжоу Дунь-и (周敦頤, 1017-1073) не случайно определял духовность (神 *шэнь*) как раз посредством термина *гань тун* («Тун шу», 4) [19, с. 33],

¹ Букв. находится в связи *би* (比), о которой упоминалось выше.

полагая, что совершенный мудрец наблюдает за ритмом мироздания и стремится уподобиться ему. По его мнению, в слиянии с космосом, который находится в процессе постоянного «взаимного восприятия» (взаимодействия), и есть суть познания Дао-Пути.

1.4. Подводя итоги анализа процесса «взаимодействия», разворачивающегося в гексаграмме *Сянь* «Канона перемен», рассмотрим небольшой отрывок из «Дин син шу» («Книга об установлении [индивидуальной] природы»), в котором сунский неоконфуцианец Чэн Хао (程顥, 1032–1085), старший брат Чэн И, высказывает следующую мысль:

«Постоянство (*чан* 常) Неба и Земли в том, что они с помощью сердца-сознания (*синь* - О. Б.-О.) распространяют десять тысяч вещей, но [при этом] сердца-сознания не имеют. Постоянство совершенномудрых в том, что они с помощью чувств (*цин*) упорядочивают десять тысяч вещей, но [при этом] чувств не имеют. Поэтому в учении *цзюнь-цзы* ничто не сравнится с открытостью и великой справедливостью. Вещи приходят, а [он] приспосабливается, поэтому в «Переменах» говорится: «Стойкость к счастью, раскаяние исчезнет. Непрерывное общение. Друзья последуют за твоими мыслями»¹» [17, Цз. 3, с. 16].

В этом небольшом фрагменте содержится описание практически всего процесса восприятия или «взаимодействия», как он представлен в *И цзине*. Восприятие внешнего мира, не ограниченное индивидуальным сознанием человека, – это *сянь*, которое осуществляется Небом и Землей на предельном, абсолютном уровне. То, что затем делают совершенномудрые-*шэн*, – это уже следующий этап, на котором индивидуальное сознание необходимо, однако оно очищено от всех обычных человеческих чувств. Конфуцианцы полагали, что совершенномудрые не подвластны чувствам и за счет этого обладают способностью упорядочивать все «вещи». Далее, благородный муж, будучи готов воспринимать основной принцип взаимодействия, наблюдает за процессом взаимодействия и может передавать это знание, сообщая такое же состояние другим, и если все будет осуществляться таким образом, то Поднебесная будет находиться в гармонии.

Таким образом, конфуцианские мыслители нашли изящный способ справиться с проблемой, которую мы уже обозначали в начале статьи: как в составе канонического текста *Ши цзин* могут находиться «измененные», неидеальные разделы (*бянь фэн*; *бянь я*), в состав которых входят песни, сочиненные обычными людьми, подверженными страстям и эмоциям? Чем они могут быть полезны и как могут научить? Концепция *гань у* здесь пришлась весьма кстати: пусть все люди воспринимают внешний мир, будучи ограничены своим человеческим сознанием, однако сам процесс этого восприятия может отличаться. В этом заложено фундаментальное отличие «совершенномудрых» от «обычных людей» – их восприятие практически «объективно», раз свободно от всех аффектов. В таком случае текст, к редактуре, составлению или частичному написанию которого они имели отношение, сразу же переставал быть «измененным» и становился каноническим, потому что совершенномудрые «все упорядочивают», не привнося ничего личного (хотелось бы подчеркнуть, что мы здесь анализируем традиционную

¹ Текст к 4-й черте гексаграммы *Сянь*.

конфуцианскую точку зрения на данный вопрос и ни в коем случае не утверждаем, что рассматриваемые тексты действительно были «сочинены совершенномудрыми»). Поскольку с процессом формирования «Канона песен» конфуцианцы связывали имена как минимум двух совершенномудрых – Чжоу-гуна и Конфуция, это «легализовало» присутствие морально неидеальных, по мнению конфуцианцев, разделов в составе канона и даже больше – наделяло их особым значением.

Итак, мы наглядно показали, что в основе традиции интерпретации концепции *гань* у лежит теория взаимодействия индивидуального сознания с окружающим миром и двух начал между собой, как она представлена в 31-й гексаграмме «Канона перемен» и комментариях к ней. Истоки стоит искать в *И цзине* не столько потому, что большинство словарей, где представлена этимология иероглифов, отсылает нас к этому тексту, но в первую очередь ввиду колоссальной авторитетности данного памятника для всех последующих поколений китайских интеллектуалов. Базис концепции «восприятия вещей» заложен в ней, а дальнейшие трансформации и прочтения могут быть проинтерпретированы как «надстройки» на уже имеющемся фундаменте. В рассматриваемых нами в другой статье вариантах применения концепции *гань* у в теориях литературного и музыкального творчества нет такого количества подробностей, как в тексте «Канона перемен», но сами принципы «взаимодействия» или «восприятия» с точностью переносятся на новый материал и новые сферы.

Библиографические сокращения

СКЦШ – Сыку цюаньшу (四庫全書 Полное собрание книг четырех хранилищ), Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1986.

Список использованных источников и литературы

1. Ши цзин цзи чжуань 詩經集傳 («Канон песен» с развернутыми комментариями). Сост. Чжу Си 朱熹 // СКЦШ, раздел Цзин («Каноны»). Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1986.
Shi jing ji zhuan 詩經集傳 (Combined commentary on the "[Classic of] Songs"). Comp. by Zhu Xi 朱熹. In SKQS, part Jing ("Canons"). Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1986.
2. Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. I. Философия. М.: Восточная литература, 2006. – 728 с.
Dukhovnaia kul'tura Kitaia: éntsiklopediia [China's Spiritual Culture: encyclopedia: in 5 vol]. Vol. I. Filosofiia [Philosophy]. M.: Vostochnaia literatura, 2006. – 728 p.
3. Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: Познание запредельного. СПб.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2005. – 480 с.
Torchinov E. A. Puti filosofii Vostoka i Zapada: Poznanie zapredel'nogo [Paths of Philosophy in East and West: Cognition of the Beyond]. St.-Petersburg.: "Azbuka-klassika"; "Peterburgskoe Vostokovedenie". 2005. – 480 p.
4. Чжу-цзы юй лэй 朱子語類 (Классифицированные беседы учителя Чжу [Си]) // СКЦШ, раздел Цзы («Мудрецы»). Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1986.
Zhu-zi yu lei 朱子語類 (Classified conversations of Master Zhu). Comp. by Zhu Xi 朱熹. In SKQS, part Zi ("Masters"). Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1986.
5. Лосев А. Ф. Миф, число, сущность. М.: Мысль, 1994. – 920 с.
Losev A.F. Mif, chislo, sushchnost' [Myth, number, essence]. M.: Mysl', 1994. – 920 p.
6. Сюнь-цзы 荀子 // СКЦШ, раздел Цзы («Мудрецы»). Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1986.
Xunzi 荀子. In SKQS, part Zi ("Masters"). Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1986.

7. Мартынов А. С. Конфуцианство. «Лунь Юй». В 2 т. Т. II. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001. – 384 с.
Martyunov A.S. Konfutsianstvo. “Lun' Iu” : V 2 t. [Confucianism: “Lun yu”]: in 2 vol. Vol. II. St.-Petersburg, Peterburgskoe Vostokovedenie, 2001. – 384 p.
8. Канси цзыдянь 康熙字典(Словарь Канси). Шанхай: Ханьюй дацзыдянь чубаньшэ, 2002. – 1542+164 с.
Kanxi zidian 康熙字典 [Kanxi dictionary]. Shanghai: Hanyu dacidian chubanshe, 2002. – 1542+164 p.
9. Шо вэнь цзе цзы 說文解字(Объяснение простых знаков и разбор составных). Сост. Сюй Шэнь 許慎 // СКЦШ, раздел Цзин («Каноны»). Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1986.
Shuo wen jie zi 說文解字 (Explaining Graphs and Analyzing Characters). Comp. by Xu Shen 許慎. In SKQS, part Jing (“Canons”). Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1986.
10. И-чуань и чжуань 伊川易傳(Комментарии к «Канону перемен» [наставника] И-чуаня). Сост. Чэн И 程頤 // СКЦШ, раздел Цзин («Каноны»). Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1986.
Yi-chuan Yi zhuan 伊川易傳 (Master Yi-chuan commentary on the Changes). Comp. by Cheng Yi 程頤. In SKQS, part Jing (“Canons”). Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1986.
11. Чжоу и бэнь и тун ши 周易本義通釋(Общее толкование основного смысла «Канона Перемен»). Сост. Ху Бин-вэнь 胡炳文 // СКЦШ, раздел Цзин («Каноны»). Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1986.
Zhou yi ben yi tong shi 周易本義通釋 [General commentary on “Basic Meaning of the Zhou yi”]. Comp. by Hu Bingwen 胡炳文. In SKQS, part Jing (“Canons”). Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1986.
12. Чжоу и бэнь и 周易本義(Первоначальный смысл «Чжоу И»). Сост. Чжу Си 朱熹 // СКЦШ, раздел Цзин («Каноны»). Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1986.
Zhou yi ben yi 周易本義 (Basic Meaning of the Zhou yi). Comp. by Zhu Xi 朱熹. In SKQS, part Jing (“Canons”). Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1986.
13. Чжоу и и чжу 周易譯注(Комментированный перевод «Чжоу и»). 黃壽祺、張善文譯注 Пер., коммент. Хуан Шоу-ци, Чжан Шань-вэнь. Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 2001. – 646 с.
Zhou yi yi zhu 周易譯注[Commented translation of Zhou yi]. 黃壽祺、張善文譯注 Translation and commentaries by Huang Shouqi and Zhang Shanwen. Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 2001. – 646 p.
14. Щуцкий Ю. К. Китайская классическая «Книга Перемен». М.: Наука, 1997.
Shchutskii Iu. K. Kitaïskaia klassicheskaia “Kniga Peremen” [Chinese classical “Book of Changes”]. М.: Nauka, 1997.
15. И цзуань янь 易纂言 (Узорчатые слова о «Переменах»). Сост. У Чэн 吳澄 // СКЦШ, раздел Цзин («Каноны»). Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1986.
Yi zuan yan 易纂言 [Plaited words about “Changes”]. Comp. by Wu Cheng 吳澄. In SKQS, part Jing (“Canons”). Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1986.
16. Чжоу Дуньи и ренессанс конфуцианской философии. М.: Стилсервис, Институт Дальнего Востока РАН, исследовательское общество «Тайцзи», 2009. – 376 с.
Chzhou Dun'i i renessans konfutsianskoï filosofii [Zhou Dunyi and a renaissance of Confucian philosophy]. М.: Izdatel'stvo “Stilservis”, Institut Dal'nego Vostoka RAN, issledovatel'skoe obshchestvo “Taitszi”, 2009. – 376 p.
17. Эр Чэн вэнь цзи 二程文集 (Собрание сочинений двух Чэнов) // СКЦШ, раздел Цзи («Собрания»). Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 1986.
Er Cheng wen ji 二程文集 (Collected writings of brothers Cheng). In SKQS, part Ji (“Collections”). Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1986.
18. Чжоу и чжэн и 周易正義(Правильное толкование «Чжоу И»). Сост. Кун Ин-да 孔穎達. Пекин: Чжунго чудянь чубань, 1987. – 473 с.
Zhou yi zheng yi 周易正義 [Correct Meaning of the Changes of the Zhou]. Comp. by Kong Yingda 孔穎達. Pekin: Zhongguo chudian chuban, 1987. – 473 p.
19. Чжоу Дуньи 周敦頤. Тун шу 通書(Книга проникновения). Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 2000. – 126 с.
Zhou Dunyi 周敦頤. Tong shu 通書 [Penetrating the Book of Changes]. Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 2000. – 126 p.

Bonch-Osmolovskaya O.A. The «perception of external things» (感物 *gan wu*) concept in Chinese philosophy and culture: formation of the concept

The article is an attempt to analyze one concept of Chinese philosophical thought that is, «*gan wu*» (usually translated as «perception of things»). The concept of "perception of things" reveals the sphere of interaction between individual consciousness and the surrounding world. *Xian*, the 31st hexagram of the «Classic of Changes» appears to be the source of the meaning of the character *gan*, so I analyze the text of the hexagram and a number of Confucian commentaries on it in detail. I also study the difference between two processes of perception: *xian* and *gan*. I analyze what is the meaning behind the accepted terms: what kind of «things» is meant, how does a person «perceive» them, and what exactly characterizes the whole process caused by the «movement» of human passions? An analysis of this conception is made in the article on the basis of various written sources, allowing to trace its formation and development.

Keywords: *gan wu*, perception of things, Chinese philosophy, Confucianism, Neo-Confucianism, Yijing, Shijing, Classic of Poetry, Classic of Changes