

Л.Н. Борох

О трактате Лян Цичао «Мой взгляд на смерть и жизнь» (1904)

От редакции

В августе 2023 г. исполняется 90 лет со дня рождения Лилии Николаевны Борох (1933—2011). После окончания в 1957 г. Института восточных языков МГУ она приступила к научной работе в Институте китаеведения АН СССР. После реорганизации этой исследовательской структуры Л.Н. Борох перешла на работу в Отдел Китая Института востоковедения АН СССР.

В центре научных интересов Л.Н. Борох неизменно находились сложные интеллектуальные процессы, происходившие в Китае в конце XIX — начале XX в. под воздействием контактов с Западом. В 1970-е годы ее путь становления как профессионального китаеведа начался с изучения наследия Сунь Ятсена. Л.Н. Борох исследовала его политическую деятельность и взаимоотношения с соратниками, предложенные китайским революционером планы развития Китая, его социально-экономические воззрения, трактовки принципа «народного благосостояния» и теории прогресса.

В 1980-е Лилия Николаевна обратилась к исследованию трудов известного мыслителя Лян Цичао, внесшего значительный вклад в ознакомление Китая с западной мыслью. Первые китайские трактовки социализма были изучены наряду с особенностями восприятия в Китае в конце правления династии Цин концепций эволюции, конкуренции и прогресса, философских учений Платона и И. Канта, моральных теорий И. Бентама и Дж.Ст. Милля.

На основе этого научного задела в 1990-е годы Л.Н. Борох создала углубленную трактовку процессов восприятия китайским обществом важнейших понятий европейской политической философии. Через процесс трансформации и адаптации к китайской реальности прошли иностранные понятия о государстве, свободе, демократии и народе-гражданине, идеи либерализма и утилитаризма. На примере идеи «обновления народа» Лян Цичао Л.Н. Борох продемонстрировала, как менялись западные теории после прохождения через «конфуцианский фильтр», как формирование новой политической культуры Китая повлияло на обновление трактовок конфуцианской этики.

Завершающим этапом творчества ученого стало первое десятилетие XXI века. В 2000-е годы Лилия Николаевна работала над индивидуальной монографией «Реформация конфуцианства на рубеже XIX—XX веков (проблема жизни и смерти)». Она ставила цель проанализировать происходивший внутри Китая под

влиянием заимствования западных идей процесс переосмысления национальной политической и культурной традиции, формирования новых представлений о государстве, социуме, этике.

Л.Н. Борох отмечала, что в сочинениях китайских мыслителей и политических лидеров той эпохи доминировала идея ответственности всего народа и отдельного человека за выживание Китая в современном мире. На фоне этих настроений в начале XX в. в Китае появились новые концепции жизни и смерти, утверждавшие принцип жертвенности во имя будущего, во имя государства-нации. Исследование процессов формирования новых подходов к проблемам бытия и небытия — как на уровне отдельной личности, так и социального организма в целом — было призвано углубить понимание воззрений китайских идеологов последних десятилетий династии Цин. Изучение философии жизни и смерти давало возможность коснуться глубинных пластов китайской ментальности, составить более полное представление об особенностях общественных и психологических изменений, происходивших в Китае после «встречи с Западом».

Особое значение Л.Н. Борох придавала исследованию влияния на мировоззрение китайских мыслителей различных идейных традиций, включая конфуцианство, буддизм и западные учения. В процессе работы над книгой было изучено воздействие буддийской философии на представления Кан Ювэя о страданиях человечества (к категории «общего страдания» людей китайский реформатор причислял смерть). Было отмечено, что на рубеже XIX—XX вв. японские и китайские политические деятели видели сходство между некоторыми европейскими учениями и философией буддизма.

Центральное место в задуманной монографии занимало наследие Лян Цичао. Различные аспекты его трудов Л.Н. Борох углубленно изучала на протяжении нескольких десятилетий. Среди подготовительных работ для написания книги о проблеме жизни и смерти было исследование особенностей восприятия Лян Цичао философии Канта. Китайский мыслитель полагал, что в кантианстве соединены идеи западной философии, конфуцианства и буддизма. Тезис о влиянии буддизма на Лян Цичао был подтвержден на примере его трактовки европейского утилитаризма. Л.Н. Борох пришла к выводу, что Лян Цичао использовал учение Будды для разъяснения сформулированного И. Бентамом принципа «наибольшего счастья для наибольшего числа людей».

Л.Н. Борох не удалось завершить работу над книгой о понимании китайскими мыслителями Нового времени проблем жизни и смерти. Отдельные фрагменты исследования были опубликованы в 2003—2009 гг. в сборниках научной конференции «Общество и государство в Китае» Института востоковедения РАН.

Важной составной частью монографии должны были стать перевод и анализ трактата Лян Цичао «Мой взгляд на смерть и жизнь» (1904 г.), в котором были переплетены конфуцианские, буддийские и западные идеи. Этот ранее не опубликованный текст впервые выходит в свет на страницах журнала «Российское китаеведение».

Редакция журнала «Российское китаеведение»

Аннотация. В статье рассматривается проблема взаимодействия интеллектуальных традиций Китая и Запада на основании исследования трактата Лян Цичао «Мой взгляд на смерть и жизнь» (1904). Стремление китайского мыслителя осмыслить проблемы этического статуса индивида и нравственного состояния общества стало предпосылкой для обращения к темам бессмертия души, воздаяния, трансформации и эволюции. С опорой на учения Древнего Китая, буддизма, христианство и западную общественно-научную мысль Лян Цичао противопоставлял смерть человека как «единицы» бессмертию «целого», различные уровни которого образуют семья, общество, государство и человечество. Особое внимание уделено рассмотрению тезиса Лян Цичао о совпадении ключевых идей буддийской философии и западной теории эволюции — изменчивость неуничтожимого мира и существование в человеке духовного начала. По мнению китайского мыслителя, кармы отдельных людей соединяются в рамках общности, заслуги индивида становятся частью «славы» клана и общества, мудрецы и герои сохраняют влияние после смерти благодаря передаче их добрых дел «большому Я». Поскольку забота лишь о собственном благе не позволяет человеку внести вклад в развитие целого, Лян Цичао призвал соотечественников не бояться жертвовать жизнью ради других, поскольку они смогут стать частью духа общего. Проведенное исследование позволяет составить более полное представление об особенностях общественных и психологических изменений, происходивших в Китае на рубеже XIX—XX вв. под воздействием западной мысли.

Ключевые слова: Китай, общество, буддизм, конфуцианство, христианство, западная мысль.

Lilia N. Borokh

On Liang Qichao's Work “My View of Death and Life” (1904)

Abstract. The article examines the problem of interaction between the Chinese and Western intellectual traditions as manifested in the work of Liang Qichao “My view on death and life” (1904). The Chinese thinker’s investigation into the problems of the ethical status of the individual and moral state of the society was a precondition to addressing the themes of the immortality of the soul, retribution, transformation and evolution. On the basis of the teachings of Ancient China, Buddhism, Christianity and Western social theories, Liang Qichao contrasted mortality of man as a “unit” to the immortality of the “whole”, the different levels of which are represented by family, society, state and mankind. Particular attention is paid to Liang Qichao’s idea of the convergence of key ideas of Buddhist philosophy and Western theory of evolution — the changeability of the indestructible world and the existence of spiritual origin of man. According to the Chinese thinker, karmas of the individuals are combined within the framework of a community, the merit of an individual becomes part of the “glory” of a clan and society, sages and heroes retain influence after death thanks to transferring their good deeds to “the greater self”. Since a concern only for one’s own good fortune prevents an individual from contributing to the development of the whole, Liang Qichao urged compatriots not to be afraid to sacrifice their lives for others as they can become part of the spirit of the common. This study provides a better understanding of the social and psychological changes that took place in China at the turn of the 19th and 20th centuries under the influence of Western thought.

Keywords: Chinese society, Buddhism, Confucianism, Christianity, Western thought.

Исследователи истории китайской мысли конца XIX — начала XX в. отмечали свойственную ей парадигму — осмысление нового при сохранении верности традиции. Воспроизводилась ли эта модель в суждениях Лян Цичао о смысле человеческого бытия, можно составить представление на основе его трактата «Мой взгляд на смерть и жизнь» (余之死生观) [Liang Qichao, 1904]¹.

Трактат был написан после возвращения Лян Цичао из Европы и Америки в Японию, где он пребывал в эмиграции после поражения «ста дней реформ» (1898 г.). На Западе он имел возможность познакомиться с новыми идеями (в том числе и с такими, научность которых была сомнительна). Впечатления от поездки в США, описанные в «Записках о путешествии на новый материк» (新大陆游记)², заставили Лян Цичао, по его собственному признанию, задуматься об особенностях психологии своих соотечественников, о традиционно сложившихся у них жизненных ориентирах. По его определению, китайцы «не имеют возвышенных целей» и «им не присуще религиозное восприятие будущего» [Liang Qichao, 1904, p. 1].

Начиная с 1904 г. Лян Цичао постоянно размышлял об особенностях китайского национального характера. Он вынужден был признать, что, несмотря на созданные еще в древности конфуцианские каноны, чистота, долг, стыд, преданность и другие качества у его соотечественников не сформировались. В то же время он считал, что подлость и лживость, трусливость и угодничество, хитрость и интриганство, безжалостность и жестокость, корыстолюбие и алчность в Китае присущи как верхам, так и низам. С конфуцианских позиций Лян Цичао усматривал в этом разрушение основ человеческой природы и природных начал добродетели. Последствия культурного взаимодействия с Западом оценивались им также негативно: «Когда проникло учение о свободе, то благодаря ему не прибавилось счастья, а нарушился порядок. Когда проникло учение о равенстве, то благодаря ему не повысилась [верность] долгу и не возросла ответственность, а стали пренебрегать наказаниями. Когда проникло учение о конкуренции, то благодаря ему не устранили соперника во внешнем мире, а рассыпали внутренние структуры. Когда стало известно учение о праве, то не возникло стремление обрести общие помыслы (公益 гун и), а появилось приукрашивание собственных взглядов. Когда проникло учение о разрушении, то не учли его опасность, а использовали для уничтожения национальной сущности (国粹 гоцуй)» [Liang Qichao, 1902, p. 718].

Сочинение Лян Цичао «Мой взгляд на смерть и жизнь» и сама тема не привлекали особого внимания китайских и западных исследователей. Как исторический источник трактат не получил оценки и в отечественной историографии, поскольку этот философский текст никогда не переводился и не комментировался. Следует отметить, что его написание и публикация относятся ко времени, когда

¹ В начале XX в. трактат был опубликован в двух номерах «Синьминь цунбао»: № 59 (1904 г.), № 60 (1905 г.).

² «Записки о путешествии на новый материк», в которых Лян Цичао рассказывал о своих впечатлениях от увиденного на американском континенте, опубликованы в феврале 1904 г. в специальном выпуске «Синьминь цунбао».

Лян Цичао фактически уже завершал работу над своим программным сочинением «Учение об обновлении народа» (新民说), в котором традиционная идея «обновления» была переосмыслена и интерпретирована в контексте западных теорий прогресса и либерализма, государства и общества, представлений о национальной идентичности, об общей и индивидуальной этике.

До написания трактата «Мой взгляд на смерть и жизнь» были опубликованы девятнадцать из двадцати разделов «Учения об обновлении народа». Позднее написана лишь глава «О духе народа» (论民气), появившаяся на страницах «Синьминь цунбао» в январе 1906 г., спустя год после завершения публикации работы о смерти. По своей проблематике она была связана с философией жизни и смерти. Впоследствии в отдельном издании «Учения об обновлении народа» эта глава стала предпоследней.

По мере оформления концепции «обновления» интерес автора к проблемам этического статуса человека и нравственного состояния общества возрастал, о чем свидетельствует содержание последних глав «Учения об обновлении народа». Эти сюжеты концептуально были связаны с формированием его представлений о жизни и смерти.

Трактат «Мой взгляд на смерть и жизнь» начинался с риторического вопроса, обращенного автором и к себе, и к читателю: «Могу ли я не умереть? Можете ли Вы не умереть? Увы!» [Liang Qichao, 1904, p. 1]. Разъясняя свою исходную позицию, Лян Цичао ссылаясь на историческую реальность. Он писал, что великое множество людей, родившихся ранее его и погребенных ныне в бесчисленных могилах, пересчитать невозможно. Из тех, кто были его современниками, уже ушли из жизни десятки миллионов людей. Многие миллионы скончались и в Китае. Вывод его был краток и новизной не отличался: «Я и Вы в конце концов не сможем этого избежать» [Liang Qichao, 1904, p. 1].

Слова Лян Цичао не были чем-то новым для его соотечественников. Они воспринимались как парафраз знаменитых строк «Поминальной песни» Тао Юаньмина:

Если в мире есть жизнь,
неизбежна за нею смерть
[Эйдлин, 1967, с. 418].

В них был заключен опыт, накопленный многими поколениями ханьцев.

Исследуя творчество Тао Юаньмина, жившего на рубеже IV—V вв., Л.З. Эйдлин пришел к выводу, что его «Поминальная песня» традиционна. В стихах поэта Мяо Си (III в.) был отражен точно такой же взгляд на жизнь и смерть: «С древности все это так. Кто мог избежать этого?» [Эйдлин, 1967, с. 416]. В «Люй ши чунь цю» («Вёсны и осени Лю [Бу-вэя]») (III в. до н. э.) содержались сведения об отношении к жизни и смерти в те времена. В тексте источника встречаются рассуждения о сроках человеческой жизни, которые определены Небом. Комментируя этот тезис, Г.А. Ткаченко писал: «Выход (го) за грань дозволенного мог лишь сократить отпущенный человеку природой срок, привести к преждевременной, ненужной гибели (яо) вместо нормально-долголетней жизни (шю)» [Ткаченко, 1990, с. 200—201].

Буддизм, с которым в Китай пришло религиозное мировоззрение, также признавал неизбежность смерти. Известно, что в буддийском каноническом тексте «Абхидхармакоша» (книга 19) единственный прямой ответ был дан на вопрос: «Умирают ли все живые существа? Ответ *категорический*: да, умирают» [цит. по: Розенберг, 1991, с. 84]¹. Следующий за ним вопрос также был связан с пониманием проблемы смерти: «Рождаются ли снова умершие? Ответ с оговоркой: да и нет, “не отрезавшие” еще своих страстей рождаются, остальные — нет» [Розенберг, 1991, с. 84]².

Подобное видение проблемы жизни и смерти (за исключением направления в даосизме, последователи которого искали эликсир бессмертия) присуще всем школам, сложившимся в китайской философии.

Расхождения во взглядах со времен древности проявлялись в ответе на другой вопрос: «Что остается от человека после его смерти?». Именно его и выделил Лян Цичао, разъясняя читателю замысел своего сочинения: «Поскольку смерть — это конец, неизбежность которого очевидна, то возникает вопрос другой. Уже после того, как она наступит, т. е. в будущем, исчезнем ли я и Вы полностью? Если это так, то мне оставалось бы только признать правоту изречения Ян Чжу: “Смерть одинакова для всех, не лучше ли радоваться жизни?”³. Но в то же время я вижу, что в нашем государстве, как и во всем мире, ушедшие из жизни мудрые философы обладали тем, что смерти не подвержено и продолжает существовать. Я вижу, что в нашем государстве, как и во всем мире, ушедшие из жизни выдающиеся личности обладали тем, что смерти не подвержено и продолжает существовать. Я вижу, что в нашем государстве, как и во всем мире, великое множество людей, ушедших из жизни и захороненных в бесчисленных могилах, независимо от того, были они умными или глупыми, достойными или непочитаемыми, также обладали чем-то таким, что смерти не подвержено и будет существовать. Поэтому мне известно, что я и Вы обладаем тем, что смерти не подвержено и будет существовать. Ныне мне хотелось бы вместе с Вами исследовать “учение о смерти”» [Liang Qichao, 1904, p. 1].

Своим суждениям о жизни и смерти Лян Цичао предпослал исторический экскурс. Сравнивая примитивные верования народов в эпоху дикости с христианскими (景教 цзинцзяо) представлениями о смерти, которых придерживаются

¹ Эти вопросы и ответы содержатся в девятнадцатой книге канона «Абхидхармакоша», перевод которого был сделан Сюань Цзаном [Розенберг, 1991, с. 84].

² В начале XX в., когда буддизм получил широкое распространение в Японии, для участников диалектических споров были предложены разного рода варианты ответов на девятнадцать вопросов. И лишь на один из них давался однозначный ответ: «Умирают ли все живые существа? Ответ *категорический*: да, умирают» [Розенберг, 1991, с. 84].

³ Изречение Ян Чжу в переводе Л.Д. Позднеевой: «Умирает и десятилетний, умирает и столетний. Умирает и милосердный и мудрый, умирает и злодей и дурак. При жизни — Высочайший и Ограждающий, после смерти — сгнившие кости. При жизни были Разрывающий на Части и Бесчеловечный, после смерти — сгнившие кости. Кто определит различие между ними, ведь сгнившие кости одинаковы?! Следует наслаждаться при жизни, к чему хлопотать о том, что будет после смерти!» [Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая, 1967, с. 108].

люди, проживающие в современных цивилизованных государствах, он писал, что и те, и другие говорят о душе умершего (灵魂 линхунь) [Liang Qichao, 1904, p. 1]. В учении Конфуция, по его словам, речь о душе не идет, а последователи Будды заняли в свое время позицию более жесткую, выступив против «шести проповедников ереси» (外道六大论师 вайдао лю даши), утверждавших, что она есть [Liang Qichao, 1904, p. 1]¹. Оценивая ситуацию, которая сложилась в мире к началу XX в. (по-видимому, эта оценка основывалась на его личных впечатлениях), Лян Цичао замечал, что сторонники эволюционной теории в Европе и Америке к христианским представлениям о душе относятся весьма критически [Liang Qichao, 1904, p. 1]. Он признавал, что вопрос о душе есть самый сложный, с которым столкнулось человечество. На протяжении тысячелетий религиозные деятели, философы, ученые в своих поисках ответа рассматривали два аспекта проблемы: «Есть ли на самом деле душа или на самом деле ее нет? Если она есть, то каким должен быть ее облик?» [Liang Qichao, 1904, p. 1]. Лян Цичао был убежден, что речь идет о великой научной проблеме, споры о которой ведутся со времени глубокой древности. Лично он усматривал во всех дискуссиях некоторую общую тенденцию к признанию важной истины: после смерти человека остается то, что не умирает и продолжает существовать. Он писал: «Эту неподверженную смерти вещь либо называли душой умершего (灵魂 линхунь), либо душой не называли, либо говорили, что она часть целого (局部 цзуйбу), либо, что это целое (全体 цюаньти). Фактически же все, указывая на одно и то же, давали разные определения либо при доказательстве одного и того же [свои мысли] излагали по-разному. Именно данное обстоятельство вызывало дискуссии» [Liang Qichao, 1904, p. 1].

В своем сочинении, как пояснял Лян Цичао, он намерен был «назвать эту вещь», подвести итог многочисленным спорам о том, что остается от человека после смерти. Для этого, по его мнению, предварительно следует дать этой вещи (物 у) определение не в узком, а в широком смысле. Таким универсальным понятием, как он полагал, может быть понятие «цзиншэнь» (精神) — дух, эссенция разума-духовности. «Если имеется объяснение тому, что представляет из себя мир духа (精神之界 цзиншэнь чжи цзе), — писал Лян Цичао, — тогда только и можно толковать учение о смерти (死学 сы сюэ)» [Liang Qichao, 1904, p. 1—2].

Свои рассуждения о сфере-мире духа Лян Цичао начинал с экскурса в историю становления буддизма, пытаясь ответить на вопрос: почему буддизм выступал против старых индийских религий, которые «говорили о душе (灵魂 линхунь)? Он полагал, что, хотя у них имелось много общего — вера в круговорот перерождений (轮回 луньхуэй, санскр. сансара), освобождение от мирской жизни (解脱 цзето, санскр. вимокша), — буддизм отличался от старых верований весьма существенно [Liang Qichao, 1904, p. 2].

¹ Объясняя сложности изучения буддийской схоластики, О.О. Розенберг писал: «Самый факт, что он вышел из общеиндийской философии, не подлежит сомнению. Если буддизм — религия, то как объяснить, что он, как принято полагать, отрицает и Бога и душу и вообще не интересуется проблемами метафизики, проблемами истинного бытия, а остается в пределах этики мира сего?... как понять учение о спасении, идею нирваны, если нет души?» [Розенберг, 1991, с. 81].

Разъясняя свою позицию, Лян Цичао писал: «...Субъектом (主体 чжути) перерождения и освобождения в старых религиях становилась отдельная единица (么匿 яони), тогда как в буддизме единица и целое (拓都 тоду) вместе совершают и перерождение, и освобождение. Однако самое главное, чему придает значение буддизм, это все-таки [перерождение и освобождение] целого. Существенное несходство старых религий и буддизма именно в этом и заключается. Исходя из сказанного можно заключить, что в буддизме субъект [перерождения и освобождения] не называют душой (灵魂 линхунь), а именуется это кармой (羯磨 цземо)» [Liang Qichao, 1904, p. 2].

Приведенная цитата примечательна своими лингвистическими особенностями. Автор пользовался как терминологией буддийских текстов (либо в китайском переводе с санскрита, либо в транскрипции), так и новой для Китая западной терминологией. «Яони» — эквивалент английского “unit” («единица»), «тоду» — эквивалент английского “total” («целое», «агрегат», «совокупность»), т. е. оперировал фундаментальными понятиями европейской социологии, науки о человеке и обществе. Превосходство буддизма махаяны («Да чэн») ¹ над «старыми учениями» Лян Цичао усматривал в том, что, согласно его догматам, круговорот превращений совершает не отдельный человек («единица»), а происходит процесс трансформации «целого». А под «целым» в условиях XX в., по его мнению, можно было понимать и общество, и государство-нацию. Он также полагал, что, хотя некоторые старые религии и признавали сам факт существования «духовного я» (神我 шэнь во), по сути дела они его недооценивали, поскольку верили в то, что круговорот превращений зависит от круговорота превращений «малого я» (小我 сяо во). Лян Цичао обращал внимание и на тот факт, что в старых религиях не затрагивалась проблема «Большого я» (大我 Да во), т. е. любых коллективных структур (тем более таких совершенных, как общество и государство-нация) ². По мнению Лян Цичао, буддизм выступил против подобных ограничений и утвердил «принцип кармы» (羯磨义 цземо и) [Liang Qichao, 1904, p. 2] ³.

Именно эти два догмата (отрицание самого факта существования души и признание трансформации «целого», а не «единицы»), как полагал Лян Цичао, совпадали с выводами современных естественных наук и соответствовали открытым на Западе законам социологии. Данное обстоятельство и определило характер последующих построений автора трактата.

Лян Цичао исходил из того, что, согласно буддийским канонам, все живые существа, появившиеся из небытия (无 у), имеют двойственную природу (二种性 эр чжун син): изначально просветленное природное начало — «абсолютное сознание» (真如 чжэнь жу, санскр. татхата, бхутатхата), и «сознание омраченное»

¹ «Да чэн ци синь лунь» (大乘起信论), санскр. «Махаяна шраддхотпада шастра» (Шастра о пробуждении веры в Махаяну).

² Впервые термины «Да во» и «сяо во» были использованы Янь Фу для передачи основных понятий спенсеровской социологии в переводе «Изучения социологии» Г. Спенсера, получившем китайское название «Цюньсюэ иянь» (群学肄言).

³ История вытеснения буддизмом старых религий, по признанию Лян Цичао, его очень заинтересовала. Он намеревался посвятить этой теме специальное сочинение «Сы бу сы» (死不死).

(无明 у мин, *санскр.* авидья), являющееся источником форм бытия, познание которых сокрыто тайной¹. Взаимное действие «у мин» порождает кармическую силу (业力 е ли), которая создает мир конкретных явлений и вещей (器世间 ци ши цзянь), мир феноменальный (世界 шицзе), а индивидуально каждый субъект (тело — 体 ти) превращается в элемент чувственного мира (情世间 цин ши цзянь), т. е. в человечество, и все другие живые существа, рождение которых происходит в одной из шести сфер (六道 лю дао)².

После краткого изложения своего понимания буддийской концепции сотворения миров автор трактата делал следующее заключение: «Если ныне разъяснить основную суть сказанного выше, то можно утверждать, что весь феноменальный мир (世界 шицзе), весь человеческий род (人类 жэньлэй) созданы по законам сознания (心理 синь ли)³. (Учение Будды не ограничивается человечеством, но в данном случае мы будем рассматривать проблему в узком смысле.) И если брать общество, то общество создается сознанием людей. Каждый отдельный человек также создается сознанием этого отдельного человека. Нынешний человек был создан сознанием, которое существовало до его рождения, а нынешнее сознание после его смерти, в свою очередь, создаст другого человека. Подобное наблюдается во всем мире и в любом обществе» [Liang Qichao, 1904, p. 2].

По мнению Лян Цичао, философия буддизма создала собственную онтологию. Она оказалась способной объяснить происходящий универсальный процесс, согласно которому все проявления (象 сянь) в миг рождаются и в миг уходят. Это стало возможным, поскольку она сформировала представление о том, что «имеется одна вещь (物 у), являющаяся причиной непрерывной цепи рождений, когда, как волна за волной, одно рождение следует за другим и каждое порождает новое. Вещь эта называется кармой» [Liang Qichao, 1904, p. 2]. Лян Цичао полагал, что понятие «механизм» непрекращающегося универсального процесса позволяет один из сюжетов, получивший развитие в сутре «Шоу лэн янь

¹ «Чжэнь жу» 真如 (*санскр.* татхата, бхутатхата) — термин буддизма махаяны для обозначения непредставимой, неопиываемой и безатрибутной реальности в ее объективном бытии, которая отождествляется с абсолютным «телом Будды», «телом Закона» (法身 фа шэнь).

«У мин» 无明 (*санскр.* авидья, букв.: отсутствие знания, неведение) — в индийской философии понятие, обозначающее незнание, составляющее причину, «корень» неподлинного восприятия мира, исходная омраченность сознания, которая препятствует постижению сущности бытия.

² «Лю дао» 六道 — «шесть сфер» или «шесть миров» возможных перевоплощений.

³ «Синь» 心 (*кит.* сердце) — первая часть термина, использованного Лян Цичао, — универсальное понятие буддийской психологии, имеющее широкий круг значений. Такие его переводы, как «сердце» и «душа» (в буддийских текстах), по мнению Н.В. Абаева, представляются неправильными. Предпочтительным вариантом для него может быть термин «сознание», который подразумевает как сознательное, так и подсознательное в психике человека. См.: [Абаев, 1986, с. 43].

Что же касается конфуцианских текстов, то, начиная с Мэн-цзы, только в тех случаях, когда человек рассматривается как «природный феномен», как непосредственное порождение Земли и Неба, возможен перевод «сердце». На более отвлеченном уровне, «это — индивидуальное сознание человека, взятое в различных аспектах и трактованное с различной степенью абстрагирования». См. [Мартынов, 2002, с. 29].

цзин» (首楞严经)¹. Свой выбор автор считал вполне допустимым, поскольку, как отмечал он, сам Будда говорил, что, хотя сутр так же много, как шерсти на корове, смысл их не выходит за установленные пределы.

В «Шоу лэн янь цзин» внимание Лян Цичао привлек диалог между Буддой и Великим Ваном (Да Ван). «Обращаясь к нему, Будда задал вопрос: “Великий Ван, твое (汝 жу) тело (身 шэнь) сейчас находится здесь, но я еще раз тебя спрашиваю: считаешь ли ты, что твоя подобная алмазу телесная плоть (肉身 жоу шэнь), будет жить постоянно, не подвергаться разложению (朽 сю) и не пройдет ‘обороты превращений’?”. Великий Ван согласился с тем, что его нынешнее тело действительно в конце концов изменится и исчезнет (变灭 бянь ме). Будда тогда задал другой вопрос: “Откуда Великому Вану, который еще жив, стало известно, что его ожидает?”. Великий Ван ответил, что тело, которое постоянно подвергается изменениям, в конце концов исчезнет — уничтожится (灭 ме). Будда задал другой вопрос: “Если ты еще не исчез, откуда тебе известно о смерти (исчезновении)?”. Великий Ван ответил: “Я здесь нахожусь непостоянно, плоть моего тела не уничтожается. Она постоянно меняется (迁 цянь) и отмирает (谢 се), беспрестанно обновляется и обновляется. Это подобно тому, как огонь создает пепел, когда уничтожение (销殒 сяо юнь) происходит постепенно, однако окончательной гибели (殒亡 юнь ван) еще нет, тогда как в нашем восприятии это тело (身 шэнь) уже полностью уничтожено”. Завершая эту часть диалога, Будда сказал: “Великий Ван, ты видел, что изменения вызывают перемены (迁改 цянь гай), которые происходят непрерывно, и именно в этот момент к тебе пришло просветление и осознание (悟知 у чжи) того, что, когда ты подвергаешься уничтожению, в твоём теле есть то, что уничтожению не подвержено”. Великий Ван, молитвенно сложив руки, ответил, что он на самом деле этого не знал. И тогда Будда предельно кратко выразил смысл всего сказанного: “То, что я тебе сказал, [означает]: нет рождения, нет уничтожения жизни (不生灭性 бу шэн ме син)”» [Liang Qichao, 1904, p. 2].

Диалог на этом не заканчивался. Разъясняя уже сказанное, Будда спросил собеседника о том, когда он увидел воды Ганга. Великий Ван ответил, что впервые мать привела его к реке, когда ему было три года, а сейчас ему уже 62. Будда спросил: «Изменилась ли за это время вода в Ганге?». Великий Ван ответил, что она такая же, как и тогда, когда ему было три года. Никаких изменений он не видит. Услышав отрицательный ответ, Будда сказал: «Хотя у тебя на лице много морщин, но, чтобы обнаружить морщины в духовной природе (精性 цзин син), такого еще не бывало. Морщины там, где происходят изменения, где изменений нет, там нет и морщин. То, что меняется, подвержено уничтожению (受灭 шоу ме), то, что не меняется, это отсутствие жизни и смерти: нет рождений, нет уничтожений (无生灭 у шэн ме)» [Liang Qichao, 1904, p. 2].

¹ «Шоу лэн янь цзин» (首楞严经) — Шурангама-сутра. Приведенная в трактате цитата из сутры довольно большая. В собрании сочинений Лян Цичао она дана в оригинале без знаков препинания, были лишь обозначены два пропуска. В сборнике его философских работ, изданных в КНР, знаки препинания были расставлены, что оказалось важным для прочтения текста. См. [Liang Qichao zhexue sixiang, 1984, p. 209].

Разъясняя, что из себя представляет карма (羯磨 цземо) как «вещь» (物 у), Лян Цичао не только цитировал «Шоу лэн янь цзин», но и воспользовался двумя сравнениями из сферы современной науки, предупредив при этом читателя, что они весьма грубые. По его мнению, карма похожа на электрическую лампочку, от которой отключили ток, но она как вещь не перестает существовать. Действие кармы, полагал он, сравнимо также с физиологическим процессом пищеварения, когда все самое ценное (эссенция — 精 цзин) поступает в кровеносную систему человека. Во всех случаях действует кармический закон причины и следствия, т. е. за все, что делаешь, непременно получаешь воздаяние (报 bao) [Liang Qichao, 1904, p. 2].

Лян Цичао, как он пояснял, исходил из того, что основные элементы (原质 юань чжи), составляющие человеческую плоть, после смерти возвращаются к великим началам. Согласно буддийским канонам, их четыре (земля, вода, огонь, ветер); согласно китайским представлениям, их пять (五行 у син) (дерево, огонь, земля, металл, вода)¹. В этом контексте в трактате была приведена цитата из сутры «Юань цзюэ цзин» (圆觉经)²: «После смерти кости и плоть возвращаются в землю, кровь и слюна возвращаются в воду, сила движения возвращается в огонь, дыхание вновь становится ветром. Где же отныне место для телесной плоти (肉身 жоу шэнь)?» [Liang Qichao, 1904, p. 3]. В комментарии автора к приведенной цитате акцент был сделан на идее круговорота, идее постоянных изменений: «Именно эти элементы предшествовали рождению [человека], каждый миг они претерпевают изменения (变易 бьянь и), подобно тому, как течет в реке вода, поэтому мое нынешнее “я” (我 wo) — это уже не прошлое “я” (吾 y). Так можно увидеть обновление, передачу основного» [Liang Qichao, 1904, p. 3].

В этом контексте Лян Цичао, вновь обращаясь к диалогу из «Шоу лэн янь цзин», цитировал принципиально важное высказывание Будды о том, что изменения происходят не за десять или двадцать лет: «Если говорить точно, то ежегодные изменения (变 бьянь) вызваны ежемесячными переменами (化 хуа), ежемесячные изменения вызваны переменами ежедневными, и если говорить более точно, то все они происходят непрерывно каждый час, каждую минуту, каждое мгновение» [Liang Qichao, 1904, p. 3]. Комментируя сказанное Буддой, автор трактата писал: «За то время, когда человек живет несколько десятков лет, совершенно ясно, что он претерпевает изменения (幻 хуань), не остается постоянно одинаковым, теряет силы, не может сохранить свою ценность (宝贵 bao гуй). Это абсолютно очевидный факт» [Liang Qichao, 1904, p. 3].

Основываясь на буддийских канонах, Лян Цичао объяснял многообразие феноменального мира: «В мире есть люди, есть домашний скот, имеются и другие живые организмы. У людей существуют государства тех и других, семьи тех и других, кланы (族 цзу) тех и других. Почему так? Происходит все это благодаря карме, когда в результате повторений и уничтожений внешних проявлений-ха-

¹ «У син» (пять элементов, пять стихий, пять действий) — одна из основополагающих категорий китайской философии, определяющая параметры мироздания.

² «Юань цзюэ цзин» (圆觉经) — Сутра Совершенного Просветления.

рактеристик (相习相熏 сян си сян сюнъ) совершается процесс образования (组织 цзу чжи) и все создается (成 чэн)» [Liang Qichao, 1904, p. 3].

За описанием буддийской картины мироустройства и созидательной функции кармы у Лян Цичао следовал вывод, принципиально важный для его дальнейших построений. Он писал: «Все сказанное ранее свидетельствует о том, что наше каждое действие и каждый поступок, каждое слово и каждое высказывание, каждое чувство и каждая мысль, если говорить об их воздействии, то все они непосредственно входят в общее тело (总体 цзун ти) кармы, становятся навечно неуничтожаемыми. А в будущем я (我身 во шэнь) и все другие, принадлежащие к этому же виду (类 лэй), подвергнутся их воздействию и получают воздаяние (食其报 ши ци бао)» [Liang Qichao, 1904, p. 3].

По признанию Лян Цичао, он готов был полностью принять основные положения буддийской философии и восхищен тем, что с современной научной теорией эволюции они «совпадают, как две части одной верительной бирки» [Liang Qichao, 1904, p. 3]¹. Это ключевая идея его концепции жизни и смерти. Доказательству своего основополагающего тезиса он уделил особое внимание.

Сведения о достижениях западной науки, по словам Лян Цичао, стали известными в Китае и лично ему благодаря переводам господина Янь Фу из уезда Хоугуань. Прежде всего у Лян Цичао шла речь о переводе сочинения «Эволюция и этика» Т. Гексли, в китайском варианте «Тянь янь лунь» («Теория природного развития»). Как показали научные исследования, его влияние на развитие китайской мысли оказалось весьма значительным. Именно тогда в Китае появилась возможность познакомиться с основными идеями эволюционной теории Ч. Дарвина и с этическими представлениями европейцев. Оценивая всесторонне значение этого факта, А.А. Крушинский писал: «Вдобавок, обсуждая этические проблемы, Гексли широко затрагивал всю историю человеческой мысли (касаясь истории понятия “эволюция”, этических позиций различных школ древнегреческой и новоевропейской философской мысли, проблемы отношения к жизни и страданию в таких культурах, как индийская и древнегреческая, буддийской этики и т. д.) и тем самым предоставлял Янь Фу блестящую возможность развернуть перед китайским читателем впечатляющую панораму интеллектуальной истории человечества, в которой европейская философия занимает далеко не последнее место» [Крушинский, 1989, с. 33].

По мнению Лян Цичао, многие представления (и европейские, и китайские) оказались несовместимыми с достижениями научной мысли. Благодаря переводам Янь Фу стало известно, что «в едином теле (官品一体 гуань пинь и ти) существует как то, что умирает, так и то, что не умирает. А то, что не умирает, отнюдь не называется душой (精灵 цзинлин) или [духами] “хунь” и “по”. То, что не умирает, это одно, а то, что умирает, это другое. Речь несомненно идет о двух разных вещах» [Liang Qichao, 1904, p. 3].

Во-первых, Лян Цичао, как это следует из текста, считал, что современная наука не признает сам факт существования души, т. е. отвергает тем самым осно-

¹ Верительная бирка (符节 фу цзе фу цзе) состояла из двух подходящих друг к другу частей. Использовалась для сверки в церемонии приема послов.

вополагающий догмат христианского вероучения. Во-вторых, как он полагал, с наукой несовместимы и сложившиеся еще в глубокой древности китайские представления о «хунь» и «по». Согласно традиционным верованиям, в каждом человеке обитают духи. Одни (魂 хунь) связаны с его первоначалом «ян» (их три), другие (魄 по) связаны с первоначалом «инь» (их может быть четное число от четырех до десяти). Согласно древней традиции, после смерти человека они трансформировались: «по» — в духов «гуй», а «хунь» — в духов «шэнь», которые условно можно назвать злыми и добрыми. Позднее духов всех умерших стали считать «гуй». На основе представлений о существовании разного рода духов в древнем Китае сложилась своеобразная «система обороны» от их дурного влияния (особый ритуал погребения, культ предков).

Христианские представления о душе и китайские традиционные верования в духов (в отличие от буддийского видения посмертной участи человека) Лян Цицао оценивал как антинаучные, противоречащие законам эволюции.

Суть эволюционного процесса он разъяснял на примере растений, у которых гибели подвержены ствол, корни, листья. Но существует в то же время и нечто другое, а именно то, что непрерывно передается от материнского растения последующим, которое, хотя и утрачивается частично, никогда не умирает полностью. Точно так же, рассуждая по аналогии, Лян Цицао делал вывод, что и в каждом человеке есть неподверженная смерти вещь, которую его тело, обретая форму (形 син), получает от отца и деда. Он писал: «Что за вещь это другое (о котором говорится в «Тянь янь лунь». — Л.Б.)? Название его Character, переводится это слово как 性格 сингэ» [Liang Qichao, 1904, p. 3].

Вывод о существовании «вещи», которая смерти не подвержена и связана с духовным обликом человека, — одно из принципиально важных положений его концепции. Лян Цицао пояснял, что, когда западные ученые-эволюционисты оперируют понятием «наследственность», они подразумевают именно «характер» (性格 сингэ), т. е. совокупность психических особенностей человека: все живущие подвергаются внешнему воздействию, в результате чего формируется их нрав-характер (习性 сисин), передающийся по наследству сыновьям и внукам. В ходе эволюционного процесса человечество подразделяется на следующие один за одним множество видов (类 лэй), множество различных народов (族 цзу), и каждому из них присущи и особая форма (形 син), и особый характер (性格 сингэ). Именно по причине этих различий между людьми существует неравенство и они не достигли желаемого результата в борьбе за существование. Действие механизма наследственности распространяется как на характер, так и на тело (肢体 чжити), которое форму имеет.

Лян Цицао полагал, что его соотечественникам настоятельно необходимо осмыслить важность и полезность научного открытия, установившего, что у человека помимо «грубого тела», имеющего форму, есть еще средоточие подлинной духовной эссенции (精 цзин). На основании сказанного выше он пришел к выводу, что разработанная на Западе научная теория подтвердила идею постоянно меняющегося, но неуничтожаемого мира, а также признала факт существования в человеке духовного начала. По его мнению, эти открытия западной науки полностью соответствуют представлениям, сложившимся в буддийской философии,

которые нашли отражение в ранее упомянутом «Шоу лэн янь цзин» диалоге Будды и Великого Вана, когда Будда объясняет собеседнику, что хотя с годами на лице человека появляются морщины, но еще не бывало такого, чтобы обнаружить морщины в природе духовной (精性 цзин син) [Liang Qichao, 1904, p. 4]. Лян Цичао замечал, что прежде всего это сходство он имел в виду, когда утверждал, что буддийская философия с западной теорией эволюции совпадают, как две части верительной бирки.

По мнению Лян Цичао, открытия, сделанные европейскими учеными в сфере естественных наук, способствовали развитию новых направлений в науках об обществе, в частности, изучающих психологию граждан (国民心理 гоминь синьли) и психологию общества (社会心理 шэхуэй синьли). «Что такое психология граждан? Что такое психология общества? — писал он. — Это как раз то, что после смерти людей, ранее живших в государстве и обществе, не умирает и передается по наследству сыновьям и внукам» [Liang Qichao, 1904, p. 4]. Лян Цичао полагал, что полученные от предков качества человек сохраняет всю жизнь («в детстве, когда слаб, в зрелые годы, когда становится сильным, в старости, когда дряхлеет»). В то же время он считал, что нельзя не учитывать такой важный фактор, как окружающая действительность. В течение нескольких десятилетий человек подвержен влиянию современного ему общества, той атмосферы, которая там сложилась, где он «окурируется» разного рода нравами-привычками (熏习 сюньси), влияние которых его отцу и деду испытывать не приходилось. Подводя итог своим размышлениям, Лян Цичао писал: «Совмещающая в себе эти два начала, я таким образом обретаю только лично мне присущую природу-характер (特性 тэ син). В течение нескольких десятков лет и я также каждый день проявляю свою особую природу-характер, создавая либо доброе, либо злое, [совершая это] либо сознательно, либо бессознательно, и тем самым оказываю влияние (“окуриваю-заражаю”) на современное общество» [Liang Qichao, 1904, p. 4].

Лян Цичао писал: «...Когда мы (吾 у) умираем, то обладаем тем, что было получено нами от своих предков (первое), тем, что было получено от современного общества (второе), а также своей особой природой-характером (特性 тэ син) (третье). Соединившись определенным образом, все это передается моему сыну. Мой сын передаст своему сыну, мой внук своему внуку. Поскольку процесс охватывает прошлые, живущие ныне и будущие поколения людей (世 ши), поэтому хотя полного исчезновения-уничтожения (灭 ме) и не происходит, но происходит изменения (变 бянь)» [Liang Qichao, 1904, p. 4].

С позиций европейской науки (теории наследственности и законов социологии) автор трактата пытался «обновить» традиционные представления о природе человека, доказать, что она постоянно меняется, но не уничтожается. В данном случае он также вновь усматривал и подчеркивал полное совпадение законов, открытых европейскими учеными, с философией буддизма: все подвержено изменениям, но не исчезновению.

Существующий механизм наследственности, как полагал Лян Цичао, дает возможность объяснить то огромное влияние великих мудрецов и великих преступников, которое они оказывали на историю государств и народов в течение многих тысячелетий. При этом, как он подчеркивал, мельчайшие индивидуаль-

ные кармы людей, составляющих данное общество, взаимно соединяясь, проникают в окружающую его атмосферу (空气 кунци) и способны своими силами постоянно вызывать перемены (变易 бяньи) [Liang Qichao, 1904, p. 4]. Именно такое видение универсального мирового процесса, основанное на философии буддизма и современных научных теориях, как заключал Лян Цичао, служит доказательством его тезиса, выдвинутого в самом начале трактата: люди, которые лежат в бесчисленном количестве могил, независимо от того, были они умными или глупыми, достойными или недостойными, «все они обладали тем, что не умирает» [Liang Qichao, 1904, p. 1].

Усматривая сходство буддийских представлений с западной теорией наследственности, Лян Цичао признавал и имеющиеся принципиальные различия. Во-первых, их полярную ориентацию: «В учении Будды главное — это освобождение (解脱 цзето), бегство от феноменального мира (世间 ши цзянь), пройти жизнь и исчезнуть (灭 ме), поэтому принцип буддизма — недеяние. В теории эволюции главное — борьба за существование, стремление улучшить окружающий мир, возвеличивать его, а поэтому принцип теории эволюции — созидание» [Liang Qichao, 1904, p. 4]. Во-вторых, признавая у человека наличие неумирающего начала, религия и наука по-разному определяют то, что смерти не подвержено: у буддистов это карма (羯磨 цземо), у ученых-эволюционистов — наследственность (遗传性 ичуаньсин). «Я же хочу обозначить это термином “精神 цзиншэнь (квинтэссенция разума-духовности)”», — писал Лян Цичао [Liang Qichao, 1904, p. 5]¹. Он предлагал, договорившись о терминах, свободно поразмышлять и попытаться объединить принадлежащие мудрецам «сокровенные речи о смерти».

Рассуждения Лян Цичао начинались с рассмотрения христианских догматов (в его терминологии — «светлого учения» — 景教 цзинцзяо, т. е. несторианства). Он полагал, что на первый взгляд христианство, признающее существование души умершего (灵魂 линхунь), имеет мало общего и с буддизмом, и с теорией эволюции. Однако, по мнению Лян Цичао, на проблему можно взглянуть и с других позиций. Он писал: «Хотя это и так, в христианстве есть одно очень тонкое и очень важное положение о существовании в едином теле (体 ти) трех персон (位 вэй), название которых переводится как Бог-отец (圣父 шэн фу), Бог-сын (圣子 шэн цзы) и Бог-дух (圣灵 шэн лин). Они соответственно имеют значения Верховный правитель (上帝 шан ди), Светлейший высокопочитаемый (景尊 цзин цзунь) и Бог-дух (圣灵 шэн лин), а это последнее и есть [воплощение] эссенции

¹ Термин «精神 цзиншэнь» закрепился в переводах католических текстов на рубеже XVI—XVII вв. В «Тянь чжу ши и» («Подлинный смысл Небесного Господа»), уникальном памятнике, созданном М. Риччи на рубеже XVI—XVII вв., в котором доминантой была идея взаимоподобности конфуцианской традиции и католического учения. Реализуя ее, Риччи пересмотрел более ранний вариант катехизиса «Тянь чжу ши лу» («Подлинные записи о Небесном Господе»), который был им составлен в 1584 г. В этом варианте он удалял из текста ранее использованные понятия, заимствованные из буддизма, и вводил терминологию древнекитайских текстов. См. [Ломанов, 2002, с. 85, 87]. Глава третья «Тянь чжу ши и» была специально посвящена неуничтожимости человеческой души. В ней говорилось о последователях Христа, которые знали, что они «после этой жизни (хоуши) войдут в рай, обретя беспредельную радость, избегнув ада и бесконечных мук. Поэтому известно, что человеческая душа (цзинлин) живет вечно и никогда не исчезает». Цит. по [Ломанов, 2002, с. 99].

разума-духовности (精神 цзиншэнь), которая проникает и в Бога-отца, и в Бога-сына, и во все человечество» [Liang Qichao, 1904, p. 5].

Из предложенной автором трактата интерпретации положения о Святой Троице следовало, что идею неумирающего начала, присущую буддизму и обоснованную современной наукой о наследственности, Лян Цичао усматривал и в христианстве, полагая, что она была выражена в другой системе понятий. Комментируя христианский догмат о Святом Духе, он пытался объяснить, как можно понять его смысл с позиций современной науки — западной социологии: «Если брать тело (体 ти) общества (拓都 тоду), то тогда речь идет о Святом Духе (圣灵 шэнлин). Если брать тело единицы (么匿 яони), то следует говорить о душе умершего (灵魂 линхунь). Душа умершего не подвержена смерти, поскольку она связана с Богом-отцом (帝 ди). Поэтому христианское учение говорит о том, что в его жизни оболочка вторична, что над ним возвышается первостепенное» [Liang Qichao, 1904, p. 5]¹. Подобное истолкование автор трактата считал вполне убедительным и недоступным для критики со стороны приверженцев эволюционизма. Он приходил к заключению: и религия, и наука признают факт существования в человеке неумирающего начала.

Более сложным, на его взгляд, представлялось решение другого вопроса. В трактате он был сформулирован очень четко: представляют ли эссенция разума-духовности (精神 цзиншэнь) и материя (物质 учжи) единое тело (同体 тунти) или эссенция разума-духовности может существовать вне материи?

Рассуждая на эту тему, Лян Цичао привлек популярное в те времена сочинение американского профессора Уильяма Джеймса (1842—1910), известное в Китае под названием «Философия человеческой жизни»². Разъясняя замысел своей работы, ее автор писал, что «развивающаяся современная материалистическая цивилизация не признает факт самостоятельного существования духа (精神 цзиншэнь)». Джеймс вел полемику с Т. Гексли, доказывая, что выдвинутая им концепция непрерывных превращений, происходящих в материальном мире, к сфере духа абсолютно неприменима, поскольку недопустимо смешивать разные онтологические уровни — «подформенное» (形而下 син эр ся) и «надформенное» (形而上 син эр шан) [Liang Qichao, 1904, p. 5]. В этом контексте Джеймс критиковал известную в то время идею Т. Гексли о постоянных превращениях (был солнечный свет — стала сосна, была сосна — стала углем, был уголь — стал теплом и т. д.).

Согласно рассуждениям Джеймса, «тело человека в прошлом принадлежало и тому, и другому, это и тело Конфуция и Будды, Вашингтона и Наполеона, Рус-

¹ В христианской традиции понятие «дух», «душа» имеет широкий спектр оттенков: от значения «ветра» (веяния воздуха), «жизненного дыхания» до «духов бесплотных», «души человеческой» и «Духа Божия». Когда речь идет о человеке, то, сотворив его, Бог вдохнул в него душу, существо духовное и бессмертное. По смерти человека душа возвращается к Богу, который дал ее [Иллюстрированная полная популярная библейская энциклопедия, 1891, с. 200—201].

² По данным, которыми располагал Лян Цичао, работа «Философия человеческой жизни» Уильяма Джеймса впервые была опубликована в 1892 г. и переиздавалась 40 раз. Цитата, приводимая в трактате, велика по объему (страница текста, набранная петитом без знаков препинания).

со и Дарвина, а если рассуждать дальше, то можно сказать, что оно было камнем, собакой, сосной, воздухом и впоследствии будет и тем, и другим, т. е. будут происходить изменения, но нет исчезновения» [Liang Qichao, 1904, p. 5]. Джеймс считал, что у человека есть «объективное я» (客观之我 кэгуань чжи во) и «субъективное я» (主观之我 чжугуань чжи во): «Если об этом рассуждать широко, то субъективное я — это подлинное я, а объективное я — это вещь, простое вещество (原质 юань чжи), но не я. Я, которое не есть я, постоянно переселяется, хотя и не уничтожается, я, которое подлинное, и не уничтожается, и не переселяется. Где тогда можно увидеть проявления подлинного я? В его самосознании, самостоятельности решений, самостоятельности действий. А самосознание и самостоятельность решений проявляются в эмоциях и устремлениях» [Liang Qichao, 1904, p. 5—6]. Согласно концепции Джеймса, тело человека к 70—80 годам уже не содержит веществ, которыми оно обладало в детстве, т. е. его объективное (материальное) я трансформировалось. Что же касается подлинного я, то его проявление можно увидеть тогда, когда почтенный старик у горящего очага передает свой опыт сыновьям и внукам. Достаточно сложно дать название этому процессу, но его можно воспринять как проявление души (灵魂 линхунь), т. е. выражение подлинного я, для которого объективное я «не более чем постоянный двор для временного отдыха души. И хотя постоянный двор изменяется, хозяин не меняется никогда» [Liang Qichao, 1904, p. 6].

Оценивая тогдашний американский бестселлер У. Джеймса, Лян Цичао приходил к заключению, что концепция Джеймса представляет грубый и заурядный взгляд на жизнь: во-первых, в ней утрачена связь между миром материальным (物质世 учжи ши) и миром духа (精神世 цзиншэнь ши); во-вторых, она полностью сосредоточена на «теле единицы» (么匿体 яони ти) и не делает очевидным существование «общего тела» (拓都体 тоду ти), т. е. не опирается на современную науку социологию. Поэтому, заключал Лян Цичао, созданная Джеймсом и популярная в США концепция не может по своей глубине сравниться с философией буддизма, с учением Будды. К сделанному выводу имеется важный авторский комментарий: согласно учению Будды, карма проникает во все сущее (众生 чжуншэнь), согласно догматам христианским, душу (灵魂 линхунь) имеет только принадлежащий к человеческому роду, т. е. разница в позициях, на взгляд автора трактата, огромная [Liang Qichao, 1904, p. 6].

Столь подробное описание буддийского мировидения в общем контексте современных западных теорий, претендующих на разгадку тайн смерти, потребовалось Лян Цичао для того, чтобы оценить, а точнее обновить традиционные китайские представления. Обратившись к собственному философскому наследию, он писал: «Конфуций, хотя и не углублялся в рассуждения о душе (灵魂 линхунь), однако и он говорил, что после смерти остается то, что не умирает. В чем выражается это неумирающее? Первое — в [существующей традиции] воздаяния пищей (食报 ши бао) от семьи-клана (家族 цзяцзю). Второе — передача славы-репутации (名誉 миньюй) по наследству. Как сказано, семьи, накапливающие заслуги — добрые дела, непременно в избытке получают восхваление-вознаграждение (庆 цин). Те же семьи, которые не накапливают заслуги — добрые дела, непременно будут иметь в избытке бедствия-несчастья» [Liang Qichao, 1904, p. 6].

В упомянутых конфуцианских нормах поведения, которые, казалось бы, были далеки от буддизма, христианства и западных научных теорий, по мнению Лян Цичао, также доминировала мысль о существовании нечто такого, что смерти неподвержено. «Хотя это и так (т. е. все рассмотренные концепции абсолютно разные. — Л.Б.), — писал он, — я в конце концов считаю: то, что не умирает, не представляет из себя две [разные] вещи (物 у). Как же можно назвать эту единственную вещь? Духом (精神 цзиншэнь) и только» [Liang Qichao, 1904, p. 6]. Вторая особенность, присущая абсолютно всем религиям и философским школам в подходе к проблеме смерти, по мнению Лян Цичао, заключалась в том, что среди них нет такой, в которой бы отсутствовало разграничение-деление (分 фэнь) на два мира: первый телесно-материальный (物质界 учжи цзе), второй нематериальный (非物质界 фэй учжи цзе)» [Liang Qichao, 1904, p. 6]. Основываясь на этих двух фундаментальных положениях — о неумирающем духе и двумерности мира, которые, как ему представлялось, исторически сложились и стали универсальными представлениями в глобальном масштабе, Лян Цичао предпринял попытку сформулировать основные положения собственной концепции жизни и смерти.

Во-первых, в трактате было предложено новое истолкование концепции двух миров. Лян Цичао полагал, что понятие «телесно-материальный мир» относится к телу единицы (么匿体 яони ти), каждый индивид использует его в своих личных интересах. А понятие «нематериальный мир» применимо к телу целого (拓都体 тоду ти). «Оно принадлежит всем людям сообща. Целое может быть и большим, и малым» [Liang Qichao, 1904, p. 6].

Выстраивая собственную концепцию, Лян Цичао пытался ее научно обосновать. Он опирался на социологию Г. Спенсера, имея представление о различных формах социальной общности, и оперировал понятиями «целое» и «единица». Понятие «целое» использовалось им и применительно к государству, т. е. к институту политическому. Но самое большое «целое», в его понимании, было связано с понятием философии буддизма. Это бесчисленное множество, мириады миров — Да цянь шицзе (大千世界) [Liang Qichao, 1904, p. 6]¹. Малое «целое» — это каждая отдельная семья, каждое племя-народ (族 цзу), каждое государство, каждое общество. Лян Цичао писал: «Целое не подвержено смерти, поскольку жизнь наша принадлежит самому Великому целому, поэтому мы и не умираем, ибо принадлежим к малому и еще более малому целому, вплоть до мельчайшего целого» [Liang Qichao, 1904, p. 6].

Лян Цичао полагал, что идеи современной европейской науки можно изложить, воспользовавшись буддийской терминологией, поскольку, несмотря на различные системы понятий, сделанные на Западе научные открытия, объясняющие многообразие форм человеческой общности, не противоречат учению о карме. Формирование «целого» (различных типов социальных и политических структур) он объяснял следующим образом: каждый отдельный индивид (个 гэ) имеет свою карму, он может собрать десяток и более человек, образующих семью, у которой также будет своя особая карма. Такие семьи собирают сотни ты-

¹ «Да цянь» (большая тысяча) — сокращение от «сань цянь да цянь шицзе» 三千大千世界 — наибольшая космогоническая единица в буддизме.

сяч людей, образуя племя-народ (族 цзу), а затем и государство, и у каждой из этих структур тоже своя карма. В ходе этого процесса собирается бесчисленное множество людей, создающих феноменальный мир (世界 шицзе). «Все происходящее объясняется тем, — писал Лян Цичао, — что у этой семьи, у этого государства, у этого мира есть особая общая карма» [Liang Qichao, 1904, p. 7].

В схеме, предложенной Лян Цичао, идеи европейской социологии о «единице» и «целом» оценивались с точки зрения буддийского учения кармической деятельности, т. е. они были интерпретированы как универсальные, выходящие за рамки феноменального мира.

Сущность этого процесса, как он считал, получила отражение в реалиях китайской жизни. В частности, ее проявлением, как полагал Лян Цичао, можно считать обряд воздаяния, который совершается не только одному человеку. Он пояснял, что если у семьи есть общая карма, то вся семья совершает жертвоприношения. Когда есть общая карма у народа-племени, у государства, у всего мира, то тогда весь народ, все государства, весь мир приносят жертвоприношения. Сложившиеся в Китае устойчивые представления о том, что одной семье-клану (家族 цзяцзу) счастье даровано в избытке, а другой дано в избытке испытать несчастья, по мнению Лян Цичао, не находится в противоречии с учением Будды. Но в то же время он признавал, что лично ему китайский взгляд на жизнь представляется более утилитарным. Уникальность и превосходство буддизма он усматривал в его универсальности: он охватывает и объясняет не только феноменальный мир, но и другие миры. Если же брать узкий аспект, весьма существенно то, что в буддизме имеет значение и был специально выделен отдельный человек (единица — 个人 гэ жэнь), тогда как «в учении Конфуция говорится о семье-клане и только» [Liang Qichao, 1904, p. 7]. В несовпадении этих двух позиций Лян Цичао усматривал существенные различия между конфуцианством и буддизмом. В то же время он признавал и достоинства конфуцианского учения, находя в нем предвидение научных открытий XIX в. Он, в частности, полагал, что если к традиционным представлениям подойти с позиций теории наследственности, основанной на эволюционизме, то учение Конфуция предстанет еще более достоверным и неопровержимым [Liang Qichao, 1904, p. 7].

Разъясняя свою мысль, Лян Цичао высказал предположение, что разного рода деформации (畸形 цзии), которым подвержено тело-субстанция (形体 син ти), это всего лишь проявление грубой составляющей духа (精神之粗 цзиншэнь чжи цу): «Все накопленные предками добрые и злые дела будут иметь тайную связь с их сыновьями и внуками. О чем еще можно говорить?» [Liang Qichao, 1904, p. 7]. Воздаяние за поступки предков, как полагал Лян Цичао, признается и буддизмом махаяны, и в преданиях, которые из поколения в поколение сохраняют в Китае простые деревенские старцы. Лян Цичао обращал внимание на тот факт, что на Западе современные исследователи не усматривают подобного рода тайной связи между делами предков и положением их потомков в будущей жизни, поскольку научно этот факт не доказан. Он же полагал, что истину можно установить, если дать принципу воздаяния расширительную трактовку с позиций европейской социологии. К этому выводу он приходил, рассуждая по методу аналогии. Поскольку, как показывает жизненный опыт, отдельная семья за свои

добрые дела впоследствии получает в избытке блага и славу, а другую семью за ее злые дела ожидают в избытке бедствия и несчастья, то, по его мнению, подобная закономерность действует и в отношении более крупных социальных структур: «За добрые и злые дела каждое сообщество (群 цюнь) в избытке получает блага и беды. По-другому и быть не может» [Liang Qichao, 1904, p. 7]. Он также считал, что если с позиций европейской социологии оценивать важнейшие положения учения Будды, то и в этом случае обнаруживаются точки соприкосновения. Он писал: «Будда утверждал, что есть карма у единицы (么匿 яони) и есть карма у целого (拓都 тоду). Таким образом, после смерти в процессе бесконечных перерождений (轮回 луньхуэй) воздаяние получает не только тело единицы (么匿体 яонити)» [Liang Qichao, 1904, p. 7—8]. Из чего, по мнению Лян Цичао, следует, что буддизм не отвергал учения о воздаянии семье-клану. Сопоставив учения Конфуция и Будды, Лян Цичао отметил сходство их подходов с подходами современной науки. Тот факт, что уже в древности процесс воздаяния, о котором говорил Конфуций, касался семьи-клана (т. е. вполне определенного «целого»), соответствует выводам западной науки.

«Механизм» воздаяния рассматривался автором трактата как основная причина появления «учения о славе» (名誉之说 миньюй чжи шо). Генезис этого учения Лян Цичао представлял следующим образом: поскольку карма общего тела создается путем соединения карм отдельных людей, его образующих, т. е. всех принадлежащих к одной и той же общности (群 цюнь), то «она представляет из себя бесчисленное количество следов-отпечатков (印 инь) индивидуальных карм всех тех, кто к этой общности принадлежит. И тот из них, чья карма оказывает на людей наибольшее воздействие и запечатлевается в общем теле, непременно обретает то, что называется славой (名誉 миньюй)» [Liang Qichao, 1904, p. 8]. Изменения «общего тела», которые происходят под влиянием этого человека, как полагал он, непременно обретают поддержку других людей, а поэтому силы для проведения преобразований увеличиваются многократно. Завершая свои рассуждения о славе, Лян Цичао писал: «Появление мудреца или героя спустя сотни и тысячи лет все еще продолжает оказывать влияние на воспитание (感化 ганьхуа), продолжает служить опорой для счастья общества (社会 шэхуэй). Все происходит именно таким путем. Если для ясности прибегнуть к сравнению, то можно также сказать, что та общность (群 цюнь), которая накопила славу, впоследствии будет в избытке пользоваться благами» [Liang Qichao, 1904, p. 8]. Он усматривал эту идею в изречении Конфуция: «Благородный муж обеспокоен тем, что после смерти имя его не будет прославляться» («Лунь юй». XV, 20).

По мнению Лян Цичао, многие философы придерживаются этой концепции. Лично он тоже хотел бы подвести итог своим размышлениям о жизни и смерти человека, опираясь на учения Конфуция и Будды, а также привлекая данные современной науки: «Мы все (吾辈 у бэй) умираем. Мы все не умираем. Умирает мое единичное тело (个体 гэ ти). Не умирает наше общее тело (吾辈之群体 у бэй чжи цюнь ти)» [Liang Qichao, 1904, p. 8]. Признавая неизбежность смерти человека в определенный момент, Лян Цичао полагал, что непременно следует помнить слова Будды о том, что «в течение года, месяца, дня, часа, в этот миг и другой миг (чана — санскр.) я уже не тот, каким был», и иметь представление о

выводах современной науки, установившей, что состав человеческого тела полностью меняется. Современная физиология, по словам Лян Цичао, доказала, что кровообращение у человека ни на миг не останавливается, а основные вещества, составляющие его тело, меняются полностью. Исходя из этих двух посылок он делал вывод: «Поэтому следует знать, что умираю уже не я, а тот другой (彼 би)» [Liang Qichao, 1904, p. 8].

Признавая неизбежность смерти человека как существа материального, Лян Цичао выделял другой аспект проблемы, рассматривая его как существо социальное. Он писал: «Что касается того, кто, обладая мощью, не умирает, так это [мое] я. По прошествии тысячелетий и столетий, вплоть до сотен тысяч кальп (劫 цзе), тот, кто все же не умирает, это я. Почему так? Да потому, что я обладаю общим телом (群体 цюнь ти). Моя семья не умирает, поэтому не умираю я. Мое общество (群 цюнь) не умирает, поэтому не умираю я. Мой мир (世界 шицзе) не умирает, поэтому не умираю я. Вплоть до того, что, поскольку не умирает великий круг безбрежного океана [истинной] сущности (大圓性海 да юань син хай), не умираю и я» [Liang Qichao, 1904, p. 8]. Опираясь на понятия «би» («он», другой), которое означает телесную форму человека, подверженную смерти, и «во» (подлинное «я»), которое не умирает, Лян Цичао пояснял, что в первом случае — это «общий принцип» (公例 гун ли) жизни. К тому же он утверждал, что смерть — «это еще и обязанность (责任 цзэжэнь), которая становится проявлением должной добродетели (道德 даодэ)» [Liang Qichao, 1904, p. 9].

Выстраивая свою достаточно сложную концепцию, автор трактата также использовал понятия «Большое я» (大我 Да во) и «малое я» (小我 сяо во), «Большой он» (大彼 Да би) и «малый он» (小彼 сяо би), которые получили распространение в тогдашней китайской публицистике. Раскрывая их смысл, Лян Цичао писал: «Что называют “Большим я”? В этом случае подразумевают общее тело (群体 цюнь ти, т. е. коллективную структуру). Что называют “малым я”? Это тело отдельной единицы (个体 гэ ти). Что называют “Большой он”? Это в полном составе все материальные вещества (物质 учжи), содержащиеся во мне и в любом другом, т. е. все телесные оболочки (軀壳 цюйцюэ). Что называют “малый он”? Это мое единичное тело, содержащее в себе элементы (分子 фэньцзы) всех материальных веществ (五脏 у цзан — пять внутренностей)... Если бы “малый он” не умирал, сохранить “малое я” было бы невозможно. Если бы не умирал “Большой он”, то невозможно было бы сохранить “Большое я”» [Liang Qichao, 1904, p. 9].

Лян Цичао пояснил, что его аргументация построена на данных современных естественных наук, которыми было установлено, что если бы все первоначальные элементы, составляющие тело человека, находились в застывшем состоянии и, подобно гусенице, не изменялись бы непрерывно, то тогда человек сразу же лишился бы жизни. Он писал: «Кровь (血輪 сюэ лунь — кровяные шарики) другого человека находится в моем теле как составляющий его элемент. Моя внешняя телесная оболочка находится среди мне подобных в моем обществе (群 цюнь), к которому я принадлежу и образующим элементом которого я являюсь» [Liang Qichao, 1904, p. 9]. Подводя итог своим рассуждениям о тождественности физиологических и социальных процессов, автор трактата писал, что кровеносные сосуды и другие внутренние органы несут ответственность за тело человека,

т. е. их функция — «своей смертью принести ему пользу-выгоду (利 ли), выполнить возложенную на них обязанность (责任 цзэжэнь). Поэтому точно так же смерть моей физической оболочки в отношении общества (群 цюнь), элементом которого я являюсь, также служит исполнением обязанности. Действует один и тот же закон» [Liang Qichao, 1904, p. 9].

Аналогия, которой воспользовался Лян Цичао, свидетельствует о том, что он придерживался принципов спенсеровской социологии, которые в свое время были четко разъяснены Янь Фу в одной из ранних работ, «Обращение к источникам могущества»: «Человеческое общество по своим функциям не отличается от живого организма» (цит. по: [Крушинский, 1989, с. 27]). Завершалась эта часть трактата цитатой, которая позволяет точно назвать другой важнейший западный источник, определивший характер суждений Лян Цичао. Он ссылаясь на «Социальную эволюцию» Б. Кидда: «Смерть — единственный фактор (原素 юаньсу), [способствующий] эволюции человеческого рода (人类 жэньлэй)». Это высказывание можно назвать афоризмом» [Liang Qichao, 1904, p. 9]¹.

Сформулировав вывод о роли смерти в универсальном процессе развития человечества, Лян Цичао высказал свои суждения о ее понимании как «обязанности» на обыденном уровне. По его словам, смерть не является «обычной обязанностью» (寻常之责任 суньчэн чжи цзэжэнь), от которой человек способен уклониться. Это единственная обязанность, избежать исполнение которой невозможно, несмотря на то что обычные люди, всегда испытывающие жажду жизни, стремятся спастись. «Хотя это и так, — писал Лян Цичао, — никогда не приходилось слышать о том, что смерть, которую стремятся избежать, не наступила бы. Абсолютно все люди знают об этом» [Liang Qichao, 1904, p. 9]. В то же время он полагал, что сам по себе научно признанный факт существования «неумирающего» после смерти человека еще не дает полного понимания смысла смерти. «И то, что я постоянно обращаюсь к этой идее, — писал Лян Цичао, — совершенно не говорит о моем намерении умолять о скорой смерти во имя исполнения этой своей обязанности» [Liang Qichao, 1904, p. 9].

Утверждать, что бессмертие заключается в самой смерти, означало бы, как считал автор, что речь идет лишь о счастье отдельного индивида (в его терминологии, «связано» с делами в пределах «семи чи», т. е. с размером человеческого тела), существование которого во времени «ограничено всего лишь несколькими десятками смен холода и жары» [Liang Qichao, 1904, p. 9]. С точки зрения социологии Лян Цичао находил подобный подход упрощенным, поскольку в данном случае не учитывалась такая структура, как общество (社会 шэхуэй), не учитывалось и будущее этого общества. По словам автора, осмысление роли данной социальной структуры и видение исторической перспективы ее развития «отличает человека от птиц и зверей», не имея подобной структуры, ему бы не удалось выделиться из их массы. Автор трактата очень четко сформулировал свою идею: «Все люди одинаково принадлежат к человеческому роду, однако эти два пред-

¹ О Б. Кидде (1858—1916) и его сочинении «Социальная эволюция», в котором законы общественного развития рассматривались как частный случай законов биологии. См. [Борох, 1984, с. 131—139, 255—256].

ставления (об обществе и о будущем. — *Л.Б.*) были у них либо глубокими, либо поверхностными, либо широкими, либо ограниченными, а в зависимости от этого определяется ступень дикости и цивилизованности, сравниваются преимущества и недостатки, победы и поражения» [Liang Qichao, 1904, p. 9].

Лян Цичао предлагал своим соотечественникам подойти к пониманию смысла человеческой жизни, учитывая достижения современной европейской науки в сфере естествознания и социологии. Как он полагал, критерием, который на данном этапе исторического развития позволяет выделить человека из мира птиц и зверей, становится его отношение к обществу и к будущему. С этих позиций, по его мнению, оценивается статус любого народа: уровень цивилизованности и дикости, хорошего и дурного, процветания и упадка. Хотя предложенный критерий применим и к государству, и к клану (族 цзу), Лян Цичао считал, что для его соотечественников прежде всего необходимо осознание новой идеи на уровне семьи (т. е. структуры более узкой), поскольку когда старшее поколение начнет строить планы на будущее, то именно тогда «семья окажется связанной крепкой цепью, молодое поколение будет ухаживать за стариками»¹. По его мнению, понятия «семья» и «будущее» — самые важные для той общности, которая называется человечеством, а у китайцев есть реальная перспектива включиться в мировой процесс.

Доказывая правомерность своей позиции, Лян Цичао обратился к философии буддизма. Согласно его рассуждениям, «не имеющая начала и конца карма (羯磨 цземо) окутывала-окуривала (熏 сюн) человечество, воздействовала на него. И хотя [этот процесс] был то широким, то поверхностным, все же не приходилось слышать, что в основной природе человека (本性 бэнь син) не имелось бы врожденных наклонностей (根器 гэн ци)» [Liang Qichao, 1904, p. 9]. Он исходил из того, что воздействие кармы распространяется на всех людей. И глупые, и умные все в равной степени понимают, что, переживая радость (快乐 куайлэ) в расцвете жизни, необходимо себя ограничивать (节制 цзечжи) во имя обретения радости в те годы, когда становишься уже дряхлым, необходимо жертвовать частью собственной личной выгоды ради будущих поколений своей семьи-клана. Лян Цичао высказал предположение, что эта черта, присущая природе каждого человека в результате воздействия кармы, у китайцев «заложена более глубоко» и выражена более сильно. По его мнению, «именно данное обстоятельство (т. е. наличие этого элемента — 原质 юань чжи. — *Л.Б.*) позволит нашему государству вести в мире конкурентную борьбу. Мэн-цзы говорил: “Продвигать-распространять добро во всех деяниях и только” (Мэн-цзы. Лян Хуэй-ван. IА,7. — *Л.Б.*). Пределы будущего мира не ограничены лично твоим телом и твоим обществом, не ограничены рамками семьи-клана [Liang Qichao, 1904, p. 10]. Лян Цичао предлагал своим соотечественникам, следуя совету Мэн-цзы, учиться мыслить масштабно, проявляя заботу о судьбе семьи-клана. Свойство самоограничения-самопожертвования, заложенное в природе человека, непременно необходимо раз-

¹ Конфуцианский идеал семьи предполагал, что по меньшей мере три поколения будут «жить под одной крышей» и «питаться из одного котла». В XIX в. расширенные семьи, включающие в себя супружеские пары трех-четырёх поколений, были чрезвычайно редки на практике, но считались образцовыми. См. [Крюков, Малявин, Софронов, Чебоксаров, 1993, с. 57].

вивать, чтобы у людей появилось чувство ответственности за судьбу своего общества и своего государства. В этом он усматривал залог устойчивости китайских позиций в мире.

Лян Цичао включил в свой трактат развернутую цитату из предисловия к книге «Чжунго чжи ушидао» (中国之武士道 «Китайское бусидо (самурайство)»), автором которого был Ян Ду¹. Ян Ду писал: «Хотя тело живших в древности человеколюбивых мудрецов умирало, но их дух (精神 цзиншэнь) широко распространялся как на тогдашний мир (世 ши), так и на будущее общество (社会 шэхуэй). Поэтому хотя Конфуций умер, но во всем мире дух последователей конфуцианского учения есть его дух. Хотя Шакьямуни (释迦 Шицзя) умер, но дух последователей учения Будды (佛教 Фо цзяо) во всем мире есть его дух. Если говорить о Конфуции в Китае, то он умер. Если вести речь о Конфуции в Японии, то он жив. Если говорить о Шакьямуни в Индии, то он умер. Если вести речь о Шакьямуни в Японии, то он жив. Умерла их телесная оболочка (体 ти) и [присущие им] “по” (魄), а то, что живет, так это дух» [Liang Qichao, 1904, p. 10]. Рассуждая по аналогии, Ян Ду приходил к заключению, что среди тех, «кто в нынешнем мире размышляет о республике или военных делах, нет ни одного, кто не был бы Вашингтоном или Наполеоном. Среди тех, кто размышляет о правах человека (人权 жэнь цюань) или о теории эволюции, нет ни одного такого, кто не был бы Руссо или Дарвином. С тех пор, как появились в мире Конфуций, Шакьямуни, Наполеон, Руссо, Дарвин, до дня сегодняшнего их дух (精神 цзиншэнь), передаваемый из поколения в поколение, который, распространяясь и проникая в бесчисленное множество Конфуциев, Шакьямуни, Наполеонов, Руссо, Дарвинов, создал нынешний прекрасный и удивительный мир. Точно так же дело обстоит, когда речь идет о других мудрецах и выдающихся личностях» [Liang Qichao, 1904, p. 10]. Ян Ду уточнял, что все великие люди наполняли имеющееся в теле человека духовное начало (体魄 ти по), и хотя у каждого индивида его развитие имеет предел, но если говорить о людях будущего, то подобного предела не будет существовать, поскольку процесс взаимного проникновения, наследования и проявления в сфере духа бесконечен. «Даже тогда, когда наступит последний день для земного шара и человечество исчезнет, дух (精神 цзиншэнь) не умрет ни на один день. Как это величественно, дух человека действительно может не умирать», — завершал свою мысль Ян Ду [Liang Qichao, 1904, p. 10].

Многие мысли, принадлежащие Ян Ду, были близки Лян Цичао. Об этом свидетельствует краткий комментарий к процитированному тексту: «Эти речи верны» [Liang Qichao, 1904, p. 10]. Однако, на его взгляд, в концепции Ян Ду имелось одно важное упущение. Лян Цичао высказал намерение собрать и обобщить суждения почитаемых мыслителей о том, что неумирающим началом обладают не только мудрецы и выдающиеся личности, но и обычные люди, даже самые глупые и ничтожные. Он писал: «Если говорить о том, что люди глупые и

¹ Ян Ду (1875—1931), уроженец провинции Хунань. Обучался в Японии в специальном институте, созданном для китайцев (1902 г.), один из студенческих лидеров. Принимал участие в создании журнала «Ю сюэ и бянь» («Переводы студентов за рубежом»). О его деятельности см. [Крымов. 1972, с. 21, 279; Никифоров, 1982, с. 128—129; Калужная, 2002, с. 69, 91].

ничтожные умирают, то в таком случае умирают все. Если говорить, что они не умирают, то тогда не умирает никто» [Liang Qichao, 1904, p. 10].

По мнению Лян Цичао, ответ на этот вопрос зависит от сложившихся различных представлений о человеке и обществе, т. е. от понимания законов социологии. Он пояснял: когда люди умирают, то благодаря действующему механизму наследственности их добрые дела передаются «Большому я», т. е. отдельная смерть приносит счастье всему обществу, тогда как бессмертие этот процесс прерывало бы. «Но кто же из людей будет рад (乐 лэ), чтобы страдало его “Большое я”?» — писал Лян Цичао [Liang Qichao, 1904, p. 10]. В его рассуждениях категория традиционной философии «лэ» (радость) (она встречается у Конфуция и Мэн-цзы, Ван Янмина и Чэн Хао, была интерпретирована Кан Ювэем в его концепции Датун) сочеталась с понятиями «Большое я» и «малое я», которые в китайской публицистике того времени обозначали «общество» и «индивид».

Используя эти понятия, Лян Цичао интерпретировал теорию Б. Кидда, признающую смерть фактором социальной эволюции. Он не отрицал, что есть много людей, не готовых отказаться от радости, которую «Большое я», т. е. общество, получило бы в будущем, и предпочтут, чтобы «малое я» обрело ее в настоящем, т. е. «здесь и сейчас». Радость для людей подобного склада, по словам Лян Цичао, это возможность иметь свежую одежду и вкусную еду, прекрасное жилище, женщин, возможность пировать и получать удовольствие, развлекаться и веселиться. Если сравнивать отношение китайцев к обществу с тем, как к нему относятся в Европе и Америке, то, по его словам, не нужно быть мудрецом, поскольку это понятие и простым людям. Лян Цичао писал, что в поисках объяснения, почему их государства сильные, а мы слабые, их государства богатые, а мы бедные, почему народ беднеет, а богатство исчезает, и почему китайцам уготовлено испить чашу страданий, ответ может быть только один: «Если пребывать в бедном и слабом государстве и отдельному человеку добиваться своей личной радости, то это никогда не сбудется. Можно сказать, что радость “малого я” и радость “Большого я” взаимосвязаны. Таково первое объяснение» [Liang Qichao, 1904, p. 11].

В контексте рассуждений о разных типах радости Лян Цичао напомнил одну из притч. В ней речь шла о богаче, который каждую ночь пересчитывал свое богатство и засыпал лишь под утро. Его сосед, приготавливавший соевый творог, вставал рано, и его жернова мешали богачу спать. Он тогда предложил 100 золотых, чтобы сосед оставил свое дело. И тот с радостью согласился. Но, получив 100 золотых, бывший бедняк стал думать, как их лучше использовать, и потерял сон. Три ночи подряд этот человек не мог заснуть, после чего поспешил вернуть золото со словами: «Я узнал радость от золота, но узнал страдания от бессонницы. Друг с другом они несовместимы. Прошу принять то, от чего я отказываюсь» [Liang Qichao, 1904, p. 11]. Комментируя приведенную притчу, Лян Цичао писал: «Подлинное страдание и подлинная радость никогда не содержатся в материальном (唯物 вэй у), а находятся в идеальном (唯心 вэй синь). На приведенном примере это легко понять. И хотя желания, которые [у человека] вызывают уши, глаза, рот, тело, получают удовлетворение, сфера его духа (精神界 цзиншэнь цзе) будет испытывать бесконечный стыд, бесконечный страх. Таково второе объяснение» [Liang Qichao, 1904, p. 11].

Завершая свои рассуждения об отношении к обществу, Лян Цичао писал, что он не имеет намерения доискиваться до причины, почему кто-то придерживается «принципа малого я» (小我之主义 сяо во чжи чжуи), поскольку лично он выбрал для себя иное решение: «Я без сожаления пожертвую своим я, чтобы стать рабом других. И неизвестно, какой из этих двух подходов для Поднебесной предпочтительнее» [Liang Qichao, 1904, p. 11].

Решая проблему выбора личной позиции, которую должен занять человек, осужденный находиться между жизнью и смертью, Лян Цичао полагал, что было бы уместно напомнить слова, сказанные его погибшим другом Кан Юбо¹: «Один раз в жизни мы не можем не умереть. И в то же время не можем умирать дважды. Путь к смерти десятки тысяч. Если бы Небо повелело мне самому принять решение, то какой путь я бы выбрал для себя? Пока я не говорю об общей пользе (公益 гун и). Если же рассуждать с точки зрения личной выгоды (私利 сы ли), то гибель в бою под градом пуль во имя интересов граждан (国民 гоминь) и есть смерть самая высокая. Почему? Потому что она приходит внезапно и страданий совершенно не ощущаешь. Подвергнуться казни и пролить кровь во имя дел государственных — такова другая смерть. Меч мелькнет, как молния, боль испытываешь лишь миг. Если ворочаться на тюфяке и со стонами умирать от болезни, то это самая худшая смерть... Знаешь о приближении смерти, но не можешь ее избежать. Хочешь ускорить ее наступление, но сделать этого не можешь. Муки не имеют предела» [Liang Qichao, 1904, p. 11].

Комментируя высказывание Кан Юбо, Лян Цичао замечал, что речи его друга могут показаться несерьезными, но следует понимать, что по сути дела это притча, в которой скрыта истина. Однако, как он полагал, некоторые пояснения сделать необходимо: «Если говорить о телесной оболочке, то всем известно, что она непременно подвержена смерти. Пока же идут годы, месяцы, дни, следуют миг за мигом, и вот уже приходит смерть. И тогда я последую за ней, приму ее как драгоценный дар» [Liang Qichao, 1904, p. 11]. Кончина человека, т. е. смерть его телесной оболочки, — факт для Лян Цичао безусловный. Не признавать реаль-

¹ Кан Юбо (Кан Гуанжэнь, Кан Юпу) (1867—1898) — активный деятель движения за реформы в конце XIX в., младший брат Кан Ювэя. В 1895 г. вместе с Лян Цичао участвовал в движении против бинтования ног. В 1897 г. издавал журнал «Чжи синь бао» («Знание нового»). Один из организаторов «Бао го хуэй» («Общество защиты государства»), созданного в Пекине гуандунским землячеством. В период «ста дней реформ» участвовал в подготовке правительственных документов. После переворота Цы Си был одним из шести участников движения, публично казненных в Пекине 28 сентября 1898 г. на площади Цайшикоу, расположенной неподалеку от помещения землячества уезда Наньхай провинции Гуандун, где находился штаб реформаторов. См. [Тихвинский, 1959, с. 276].

Кан Юпу не покинул Пекин совершенно сознательно, хотя у брата Кан Ювэя и друга Лян Цичао такая возможность была. Его рассуждения, которые приводятся в трактате, позволяют установить, что он сделал свой выбор: «подвергнуться казни и пролить кровь ради дел государства» [Liang Qichao, 1904, p. 11]. В стихотворении «Сложные чувства» («Цза гань») Чжан Бин-линь, размышляя о провале реформ и гибели участников движения, писал:

Бросаю прощальный взгляд на безмятежного младенца.

Взираю с уважением на Ляна с его помыслами достичь процветания.

Но вот разлетелись все письма, написанные кровью.

Цит. по: [Калужная, 1995, с. 42]. Стихи были опубликованы в «Цин и бао» (сентябрь 1899 г.).

ность и по-прежнему направлять усилия своего сознания (心力 синьли) в поисках сохранения жизни, по его мнению, есть глупость из глупостей. Поиски бессмертия для телесной оболочки он связывал с поведением человека, который за ночь лег на постоялом дворе готов отдать богатство, накопленное им за всю жизнь. Отношение Лян Цичао к жизни и смерти было иным: «То, что я считаю важным, должно находиться в моем собственном доме (本家 бэнь цзя), а не на постоялом дворе. Что такое постоялый двор? Телесная оболочка и только. Что такое мой собственный дом? Дух (精神 цзиншэнь) и только» [Liang Qichao, 1904, p. 11].

По определению автора трактата, сущность человека — это его дух (精神 цзиншэнь), присущая только ему эссенция разума-духовности. Согласно представлениям Лян Цичао, одна его часть находится в теле единицы (么匿体 яони ти), т. е. каждого индивида. «В будущем, пройдя колесо бесконечных перерождений, она полностью погружается в нирвану (涅槃 непань). Это касается всех [физических] тел (物 у), когда появится возможность принести пользу-выгоду другим (彼 би), то, хотя бы и пришлось разрушить свою телесную оболочку, отказываться не следует (不敢 бу гань)», — писал он [Liang Qichao, 1904, p. 11—12].

Вторая часть духа (精神 цзиншэнь), которым наделен человек, находится в теле целого (拓都体 тоду ти): «Это уже данное общество, данное государство, данный мир. Присущая мне от природы способность (性 син) передавать по наследству потому и вечна, чтобы связь существовала и никогда не прерывалась полностью. Если имеется возможность принести пользу-выгоду другим, то, хотя бы и пришлось разрушить свою телесную оболочку, не смейте отказываться» [Liang Qichao, 1904, p. 12]. В процессе своих рассуждений о жизни и смерти Лян Цичао подвел своего читателя к выводу, что смерти не следует бояться, что пожертвовать жизнью ради других дело достойное. Часть духа (精神 цзиншэнь), присущая индивидуально каждому человеку, после его кончины, пройдя бесконечное количество превращений, останется в феноменальном мире, т. е. сохранится как часть общего духа тех политических и социальных структур, к которым этот человек принадлежал при жизни.

«Когда есть возможность, чтобы дух и тело существовали вместе, не смейте их губить, укрепляйте их. А для того, чтобы достичь такого состояния, необходимо строго различать легкое и тяжелое, великое и малое. Если вы не можете сохранить и тело, и дух, то пусть лучше умрет то, чему положено умереть, и не позволяйте умереть тому, что умирать не должно. Смерть того, что умирать не должно, называется смертью сердца. Благородный муж говорит: “Нет ничего более скорбного, чем смерть сердца”» [Liang Qichao, 1904, p. 12].

Библиографический список

Абаев Н.В. Концепция «просветления» в «Махаяна-шраддхотпада-шастре» // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск: Наука, 1986. С. 23—46.

Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая: Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы: VI-IV вв. до н.э. Вступительная статья, перевод и комментарии Л.Д. Позднеевой. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1967.

Борох Л.Н. Общественная мысль Китая и социализм (начало XX в.). М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1984.

Иллюстрированная полная популярная библейская энциклопедия. Труд и издание архимандрита Никифора. В 4 вып. Вып. 1. М.: Тип. А.И. Снегиревой, 1891.

Калюжная Н.М. Традиция и революция. Чжан Бин-линь (1869—1936) — китайский мыслитель и политический деятель нового времени. М.: ИВ РАН, 1995.

Калюжная Н.М. Проблемы социологии в трудах китайских просветителей (начало XX в.). М.: ИВ РАН, 2002.

Крушинский А.А. Творчество Янь Фу и проблема перевода. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989.

Крымов А.Г. Общественная мысль и идеологическая борьба в Китае (1900—1917 гг.). М.: Наука, 1972.

Крюков М.В., Малявин В.В., Софронов М.В., Чебоксаров Н.Н. Этническая история китайцев в XIX — начале XX века. М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993.

Ломанов А.В. Христианство и китайская культура. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2002.

Мартынов А.С. Конфуцианство и проблема сознания // О сознании (Синь): Из философского наследия Чжу Си / Пер. с кит. А.С. Мартынова и И.Т. Зограф; вступ. ст. и коммент. к пер. А.С. Мартынова; грам. очерк И.Т. Зограф. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2002. (Памятники письменности Востока. СХХII).

Никифоров В.Н. Китай в годы пробуждения Азии. М.: Наука, 1982.

Розенберг О.О. Труды по буддизму. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991.

Тихвинский С.Л. Движение за реформы в Китае в конце XIX в. и Кан Ю-вэй. М.: Изд-во восточной литературы, 1959.

Ткаченко Г.А. Космос, музыка и ритуал. Миф и эстетика в «Люй ши чунь цю». М.: Наука, 1990.

Эйдлин Л.З. Тао Юань-мин и его стихотворения. М.: Наука, 1967.

References

Abayev, N.V. (1986). Kontseptsiya «prosvetleniya» v «Makhayana-shraddkhotpada-shastre» [The concept of “enlightenment” in the “Mahayana-shraddhotpada-shastra”. In: *Psikhologicheskiye aspekty buddizma* [Psychological aspects of Buddhism]. Novosibirsk: Nauka, 1986: 23—46. (In Russian).

Ateisty, materialisty, dialektiki drevnego Kitaya: Yan Chzhu, Letszy, Chzhuantszy: VI-IV vv. do n.e. Vstupitel'naya stat'ya, perevod i komentarii L. D. Pozdneyevooy [Atheists, materialists, dialectics of ancient China: Yang Zhu, Lezi, Zhuangzi: VI-IV centuries. BC. Introductory article, translation and comments by L. D. Pozdneeva] (1967). M.: Nauka. Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury. (In Russian).

Borokh, L.N. (1984). Obshchestvennaya mysl' Kitaya i sotsializm (nachalo XX v.) [Social Thought of China and Socialism (beginning of the 20th century)]. M.: Nauka. Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury. (In Russian).

Eydlin, L.Z. (1967). Tao Yuan'-min i ego stikhotvoreniya [Tao Yuan-ming and his poems]. M.: Nauka. (In Russian).

Ilyustrirovannaya polnaya populyarnaya bibleyskaya entsiklopediya. Trud i izdaniye arkhimandrita Nikifora. V 4 vyp. Vyp. 1. (1891) [Illustrated complete popular bible encyclopedia. Work and edition of Archimandrite Nicephorus. Issues 1—4. Issue 1]. M.: Tip. A.I. Snegirevoy. (In Russian).

Kalyuzhnaya, N.M. (1995). Traditsiya i revolyutsiya. Chzhan Bin-lin' (1869—1936) — kitayskiy myslitel' i politicheskiy deyatel' novogo vremeni [Tradition and revolution. Zhang Bing-lin (1869—1936) is a Chinese thinker and politician of modern times]. M.: IV RAN. (In Russian).

Kalyuzhnaya, N.M. (2002). Problemy sotsiologii v trudakh kitayskikh prosvetiteley (nachalo XX v.) [Problems of sociology in the writings of Chinese enlighteners (beginning of the 20th century)]. M.: IV RAN. (In Russian).

Krushinskiy, A.A. (1989). Tvorchestvo Yan' Fu i problema perevoda [Works of Yan Fu and the problem of translation]. M.: Nauka. Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury. (In Russian).

Krymov, A.G. (1972). Obshchestvennaya mysl' i ideologicheskaya bor'ba v Kitaye (1900—1917 gg.) [Social thought and ideological struggle in China (1900—1917)]. M.: Nauka. (In Russian).

Kryukov, M.V., Malyavin, V.V., Sofronov, M.V., Cheboksarov, N.N. (1993). Etnicheskaya istoriya kitaytsev v XIX — nachale XX veka [Ethnic history of the Chinese in the 19th — early 20th centuries]. M.: Nauka. Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura». (In Russian).

Lomanov, A.V. (2002). Khristianstvo i kitayskaya kul'tura [Christianity and Chinese culture]. M.: Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura» RAN. (In Russian).

Martynov, A.S. (2002). Konfutsianstvo i problema soznaniya [Confucianism and the Problem of Consciousness]. In: O soznanii (Sin'): Iz filosofskogo naslediya Chzhu Si / Per. s kit. A.S. Martynova i I.T. Zograf; Vstup. st. i comment. k per. A.S. Martynova; Gram. ocherk I.T. Zograf [On Consciousness (Xin): From the Philosophical Heritage of Zhu Xi / Translated from Chinese by A.S. Martynov and I.T. Zograf; Introductory article and comments on the translation by A.S. Martynov; Grammatical essay by I.T. Zograf]. M.: Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura» RAN. (Pamyatniki pis'mennosti Vostoka. CXXII) [Written language monuments of the East CXXII]. (In Russian).

Nikiforov, V.N. (1982). Kitay v gody probuzhdeniya Azii [China in the years of the awakening of Asia]. M.: Nauka. (In Russian).

Rozenberg, O.O. (1991). Trudy po buddizmu [Works on Buddhism]. M.: Nauka. Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury. (In Russian).

Tikhvinskiy, S.L. (1959). Dvizheniye za reformy v Kitaye v kontse XIX v. i Kan Yu-vey [Reform movement in China at the end of the 19th century and Kang You-wei]. M.: Izd-vo vostochnoy literatury. (In Russian).

Tkachenko, G.A. (1990). Kosmos, muzyka i ritual. Mif i estetika v «Lyuy shi chun' tsyu» [Space, music and ritual. Myth and Aesthetics in “Lu Shi Chun Qiu”]. M.: Nauka. (In Russian).

梁启超 Liang Qichao [1902] (1999). 新民说 Xin min shuo [Theory of Renewal of the People]. 梁启超全集. 第三卷. Liang Qichao quanji. Di san juan [Collected Writings of Liang Qichao. Vol. 3]. Beijing: Beijing chubanshe, pp. 655—735.

梁启超 Liang Qichao [1904] (1932). 余之死生观 Yu zhi si sheng guan [My view on death and life]. 饮冰室合集 文集 Yin bing shi heji. Wenji [Essays from the Ice Drinker's Studio]. Vol. 6. Part 17. Shanghai: Shanghai Zhonghua shuju. Pp. 1—12.

梁启超哲学思想论文选 Liang Qichao zhexue sixiang lunwen xuan / 梁启超 著, 葛懋春, 蒋俊 编选 Liang Qichao zhu, Ge Maochun, Jiang Jun bianxuan [Selected Philosophical Works by Liang Qichao. Compiled by Ge Maochun, Jiang Jun]. Beijing: Beijing daxue chubanshe, 1984.

Поступила в редакцию: 26.02.2023. Received: 26 February 2023.

Принята к публикации: 07.05.2023. Accepted: 7 May 2023.