

А.В. Гордиенко*

К ВОПРОСУ О ПОНЯТИИ «СИН» (性) В ТРАКТАТЕ «СЮНЬ-ЦЗЫ»: ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИЕ УТОЧНЕНИЯ

В статье предпринята попытка наметить терминологическую роль понятия «син» (性) в трактате «Сюнь-цзы» путем реконструкции его терминологического контекста. Автор устанавливает, что составляющие данный контекст понятия – «простота» (пу 朴), «сырье» (цай 材), «умение / навык» (цай 才), «проявления» (цин 情), «сущность» (чжи 質), «реалия» (ши 實) – образуют развитую систему, в рамках которой син можно определить как нечто, что наделяет живое общим чувством.

Ключевые слова: китайская философия, раннее конфуцианство, природа человека, «Сюнь-цзы», «Янь те лунь»

Towards the concept of *xing* (性) in *Xunzi*: an attempt of terminological clarification. ANDREI V. GORDIENKO (Saint Petersburg State University)

The article attempts to outline the terminological role of the concept of *xing* (性) in *Xunzi* by reconstructing its terminological context. The author establishes that the concepts that make up this context, such as «simplicity» (pu 朴), «raw material» (cai 材), «ability / skill» (cai 才), «manifestations» (qing 情), «substance» (zhi 質), «realia» (shi 實), form a developed system, within which *xing* can be defined as something that endows living things by sensation's unity.

Keywords: Chinese philosophy, Early Confucianism, human nature, *Xunzi*, *Yan-tielun*

Введение

В статье «Конфуцианская и легистская концепции человеческой природы в “Янь те луне” (I в. до н.э.)» Ю.Л. Кроль выделяет термины, употребляемые сторонами дискуссии для описания «человеческой природы» (син 性): чжи 質, ши 實, пу 朴, цай 材, цай 才 и цин 情 [3, с. 55–63], и заключает, что оппоненты «пользовались в общем одинаковым набором слов и выражений, которые были им даны в их языке. На этом уровне мы не усматриваем между ними различий. Специфической терминологии для описания человеческой природы ни конфу-

цианская, ни легистская школы не создали» [3, с. 63]. Приходится полагать, что одинаковыми у школ были и слова с выражениями, ибо различий в форме нет, и их понимание, ибо они не создали своей терминологии. Автор намеревается отыскать различие только «на уровне взглядов» [3, с. 63].

При отсутствии между «дискутирующими» мыслителями (или школами) терминологических несоответствий, оформляющих их точки зрения, и/или при отсутствии попыток во имя интеллектуальной искренности дальше прорабатывать в процессе дискуссии собственную терминологию, их взгляды начинают отдавать

* ГОРДИЕНКО Андрей Витальевич, магистрант Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

E-mail: gordienko.an.vi@yandex.ru

© Гордиенко А.В., 2023

мирской, а в лучшем случае доктринальной болтливой произвольностью или блаженством. Поскольку с болтливым дискуссионным разговором невозможно, а с блаженным лишена смысла, мы ожидаем обнаружить философский текст посередине, т.е. как дискуссию по поводу прояснения взаимосвязей терминов. Но даже наличествующая в «Янь те лунь» и не то что не совершенствуемая, но даже почему-то не конфликтующая у заведомо конфликтующих сторон терминология оказывается крайне плоской, ведь стороны «пользуются для описания человеческой природы и культуры оппозицией *чжи* – *вэнь* (или их синонимами)» [3, с. 56], и, во-первых, «термин *чжи* – “сырой”, “природная сущность” значит то же, что и “человеческая природа” (*син*)» [3, с. 56], во-вторых, «своего рода заместителем термина *чжи* в этой оппозиции выступает термин *ши* – “реальная сущность”» [3, с. 57], в-третьих, *цин* как «“чувства” – то же, что “реальная сущность”» [3, с. 58], и, в-четвертых, в указанной оппозиции для термина *чжи* обнаруживаются такие синонимы, как *пу* [3, с. 58] и оба *цай* [3, с. 61]. Такая ситуация наводит на мысль, будто нам не стоит заявлять о терминологическом описании *син*, а приходится говорить о метафорическом упражнении. Также непонятно, как способность описывающих «человеческую природу» терминов замещать друг друга в оппозиции с культурой (*вэнь* 文) может говорить о том, что один значит то же, что и второй.

Взаимозаменяемость, о которой говорит Ю.Л. Кроль, вполне допустима для обыденного языка, где «естество», «сущность» и «нутро» с «природой» довольно слабо отличаются, и предпочтения в словоупотреблении конфликтующих сторон могут быть вызваны лишь взглядами, однако употребление большого количества взаимозаменяемых слов – спорная характеристика профессионального текста, в котором мы можем заподозрить их более строгую роль, т.е. их терминологичность. При этом общая антонимия указанных терминов с *вэнь* была бы естественна для них как для элементов одного концепта – *син*, однако взятые системно, эти термины могут лишиться однозначно противоположащей позиции. Мы не имеем права здесь оспаривать и не оспариваем справедливость тезисов Ю.Л. Кроля в отношении «Янь те лунь», дискуссионная о *син* в котором вполне может отличаться указанными им особенностями, тем более если говорить о выделении собственно

философских текстов, конечно, понимая всю условность такой процедуры для Древнего Китая в сравнении, скажем, с Древней Грецией. Однако в данной статье мы сосредоточим внимание на трактате «Сюнь-цзы», который, во-первых, известен своим положением о *син* человека, во-вторых, является в гораздо большей степени философским произведением и, в-третьих, содержит в себе все указанные термины, чтобы наметить возможность критики тезисов Ю.Л. Кроля, а также очертить терминологическую роль понятия *син*.

Широкая интерпретация термина *син* применительно к трактату «Сюнь-цзы» в отечественном китаеведении содержится только в труде В.Ф. Феоктистова. Со времени своего издания в 1976 г. монография остается единственным подробным исследованием философии Сюнь-цзы на русском языке. В.Ф. Феоктистов определяет *син* как «природу», под которой подразумеваются «врожденные свойства» человека, «которые даны ему небом (т.е. природой)» [6, с. 120]. Противостоящий «психическим свойствам» (*цин* 情) человека разум – средство, с помощью которого нужно «преодолевать» этот деструктивный компонент «природы» *син* [6, с. 127]. В англоязычной научной литературе термин «*син*» и тесно примыкающий к нему термин «*цин*» в отношении трактата «Сюнь-цзы» подробно разрабатывал А. Грэм, полагающий *син* удивительно схожим по генезису с греческим φύσις и латинским *natura*, однако выделяющий китайскую «природу» как более динамичную, характеризующую потенциал развития при надлежащих условиях [9, р. 7–8]. Против этой традиции, якобы, и пошел Сюнь-цзы, отстаивающий статичность *син* [9, р. 56–57] и отрицающий необходимость умаления желаний, которые, по его мнению, составляют подлинность, «суть», т.е. *цин* человека [9, р. 65]. Д. Манро определяет *син* как «устойчивое поведение конкретной вещи», особенно «уникальное для вида» [13, р. 81]. Поскольку человек, по Сюнь-цзы, способен создавать социальные организации, *син* по определению понимается как делающий это возможным [13, р. 78]. Его уникальная способность к этому состоит в связи «ума»-*синь* 心 (англ. *mind*) и «чувств»-*цин* (англ. *sentiments*) [13, р. 79]. Манро делает вывод, что, в сущности, *син* для Сюнь-цзы и для Мэн-цзы один, разве что первый концентрировался больше на его актуальном положении, а второй – «на его идеальной

форме» [13, p. 81]. Р. Голдин считает, что для Сюнь-цзы *син* – это статичные общие для вида признаки, а для Мэн-цзы – уникальное для вида направление развития [8, p. 12–13]. Д. Робинс, специально оставляя термин без перевода, описывает *син* как нечто, способствующее спонтанному поведению и удовлетворению базовых потребностей, нечто относительно устойчивое и предполагающее эволюционную преемственность [14, p. 14–15, 50]. Робинс полагает, что *син* в свою очередь инициирует автоматическое поведение – такое же, как восприятия и «побуждения» (*цин*, англ. *motivations*) [14, p. 47], а вершина «пессимизма» Сюнь-цзы состоит в утверждении, что любая деятельность человека (даже аморальная) требует усилий для отправления и неорганизованные моральные склонности разрушительны не менее аморальных [14, p. 222]. С. Тан полагает *син* трактата «Сюнь-цзы» двусоставным, он – «причина естественного развития и естественных проявлений жизни», а также сами эти «проявления», включающие в себя «естественные способности, реакции, симпатии и антипатии» [15, p. 171]. Этот «компонент» человеческого существа может быть взят «под контроль» другим «компонентом» – «искусственностью» (*вэй* 偽, англ. *artifice*) [15, p. 172, 196].

«Простота» (*пу* 朴) и «сырье» (*цай* 材)

Во фрагменте 19.22 *син* определяется через два интересующих нас термина – «*пу*» и «*цай*». Причем сообщение контрастирует с отрывком 23.6, где сказано, что *син* в процессе жизни «отдаются от своей простоты» (*ли ци пу* 離其朴).

19.22 故曰：性者，本始材朴也；偽者，文理隆盛也。無性則偽之無所加，無偽則性不能自美。性偽合，然後成聖人之名，一天下之功於是就也。故曰：天地合而萬物生，陰陽接而變化起，性偽合而天下治¹。<...>

19.22 Потому говорю, что *син* – основное начало и сырьевая простота², человеческая деятельность – культурное правило и высшее изобилие. Если отсутствует *син*, то человеческой деятельности не к чему прикладываться, если нет человеческой деятельности, то *син* не может сам стать прекрасным. Лишь после

того, как *син* с человеческой деятельностью сладились, [человек] обретает славу Мудрейшего. В этом заключается успех объединения Поднебесной. Поэтому говорят: Небо с Землей слаживаются, и тьма вещей порождается, инь-ян чередуются, и перемены возникают, *син* с человеческой деятельностью слаживаются, и Поднебесная упорядочивается.

Рассматривая *син* и «человеческую деятельность»³ (*вэй*) в паре, как они здесь и представлены, мы поймем данное определение *син* как относительное. Даже если «человеческая деятельность» (*вэй*) прилагается к *син* уже взрослого и давно потерявшего детскую простоту человека, ставшего, например, юэсцем или чусцем (см. 4.9), *син* всегда будет выступать в оппозиции *син-вэй* в указанной роли: «основного начала и сырьевой простоты». В отвлеченном от относительных значений рассуждении о сходстве благородного мужа и подлого человека, которые, как известно, полагаются в «Сюнь-цзы» равными по рождению, нашему вниманию предстает уточнение, которое часто игнорируют [5, с. 82; 7, p. 60; 10, p. 26; 12, vol. 1, p. 185; 20, p. 44]:

4.9 材性知能，君子小人一也；好榮惡辱，好利惡害，是君子小人之所同也；若其所以求之之道則異矣 <...>

Природные данные, натура, разум, способности у совершенного человека и подлого человека одинаковы. Нравится слава и ненавидит позор, любит выгоду и ненавидит бедствия, отношение ко всему этому у совершенного человека и подлого человека одинаковы, а пути достижения славы и выгоды отличаются⁴.

Природный *син* и познавательные способности – тождество благородного мужа и подлого человека. Нравится слава и отвращает позор, нравятся выгода и отвращает ущерб – это что у благородного мужа и подлого человека общего. Что касается пути того, в силу чего они стремятся к этому, то [он] различен!

Потребовались бы утонченно-схоластические разработки, чтобы суметь внятно развести «природные данные» с «натурой», затем обособить от них «разум» и под конец отделить от всего «способности». Каким образом в «Сюнь-цзы», говоря о «превращении» (*хуа* 化)

¹ Здесь и далее текст трактата и его разбивка приводятся в версии проекта «Chinese Text Project» [19]. Если не указано иное, перевод авторский.

² Или «простота расходного материала».

³ Перевод В.Ф. Феоктистова [6, с. 245].

⁴ Перевод К.А. Орышич [5, с. 83].

син, могли допустить тезис о его одинаковости у всех людей? Настораживает также заявление, что у людей равные «способности» (нэн 能), ведь во фрагменте 23.20 сказано прямо:

<...> 能不能之與可不可, 其不同遠矣, 其不可以相為明矣.

Способность с неспособностью к чему-то и возможность с невозможностью [к этому же] различаются несходно. Ясно, что они не могут употребляться взаимозаменяемо.

Различие, по Сюнь-цзы (см. 23.20), состоит в том, что «способность» (нэн) отличается от «возможности» (кэ) как реализация от потенции. Все, что только допустимо для человека природой, что не погубит его как человека при попытках, называется «возможностью», а ее воплощение зависит от дополнительных условий, например, от «решения» (кэнь 肯) стать благородным мужем, без которого человек «не может» (бу нэн 不能) совершенствоваться. От смешения этих двух терминов и предостерегает Сюнь-цзы в приведенном выше отрывке. Равенство «способностей» (нэн) означало бы совпадение всех дополнительных условий, при которых и благородный муж, и подлый человек одинаково воплощали бы человеческие «возможности» (кэ).

Если под «разумом» понимать знания, то равенство допустить также сложно, если же подразумевать само устройство, т.е. познавательные способности, то, поскольку только они и могут допускать «возможность» (кэ) всякого человека стать Юем, для превращения которой в «способность» (нэн) достаточно только одного дополнительного условия – «решения» (кэнь), сходство их у благородного мужа и подлого человека непременно должно наблюдаться. То же можно сказать и о син, если под ним понимать некий «первоначальный» син, – то в нем, что наблюдается всю жизнь: потребность в питании, отдыхе, тепле и пр. Интересно, что при обращении к тексту теперь может броситься в глаза, как эти четыре иероглифа «材性知能», вполне непротиворечиво описывая людей совершенно разной степени совершенства, начинают обозначать «природный» (досл. «сырьевой») син (цай син 材性) и «познавательные способности» (чжи нэн 知能). При этом заметим, что возражение о сведении благородного мужа к уровню подлого человека, когда они оба понимаются равными и рассуждение становится

ся описанием актуальных для прошлого состояния благородного мужа характеристик, не решает само по себе вопроса о сложности выделения этих указанных в переводе К.А. Орышич компонентов, а также почему-то предпочитает игнорировать написанное, склоняясь к терминологической небрежности автора трактата, пишущего о благородном муже, при том что в рассуждении он отталкивается только от подлого человека.

«Умение / навык» (цай 才)

Иероглиф «才» (цай) четырежды встречается в «Сюнь-цзы», при этом два случая во фрагменте 8.26 с очевидностью означают «умение» (талант мы относим к врожденному, но фрагмент описывает цай как достижение). Последний случай из 9.1, представляющий собой призыв безжалостно казнить «умело поступающих супротив времени» (цай син хоу ши чжэ 才行反時者), часто трактуется как призыв в отношении тех, кто «хотя и обладает талантами, но в своих поступках идет наперекор времени»⁵. Странно, что человек, от рождения наделенный великолепным слухом, но, как и всякий подлый человек, стремящийся к чему-то, презревши все на своем пути к желаемому, будет настолько опасен, что его потребуются казнить без всякой апелляции. Если все рождаются подлыми людьми (см. 4.10), то может оказаться, что казнить придется всех талантливых. Из-за признания всех подлыми людьми по рождению мы, судя по всему, не можем допустить для трактата «Сюнь-цзы» тезиса о возможности родиться природным злодеем. Важно понимать, что подлый человек – не злодей, его беда не в злобности, а в неустойчивости, которая ввергает его в порок.

Самый первый случай употребления цай из фрагмента 2.8 для нас особо примечателен:

2.8 <...> 彼人之才性之相懸也, 豈若跛鱉之與六驥足哉! <...>

Раз умения человека и син друг с другом размыкаются, ужели это не словно [умению бега] хромой черепахи восполнить шестерку скакунов?!

Если казнить за «способности»⁶ идти против времени, то истребление неизбежно. Пред-

⁵ Перевод И.Т. Зограф [5, с. 223].

⁶ Перевод В.Ф. Феоктистова [5, с. 41].

ставляя *цай* и *син* как что-то врожденное, нужно понять, что из них более фундаментально, ведь тогда их неравенство возможно только так. Если полагать *син* способным к «превращению» (*хуа*), то утверждение о *цин* как о чем-то врожденном оборачивается предостережением от слишком сильного отклонения *син* от его «задатков» (*цай*). Однако вряд ли можно предположить, что в трактате негативно относятся к кардинальным изменениям в поведении человека, если он по своему рождению подлый (4.10), а благородный муж последнему прямая «противоположность» (*фань* 反) (3.6).

Обращаясь к контексту, мы можем заметить, что во фрагменте, из которого взят вышеприведенный отрывок, говорится о великих переменах, залогом которых оказывается настойчивость, о переменах, составляемых малыми превращениями:

<...> 躡步而不休，跋鰲千里；累土而不輟，丘山崇成。厭其源，開其瀆，江河可竭。一進一退，一左一右，六驥不致。 <...>

[Если] идти полупоступью без остановок, [то] хромая черепаха [преодолеет] тысячу ли. Если громоздить почву непрерывно, то холмистая возвышенность [станет] исполнимой. Преградив их источник, отворив их русло, можно исчерпать реки. [А] раз шагнув, раз отступив, раз свернув влево, раз свернув вправо, [так и] шесть скакунов не достигнут [цели].

Отрывок утверждает необходимость интенсивного и однонаправленного приложения сил, объясняя неуспех неадекватностью для объекта направленного на него процесса. Например, почва имеет свойство скапливаться, однако без определенной характеристики процесса данное свойство не реализуется. Эта характеристика – длительность. Если *цай* и *син* выступают компонентами, определяющими длительность процесса, то *син*, тесно связанный с чувствами (см. 22.2), понимается как часть, отвечающая за направленность усилий, а *цин* – как приспособленность, обученность организма определенным действиям. В таком случае фрагмент 2.8 сообщает, что «размыкание» (*сянь* 縣) между «умением» и чувствами (*син*) сделает невозможным длительность использования своего «умения». Если не действовать продолжительно, то любое «умение» (*цай*) будет бесполезно. Если «умелое» действие не согласуется с *син*, то оно не будет продолжительным, т.е. не смо-

жет реализовать свой потенциал, деятельность человека будет неадекватной условиям среды, и он не сможет совершать великое. Заметим, что о беге часто сложно говорить как об умении, а не о навыке, ибо он в предельной степени характеризуется автоматизмом. Можно либо говорить о предпочтительности перевода *цай* словом «навык», либо предположить неразличение «умения» и «навыка» в иероглифе «才», ведь, с другой стороны, он может характеризовать умение государственного управления, которое ввиду его высокой сложности вряд ли допускает ту же произвольность, которую демонстрирует в своем ремесле мастер-жонглер.

Из фрагмента 8.24 нам известно, что многократное повторение способно «превратить» (*хуа*) *син*. Таким образом, «умение / навык» (*цай*), как соположенный *син* компонент человеческого существа, при продолжительной практике становится привычкой, когда воспроизведение «умения / навыка» становится нашей потребностью. Если «умелый» вор может не питать страсти к воровству, старясь таким способом прокормиться, то некто, долго воровав, заметит, как «профессия» стала потребностью, и, даже лишившись прежней расторопности, будет не в силах прекратить это занятие. Согласно отрывку из фрагмента 9.1, князят не просто «умелых» (пусть даже это умелый вор), а «умело действующих супротив времени», ибо их путь в том, что они становятся злодеями, ведь действуя долго, но не упорно, а согласно условиям, они, поскольку по определению располагают к этой деятельности *син* как залог не просто «умения», но «умелого действия» (*цай син* 才行), скоро обретают привычку к сопротивлению «времени», начиная действовать упорно, а эта привычка – вовсе не черта подлого человека, это черта уже настоящих злодеев. Лишившись податливости подлых людей, такие люди становятся столь же противоположны подлому человеку своей укорененностью, только в отличии от благородных мужей, укорененных в добродетели, эти демонстрируют закрытость во зле.

«Сущность» (*чжи* 質)

Помимо не относящихся к делу значений (1.8, 11.20, 27.61, 27.111) иероглиф «質» (*чжи*) фигурирует в ряде отрывков как философский термин.

1.5 <...> 蘭槐之根是為芷，其漸之滫，君子不近，庶人不服。其質非不美也，所漸者然也。

Корень [растений] лань и хуай и является корнем-чжи. [Но] к моче, в которую он погружен, благородный муж не приблизится, [а] простолудин не прихотится. Сущность того [корня] не мерзка, таково то, во что [он] погружен.

Видно, что чжи обозначает нечто собственное, способное скрываться за влиянием других вещей. Однако трудно сказать, подразумевается ли здесь под чжи какое-то одно «сущностное свойство» или «сущность» вещи в целом. В других отрывках чжи означает: 1) то подлинное, что отличает «человечного» (жэнь жэнь 仁人), 2) то, чем нужно «сделать» (вэй 為) «верность» и «благонадежность» (чжун синь 忠信) для становления образцом (13.7), а также 3) то, что в этических принципах познается в процессе самосовершенствования (23.18) и 4) то в син, что может быть прекрасным (23.24). Как глагол чжи может выступать в значении «разведывать [подлинное]» (22.11). Если познание, например, этических принципов подразумевает претензию на целостное представление о вещи, то нелегко признать, что отличительные черты «человечного» и некие отдельные этические принципы, сделанные своим чжи, исчерпывает все собственное в человеке. Поэтому мы склонны интерпретировать чжи как «сущность» (собственное состояние) в целом, но также и в частности как «сущностное свойство».

Популярна трактовка чжи как «субстанции» [10, р. 244; 12, vol. 3, р. 136; 16, р. 94] или «сути» (англ. *essence*) [7, р. 295]. В таком ключе переводчики «Сюнь-цзы» толкуют следующий отрывок:

22.15 性者, 天之就也; 情者, 性之質也; 欲者, 情之應也. <...>

Син – установление Неба; проявления – сущность син; желания – отклик проявлений.

По своей проблемности понятие «цин» (情) сопоставимо с понятием «син». Если Г. Дабс переводит как «essence» термин «чжи», то А. Грэм интерпретирует таким образом цин. Можно заподозрить, что позиция Грэма противоречит нашему предложению относительно чжи, ведь *essence* также означает «сущность». Однако, во-первых, английское «essence» обозначает общее в вещах, например, «предмет по сути (X), но имеет (Y)», и его точнее понимать как «суть», в то время как мы предлагаем трактовать чжи как «сущность», т.е. собственное состоя-

ние конкретной вещи. Во-вторых, Грэм, иллюстрируя свое предложение, ссылается на термин «essence» в аристотелевском корпусе, где такой перевод дан для τὸ τί ἦν εἶναι, что на русский переводится как «суть бытия» [1, с. 191–192], а не «сущность». Словом «сущность» в русском переводе передан термин «οὐσία» (англ. *substance*) [1, с. 189], который связан с «сутью бытия» тем, что последняя – одно из значений для «сущности», но только как для «второй сущности», т.е. для вида [1, с. 192]. «Первая сущность» или «первый субстрат», в свою очередь, понимается как конкретная вещь со всей ее определенностью и является «сущностью» в собственном смысле слова [1, с. 189; 2, с. 55].

Стало быть, говоря о «подлинности», с которой связан цин, Грэм противоречив, ибо «подлинность» вещи (по крайней мере у Аристотеля, к которому он апеллирует) не исчерпывается «вторыми сущностями». Да и сам цин описывает проявления, а не умозрительную процедуру соотнесения «сути» как идеи вещи с проявлениями конкретного предмета в процессе его именованья⁷. Трактовка Грэма вместо обнаружения некоего общего значения цин, позже эволюционировавшего до «страстей», делает его полисемию критичной, раскалывая термин на абстрактную «суть» и очень частное свойство – «страсти». Сведение пестрой палитры значений понятия «цин» к общему корню справедливо, однако существуют более располагающие к этому толкования (см.: [4]).

Цин как «реалия, проявляющаяся вовне» [4], что при разговоре о сокрытых свойствах означает склонность отдельной вещи, – это то, что мы отличаем в предмете нашего рассмотрения от вещей, тесно примыкающих, закрывающих его как другие такие «реалии». «Проявления» (цин) вещи (подлинные по определению) можно иерархически делить на: 1) ее актуальное / потенциальное фактическое состояние и 2) ее собственное состояние. Первое – любое состояние вещи, в том числе то, которое она воплощает от внешних влияний⁸. Второе – исключительно то, которое вещь стремится воплотить согласно собственным силам⁹. Это деление в

⁷ В «Сюнь-цзы» равная явленность достоинств и недостатков камня названа цин (30.4).

⁸ Удар ложкой о кастрюлю спровоцирует вполне подлинное проявление кастрюли – звон, хотя известно, что сами они звонить не склонны.

⁹ Не секрет, что через некоторое время после удара кастрюля затихнет. Так же, поскольку дерево

равной мере относится к условно «физическому» и «психическому» аспектам¹⁰, а «проявление» (*цин*) в целом противостоит гнету других вещей, могущих исказить предмет нашего рассмотрения своим актуально длящимся воздействием¹¹. Если подлинность вещи – ее «проявления» как таковые – мы склонны понимать как *цин*, то собственное состояние вещи трактуется нами как «сущность» (*чжи*).

Поскольку Сюнь-цзы полагает Небо способным рождать, но неспособным самостоятельно отделять вещи (19.22), можно заключить, что мы видим теоретическое оформление того опыта, что вещи сами по себе хаотичны, существуют, заслоняя друг друга и сталкиваясь между собой. Это означает, что вещь нам не видна или видна в своих «проявлениях», в которых ее собственное состояние – «сущность» – не очевидна. При этом сам конфликт подразумевает наличие сопротивления со стороны вещей, для преодоления которого требуется превышение определенной меры, что намекает на наличие неких «сущностей» (*чжи*). Отделяя одно от другого, мы в итоге обнаруживаем, что при удалении некоторого воздействия вещь сама инициирует поведение, словно имеет место провоцирующая его другая вещь, или, наоборот, стоит прекратить воздействие – вещь обязательно примет иной вид¹². В таком случае мы делаем заключение о собственном состоянии вещи, которое вовсе не означает некую врожденность, но вполне может оказаться прижизненным изменением¹³. Таким образом,

стремится к воде не потому, что вода в наличии, а животным требуется есть не только в присутствии еды, мы говорим, что питание – собственное состояние, т.е. «сущность» (*чжи*) живого.

¹⁰ Человек не склонен непрестанно отряхивать одежду, но наличие на ней песка спровоцирует искреннее желание его убрать.

¹¹ В отрывке из фрагмента 1.5 повествуется не о состоянии корня-*чжи*, а о его положении – погруженности в мочу, которая своим состоянием покрывает его подлинность, перетягивая все внимание на свою отвратность. Точно так же нечто может скрывать вещь, заставляя нас принять ее за то, чем она не является.

¹² Врежься катящийся с горы камень в забор, мы, разобрав ограду, увидим, что он продолжит лежать недвижимым. Или топиар, избавленный от внимания садовника, превратится в неотесанные заросли.

¹³ Искривившийся от какой-нибудь помехи ствол дерева не распрямится, пересади мы дерево на просторную поляну.

«сущность» становится не абстракцией, а собранием устойчиво воспроизводимых вещей свойств – тех, которые непременно явятся при избавлении этой вещи от гнета других вещей, не составляющих ее гармоничную среду. Труднее описать состояние этических принципов типа «человечности» (*жэнь* 仁). Однако, поскольку их относительность вряд ли допускалась конфуцианцами, собственное состояние этих принципов должно быть дано как моральный факт – обнаруживаемый в природе нравственный закон, выводимый, например, как в «Сюнь-цзы», из невозможности для человека счастливой жизни вне строго определенной самой природой поведенческой модели (см., напр.: 17.1; 17.4).

Относительно вопроса о том, исчерпывает ли *цин* в качестве *чжи син*, высказался Д. Робинс. Он замечает, что текст трактата не дает оснований для заключения о том, что *син* целиком состоит из «побуждений» (*цин*, англ. *motivations*), и предлагает называть принадлежащее последним одними из «компонентов» *син* [14, р. 47–48]. Робинс замечает, что *цин* и *син* не равны, поскольку иначе бы повинующийся своему *син* был бы охвачен этими «побуждениями», а такого в текстах не наблюдается. Однако, во-первых, мы не считаем *цин* только «побуждениями»¹⁴, а во-вторых, неповиновение *цин* как повиновение *син* может следовать из того, что *цин* сам по себе не однороден и разнонаправлен, а *син* оказывается в этой связи чем-то, что не исчерпывает никакое конкретное явление *цин*. Объяснить *цин* как единственную составляющую *син* при отсутствии прямых указаний на эту единственность можно, различив компонент и элемент. Будучи одноэлементным, *син* может показывать множественность однородных компонентов – *цин*. В трактате последний описывает целую группу разнообразных стремлений как «*цин* человека» (*жэнь чжи цин* 人之情), которые оказываются «тем из человеческого *цин*, что никак не удалить» (*жэнь цин чжи со би бу мянь е* 人情之所必不免也). Отсутствие в трактате «Сюнь-цзы» указаний на какой-либо иной элемент «сущности» (*чжи*) *син* позволяет полгать *цин* ее единственным элементом, но не единственным компонентом.

¹⁴ В трактате достаточно никак не психологических и даже не витальных контекстов употребления *цин* (16.10; 17.15; 20.8; 30.4).

«Реалия» (ши 實)

Сплетением интересующих нас терминов отличаются сюжеты трактата о «превращении» (хуа) син. Определение «превращения» дано во фрагменте 22.9:

物有同狀而異所者，有異狀而同所者，可別也。狀同而為異所者，雖可合，謂之二實。狀變而實無別而為異者，謂之化。有化而無別，謂之一實。<...>

Вещь единую строением, но различную по положению возможно разделить с различной строением, но единой положением. Единая по строению, но начавшая различаться по положению, хоть и может сложиться, ее назовут двумя реалиями. Изменение строения [вещи], становящейся другой при отсутствии деления на реалии, называют превращением. [Вещь, с которой] случались превращения, однако не случались деления, называют одной реалией.

На первый взгляд отрывок как будто просто сообщает нам: есть вещь одинаковая, но не тождественная, ибо стоит в ином месте; есть вещь различающаяся, но тождественная, ибо стоит в том же месте. А мы спросим, «сложенная» (хэ 合) вещь разве не отличается единым местом? Склеенная разбитая тарелка, тарелка с окрашенной каймой? Или глина, фрагменты которой в едином коме вообще не отыскать? И тем не менее, сложенная вещь называется «двумя реалиями», словно «место» (со 所) фигурирует там не столько с топологическими, сколько с философскими коннотациями – место как действительность этой «реалии», ее каузальное «положение», то есть нечто производное от «сущности» (чжи), констатирующее гомо/гетерогенность вещи. Иероглиф «狀» (чжуан) также нуждается в обсуждении. Он, конечно, означает «вид», однако не в том противоположном цин смысле, который Грэм замечает в отношении употребления иероглифов «形» (син) и «貌» (мао). В «Сюнь-цзы» чжуан фигурирует при обозначении внешности персонажей прошлого, описываемой, надо полагать, не с позиции видимости, которой можно добиться мастерством иллюзиониста, но с позиции подлинности строения (см. 5.2), которое представлялось единством, несмотря на внешние и каузальные различия головы и пятки. Кроме того, непонятно, какой «вид» может быть у син, если он также подвержен «превращению» (хуа), пусть

даже мы трактуем его классическим образом как «природу».

Поскольку изменение «положения» (со) не обязательно явлено внешне, склонные полагаться на внешность скажут, что изменилась только вещь, которая показывает это «строением», но, говорит Сюнь-цзы, есть два вида изменения – «разделение» (бе 別) и «превращение» (хуа). Если цин связан с чжи как «проявления» с «сущностью», которая будет проявляться не от случая к случаю, а всегда, пока сама не будет изменена, причем в качестве «проявлений» «сущности» дано еще и «строение», то «превращение», по определению связанное с изменением «строения», будет некоторым образом изменять «сущность» (чжи) и это изменение будет не только количественным. В самом деле, глина, сколько бы она ни росла в размерах, не станет от этого чем-то «раздельным» (бе), и даже переводение одного вещества в другое путем экстремальной обработки не заставит появиться вторую «реалию» – то, что при тех же воздействиях будет проявляться иначе, как иная «сущность». Но стоит нам каким-то образом изменить «строение» одного фрагмента целой гомогенной вещи, сделав чуть другой его «сущность» (чжи), мы произведем «разделение» (бе). Так и получится то, что строением едино, но начинает различаться по положению (чжуан тун эр вэй и со чжэ 狀同而為異所者). Потому и требуется дополнить, что не только «изменяющееся строение» (чжуан бянь 狀變), но и «отсутствие предметного деления» (ши у бе 實無別) «общей по строению вещи» (у ю тун чжуан 物有同狀) позволяет говорить о «превращении» (хуа).

Одной «реалией» вещь остается до первого «разделения», однако нет указаний на то, что «превращаться» могут лишь простые, а не сложные вещи. В случае последних, надо полагать, сохраняются прежние компоненты. Заметим, что возможный перевод термина «ши» как «предмет» в нашем случае не совсем точен. «Предметом» назовут все, что дано как объект, в том числе и сложную вещь, а слово «атом», строго говоря, должно означать нечто неделимое, однако ши как простая вещь вполне способна делиться, ведь это один из путей, каким вещь становится «различной по положению» (вэй и со 為異所). «Реалия» (ши) – это предел делимости, но не в абсолютном, а в фактическом значении – количество гомогенных образований в вещи.

Поскольку «превращение» (*хуа*) не связано ни с количественными, ни с качественными показателями, ни с простотой вещи, неудивительно, что комментаторы говорят и о взрослении, и о таком, казалось бы, радикальном и даже магическом изменении, как межродовой переход вещи. Так, Лян Цисюн иллюстрирует процесс «превращения» (*хуа*) примером трансформации младенца в старика и гусеницы в бабочку [18, р. 315], а у Ван Сяньцяня говорится о «превращении» (*хуа*) как о смене прежнего облика (*гай цзю син* 改舊形) и описывается трансформация мыши в «трехперстку»¹⁵ (*жу* 鷓) [17, р. 420]. Но если *ши* не означает сложную вещь, то как насчет «сущности» (*чжи*)? Как мы предположили выше, *чжи* может означать отдельное «сущностное свойство». Но значит ли это, что «сущность» сложной вещи формируется обычным сложением? Скорее – наложением, ведь, с одной стороны, различие проявлений составляющих ее реалий будет приводить лишь к тому, что «проявления» сложной вещи окажутся связаны с той «реалией», которая покажет наибольшую эффективность, т.е. наибольшую силу и/или подходящее положение в структуре. С другой стороны, проявления менее эффективных компонентов не растворяется полностью, и их конфликт или, иначе говоря, реакция вполне может обеспечить появление некоего особенного «сущностного свойства» сложной вещи – такого, которое не было характерно ни для одной из ее частей. Здесь стоит оговорить, что гармоничная среда сложной вещи легко окажется не совсем соответствующей «сущностям» (*чжи*) ее отдельных «реалий». Например, ветер будет сталкиваться с сопротивлением дерева, непрестанно распрямляющего после его порывов, однако семена дерева могут иметь строение, выдающее в них полагание на силу ветра. Тогда ветер, оказываясь частью «гармоничной среды» дерева, не является частью среды бесконфликтной.

Нижеследующий отрывок говорит нам о некоем изменении «сущности» (*чжи*) и заодно описывает «превращение» *син*:

8.24 <...> 人無師法，則隆性矣；有師法，則隆積矣。而師法者，所得乎積，非所受乎性。性不足以獨立而治。性也者，吾所不能為也，然而可化也。積也者，非吾所有也，然而可為也。注錯習俗，

¹⁵ Птицы семейства Трехперстковые (Turnicidae), внешне очень похожие на перепелов.

所以化性也；並一而不一，所以成積也。習俗移志，安久移質。<...>

Если у человека нет учителей и законов, то он читит син, а если есть учителя и законы, то он читит [культурные] накопления. И [сами] учителя с законами получают от [культурных] накоплений, а не получают от син. Син не годится, [чтобы], основываясь на [его] самостоятельности, установить порядок. Син является то, что я не способен произвести, однако ж имею возможность превратить. [Культурными] накоплениями является то, что я могу иметь [исконно], однако ж имею возможность произвести. Собирают, осуществляют, повторяют и привыкают¹⁶ – таким образом превращают син. Сосредоточиваются на одном, а не на двойном – таким образом преисполняют [культурные] накопления. Повторение и привыкание перемещают намерения, регулярность и продолжительность перемещают сущность.

Как связано «превращение» (*хуа*) и «перемещение» (*и* 移)? Если «превращение» допускает любые изменения за тем исключением, что «реалий» должно оставаться прежнее количество, то «перемещение» – ровно тот способ, каким в этом процессе существует «сущность» (*чжи*). Некое «проявление» (*цин*), сперва являясь лишь личным состоянием, т.е. существующим в вещи привходящим образом, впоследствии включается в собственное состояние вещи, становясь ее «сущностью» (*чжи*). Если процесс происходит иначе, т.е. к вещи буквально добавляется часть, то следует говорить о добавлении в вещь дополнительной «реалии» (*ши*). Тогда сложная вещь становится различной по положению (*со*). Таким образом, «перемещаются» не свойства, а «сущность», которая принимает некое уже характерное и регулярно реализуемое вещью или «реалией» по внешнему воздействию свойство¹⁷.

¹⁶ На основе перевода И.П. Каменаровича [11, р. 86]. Автор буквально переводит 錯 (*цзо*) как «полировать» (фр. *polir*). Мы полагаем, это значение следует иметь в виду, т.к. «осуществление», о котором пишет Сюнь-цзы, предполагает испытание приобретенного на практике, что метафорически описано как «шлифовка».

¹⁷ Типичный пример связан с привычкой к спорту. Человек, долгое время посещая спортзал, вдруг может обнаружить, что физические нагрузки стали для него потребностью, хотя менее тяжелыми для организма они быть не перестали.

Цин 情 и *син* 性

Пусть «проявления» (*цин*) – единственный элемент «сущности» (*чжи*) *син*, но в каком смысле о *син* можно говорить, что «то, что проявляется» (*цин чжэ* 情者), – его «сущность» (*чжи*)?

23.5–6 孟子曰：「今人之性善，將皆失喪其性故也。」

曰：若是則過矣。今人之性，生而離其朴，離其資，必失而喪之。用此觀之，然則人之性惡明矣。
<...>

Мэн-цзы говорит: *Син* нынешних людей добр, дальнейшая распушенность кого бы то ни было [происходит] по причине [все большей] утраты его *син*.

Говорю: [Думать что-то] подобное этому значит промахнуться! *Син* нынешних людей, живя, отдаляется от своей простоты, отдаляется от своих первоначальных свойств, [*син*], не иначе как распускаясь, утрачивает их. Рассмотрим сей [вопрос], прибегнув вот к этому [доводу]. [Если он] верен, то дурнота *син* очевидна.

В отрывке Сюнь-цзы оспаривает тезис Мэн-цзы о том, что «*син* добр» (*син шань* 性善). Если Мэн-цзы, согласно приведенной цитате, делает «простоту» (*пу* 朴), являющуюся «доброй» (*шань*), атрибутом *син*, утверждая, что потеря «простоты» означает потерю *син*, то Сюнь-цзы полагает *син* обычно теряющим эту «простоту» в процессе жизни. Раз *син* людей обыкновенно «распускается» (*и* 失), отдаляясь от своей «простоты» и «первоначальных свойств», то утверждение его «доброты» ошибочно.

Возникший во фрагменте иероглиф «*ци*» (*цзы*) появляется в «Янь те лунь» лишь в своем хозяйственном значении, да и в «Сюнь-цзы» за вышеприведенным исключением его появление (10.21; 19.21; 23.9; 31.11) не характеризуется философско-терминологической ролью. Он словно подобран на место «*чи*» (*чжи*), который, означай он, как мы полагаем, «сущность», не мог быть употреблен здесь без противоречия, ведь удаление от собственного состояния – нонсенс. Можно лишиться чего-то, что было характерно для собственного состояния. Комментарий Ян Ляна о том, что *пун* (*пу*) – это *чи* (*чжи*), а *ци* (*цзы*) – это *ци* (*цай*) [18, р. 329], проясняется при знакомстве с добавлением в сборнике Ван Сяньцяня о том, что человек отдаляется

от «сущностной простоты» (*чжи пу* 質樸) и от «исходного сырья» (*цзы цай* 資材) [17, р. 436].

Сторонники неизбывной простоты *син* могли сказать, что его «распушенность» мнима, т.к. это нечто постороннее скрывает *син*. Для Сюнь-цзы это будет значить, что сложная вещь – человек – оказывается подверженной еще одному «разделению» (*бе*), т.к. в структуру входит новая «реалия». Тогда собственное состояние *син* – его «сущность» (*чжи*) – будет скрываться «проявлениями» этой новой «реалии» так же, как корень-*чжи* в емкости с мочой. Именно таким образом и получается то, о чем говорит Мэн-цзы: *син* всегда будет стремиться к хорошему, а нечто постороннее будет подавлять его «проявления». Со своей стороны Сюнь-цзы утверждает, что «проявления [*син*] – сущность *син*». Возникает вопрос, какие из «проявлений» можно назвать *син*, чтобы так констатировать его «сущность»? Можно изумиться этому утверждению, ведь проявлениям нет числа. Неужто поведение «реалии», которое может меняться в мгновение, каждый раз будет показывать «сущность»? Стало быть, «сущность» столь же часто превращается?

Если для «реалии» (*ши*) «сущность» выступает формальным признаком (ее тождество позволяет говорить об одной «реалии»), то для именованной представленных перед нами вещей важно уже конкретное содержание «сущности» (*чжи*). Из комментариев видно, что «превращение» (*хуа*) связано с переменной имени («младенец» становится «стариком», «мышь» – «трехперсткой»). Фактически, имя можно менять всякий раз, когда изменяется «сущность» (*чжи*). «Черная лошадь» станет «белой лошадью» и пр. Другое дело, что мы окажемся неправы, если изменим имя лишь по «проявлению» (*цин*), но не потому, что проявление ложно, оно не может таким быть по определению, ложной оказалась атрибуция, т.е. был неверно истолкован источник этого «проявления». Ведь лошадь может быть покрыта краской, т.е. белое в ней – это добавленная «реалия», и случилось не «превращение» (*хуа*) лошади, а «соединение» (*хэ*) «различных» (*бе*) «реалий» (*ши*). Или может оказаться, что белизна вещи – это оставленный воздействием чего-то след, который скоро пройдет, т.е. «проявление» этой вещи, но не ее «сущность». Таким образом, мы называем вещь согласно ее собственному состоянию – «сущности» (*чжи*). Однако *син* почему-то требует просто «проявлений» безотносительно к

их содержанию. Отметим, что если бы возник вопрос о поиске «сущности» (*чжи*) «реалии» (*ши*) как таковой, то мы также сказали бы, что ее «сущность» – «проявления» (*цин*). Нас интересует не содержание, а отношение. Так, для «реалии» характер «проявлений» должен быть равным при равных условиях, т.е. вещь должна показывать гомогенность. Возникает вопрос, какую форму предполагают «проявления» (*цин*) *син*?

Мы говорили прежде, что в сложной вещи «сущность» определяется эффективностью компонентов, которая происходит от силы «проявлений» (*цин*), а также от положения в структуре. Эффективность соответствующего компонента делает наиболее эффективным и соответствующее ему воздействие. Рассматривая человека как такую же сложную вещь, мы вынуждены будем признать, что, например, наличие у него ответственного за передвижение корпуса, стремящегося к покою и тактильному наслаждению, приведет его к тому, что, вопреки требованиям других компонентов организма, тело будет в силу своего могущества вести их к своему наслаждению до тех пор, пока проигнорированные им органы не погибнут от лишений, спровоцировав критический ущерб и гибель организма. Формирование «сущности» наложением компонентов – это типичная черта неживых сложных вещей, что делает их не такими успешными в вопросе самосохранения. Однако живая вещь отличается тем, что ее компоненты связаны общим чувством, которое коррелирует состояние одного органа с состоянием остальных¹⁸.

В отличие от глаз, падких на красивую внешность, чувства *син* даны безотносительно к предмету. Также *син* назван тем, чему можно «следовать» (*цун* 從), но не «потакать» (*шунь* 順), как «проявлениям» (*цин*). «Следовать» тому, что состоит из «проявлений», можно, пытаясь отыскать некую меру в «проявлениях». А мера отыскивается по сопоставлению. В данном случае, надо полагать, по сопоставлению с «проявлениями» других органов. Если учесть, что органы направлены на различные аспекты реальности (внешний облик, вкус, звук и пр.), т.е. фактически разнонаправлены, мы поймем,

что их «проявления» не в силах позаботится о нуждах друг друга и организма в целом, и, если бы удовлетворенный корпус не испытывал на себе заграждающее чувство страдающих органов, организм бы погиб. В качестве того, что общим чувством скрепляет «проявления» органов и делает каждый из них мерой другого, *син* никогда не предстает самостоятельно, вне «проявления» кого-то из них. Данный как чувственные отношения между органами, *син*, поскольку он имеет свою «сущность» (*чжи*), оказывается не просто связью, но закономерностью, формирующей зону, за которую не может выступить активность отдельного органа без того, чтобы не вызвать отрицательную реакцию других. Потому и сказано, что «сущность» (*чжи*) *син* – это «проявления» (*цин*). И тот факт, что *син* не является ни одним из этих чувств, позволяет описать его как то, что наделяет живое общим чувством.

Поскольку органы – это субстрат «проявлений» (*цин*), «перемещение» (*и*) «сущности» (*чжи*) всякого *син* будет изменением «места» (*со*), т.е. реконфигурацией отношения между органами, перенесением некоего проявления некоего органа в разряд тех, что в наибольшей или наименьшей степени влияют на чувство всего организма, а также перемещением некоего «проявления» (*цин*) из зоны комфорта организма или в нее.

Покуда имеет место только изменение «строения» (*чжуан*), а не «разделение» (*бе*) «реалий», мы говорим о «превращении» *син* и отрицаем потерю *син* как «реалии» или появление новых «реалий» в человеке. Здесь стоит отметить, что «различной строением, но единой положением» вещь может быть не только после «превращения» (*хуа*), когда мы помним о прежней вещи. Всякая формальная «вещь» (*у*) будет воплощаться в разных вещах как их «проявления»: сама «реалия» (*ши*), при том что конкретные «проявления» каждый раз отличаются, останется тождеством, которое и позволяет говорить о ней как о некоем явлении и описывать термином. Например, «человечность» (*жэнь*) может проявляться в бесконечных по разнообразию ситуациях, но всегда сохраняет единый принцип.

Прежде мы не согласились, что «сущность» (*чжи*) предполагает наиболее безболезненный способ существования, ибо для одной «реалии» она может быть любой и изменяться любым образом, а «сущность» сложной вещи формирует-

¹⁸ Если для воздействия на компонент неживой вещи требуется непосредственно достать до него воздействием, то, например, укол пальца может вызвать «проявление» (*цин*) далеко за пределами области непосредственного воздействия.

ся эффективностью ее компонентов – «реалий» (*ши*), т.е. стоит в прямой зависимости от силы и/или положения в структуре и может предполагать губительные для вещи «проявления» (*цин*). Сейчас приходится полагать, что и *син* для Сюнь-цзы – вовсе не спасительный элемент с некоторыми тенденциями роста и правильного развития, он лишь обуславливает синхронное чувство и задает тем самым оптимум организма, который, однако, является относительным. Таким образом, *син* совершенно не обязательно будет констатировать испытываемый организмом ущерб и не гарантирует умеренность «проявлений» составляющих вещь «реалий» (*ши*). Потому ни *чжи*, ни *син* не означают некоего принципа или идеи вещи, следование которым способствует ее наиболее продолжительному существованию. Сюнь-цзы подводит к тому, что особые синхронные «проявления» (*цин*) органов и являются собственным состоянием, «сущностью» (*чжи*) некоего *син*, и не стоит говорить о том, что под этими «проявлениями», иной раз принимающими самую плохую форму, таится некая «сущность» (*чжи*), которая скрывалась бы под гнетом среды. И уж тем более не стоит надеяться, что некое свойство в этой сокрытой «сущности» (*чжи*) устанавливает, будем ли мы определять эту «реалию» как *син*, словно последний является содержательной, а не формальной вещью.

Выводы

Итак, в трактате «Сюнь-цзы» нами была обнаружена следующая терминологическая сеть:

1) «Простота» (*пу* 朴) и «сырье» (*цай* 材) оказываются постоянной характеристикой *син* в его отношении с «человеческой деятельностью» (*вэй* 偽). В то же время *цай* применяется для обозначения общего для всех людей «природного *син*» (*цай син* 材性), а *пу* обозначает состояние еще не изменившегося в процессе жизни *син*;

2) «Умение / навык» (*цай* 才) применяется для обозначения усвоенных до разной степени автоматизма способов выполнения действия, которые обретают успех только при соответствии *син* и могут провоцировать «превращение» (*хуа* 化) *син*, становясь привычкой;

3) «Сущность» (*чжи* 質) обозначает не абстракцию, а перечень устойчиво воспроизводимых вещей «проявлений» (*цин*) – тех, которые непременно явятся при избавлении этой вещи

от гнета других вещей, не составляющих ее гармоничную среду;

4) «Проявление» (*цин* 情) обозначает любое состояние конкретной вещи – то, которое она может воплотить в том числе под влиянием других вещей. Это состояние подлинно, однако совсем не обязательно окажется собственным состоянием – «сущностью» (*чжи*), для которой могут быть характерны иные «проявления» (*цин*);

5) «Реалия» (*ши* 實) обозначает фактический предел делимости вещи, гомогенную единицу сущего, которая определяется по единству «места» (*со* 所), т.е. по общности каузального положения – производной от «сущности» (*чжи*);

6) Особенной «реалией» оказывается *син* (性) – то, что наделяет живое общим чувством. Его «сущность» (*чжи*) определяется как «проявления» (*цин*). Такая формула, как мы предположили, является общей для всех формальных вещей, собственное состояние которых характеризуется не содержанием, а характером «проявлений» (*цин*), т.е. всегда воплощается другими вещами. Если «проявления» одной «реалии» (*ши*) должны отличаться каузальным тождеством, то «проявления» всякого *син* отличаются синхронностью.

Видно, что и «реалия» (*ши*) как то, что выделяется согласно тождеству «сущности» (*чжи*), и сама эта «сущность» (*чжи*) как собственное состояние вещи, и «проявления» (*цин*) как по определению подлинны и при прочих равных условиях регулярны, и «простота» (*пу*) вместе с «сырьем» (*цай*) как обозначения подлежащего последующими метаморфозам состояния, и, наконец, «умение / навык» (*цай*) – все они в указанных смыслах могут с относительной вольностью пониматься как «природа» и способны выступить антонимами «культуры» (*вэнь*). Однако это происходит не из-за терминологической плоскости, а согласно характеру самого противопоставления, в котором все усвоенное человеком будет полагаться противоположным внешнему декору, даже если среди этого усвоенного есть совсем не врожденные свойства.

Таким образом, можно сказать, что вышеперечисленные термины могут употребляться в качестве антонимов к *вэнь*, однако, как показано в данном исследовании, это вовсе не говорит о том, что они синонимичны между собой. Можно предполагать, что при относительной

схожести употребляемых иероглифов у дискутирующих о *син* сторон существовало обнаруживаемое в различных текстах терминологическое расхождение на уровне содержания. И в этом смысле возможно говорить о наличии у них специфической терминологии.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аристотель. Сочинения: в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1975.
2. Аристотель. Сочинения: в 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1978.
3. Кроль Ю.Л. Конфуцианская и легистская концепции человеческой природы в «Янь те луне» (I в. до н.э.) // Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики. М.: Наука, 1982. С. 55–87.
4. Рыков С.Ю. Эмоции или факты... или что-то другое: и еще раз о термине *цин* 情 в древнекитайской философии // Общество и государство в Китае. 2018. Т. 48. Ч. 2. С. 523–567.
5. Сюнь-цзы: в 2-х т. Т. 1 / Пер. В.Ф. Феоктистова, И.Т. Зограф, К.А. Орышич. Пекин: Изд-во Народного ун-та Китая, 2016.
6. Феоктистов В.Ф. Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы. М.: Наука, 1976.
7. Dubs, H.H., 1928. The works of Hsuntze. London: Arthur Probsthain.
8. Goldin, P.R., 1999. Rituals of the Way. The philosophy of Xunzi. Chicago: Open Court.
9. Graham, A.C., 1986. Studies in Chinese philosophy & philosophical literature. Singapore: Institute of East Asian Philosophies.
10. Hutton, E.L., 2014. Xunzi: the complete text. Princeton: Princeton University Press.
11. Kamenarovic, I.P. ed., 2016. Écrits de Maître Xun. Paris: Les Belles Lettres.
12. Knoblock, J., 1988–1994. Xunzi. A translation and study of the complete works: in 3 volumes. Stanford: Stanford University Press.
13. Munro, D.J., 2001. The concept of man in Early China. Ann Arbor: University of Michigan Press.
14. Robins, D., 2001. The debate over human nature in Warring States China: abstract of thesis for the degree of Doctor of Philosophy. Hong Kong.
15. Tang, S., 2016. *Xing* and Xunzi's understanding of our nature. In: Hutton, E.L. ed., 2016. Dao companion to the philosophy of Xunzi. New York: Springer, pp. 165–200.

16. Watson, B. ed., 2003. Xunzi: basic writings. New York: Columbia University Press.

17. Ван Сяньцзянь. Сюньцзы цзицзе: цюань эр цэ (Сводное разъяснение «[Книги] Учителя Сюня»: в 2-х т.). Пекин: Чжунхуа шуцзюй чубаньшэ, 1988.

18. Лян Цисюн. Сюнь-цзы цзяньши (Простое толкование «[Книги] Учителя Сюня»). Пекин: Чжунхуа шуцзюй чубаньшэ, 1983.

19. Сюньцзы ([Книга] Учителя Сюня) // Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/xunzi>

20. Сюньцзы ([Книга] Учителя Сюня). Пекин: Чжунхуа шуцзюй чубаньшэ, 2011.

REFERENCES

1. Aristotle, 1975. Sochineniya: v 4-kh t. T. 1 [Works: in 4 volumes. Vol. 1]. Moskva: Mysl'. (in Russ.)
2. Aristotle, 1978. Sochineniya: v 4-kh t. T. 2 [Works: in 4 volumes. Vol. 2]. Moskva: Mysl'. (in Russ.)
3. Krol', Yu.L., 1982. Konfutsianskaya i legistskaya kontseptsii chelovecheskoj prirody v «Yan' te lune» (I v. do n.e.) [Confucian and Legist concepts of human nature in «Yantielun» (first century BC)]. In: Konfutsianstvo v Kitae: problemy teorii i praktiki. Moskva: Nauka, 1982, pp. 55–87. (in Russ.)
4. Rykov, S.Yu., 2018. Emotsii ili fakty... ili chto-to drugoe: i eshchy raz o termine *tsin* 情 v drevnekitaiskoi filosofii [Emotions or facts... or something else: and again on term *qing* in ancient Chinese philosophy], Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae, Vol. 48, part 2, pp. 523–567. (in Russ.)
5. Feoktistov, V.F., Zoграф, I.T. and Oryshich, K.A. eds., 2016. Syun'-ttsy: v 2-kh t. T. 1 [Xunzi: in 2 volumes. Vol. 1]. Beijing: Izdatel'stvo Narodnogo universiteta Kitaya. (in Russ.)
6. Feoktistov, V.F., 1976. Filosofskie i obshchestvenno-politicheskie vzglyady Syun'-ttsy [Philosophical and socio-political views of Xunzi]. Moskva: Nauka. (in Russ.)
7. Dubs, H.H., 1928. The works of Hsuntze. London: Arthur Probsthain.
8. Goldin, P.R., 1999. Rituals of the Way. The philosophy of Xunzi. Chicago: Open Court.
9. Graham, A.C., 1986. Studies in Chinese philosophy & philosophical literature. Singapore: Institute of East Asian Philosophies.
10. Hutton, E.L., 2014. Xunzi: the complete text. Princeton: Princeton University Press.

11. Kamenarovic, I.P. ed., 2016. *Écrits de Maître Xun*. Paris: Les Belles Lettres.
12. Knoblock, J., 1988–1994. *Xunzi*. A translation and study of the complete works: in 3 volumes. Stanford: Stanford University Press.
13. Munro, D.J., 2001. *The concept of man in Early China*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
14. Robins, D., 2001. *The debate over human nature in Warring States China: abstract of thesis for the degree of Doctor of Philosophy*. Hong Kong.
15. Tang, S., 2016. *Xing and Xunzi's understanding of our nature*. In: Hutton, E.L. ed., 2016. *Dao companion to the philosophy of Xunzi*. New York: Springer, pp. 165–200.
16. Watson, B. ed., 2003. *Xunzi: basic writings*. New York: Columbia University Press.
17. 王先謙, 1988. *荀子集解: 全二冊* [The study of Xunzi's collection: in 2 volumes]. 北京: 中華書局出版社. (in Chinese)
18. 梁啟雄, 1983. *荀子簡釋* [Xunzi with brief annotations]. 北京: 中華書局出版社. (in Chinese)
19. 荀子 [Xunzi]. URL: <https://ctext.org/xunzi> (in Chinese)
20. 荀子 [Xunzi]. 北京: 中華書局出版社, 2011. (in Chinese)