

- ¹⁴ Ригведа. Мандалы I–IV... – М.: Наука, 1989. – С. 205.
- ¹⁵ Радхакришнан С. Индийская философия. – Т. 1. – М.: Иностранная литература, 1956. – С. 75.
- ¹⁶ Елизаренкова Т.Я. «Ригведа» – великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы I–IV. – М., Наука, 1989. – С. 503.
- ¹⁷ Цит. по: Чаттопадхья Д. Индийский атеизм. – М.: Прогресс, 1973. – С. 232.
- ¹⁸ См. здесь и далее цит. по: Чаттопадхья Д. Индийский атеизм. – М.: Прогресс, 1973. – С. 240.
- ¹⁹ Ригведа. Мандалы I–IV... – М.: Наука, 1989. – С. 236–37.
- ²⁰ Эрман В.Г. Ведийская религия // Древо индуизма... – М., 1999. – С. 51.
- ²¹ См.: Забияко А.П. Генотеизм, этотеизм // Религиоведение : энцикл. слов. / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический проект, 2006. – С. 232
- ²² Елизаренкова Т.Я. «Ригведа» – великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы I–IV / – М.: Наука, 1989. С. 505.
- ²³ Невелева С.Л. Мифология древнеиндийского эпоса. – М., 1975. – С. 39–40.
- ²⁴ Елизаренкова Т.Я. «Ригведа» – великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы I–IV. – М.: Наука, 1989. – С. 486.
- ²⁵ Там же. – С. 487.
- ²⁶ Там же. – С. 480–481.
- ²⁷ Радхакришнан С. Индийская философия. – Т. 1. – М.: Иностранная литература, 1956. – С. 74.
- ²⁸ Упанишады. Кн.2 / пер. с санскр., ком., прилож. А.Я. Сыркина. – Изд. 2-е, доп. – М.: Восточная литература РАН, 2000. – С. 122.
- ²⁹ См.: Кочергина В.А. Санскритско-русский словарь. – М.: Изд-во «Русский язык», 1978. – С. 111.
- ³⁰ Hiriyanna M. Outlines of Indian Philosophy. – L.: George Allen and Unwin Ltd., 1967. – P. 83.
- ³¹ Лосев А.Ф. История античной эстетики. – Т.8, ч. 1. – М.: Искусство, 1992. – С. 357 и далее.

Цыренов Ч.Ц.

ЧЖЭН СЯНЬЧЖИ И ЕГО СОЧИНЕНИЕ «РАССУЖДЕНИЯ О БЕССМЕРТИИ ДУШИ»

Аннотация. Статья посвящена малоизученному синобуддийскому сочинению «Шэнь бу ме лунь», написанному буддийским мыслителем и государственным деятелем Чжэн Сяньчжи (364–427 гг. н.э.). В сочинении отражена религиозно-философская полемика периода Южных и Северных династий вокруг синобуддийского тезиса «о бессмертии души». Предложены реконструкция понятийного аппарата исследуемого сочинения, а также приблизительная дата создания «Шэнь бу ме лунь». Установлено, что «Шэнь бу ме лунь» написана под влиянием раннесредневекового китайского учения сюаньсюэ («учение о сокровенном»). Выполнен перевод основных тезисов сочинения.

Ключевые слова: душа и телесная форма, огонь и хворост, принцип-ди, Ван Би, Го Сян, наличие и отсутствие, великий предел, мудрость и глупость.

Статья написана при финансовой поддержке программы фундаментальных исследований Президиума РАН. Проект № 33.4, номер гос. регистр. 01201252890.

Крушение конфуцианской империи Восточная Хань (25–220 гг. н.э.) привело к ослаблению позиций конфуцианства как официальной идеологии государства. Влияние даосизма в этот период значительно возросло, в 3 в. н.э. возникло даосское учение сюань-сюэ (玄学 Учение о Сокровенном). Буддизм также стал очень востребованным учением в условиях

хаоса и междоусобиц периода Южных и Северных династий. Многие даосы и конфуцианцы пытались ограничить растущее влияние буддизма и организовывали диспуты при дворах правящих династий. Их критика была направлена на базовые буддийские положения – на тезис о бессмертии души человека после смерти тела.

Вместе с тем необходимо отметить, что некоторая часть конфуцианской элиты восприняла буддийское учение и выступила в защиту нового вероучения. Одним из таких конфуцианцев был видный государственный деятель Чжэн Сяньчжи (364–427 гг. н.э.), второе имя – Даоцзы. Известно, что он был выходцем из семьи высокопоставленного чиновника и занимал важные административные и военные посты при дворе Южных династий (Восточная Цзинь (317–420 гг. н.э.) и Лю Сун (420–479 гг. н.э.)). Чжэн Сяньчжи считается, наряду с Хуйюанем (334–416 гг. н.э.) и Шэнь Юэ (441–513 гг. н.э.), одним из ведущих апологетов буддизма. Основные философские идеи Чжэн Сяньчжи отражены в его сочинении «Шэнь бу ме лунь» («Рассуждения о бессмертии души»), которое является важным источником сведений по истории развития и взаимодействия религиозно-философских концепций раннесредневекового Китая.

Актуальность избранной темы обусловлена тем, что философские концепции данного сочинения важны для понимания специфики процесса интеграции буддийского вероучения в китайскую социокультурную среду. Изучением данного сочинения в отечественной научной литературе занимались Л.Н. Меньшиков, Е.А. Торчинов¹, А.И. Кобзев и М.Е. Кравцова². Краткое изложение некоторых идей этого произведения приводится в статье Т.Г. Сторчевой³. В западной научной литературе необходимо отметить немецкого ученого Вальтера Либенталя⁴, который выполнил полный перевод сочинения на английский язык. Из китайских ученых можно назвать Лю Лифу и Ху Юна⁵, давших краткую характеристику идей, изложенных в «Шэнь бу ме лунь». Цель нашей статьи заключается в анализе текста «Шэнь бу ме лунь» и реконструкции его понятийного аппарата на основе перевода сочинения.

М.Е. Кравцова отмечает, что Чжэн Сяньчжи был первым из мирян – последователей буддизма, продолжившим разработку тезиса Хуйюаня о «бессмертии души»⁶. Как известно, текст сочинения «Шэнь бу ме лунь» сохранился в буддийской антологии «Хунминцзи»⁷ («Собрание сочинений, светоч истины распространяющих», цзюань 5), составленной китайским монахом Сэнью в 515–519 гг., и в официальном жизнеописании Чжэн Сяньчжи в «Книге [об эпохе] Сун» («Сун шу», цзюань 64), написанной буддийским мыслителем и литератором Шэнь Юэ (441–513) в 487–494 гг. Добавим к этому, что текст «Шэнь бу ме лунь» и краткая биография Чжэн Сяньчжи сохранились также и в собрании «Цюань шан гу сань дай цинь хань саньго лючао вэнь» (раздел 7, «Полное собрание сочинений эпохи Сун» («Цюань Сун вэнь», цзюань 25), составленном известным цинским филологом Янь Кэцзюнем (1762–1843). При этом следует отметить, что в тексте «Шэнь бу ме лунь» по Янь Кэцзюню противоречивых фрагментов и ошибок переписчиков гораздо меньше, чем в версии Сэнью. При переводе фрагментов «Шэнь бу ме лунь» мы опирались на версию Янь Кэцзюня.

Точная дата создания «Шэнь бу ме лунь» неизвестна, но тот факт, что это сочинение вошло в состав сборников, посвященных династии Лю Сун («Сун шу» и «Цюань Сун вэнь»), дает основание полагать, что оно было создано в сунский период жизни Чжэн Сяньчжи, т.е. в промежутке между 420 и 427 гг.

Хронологические рамки нашего исследования охватывают III–V вв. н.э. и отражены в табл. 1.

Кроме Чжэн Сяньчжи, в табл. 1 включены сторонники буддизма – Хуйюань («Мин баоин лунь» и др.), Цзун Бин («Минфо лунь» и др.) и Сэнью (составитель антологии «Хунминцзи» и др.), а также противник буддизма

– конфуцианец Хэ Чэнтянь («Да син лунь»). Помимо буддистов и конфуцианцев, в табл. 1 включены представители двух направлений учения сюаньсюэ («учение о сокровенном»): первое направление («почитающее отсутствие») представлено Хэ Янем и Ван Би, второе («почитающее наличие») – Сян Сю и Го Сяном. Все перечисленные мыслители, как будет показано, оказали определенное влияние на идеи сочинения Чжэн Сяньчжи.

Таблица 1

				Сев. дин.	Сев. Вэй (386-534)	Позд. Цинь (384-417)		
Дин-тии	Вост. Хань	Троецарствие Вэй (220-264) Шу У	Зап. Цзинь (265-316)					
				Южн. дин.	Вост. Цзинь (317-420)	Лю Сун (420-479)	Южн. Ци (479-502)	Лян (502-557)
		Хэ Янь (190-249)	Сян Сю(227-300)		Хуйюань (334-416)			
		Ван Би (226-249)	Го Сян (252-312)		Чжэн Сяньчжи (364-427)			
					Хэ Чэнтянь (370-447)		Сэнью (445-518)	
					Цзун Бин (375-443)			

Сочинение «Шэнь бу ме лунь» построено в традиционной форме диалога сторонника и противника буддизма. Оппонент буддиста выдвинул пять возражений против тезиса о «бессмертии души». Все эти возражения часто использовались лидерами антибуддийской пропаганды во времена Чжэн Сяньчжи. Буддист опроверг все возражения противника буддизма и одержал верх в этой полемике.

В самом начале «Шэнь бу ме лунь» сделан выпад против учений Конфуция и Чжоу-гуна, из-за которых сложилось расхожее заблуждение, согласно которому душа прекращает свое существование одновременно со смертью телесной формы человека⁸. Далее автор заявляет о своем намерении рассеять все эти заблуждения и выражает надежду на то, что убеждаемые смогут осознать буддийскую истину. Он выдвигает несколько важных тезисов по проблеме сущности души, а также аргументы, подтверждающие истинность заявленных тезисов. Затем автор излагает свой главный тезис, на котором основаны все остальные тезисы и аргументы, – «Принцип-ли искуснее телесной формы, а душа утонченнее принципа-ли». Таким образом Чжэн Сяньчжи дополнил оппозицию «душа» – «телесная форма» новой категорией «ли» и построил иерархию этих понятий по убывающей: «душа» – «принцип-ли» – «телесная форма». Краткое изложение тезисов сочинения приводится в приложении к статье.

На основе перевода и историко-философского анализа текста «Шэнь бу ме лунь» мы составили табл. 2, в которой реконструированы основные философские понятия, использованные сторонником и противником буддизма.

Установлено, что система категорий сторонника буддизма (наличие и отсутствие, корень и ветви, покой и движение и т.д.) заимствована у знаменитого комментатора «Даодэцзина» Ван Би (226–249 гг. н.э.). Высшей категорией у Ван Би было «отсутствие» (потенциальное бытие), из которого возникло «наличие» (проявленное бытие).

Противник буддизма основывается на учении известного комментатора «Чжуанцзы» Го Сяна (252–312 гг. н.э.), который, в противоположность Ван Би, утверждал, что главной категорией является самодостаточное «наличие», а «отсутствие», трактуемое как «ничто», никак не может породить «наличие». Эта понятийная оппозиция является отправным пунктом всех философских построений обоих участников полемики. Вопрос о

взаимодействии учения сюаньсюэ и китайского буддизма подробно рассмотрен Л.Е. Янгутовым⁹.

Таблица 2

Отсутствие 无 <i>у</i>		Наличие 有 <i>ю</i>
отсутствие вещей 无物 <i>у у</i>		наличие вещей 有物 <i>ю у</i>
безначальное 无始 <i>у ши</i>		имеющее начало 有始 <i>ю ши</i>
покой 静 <i>цзин</i>		движение 动 <i>дун</i>
корень 本 <i>бэнь</i>		верхушка 末 <i>мо</i>
таинственное 妙 <i>мяо</i>		грубое 粗 <i>цу</i>
душа 神 <i>шэнь</i>	принцип, идея 理 <i>ли</i>	телесная форма 形 <i>син</i>

Рассмотрим подробно каждую категориальную оппозицию.

1. Категории «отсутствие» и «наличие» представляют собой главную понятийную оппозицию в рассуждениях участников полемики в «Шэнь бу ме лунь». Остальные категории, используемые оппонентами, раскрывают конкретное содержание указанной оппозиции и являются ее коррелятами. Их можно разделить на те, что относятся к сфере отсутствия (душа, таинственное, огонь, корень, отсутствие вещей, безначальное и покой), и те, что относятся к сфере наличия (телесная форма, грубое, хворост, верхушка, наличие вещей, имеющее начало, движение).

2. Понятийные оппозиции «наличие вещей» и «отсутствие вещей» и «безначальное» и «имеющее начало». Термин «отсутствие вещей» впервые встречается в «Даодэцзине» (раздел 14), затем его использовал Ван Би («Лаоцзы чжу»), а также Хуйюань («Монах не должен почитать императора»). Чжэн Сяньчжи использовал данный термин для обоснования своего тезиса о том, что мудрость и глупость являются атрибутом бесконечно перерождающихся душ. Его оппонент утверждал, что мудрость и глупость заключены в физическом теле человека, а не в душе: «Когда душа находится в телесной форме, то проявляется ее способность понимания, когда телесная форма опирается на душу, то проявляется его функция. Душа следует за телесной формой. Поэтому существует мудрость и глупость. Мудрость и глупость не заключены в душе. А душа используется телесной формой. Так было всегда, бесчисленное количество раз». В ответ на эти рассуждения Чжэн Сяньчжи использовал философские и исторические аргументы. Философские аргументы в пользу того, что мудрость и глупость заключены в душе, сводятся к следующим моментам:

«Ведь если уже существуют вещи, то уже невозможно управлять ими.

Только тогда, когда еще отсутствуют вещи, можно вернуть все вещи к [истоку]. Если [у событий] уже есть начало, то невозможно повлиять исход [событий]. Только когда [у событий] еще нет начала, то исход и начало неисчерпаемы. Все это обусловлено принципом».

В данном фрагменте Чжэн Сяньчжи не использует термины «мудрость» и «душа», вместо них он говорит о стадии, когда «вещи еще отсутствуют», на которой можно «вернуть все вещи к истоку». Он подчеркивает приоритет «отсутствия» над «наличием». При этом мудрость здесь понимается как то, что относится к сфере отсутствия (*у*), и только она способна управлять вещами и событиями, так как она появилась прежде всех вещей и способна управлять ими до проявления этих вещей в мире «наличия» в конкретных формах. Очевидно, эти рассуждения восходят к концепциям «Даодэцзина», они согласуются также с идеями Ван Би («Муд-

рец воплощает в себе отсутствие», «Лаоцзы чжу»). Можно сказать, что мудрость в данном фрагменте рассматривается в практическом плане («управление вещами»).

Исторические аргументы основаны на примерах древних совершенно-мудрых правителей Яо и Шуня. Если мудрость и глупость заключены в телесной форме, то они должны передаваться через тело к детям. Но исторические примеры не подтверждают это предположение:

«[Мудрец] Яо породил [сына] Даньчжу. [Даньчжу] был жесток и не ведал о гуманности и долге. [Обычный человек] Гу-соу породил [мудрого сына] Шуня». В приведенных рассуждениях доказываемая, что мудрость не является атрибутом телесной формы, так как дети мудрецов бывают глупыми (сын мудреца Яо по имени Даньчжу оказался глупым), тогда как у обычных людей иногда рождаются мудрыми (обычный человек Гу-соу породил мудрого сына по имени Шунь). Это очень сильный аргумент в пользу того, что мудрость и глупость заключены в душе человека, а не в его телесной форме. Противник буддизма не нашел никаких возражений против исторических аргументов сторонника буддизма.

3. Категории «покой» и «движение» упоминаются в рассуждениях буддиста лишь один раз:

«Хотя движение и покой и поддерживают друг друга, но утонченное и грубое различаются своими истоками». В философской системе Ван Би категория «покой» характеризуется как атрибут «отсутствия», а категория «движение» – как атрибут «наличия». Он считал, что «покой» является исходным состоянием бытия, а «движение» вторично по отношению к «покою». Исходя из этого, смысл данного фрагмента можно интерпретировать следующим образом – хотя «отсутствие» и «наличие» поддерживают друг друга, но душа и телесная форма имеют разные истоки.

4. Оппозиция «корень» и «верхушка». Данная пара категорий также играет важную роль в философии Ван Би. В своем сочинении «Лаоцзы чжу» («Комментарий к Лаоцзы», раздел 40) он выдвинул известный тезис «отсутствие – это корень [наличия]». У Чжэн Сяньчжи эти категории упоминаются в контексте спора об истоках мудрости и глупости:

«Если начинать познание корня с верхушки, то движение утратит порядок».

5. Душа и телесная форма. Данная понятийная оппозиция осмысливается метафизическим образом, который восходит к Хуань Таню (43 г. до н.э. – 28 г. н.э.) и Ван Чуну (ок. 27–104 гг. до н.э.), через сравнение души и тела с огнем и хворостом. Примечательно то, что между душой и телесной формой Чжэн Сяньчжи расположил категорию «ли» («принцип»):

«принцип более утончен, чем телесная форма, а душа более таинственна, чем телесная форма».

В ответ на тезис противника буддизма о неразрывной связи между телесной формой и душой, из которого следует, что в момент смерти тела душа также прекращает свое существование, сторонник буддизма приводит следующие рассуждения: «Хотя огонь и порождается хворостом, но они не являются его основой. Огонь берет начало в самом себе»¹⁰. Далее буддист апеллирует к древнекитайской мифологии: «Если [огонь] зависит от хвороста и только потом проявляется, то не была ли еще до [изобретателя огня] Суйжэня¹¹ идея принципа добычи огня». В данном фрагменте выдвигается оригинальная мысль, согласно которой идея принципа добычи огня уже существовала априорно до первого факта добычи огня, а поэтому ее существование не привязано к конкретному горючему материалу (хворост). Таким же образом и душа человека существовала априорно и не привязана к конкретной телесной форме. В этом заключается одна из особенностей системы доказательств бессмертия души, высказанная в

сочинении Чжэн Сяньчжи. Рассуждения Чжэн Сяньчжи по этой проблеме можно представить в следующем виде:

Таблица 3

神шэнь душа		形син телесная форма
火理 хо ли принцип добычи огня	火хо огонь	薪синь хворост

Помимо рассмотренных выше категорий, Чжэн Сяньчжи затрагивает и вопрос о феномене жизни как биологическом явлении. Он рассматривает его как бесконечный круговорот зарождения, завершения и возрождения жизни. Чжэн Сяньчжи использует элементы натурфилософии и уподобляет круговорот жизни круговороту воды и огня в природе:

«Цветение и увядание, расцвет и упадок, смерть и жизнь сменяют друг друга.

Они подобны воде и огню, которые питают все живое и не истощаются.

Здесь мы видим завершение и возрождение жизни.

одна телесная форма исчерпывается, другая телесная форма рождается.

Живые существа не зарождаются сами по себе,

она поддерживается совокупностью всего живого (чжун шэн).

Разве природа огня не учитывает вещи, а принцип воды не следует пустоте? Поэтому никакая вещь не может исчерпать [ее].»

В данном фрагменте можно выделить такие категории как «живые существа», «совокупность всего живого», «природа огня», «принцип воды» и «пустота». Огонь направлен на то, что подвержено горению, вода направлена то, что ничем не заполнено. В этом же пассаже упомянуто сочетание «цзы шэн» (самозарождение), которое является одной из важнейших философских категорий Го Сяна. Он считал, что все живые существа возникли путем «самозарождения», без участия какой-либо высшей сущности («у гэ цзы шэн» – «каждая вещь самозарождается»). Сторонник буддизма опровергает правомерность данной категории и заявляет, что все живые существа зародились от «совокупности всего живого» (чжун шэн).

В ходе доказательства тезиса о «бессмертии души» буддист упомянул учение о космогенезе, оно представлено в следующем фрагменте:

«Великий предел – это мать двух начал. Два начала – это корень всей тьмы вещей.

Тот великий предел – всего лишь частицы первоначального эфира Вселенной, и только. [Частицы эфира] могут претерпевать различные превращения, но целостность единого при этом не меняется. Таким же образом душа-шэнь и дух-лин проходят через наличие и отсутствие».

Данные рассуждения можно представить в графическом виде (см.табл. 4).

Таблица 4

1.	2	3	4
浑元 Хунь-юань ¹² первозданный хаос Вселенной	太极 ¹³ Великий предел	两议 Два начала (Небо и Земля)	万物 Вся тьма вещей

В дополнение к изложенному необходимо отметить, что обоснование выдвинутых тезисов буддиста и его оппонента иногда носит противоречивый, нелогичный или незавершенный характер, в некоторых пассажах логические связи между отдельными аргументами отсутствуют.

Основные тезисы сочинения «Шэнь бу ме лунь» (приложение)

Краткое изложение тезисов сторонника буддизма	Краткое изложение тезисов противника буддизма
<p>1. Принцип-<i>ли</i> выше телесной формы, душа выше принципа-<i>ли</i>. Телесная форма груба, а душа утонченна. Телесная форма – это внутренние органы, 4 конечности и 7 отверстий. Вместе они обеспечивают жизненные функции организма. Телесная форма связана с дыханием, а душа – с мышлением. Утонченная душа не может погибнуть вместе с грубой телесной формой.</p>	<p>1. Хотя телесная форма груба, а душа утонченна, и они различаются своими истоками, но они соотносятся как «наличие» и «отсутствие». А основой «наличия» для человека является жизнь. Так может ли душа жить после прекращения жизни, как основы «наличия»? Душе негде пребывать после смерти тела.</p>
<p>2. «Цветение и увядание, расцвет и упадок, смерть и жизнь сменяют друг друга. Подобно воде и огню, которые питают все живое и не истощаются Здесь мы видим завершение и возрождение жизни. одна телесная форма исчерпывается, другая телесная форма рождается. Живые существа не зарождаются сами по себе, они поддерживаются совокупностью всего живого (<i>чжун шэнь</i>). Разве природа огня не учитывает вещи, а принцип воды не следует пустоте? Поэтому никакая вещь не может исчерпать [ее]. Великий предел – это мать двух начал. Два начала – это корень всей тьмы вещей. Тот великий предел – всего лишь частицы первозданного эфира Вселенной, и только. [Частицы эфира] могут претерпевать различные превращения, но целостность единого при этом не меняется. Таким же образом душа-шэнь и дух-лин проходят через наличие и отсутствие».</p>	<p>2. Никогда еще не было, чтобы душа и телесная форма расходились в чем-то друг с другом. Если это так, то жизнь души и телесной формы прерывается одновременно.</p>
<p>3. Душа и телесная форма подобны огню и хворосту. Идея принципа добычи огня была еще до [изобретателя огня] Суйжэня. Таким же образом душа существовала еще до появления телесной формы. Хотя огонь и порождается хворостом, но они не являются его основой. Огонь берет начало в самом себе.</p>	<p>3. По какому принципу конкретная душа вселяется в конкретную телесную форму?</p>
<p>4. Душа и телесная форма сочетаются естественным образом (<i>цзы жань</i>), подобно ходу четырех времен года в отношении ко всей тьме вещей.</p>	<p>4. Хворост не имеют стремления к конкретному огню, а огонь не имеет стремления коснуться конкретной порции хвороста. Поэтому их сочетания неисчерпаемы. Огонь, который перекидывается на другие порции хвороста, не тот, что горел в предыдущих порциях хвороста.</p>

<p>5. Если [душа] использовала эту жизнь для совершения добра или зла, то разве душа сама не сделает все возможное для спасения этой телесной формы?</p>	<p>5. Когда душа находится в телесной форме, то проявляется ее способность понимания, когда телесная форма опирается на душу, то проявляется его функция. Душа следует за этой телесной формой. Поэтому бывают мудрость и глупость. Мудрость и глупость не заключены в душе.</p>
<p>6. Ведь принцип-ли безначален и бесконечен, таинственен и безграничен. Всегда рождается и всегда превращается. Счастье и несчастье сменяют друг друга, все это порождено спонтанной естественностью (<i>цзыжань</i>). Так называемая мудрость воистину должна иметь начало. Так называемый ум (<i>цун-мин</i>) берет начало в глазах и ушах. [Но] сущность глаз и ушей не заключены в уме (<i>цун-мин</i>). Так называемая мудрость и глупость воистину реагируют на то, что имеет начало. Можно понять, что происхождение мудрости и глупости связано с безначальным. [Мудрец] Яо породил [сына] Даньчжу. [Даньчжу] был жесток и не ведал о гуманности и долге. [Обычный человек] Гусоу породил [мудрого сына] Шуня.</p>	

К таким же выводам приходит и китайский ученый Лю Лифу¹⁴. Так, например, одно из рассуждений сторонника буддизма в сочинении Чжэн Сяньчжи выглядит следующим образом:

«Мышцы и кости – это то, чем [тело] воспринимает физическую боль.

Ногти и волосы – это то, что прекращает восприятие [физической боли].

Почему это так?

Разве мышцы и кости – это не то, что считается жизнью, а ногти и волосы, разве являются корнем жизни?

Если жизнь находится в корне, то можно понять, что [жизнь] существует.

Если же жизнь – в ветвях, то можно понять, что [жизнь] прекратилась».

Таким образом, можно подвести следующие итоги нашего исследования.

Во-первых, установлено, что религиозно-философская аргументация в «Шэнь бу ме лунь» построена на близком к буддизму мистическом учении сюань-сюэ. При этом сторонник буддизма стоит на позициях Ван Би, а его оппонент придерживается взглядов Го Сяна. Чжэн Сяньчжи творчески развил буддийский тезис Хуйюаня о «бессмертии души», основываясь на исторических и философских аргументах. Таким образом, можно сказать, что Чжэн Сяньчжи внес значительный вклад в пропаганду и распространение буддийского учения в китайском обществе.

Во-вторых, тот факт, что аргументация участников полемики построена на основе терминологии учения сюань-сюэ, свидетельствует о том, что данное учение сохраняло свои позиции в китайском обществе вплоть до начала V в. н.э.

В-третьих, исходя из того, что сочинение «Шэнь бу ме лунь» включено китайскими историографами в сборники, относящиеся к эпохе Лю Сун, выдвинуто предположение о датировке создания данного сочинения в пределах между 420 и 427 гг., так как именно эти годы жизни Чжэн Сяньчжи пришлось на династию Лю Сун.

Следует подчеркнуть, что в понимании и интерпретации отдельных понятий сочинения «Шэнь бу ме лунь» все еще остается много вопросов. Чтобы ответить на них, необходимы дальнейшие историко-философские исследования и переводы данного сочинения.

Библиографический список

Сторчевая Т.Г. Спор о «бессмертии души» (шэнь бу ме) в Китае (IV-VI вв.) // XVIII научная конференция «Общество и государство в Китае»: тезисы и доклады. – Ч. 1. – М., 1987. – С. 90–94.

Сторчевая Т.Г. Возвращаясь к спору о «бессмертии души» в Китае // XX НКООГК. Тезисы докладов. – Ч. 1. – М., 1990.

Торчинов Е.А. Китайская картина мира и буддизм (к вопросу о характере взаимодействия культур Китая и Индии) // История философии, культура и мировоззрение. К 60-летию профессора А.С. Колесникова. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – С. 202–217.

Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. / гл. ред. М.Л.Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост. лит., 2006. – Т. 2. Мифология. Религия / ред. М.Л. Титаренко, Б.Л. Рифтин, А.И.Кобзев, А.Е.Лукьянов, Д.Г. Главева, С.М.Аникеева, 2007. – С. 574–575.

Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. ... – Т. 1. Философия / ред. М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов, 2006. – С. 599.

Янгутов Л.Е. Традиции празднеств парамиты в Китае. – Улан-Удэ, 2007. – С. 69–76.

Лю Лифу. Хун дао мин цзяо: «Хунминцзи». – Пекин, 2004.

Zheng Xianzhi: «Shen bu mie lun» by: Walter Liebenthal in: «The Immortality of the Soul in Chinese Thought». Monumenta Nipponica 8, no ½ (1952): 346–354.

Хунминцзи 弘明集. Сост. Сэнью. В 14 цз. // Тайсе синсю Дайдзоке. – № 2102. – Т. 52.

Цюань Сун вэнь 全宋文 (Полное собрание сочинений [династии] Сун) цзюань 25 // Янь Кэцзюнь Цюань шан-гу сань-дай Цинь-Хань, Сань-го, Лю-чао вэнь (Полное [собрание] литературы глубокой древности, трех [первых] эпох, [династий] Цинь и Хань, Троецарствия и Шести династий).

Цзун Бин «Минфолунь» // Тайсе синсю Дайдзоке, Т. 52, № 2102, цзюань 2.

¹ Торчинов Е.А. Китайская картина мира и буддизм (к вопросу о характере взаимодействия культур Китая и Индии) // История философии, культура и мировоззрение. К 60-летию профессора А.С. Колесникова. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – С. 202-217.

² Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. / гл. ред. М.Л.Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост. лит., 2006. – Т. 1. Философия / ред. М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов, 2006. – 727 с. – С. 599.

³ Сторчевая Т.Г. Спор о «бессмертии души» (шэнь бу ме) в Китае (IV-VI вв.) // XVIII научная конференция «Общество и государство в Китае»: тезисы и доклады. – Ч. 1. – М., 1987. – С. 90-94.

⁴ Zheng Xianzhi: «Shen bu mie lun» by: Walter Liebenthal in: «The Immortality of the Soul in Chinese Thought». Monumenta Nipponica 8, no 5 (1952): 346-354.

⁵ Лю Лифу. Хун дао мин цзяо: «Хунминцзи» Исследование. – Пекин, 2004. – С. 120-124.

⁶ Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. ... – С. 599.

⁷ Хунминцзи 弘明集. Сост. Сэнью. В 14 цз. // Тайсе синсю Дайдзоке, Т. 52, № 2102.

⁸ В данном фрагменте прослеживается влияние тезиса Цзун Бина: «Китайские благородные мужи просвещены в вопросах ритуала и справедливости, но невежественны в вопросах познания человеческой природы» («Минфо лунь»// Тайсе синсю Дайдзоке, Т. 52, № 2102, цзюань 2).

⁹ Янгутов Л.Е. Традиции празднеств парамиты в Китае. – Улан-Удэ, 2007. – С. 69-76.

¹⁰ Данный фрагмент упоминается в работе Е.А. Торчинова в контексте рассмотрения идей противника буддизма Фань Чжэня(450?-515). См.: Торчинов Е.А. Китайская картина мира и буддизм (к вопросу о характере взаимодействия культур Китая и Индии) // История философии, культура и мировоззрение. К 60-летию профессора А.С. Колесникова. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – С. 212.

¹¹ Подробнее о Суйжэне см.: Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. – ...Т. 2. Мифология. Религия / ред. М.Л. Титаренко, Б.Л. Рифтин, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов, Д.Г. Главева, С.М. Анисеева, 2007. – 869 с. – С. 574-575.

¹² Первоначальный эфир Вселенной (впервые термин встречается в «Ханьшу», глава «Сюйчжуань шан»).

¹³ Термин «Великий предел» Ван Би отождествлял с категорией «отсутствие».

¹⁴ Лю Лифу. Хун дао мин цзяо: «Хунминцизи» Исследование. – Пекин, 2004. – С. 121, 124.

Пишун С.В.

**ПРИРОДА ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ШКОЛЫ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОГО ТЕИЗМА
(Взгляд Ф.Ф. Сидонского и В.Н. Карпова)**

Аннотация. Статья посвящена истории русской философии. Автор обращается к трудам русских религиозных мыслителей Ф.Ф. Сидонского и В.Н. Карпова. Основной его вывод состоит в том, что Ф.Ф. Сидонский и В.Н. Карпов являются основателями философской школы в Санкт-Петербургской духовной академии. Их исходная задача состояла в выработке ясного и вместе с тем глубокого определения философии и ее отдельных отраслей. Следует отметить, что при решении этой задачи оба философа проявили, хотя и с разных позиций, творческую оригинальность.

Ключевые слова: философия, история философии, русская философия, теизм, духовная академия, православие.

Среди специалистов, занимающихся исследованием русской интеллектуальной и духовной культуры XIX в., все чаще можно встретить точку зрения о том, что именно православные высшие учебные заведения были ведущими философскими центрами в нашей стране на протяжении почти всего XIX столетия. Духовно-академическая философия представляется конгломератом различного рода учений, концепций, теоретических схем, основанных, тем не менее, на единой теистической доктрине.

Начало расцвета русского духовно-академического теизма XIX в. связано с философской деятельностью двух выдающихся профессоров Санкт-Петербургской духовной академии – Ф.Ф. Сидонского и В.Н. Карпова.

Федор Федорович Сидонский (1805–1873) закончил учебу в Санкт-Петербургской духовной академии в 1829 г. Он был оставлен в ней бакалавром вначале по предмету английского языка, а затем был переведен преподавать философию. В 1833 г. он выпустил книгу «Введение в науку философии», которая в свое время была признана одной из лучших русских работ по «любомудрию» в первой половине XIX в. Настоятельное его стремление представить философию как самостоятельную науку, занимающую самое высокое положение в иерархии наук, вызвало недовольство академического начальства. Известно, что отношение николаевской бюрократии и самого Николая I к философии было откровенно враждебным из-за засилья в русских университетах гегельянства. Самое удивительное заключается в том, что главная работа Сидонского как раз и была направлена против тотального рационализма гегельянства. Тем не менее Ф.Ф. Сидонский был вынужден уйти из духовной академии и стал приход-