

КЫМ ДЖАНТЭ

КОНФУЦИАНСТВО В КОРЕЕ



Об авторе

Кым Джантэ (род. 1944 г.) – профессор факультета религиоведения Сеульского национального университета. Он является ведущим специалистом в области изучения конфуцианства и корейской интеллектуальной истории. Он опубликовал более двадцати книг, в том числе «Историю школы “реальной науки” в Корее», «Конфуцианство: от раннего периода Чосон до современной Кореи».

КАЗАНСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

КЫМ ДЖАНТЭ

КОНФУЦИАНСТВО В КОРЕЕ



**КАЗАНЬ
2022**

УДК 29(519.3)(519.5)
ББК 86.33(5Кoo)(5Kop)
К97

*Данная работа осуществлялась при поддержке
Базовой университетской программы
исследований Кореи через Министерство образования Республики Корея
и Службу содействия развитию корееведения Академии корееведения
(AKS-2019-OLU-2250001)*

*This work was supported by the Core University Program for Korean Studies
through the Ministry of Education of the Republic of the Korea
and Korean Studies Promotion Service of the Academy of Korean Studies
(AKS-2019-OLU-2250001)*

Кым Джантэ
К97 Конфуцианство в Корее / Кым Джантэ; пер.: Ко Ен Чоль, Д.Е. Мар-
тынов. – Казань: Издательство Казанского университета, 2022. – 182 с.

ISBN 978-5-00130-574-3

Начиная с XV столетия развитие корейской общественной и философской мысли осуществлялось почти исключительно в русле конфуцианства. Современное корейское общество все еще находится под сильнейшим воздействием конфуцианских ценностей. Поэтому корейская версия конфуцианства должна служить отправной точкой для понимания природы и свойств корейского общества как целостной системы

УДК 29(519.3)(519.5)
ББК 86.33(5Кoo)(5Kop)

ISBN 978-5-00130-574-3

© **Кым Дж., 2022**
© **Издательство Казанского университета, 2022**
© **Ко Ен Чоль, Мартынов Д.Е., перевод, 2021**

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|---|-----|
| Приветственное слово: о российском издании «Конфуцианства в Корее» | 5 |
| Предисловие | 7 |
| Введение | 9 |
| I. НЕБО И ЧЕЛОВЕК В НЕОКОНФУЦИАНСТВЕ | 11 |
| Концепция Великого Предела в неоконфуцианстве | 11 |
| Понимание человека в корейском конфуцианстве | 17 |
| Новое определение конфуцианской этики в современном обществе | 24 |
| II. ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА КОРЕЙСКОГО КОНФУЦИАНСТВА | 33 |
| Характеристики корейского конфуцианства | 33 |
| Конфуцианская интеллигенция и ее образ мыслей, «сонби» в корейском конфуцианстве | 49 |
| Горы: обитель корейской мысли | 57 |
| III. ТОХАК, НЕОКОНФУЦИАНСТВО В КОРЕЕ | 68 |
| Ли Хван и Чо Сик: учение и развитие | 68 |
| Размышления Ли И о политической и социальной сферах | 82 |
| Мысли о Небе и человеке в размышлениях Сон Сиёля и Юн Хви | 91 |
| IV. ПРАКТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ И ЗАПАДНОЕ УЧЕНИЕ | 101 |
| Возникновение и эволюция учения сирхак | 101 |
| Доктринальные споры между конфуцианством и западной мыслью | 113 |
| Дасан о западном учении и конфуцианстве | 136 |
| V. КОНФУЦИАНСКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ РЕФОРМА | 153 |
| Конфуцианские религиозные движения в корейском конфуцианстве Нового времени | 153 |
| Человеческое освобождение в корейской мысли Нового времени | 165 |
| Библиография | 180 |

Приветственное слово: о российском издании «Конфуцианства в Корее»

Моя работа «Конфуцианство в Корее» изначально была опубликована на английском языке под названием «Конфуцианство и корейская мысль» (Сеул, Чжимундан, 1999). Мне довелось лично побывать в России в 1990 г., когда с 25 августа по 9 сентября я был делегатом XII Международной конференции по изучению мысли Тхвеге¹. Желая лучше узнать историю и культуру России, я побывал в Москве и Санкт-Петербурге (тогда он еще был Ленинградом). Были времена, когда я глубоко интересовался искусством России, поэтому меня глубоко тронуло то, что моя книга будет издана на русском языке.

Буддизм и конфуцианство глубоко укоренились в корейской культуре, но конфуцианство было руководящим государственным учением на протяжении 500 лет правления династии Чосон (1392–1910). Следовательно, невозможно понять корейскую культуру отдельно от конфуцианства, поскольку без понимания корейского конфуцианства невозможно осознать смысла не только морального сознания и ритуалов, сопровождающих жизнь в корейской культуре, но также политику, общество и историю Кореи. Истинно, что корейское конфуцианство пустило глубокие корни в обществе, а также культуре.

Я искренне надеюсь, что моя небольшая книга поможет русским людям лучше понять корейскую культуру и дух Кореи. Корейцы хорошо знакомы с переводами многих русских литературных произведений, а в некоторых университетах преподают и историю России. Я искренне желаю, чтобы взаимопонимание в области культуры, идеологии и истории между Кореей и Россией, которые имеют общую границу по Корейскому полуострову, углублялось и далее.

Для перевода и издания моей книги профессор Ко Ен Чоль из Казанского федерального университета и НОЦ «Центр исследований Кореи “Корееведение”», должно быть, приложили немало усилий. Я выражаю всем причастным к публикации свою искреннюю благодарность. Я также хотел бы выразить благодарность профессору Чон Хён Чжу из Университета Синхан в Корее, который помог мне связаться с профессором Ко Ен Чолем.

4 августа 2021 г.

*Кым Джантэ, почетный профессор кафедры религиоведения
Сеульского национального университета*

¹ Литературный псевдоним Ли Хвана (1501–1570).

От научного редактора

Перевод информативной и всеобъемлющей по содержанию книги профессора Кым Джантэ был осуществлен в рамках учебного проекта по курсу «Корейское конфуцианство», который читался в весеннем семестре 2019/20 учебного года в Институте международных отношений Казанского (Приволжского) федерального университета (преподаватель – кандидат исторических наук, доцент Ю.А. Мартынова). Публикация оказалась возможной благодаря усилиям главы НОЦ «Корееведение» Ко Ен Чоля.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Конфуцианство в Корее в период Троецарствия превратилось в политическую идеологию, основанную на Конфуцианском каноне (五經思想), и стало принципом просвещения людей. А верность правителю или государству (忠) и сыновнюю почитательность (孝) можно назвать универсальным духом корейского конфуцианства периода Троецарствия. С тех пор конфуцианство периода Чосон было сосредоточено на философии (哲學), и эта философия показала себя не только как наука, но и как способ управления народом через реальные действия.

Религиозный характер и характеристики конфуцианства в Корее лучше всего выражаются через ритуалы конфуцианства, то есть обряды (禮制). Традиционные народные ритуалы Кореи также тесно связаны с конфуцианскими ритуалами.

Конфуцианство с точки зрения идеологии внесло большой вклад в формирование и развитие этического и морального сознания корейского народа. Так называемые *Пять постоянств – орюн* (五倫) – стали основной этикой в семейной, общественной и национальной жизни. Идеология гуманности (仁), верности (忠), сыновней почитательности (孝), ритуала (禮) и праведности (義) была универсализирована для широкой публики и стала духовной опорой (支柱) для поддержания семьи и государства. За чувство этики, где преобладают вежливость и смирение и ценится различие между «благородным человеком» и «низким человеком», обозначая важность стремления стать благородным и осуждая подлость, среди иностранцев Корея заработала себе репутацию «Восточной страны вежливости».

Эта книга является переводом на русский язык книги «Конфуцианство и корейский менталитет», опубликованной Кым Джантэ, почетным профессором Сеульского национального университета. Автор является представительным исследователем корейских гуманитарных наук, посвятившим свою жизнь изучению конфуцианства.

Публикация этого русского перевода была осуществлена профессором Ко Ён Чолем по предложению профессора Дмитрия Мартынова, когда тот читал лекции по корейской мысли в Казанском федеральном университете: «Нам нужен учебник по конфуцианству, истокам корейского менталитета». Перевод был одобрен институтом в качестве исследовательского проекта, и 3 августа 2021 г.

Казанский федеральный университет подписал официальное лицензионное соглашение с Кым Джантэ на публикацию этого перевода на русском языке.

Мы надеемся, что этот перевод послужит ценным ресурсом для русскоязычных читателей, который поможет глубже понять сознание, эмоции и поведение, присущие корейцам, через понимание корейской идеологии.

Мы хотели бы поблагодарить Диденко Валерия Дмитриевича, доктора философии и давнего русского друга Ко Ен Чоля, за вычитку этого перевода. Текст прошел через процесс перевода на русский язык с оригинального издания на английском языке, и мы хотели бы поблагодарить ассистентов из НОЦ «Центр исследований Кореи “Корееведение”» Казанского федерального университета за их усердную работу по переводу и помощь в процессе публикации.

Ноябрь 2021 г.

*Профессор Д. Мартынов, Издательство переводов,
Ко Ен Чоль, Казанский федеральный университет*

ВВЕДЕНИЕ

Корейское конфуцианство можно сравнить с длинной рекой, протекающей через всю интеллектуальную историю Кореи. Исток реки далек, широко распространяет он свои бесчисленные потоки. Верно и то, что корейская культура впитала конфуцианский исток и росла и процветала как конфуцианская. Иными словами, хотя двухтысячелетняя корейская культурная традиция формировалась под влиянием различных факторов, таких как шаманизм, даосизм и буддизм, основное течение корейской культуры после XV в. уходило корнями в основы конфуцианства. Более того, современное корейское общество продолжает оставаться в пределах конфуцианского влияния. По этой причине корейское конфуцианство следует рассматривать как отправную точку для понимания природы и характеристики корейского общества в целом.

Эта книга состоит из пяти частей и предлагает три подхода, которые могут стать ключевыми в понимании корейского конфуцианства.

В первой и второй частях используется культурный подход, в рамках которого предлагается ответить на следующие два вопроса: как конфуцианство и китайская культура были адаптированы в корейском обществе и каков был результат их внедрения? Основные характеристики корейского конфуцианства можно резюмировать, используя категории Неба, человека и морали. Развитие этих идей в истории исследуется для того, чтобы понять характерные черты корейского конфуцианства. Также исследуются верования и жизнь традиционных книжников, *сонби*, практикующих конфуцианство.

В третьей и четвертой частях эта же тема рассматривается в рамках интеллектуальной истории. Здесь рассматривается школа неоконфуцианства *Тохак*, а также школы *Сирхак*, которые составляли ядро конфуцианской мысли в период расцвета Чосона (1392–1910). В третьей части я исследую методологические проблемы учений, социальные и политические идеи и отношение к Небу, которые были представлены известными учеными неоконфуцианской школы Пути (*Тохак*), например Ли Хваном, Чо Сиком, Ли И, Сон Сиёлем и Юн Хви. В четвертой части дается общий отчет о фазах развития школы практического учения *сирхак*. Здесь я обсуждаю конфликты между школой Пути и западной мыслью, которые повлияли на формирование практического учения. Кроме того, будет исследована интеллектуальная и историческая роль Чон Ягёна, ученого, который пытался соединить западное учение и идеи конфуцианства.

В пятой части используется религиоведческий подход. В этом разделе я пытаюсь ответить на вопрос: как корейская мысль и конфуцианство приспособились к реальности быстрого перехода от традиционного общества к современ-

ному под влиянием западной цивилизации? Переход корейского народа в современность от конфуцианского общества к обществу, основанному на демократии западного стиля, вызвал коренное религиозное переосмысление и реформацию, в первую очередь из-за влияния христианства, которое предложило альтернативу идеологическим и социальным ограничениям монархической системы.

Существует множество других вопросов, касающихся корейского конфуцианства, которые не рассматриваются в этой книге. Например, некоторые существенные вопросы философии: споры о человеческой природе и принципах, а также о неоконфуцианской школе сердца-сознания Ван Ян-мина. Также не рассматривается конфуцианский религиозный ритуал и социальная система как часть конфуцианской культуры. Эти темы еще предстоит исследовать. И хотя существует множество путей достижения вершины горы корейского конфуцианства, я полагаю, что стоит начать с малого.

Глава «Освобождение человека в корейской мысли раннего модерна» была впервые опубликована в *Korea Journal*, поэтому я хочу поблагодарить редакцию за разрешение перепечатать ее, хотя и в несколько измененном виде.

В подготовке этой книги мне помогало очень много людей. Без существенной поддержки и воодушевления г-на Лим Кёнхана, издателя этой книги, я бы не решился представить эту книгу миру. Я особенно благодарен Ли Ёнчжу и Ким Юнсон, которые проявили огромное терпение при переводе текстов на английский язык. Я также благодарен доктору Эдварду Чану из Университета Принс-Эдуард Айленда и Майклу Ральстону за частичный просмотр перевода. Я также хотел бы поблагодарить мою жену Инсук за ее теплую поддержку, а также за перепечатку и вычитку текста.

12 февраля 1999 г.

Сеульский национальный университет

Кым Джантэ

І. НЕБО И ЧЕЛОВЕК В НЕОКОНФУЦИАНСТВЕ

Концепция Великого Предела в неоконфуцианстве

Понимание человека в корейском конфуцианстве

Новое определение конфуцианской этики в современном обществе

Концепция Великого Предела в неоконфуцианстве

1. Введение

Когда исследователи пытаются дать общую характеристику конфуцианству, обыкновенно упоминается о «приземленности» этого учения, направленности на добродетель и его «рациональности». Поскольку конфуцианство рационалистично, существует мнение, что ему не хватает религиозности. Тот факт, что китайское неоконфуцианство эпохи Сун (960–1279) именуют «учением о принципе», по-видимому, подчеркивает рационалистические аспекты и идею нерелигиозной природы конфуцианства. Однако более глубокое исследование рационалистической и метафизической неоконфуцианской концепции Великого Предела позволяет выдвинуть гипотезу о ее религиозном аспекте. В этой главе, при анализе неоконфуцианского учения о Высшем, представленном в учении *Школы Природы и Принципов*, мы предпримем попытку понять религиозную основу этой философии. Сначала мы рассмотрим различные определения Предела, даваемые этими школами, далее исследуем связь между Пределом и миром, рассматривая творческие и управляющие начала Великого Предела. В-третьих, мы обсудим место и отношение человека к Великому пределу, особое внимание уделив концепциям «почитания» и «искренности».

2. Имена и характеристики Предела

Есть много названий Предела, используемых *Школой Природы и Принципов*, и здесь мы рассмотрим шесть из них. «Великий предел» (*Тай Цзи*) упоминается в *Книге Перемен (И-Цзин)* как высшее понятие по отношению к вселенной. Чжу Си (1130–1200) определяет его как ось творения и основу всего сущего. Он принимает это как данность².

«Принцип» (*Ли*) появляется как в *Книге Перемен*, так и в *Мэн-цзы*. Это слово чаще всего используется *Школой Природы и Принципов* для обозначения

² Chu Hsi, Lu Tsu Ch'ien. *Reflections on Things at Hand* / translated by Wing-Tsit chan. New York: Columbia University Press, 1967. P. 5.

высшего первоначала. Принцип – основа существования всего. Это также непрерывный стандарт всего творения.

В китайской классике, а также в общем конфуцианском языке Высшее часто называют «Небом» (*Тянь*). Небо величественно и уникально. Это в буквальном смысле вершина всего сущего. Небо также превосходит все творение и управляет не только такими вещами, как погода и времена года, но и самой судьбой человечества и всего сущего.

«Верхний владыка» или «Высочайший император» (*Шанди*) – это имя, пришедшее из классического китайского языка и древнейших китайских надписей на гадательных костях, где оно использовалось для обозначения верховного правителя. Шанди является источником наград и наказаний и проявляется как личность. Конфуцианская традиция никогда не изображала Высочайшего императора в живописи или скульптуре, но признавала его Высшим и выражала это убеждение в поклонении, жертвоприношениях и церемониях.

«Дух» (*Шэнь*) выражает присутствие во вселенной Предела как непостижимую силу и функцию. Человек, опять же через поклонение и церемонии, может войти в контакт с Духом. Это слово используется по отношению как к душам умерших предков, которые также являются объектом ритуала, так и к другим духовным существам различных уровней и типов³.

«Путь» (*Дао*) – этот термин, когда используется в рамках концепции Предела, относится к его трансценденции времени и пространству, их имманентности и вечности. Путь охватывает реальное существование Предела, его развертывание в видимом творении, а также тот факт, что он является необходимой основой всего движения и изменений в мире.

Эти разные имена относятся к Пределу, его природе и возможностям в разных режимах или аспектах. Они постоянно меняются местами как выражение неизменной уникальности, единства и единственности Предела. Сказать, что они отсылают к разным сторонам реальности и различают их, – значит полностью противоречить конфуцианскому учению.

Чтобы суммировать содержание этих различных терминов, обозначающих природу и функцию Предела, мы можем использовать термины «Великий предел» и «Принцип», которые относятся к всеобъемлющей и универсальной основе, которая является умопостигаемой. «Небо» и «Владыка» обозначают высшего правителя всего и служат объектом поклонения; «Дух» рассматривается

³ Христианское понятие Бога часто переводилось на китайский язык иероглифом *шэнь*, который, в свою очередь, обычно переводится как «дух». В этом принципиальное различие между пониманием духа в христианстве и конфуцианстве.

в функциональном аспекте его непостижимости. Наконец, «Путь» рассматривается в его функциональном аспекте как всепроникающая и постоянная норма.

3. Творчество и суверенитет Предела

В конфуцианстве основной функцией Предела является производство или создание всего. Эта творческая функция не просто единичный законченный акт, а, скорее, сопутствующее творческое управление непрерывным потоком изменений. Естественные изменения и творение нового являются результатом пристрастия и «пестования» со стороны Предела. Характеристика творения проявляется в управлении природными изменениями, а также рассматривается как принцип и норма для процесса изменения.

В этом наблюдении за творением Предел можно понимать, как безличную или естественную силу. Некоторые считают, что это материальное неразумное начало, другие видят в нем дух, присутствующий в материальном мире. Во всяком случае, всеобъемлющая и универсальная природа Предела также включает в себя человека, обладающего разумным духом, как одну из своих составляющих. Природа включает все материальное и духовное и, таким образом, представляет собой аспект трансцендентного Предела. С точки зрения того, что он находится за пределами материальной природы, Предел конфуцианства можно назвать сверхъестественным. На самом деле конфуцианство принимает идею сверхъестественного разума, который более глубок и правильно определен, чем материальная личность, которую он превосходит. «Хотя сознание невидимо, оно фактически присутствует в природе; хотя движение и покой не материальны, на самом деле движение и покой есть в природе; хотя создатель не постижим, на самом деле он существует в творении природы⁴. В природе Предел представлен как превосходящий естественную личность.

Когда мы говорим о творческой функции Предела, мы не имеем в виду, что он непосредственно участвует в каждом изменении; скорее, это рациональный принцип или основа производительной силы всех вещей. Великий предел действует посредством первоначал Ян и Инь, результат взаимодействия Инь и Ян не может быть понят без их отношения к Великому пределу. Существуют безграничные и разнообразные возможности для изменений, но с каждым конкретным изменением, кажется, существует окончательная основа или фундамент, объясняющий феномен изменения и его результат.

⁴ Li Seung Hee, *Han'gye yugo*. Pp. 6–205.

Предел – регулятор творения, контролирующий все вещи. Имя «Высший владыка», в частности, относится к этой контролирующей способности и является синонимом рационального или небесного принципа. В *Книге Перемен* Небо раскрывается как воплощение четырех основных качеств или добродетелей, которые часто переводятся как «творение», «завершение», «преимущества» и «настойчивость». Когда мы говорим, что Небо контролирует формирование всего сущего, мы имеем в виду, что Небо или Дух присутствуют в творении и что творение изменяется в соответствии с этими четырьмя основными качествами, каждое из которых проявляется как в изменении, так и в творении. Мы говорим здесь не о личности, то есть об антропоморфном существе, которое контролирует, а о Великом пределе или принципе, основной природе и таинственной функции⁵. Хотя здесь не ставится вопрос о воле, существует понятие всепроникающей, разнообразной и таинственной Природы. В своей контролирующей способности Предел – это не просто конструкция разума, а базовая реальность, активно и позитивно конституирующая мир, а также способствующая переменам. Короче говоря, он выполняет созидательную функцию, которую можно воспринимать разумом и чувствами. Предел в конфуцианстве проявляет свою сущность в объективной реальности. Для конфуцианства Предел – это реализация Иного; его почитают, ему повинуются и признают его превосходство. Конфуцианство признает внутреннее единство между Великим пределом, Принципом и Дао-путем. Что касается вселенной, этот высший уровень бытия также может называться Владыкой. По сравнению с природой вещей это называется Духом; применительно к человеку о нем можно говорить как о сердце-сознании. Название «Великий предел» охватывает все эти концепции, и, хотя оно может показаться фрагментарным при рассмотрении различных явлений, его основное единство всегда подтверждается.

4. Реакция человека на Предел и его познание

Древняя конфуцианская проблема взаимоотношений между Небом и человеком являлась предметом активных дискуссий, особенно в *Школе Природы и Принципов*. Это привело к формированию сложной философской теории, которая основывается на идее о связи между Небом и человеком. Доктрина «Срединное и неизменное» утверждает, что то, что Небо даровало человеку, называется «природой»⁶. Хотя это утверждение раскрывает лишь фундаментальную связь

⁵ I Ching or Book of Changes / the Richard Wilhelm translation rendered into English by Cary F. Baynes. N.J.: Princeton University Press, 1950. Pp. 4–5.

⁶ «Чжун Юн». Глава 1.

между Пределом и человеком, *Школа Природы и Принципов*, исследуя основу этой связи, предлагает концепцию сущностного единства Предела и человека. Этот союз является разумным объяснением бытия и основой жизни человека. Люди по самой своей природе неизбежно одержимы Небом с самого начала существования вещей. Союз с Пределом достигается через постоянное восстановление и культивирование этой изначальной природы. Это достигается с помощью концепции *цзин*, которое мы переводим как «уважение, концепция, пестование», постоянно подчеркиваемая *Школой Природы и Принципов*. Почтение возникает из осознания человеком незавершенности и абсолютности Предела, оно пронизывает конфуцианское учение от начала до конца и может быть названо его основной доктриной. Поговорка о том, что почтительность, раз собравшись во едино, не может быть поделена на куски, она цельна, по сути, является точным определением почтительности как таковой. Сталкиваясь с Пределом, сердце-сознание, сосредоточенное на своей изначальной природе, принимает образ чистоты и простоты.

В *Книге Перемен* говорится, что сердце становится правым только благодаря почтительности; *Школа Природы и Принципов* утверждает, что почтение – основа всякого контроля. Даже перед лицом желаний почтение упорядочивает и облегчает эмоциональное и физическое состояние человека, поддерживает благоговейный и контролируемый взгляд на вещи и обеспечивает чистое и пробужденное состояние духа. Почтение опустошает само себя и, подавляя активность эмоций и воли, позволяет человеку глубоко внутри своего сознания достичь Предела и подготовить место в своем сердце для единения с ним. Человек наделен своей изначальной природой, чтобы соединиться с Пределом. Почтение, оберегая сердце человека и возвращая его изначальную природу, восстанавливает его чистоту, данную Небом. Благодаря такой установке человек получает уверенность в присутствии трансцендентного и основополагающего Предела в его сокровенном естестве, а также в союзе с ним, поскольку он пронизывает весь внешний мир. Когда почтение поддерживается чистотой сердца и почтительным самосредоточением, человек и Предел находятся во взаимопонимании друг с другом. Рациональное и осознанное состояние развития сердца через почтение и единение с Пределом представлено как *чэнь*, что мы переводим как «искренность».

Доктрина «*Срединного и неизменного*» утверждает, что искренность – это путь Неба, а реализация искренности – это путь человека⁷. Кроме того, в своем комментарии Чэн Мин-дао (Чэн Хао, 1032–1085) сказал, что искренность – это путь Неба, а почтительность сопровождает рождение человека и его уход в иной

⁷ «Чжун Юн». Глава 20.

мир; в конечном итоге искренность и ритуал едины, ибо являются почтительностью. Искренность – основа уважения и означает его совершенство. Именно через искренность проявляется добродетель и реализуется отношение к Пределу. Искренность, являющаяся проявлением реализованной добродетели человека, соответствует контролю сердца посредством почтения. Доктрина «*Срединного и неизменного*» гласит, что тот, кто обладает искренностью, без усилий добивается того, что истинно верно, и без размышлений приходит к постижению. Фактически, он становится совершенным мудрецом, который естественно и легко реализовывает Путь⁸. Таким образом, можно сказать, что искренность определяет мудреца, который в самой своей природе достигает цельности и воплощает в жизнь направленность к Пределу. С познанием искренности, она также реализуется в объективном мире. Разделение субъективного и объективного преодолевается опытом единения. Через единство с Пределом человек достигает раскрытия своей истинной природы и становится совершенным мудрецом. Здесь также раскрывается такое понятие, как «воля Небес». Доктрина «*Срединного и неизменного*» гласит, что человек с предельной искренностью способен предвидеть и что обладающий ей подобен Духу. Это означает, что искренность есть само подлинное существование, то есть опыт единения с Пределом. Человек, обладающий искренностью, осознает проявление непрерывной продуктивной деятельности Предела в мире. Искренность развивается и проявляется в человеческом поиске Предела, Предел проявляется через человека. Искренность можно назвать истиной без примеси лживости. Это определение гарантирует, что через опыт единения с Пределом достигается высшая истина.

5. Заключение

Анализ взглядов конфуцианской *Школы Природы и Принципов* на человека и вселенную, их взаимоотношения с Пределом как основы и необходимого принципа всего сущего являет нам обширную и сложную философскую систему. Хотя этот подход к пониманию Предела является рационалистическим, это не означает, что он лишен какого-либо религиозного аспекта. Скорее, он рационалистически разъясняет конфуцианский менталитет и опыт веры. Он не ограничивается определением Предела с помощью одного традиционного названия или концепции, а, скорее, путем комбинирования нескольких названий и концепций, он исследует множество различных аспектов Предела. Предел – это фундамент или основа мира явлений, а также создатель всего сущего. Он также устанавливает предписания и тем самым контролирует бытие всего сущего. «Предел» конфуцианства связан

⁸ «Чжун Юн». Глава 22.

с вселенной через ее создание и управление ею. Хотя он превосходит мир, он в то же время имманентен ему, охватывает его. Путь к единству с Пределом – это путь почтения и искренности. Почтение обеспечивает чистоту человеческого сердца. Это концентрированное осознание является отношением веры к Пределу. Искренность в достижении союза с Пределом дает мистический, таинственный или духовный опыт. Через почтение человек достигает трансцендентный Предел. Благодаря этому единению, осуществляемому через искренность, раскрывается идеальное состояние человека, а также постигается его Конечное проявление.

Понимание человека в корейском конфуцианстве

Проблема человеческого страдания и избавления занимает центральное место в верованиях и традициях конфуцианства. В то же время, однако, конфуцианство нельзя отнести к категории строго антропоцентрических учений. Конфуцианство, скорее, пытается понять человечество по отношению ко всем вещам во Вселенной. Конфуцианство по праву можно считать гуманистической системой, основанной на поведении, которое вводит человеческий мир во вселенский контекст.

Центральное место в этой системе мышления занимает попытка достичь человеческого совершенства через гармонию с Вселенной. Для этого необходимо достичь взаимопонимания с религиями других культур, вопрос о конфуцианстве по отношению к другим религиям приобретает неоспоримое значение.

1. Природа и особенности человеческого существования

1.1. Происхождение человека и его природа

Вопрос о происхождении человека и природы является центральным в философии конфуцианства. С точки зрения этой философии, человек – это один из трех основных элементов вселенной: Небо, Земля, человек. Согласно «*Книге песен*»: «Человек – это продукт деятельности Неба» (песнь 255, 260). Согласно «*Беседам и суждениям*» (VII, 23), «Небо породило добродетель во мне» (VII, 23 – цитата Конфуция, мы видим, какое глубокое впечатление производит на человека Небо). Кроме того, конфуцианство понимает рождение как результат гармонии между Небом и Землей. В *Книге Перемен* мы можем обнаружить гексаграмму *Цянь*, которая представляет собой и Небо, и отца, а гексаграмма *Кунь* представляет собой Землю и мать. Именно гармонизация этих универсальных символов необходима для создания семьи и, следовательно, общества.

В отличие от христианских теологов, конфуцианцы не заботились о вопросах «почему», «как» и «когда». Они заинтересованы только в том, чем Небо наделило человека и как этот дар может быть должным образом развит и использован.

Конфуцианство рассматривает человека как комбинацию тела и духа; разум человека сочетает в себе эти оба качества, в результате чего личность интегрируется воедино. Человеческая природа, дарованная от Неба, чистая и правильная. Также она универсальна и нерушима. Разум, с другой стороны, ведет борьбу между добром и злом; он индивидуален и смертен. Однако именно разумом человек может прозреть свою истинную Небесную природу. Разум приспособляется к Небесному контролю над вселенной, а также является руководством для индивидуального микрокосма.

1.2. Жизнь и уникальность человека

Конфуцианство признает несовершенство человека, но подчеркивает его превосходство над всеми другими существами (и вещами) во вселенной. Вместо того чтобы воспринимать человека как относительно несовершенного, традиции подчеркивают неограниченный человеческий потенциал и воспринимают его как личность, обладающую свободой, наделенную активностью для использования окружающих ее условий и обстоятельств. Иными словами, человек способен по собственной воле и своими собственными действиями адекватно контролировать собственную жизнь, и он наделен свободой и ответственностью, которые позволяют выбирать между добром и злом.

Человек, хотя и воспринимается в основном как мягкий и добрый, обладает способностью злоупотреблять своим потенциалом или совершать зло, в результате чего становится жертвой физиологических, инстинктивных искушений. В отношении этого аспекта человека мы находим предостережение в *Шу-цзин* («Книга истории» или «Книга документов»): «Сердце человека опасно». И конфуцианство воспринимает сущностное зло в человеке как следствие физиологических потребностей, хотя оно настаивает на том, что основная природа человека кротка и добра. Канон «Срединное и неизменное» гласит: «(добрый) характер – это закон Неба». Мэн-цзы в свою очередь провозгласил, что «Человеческая природа добродетельна». Впоследствии конфуцианство воспринимало основную человеческую личность как добрую и мягкую и твердо верило, что эта в основном добрая природа может быть восстановлена даже после перехода на сторону зла.

Осуществление врожденных способностей необходимо для выживания человека, и конфуцианство признает это как нечто естественное. Однако в традиционной конфуцианской мысли мы находим разные подходы, которые варьируются

в зависимости от социального порядка. Те, кто подчиняются, должны применять физическую силу, в то время как те, кто управляют, должны проявлять разум.

1.3. Связь жизни и смерти

Хотя конфуцианство считает статус человека более высоким, чем у остальных существ, одновременно оно воспринимает человека как ничем не отличающегося от других форм жизни, для которых свойственны прохождение стадий развития от рождения через рост и старение к смерти. Человеческому разуму присуще систематическое понимание значения жизни и смерти.

Смысл смерти заключается в отделении духовного начала от физического тела, и, согласно конфуцианской мысли, тело отделяется от своего духовного начала, растворяясь в пространстве. В этот момент смерти дух покидает индивидуальное сердце-сознание; это описывается как «возвращение». Отсоединение духа после смерти, его выход из тела, рассматривается как процесс, который занимает четыре поколения, или около 120 лет; следовательно, по этому случаю проводятся поминальные службы предков, так называемая экскурсия по предыдущим поколениям предков, которых необходимо задабривать и сообщать им новости.

Несмотря на то что в результате смерти дух отделяется от тела, конфуцианцы верят в то, что жизнь этого духа продолжается, но уже в телах потомков умершего. Одна часть человека умирает, а другая продолжает жить через кровные связи. Так, смерть человека – это неоспоримый закон природы. Однако конфуцианство рассматривает смерть лишь как процесс обретения блаженного покоя.

2. Упорядоченная жизнь и методы совершенствования человека

2.1. Причины и цели жизни

В конфуцианском учении величайшим долгом человека является признание и выражение благодарности по отношению к родителям за рождение, а также почитание Неба, основы нашего общего существования. Физическое тело человека – это не его собственное тело, оно также принадлежит его родителям, потому что именно они дают ребенку жизнь. В конфуцианской мысли индивид не является независимым – он подобен единственному узлу в длинной нити предков и будущих потомков, а его роль и ответственность в жизни подобны узлу в непрерывной линии. Признание ценности и праведности человеческой жизни лежит в основе конфуцианской этики.

В этом отношении конфуцианство очень оптимистично. Несмотря на возникающие обстоятельства, надежда никогда не умирает. Это осознание приходит с жизненной целью, которая заключается в общении с Небом, которое достигается через совершенствование человека, то есть человек сам должен стремиться к единению с Небом. Только таким образом человек может стать свободным и полагаться только на себя в стремлении стать единым с Небом. Согласно Конфуцию: «В 70 лет я следовал желаниям моего сердца, при этом не переступая правил» (Аналект 2,4). Это изречение воспринимается как указание на то, какого уровня отношений с Небом он достиг. А именно на этой ступени человек становится «Совершенным мудрецом» или «Премудрым», совершенствуя себя, но находясь в определенных рамках.

2.2. Реалии жизни и регулируемый образ жизни

Если человек хочет преодолеть свое несовершенство и достичь совершенства, он должен контролировать свои желания – такова величайшая заповедь Неба. Чтобы осуществить это, человек должен полностью понять необходимость соответствия и упорядоченного существования. Только с помощью упорядоченной нравственной жизненной позиции можно осуществить свое стремление к раскрытию своей природы.

При установлении такого подхода к жизни нужно осознавать два условия, относящиеся к миру природы и миру человека. Если речь идет о мире человека, то согласно китайскому философу Мэн-цзы (VII, 45), человек должен «быть добрым к родителям, благожелательным к близким и любящим природу». Поэтому доброта, благожелательность и любовь являются тремя основными моральными принципами, с которыми человек действует по отношению к другим людям, не ведя себя эгоцентрично. «Благожелательность» подчеркивается в человеческих отношениях, благодаря чему мы можем убедиться в важности согласия в общении между людьми.

Конфуцианство выделяет пять типов отношений как основу морали: теплота между отцом и сыном, верность подданного правителю, первенство мужа над женой, снисходительность между старшим и младшим и доверие между друзьями. Это регуляторы социальных отношений, и работают в координации с предначертанными Небом основными пятью неизменными добродетелями человеколюбия, долга, ритуала, знания и искренности. В дополнение к *Пяти постоянствам*, существует три принципа (часто называемые *Тремя устоями*), которые также регулируют семейные отношения. Это сыновья почтительность, братская привязанность и родительская любовь. Данные законы семейного

поведения также распространяются и на социальные отношения, как по вертикали, так и по горизонтали, как часть морального и этического социального порядка. Семейное самосознание образует основу общественного самосознания, и, расширяясь еще дальше, семейное самосознание становится основой для социального самосознания. Если человек будет следовать Небесным принципам и достигнет своего совершенства в человеческом мире через нахождение гармонии с Небесами, результатом станет идеальный общественный порядок.

2.3. Методы достижения человеческого совершенства

Есть два метода, с помощью которых человек может совершенствовать свои способности на практике. Первый заключается в подавлении индивидуальных желаний и уверенности в своих силах в реализации требований морали. Второй метод заключается в непосредственном духовном опыте, а именно в реализации высшей небесной цели и понимании ее значения. Первый является внутренним процессом и требует строгого морального и этического подхода к существованию, в то время как последний заключается в мистическом опыте, общении с внешним миром или Небом. Конфуцианство подчеркивает необходимость сочетания обоих этих подходов, не доводя ни один до крайности.

Человек обладает способностью достигать добродетели благодаря объективному знанию вселенной, а также благодаря решимости и искренности в поступках. Посредством этих методов нравственного воспитания он закладывает основу для правильных социальных отношений, что, в свою очередь, способствует достижению семейной и национальной стабильности и мирного существования. Это конфуцианский способ сделать мир пригодным для человеческого существования. Моральные отношения являются основными для социальных отношений и социального порядка, и этот тип существования распространяет свое влияние и на мир за его пределами, то есть на потусторонний мир.

Конфуцианство также признает повиновение небесным повелениям как основной долг в человеческом существовании: «Благородный муж боится веления Неба» («Беседы и суждения» 16:8). Также, согласно Мэн-цзы, «посредством раскрытия своего сердца человек может познать свою истинную природу, и, познав свою истинную природу, он познает Небо» (7:1); другими словами, это реализация воли Неба через самореализацию.

Совершенствование личности означает, что нужно постоянно пересматривать свое сердце и развивать его в основном добрую природу. Нужно также глубоко задумываться над всеми мыслями и действиями. Такое положение определяется как «почтение»; это концепция, которая включает в себя полную

концентрацию и полное понимание через полное осознание. Эти вещи применимы к поиску сущности Неба изнутри, а не извне.

Другой способ – это выявить значение и сущность Неба за пределами своего «Я», а не внутри него. В познании безграничных возможностей Неба можно освободиться от страданий и просить благословения. Можно также молиться или стать единым с Небом через почтительные подношения и ритуал. Эти подношения совершаются во время поклонения предкам. Они могут быть совершены для духов природы и урожая, но главным объектом почитания является Небо.

Ритуал – это традиционный в конфуцианстве метод общения с духами или сверхъестественными существами, а также основной метод получения благословения Неба. Следовательно, такие ритуалы должны проводиться с подлинным почтением и искренностью.

«Почтение» и «искренность» являются основными существенными позициями как для внутреннего «Я», так и по отношению к другим духам. Однако, если отношения между людьми не совершенны, общение с Небом становится невозможным в конфуцианстве. Иными словами, человек должен обращаться к другим так же, как он обращается к Небу.

3. Отношения с другими религиями через человеческое понимание

3.1. Сравнение конфуцианства с другими религиями

По сравнению с другими религиями, с которыми конфуцианство сталкивалось в ходе истории Китая и Кореи, например с буддизмом, даосизмом или христианством, мы можем увидеть два основных различия. Одним из них является вопрос о связи между телом и духом, другим – связь человека с высшей реальностью (Небо, Бог, Будда и т. д.).

Каждая религия по-разному рассматривает соотношение телесного и духовного. Буддизм отрицает реальность или обоснованность физических чувств, и отрицание физических потребностей является важной частью этого учения. Человеческий дух может быть укреплен только посредством заповедей полного воздержания. С другой стороны, даосы и даосские верования требуют реализации человеческого духа через естественные физические состояния. Мир за пределами тела-личности не так важен, как стремление к индивидуальному физическому долголетию здесь и сейчас. Иными словами, буддизм и даосизм совершенно противоположны в своих подходах к пониманию существования с точки зрения физического и духовного царства человека.

Конфуцианство и христианство схожи в том отношении, что оба учения признают физическое и духовное как составляющие единого целого. В конфуцианстве, однако, смерть – это состояние, при котором физическое и духовное возвращается к высшему первоначалу по-разному, тогда как христианство считает, что, хотя тело умирает, дух живет вечно. Другое отличие состоит в том, что христианство утверждает греховность человека с момента рождения (концепция первородного греха), тогда как конфуцианство утверждает, что изначальная природа человека чиста.

Мы находим больше контрастов в отношениях между человеком и конечной реальностью. Буддизм утверждает, что человек и Будда – одно и то же, что человек наделяется природой Будды, и ему нужно только достичь состояния Просветления, чтобы снова стать совершенным, как Будда. В конфуцианстве, однако, хотя человек является небесным порождением, но намного уступает ему и никогда не станет равным. Небо – это высшая реальность, которая превосходит человека, и человек наделяется природой, основанной на знании и воле. Даосизм утверждает, что человек через гармонизацию духа и тела полностью сливается с природой. Христианство – это монотеистическое понимание персонифицированного Бога, но также и трансцендентного Бога, который открывает Себя человеку. Конфуцианство признает Небо как высшую реальность, но в то же время заявляет, что человек способен общаться с богами и духами уровнем ниже, чем абсолютная реальность. И Небо не говорит и не раскрывает себя индивиду, скорее, оно открывает себя человечеству в целом через природные явления.

Из-за расхождений в базовых установках эти религии часто противостоят друг другу. И все же конфуцианство, несмотря на несхожесть с другими религиями, само по себе является наиболее открытой культурной системой, не отрицает возможности идти на открытый диалог с другими религиями.

3.2. Конфуцианство и межрелигиозный аналог

Конфуций сказал: «Нападки на чужую доктрину не могут принести ничего кроме вреда» («Беседы и суждения» 2:16)⁹. В каноне «Срединное и неизменное» мы находим конфуцианскую добродетель единства: «Если все сущее не будет развиваться вместе должным образом, оно не сможет сделать ничего, кроме как мешаться друг другу на пути».

Следовательно, конфуцианство не отрицает полностью ни буддийской концепции тотальной одухотворенности, ни даосской концепции материального

⁹ Это нестандартная трактовка, представленная лично Кым Чжантэ. Русские переводы этого афоризма часто противоположны по смыслу – от «губительности преследования за инакомыслие» до «губительности чрезмерного увлечения другими учениями». *Перев.*

имманентизма; скорее, конфуцианство принимает и пытается интегрировать эти религиозно-философские элементы. Например, конфуцианство пытается приблизиться к буддизму в достижении чистоты духа и в то же время проявляет большую заботу о даосских концепциях физической гармонизации и совершенствования. Конфуцианство также проявляет положительный интерес к теологическому мистицизму христианства. Что касается социального противостояния религий, необходима межрелигиозная система взаимного сотрудничества. Непоколебимая фиксация на незначительных различиях между учениями приводит только к разногласиям. В современном мире представителям различных конфессий важнее, чем когда-либо, объединиться в своих усилиях, чтобы противостоять волнам антирелигиозного и внеэтического гедонизма и материализма, и работать вместе, чтобы восстановить человеческое родство и человеческую порядочность. Пришло время для религий задуматься над своей ролью и осознать, что межрелигиозный конфликт является преступлением против человечества, а не его спасением.

Корейцы как нация порождены в Северо-Восточной Азии, в основе нашей культуры лежит конфуцианская традиция. В последние годы мы наблюдали огромный рост популярности западных религий и распространение западной культуры; но параллельно в это же время произошло значительное омоложение традиционной культуры и религии. Благодаря такой возможности расширения межрелигиозного сотрудничества, мы должны использовать возросшее взаимопонимание в качестве отправной точки. Взаимопонимание должно расширяться и совершенствоваться для преодоления нынешних конфликтов между традиционным и современным обществами и религиями.

Новое определение конфуцианской этики в современном обществе

1. Сущность проблемы

Нынешняя наука обычно рассматривает конфуцианскую этику в современном корейском обществе. Фактически моральные ценности традиционного конфуцианства предлагается либо полностью отменить, либо переосмыслить, чтобы адаптировать их к современной эпохе и к фундаментальным изменениям, которые вызваны в социальных системах, образе жизни и мировоззрении.

С момента открытия своих дверей для Запада более века назад Корея движется на волне вестернизации. Тем не менее мы продолжаем писать о значительном влиянии конфуцианских ценностей на различные общественные институты и наше сознание. В результате мы сталкиваемся с путаницей в ценностях

и продолжающимся конфликтом между традициями и современностью. По-прежнему остаются фундаментальные различия в ценностях каждого социального класса, поколения и пола. Таким образом, восстановление моральных ценностей стало социальной потребностью в современном обществе.

Для переопределения традиционной конфуцианской этики в современную эпоху мы должны сначала проанализировать проблемы, связанные с традиционными ценностями, чтобы прояснить направление и трудности, с которыми мы сталкиваемся. Понимая, что корни конфуцианской этики уходят корнями в человеческие отношения, и отделяя присущие им ценности от их институциональных элементов, мы можем использовать конфуцианские ценности как «масштабную линейку», с помощью которой можно отделять фундаментальные ценности от прикладных ценностей, в основе которых лежат индивидуальность и общество. Наконец, мы должны объяснить, как недавно признанный конфуцианский порядок может адаптироваться к современному миру и породить новую мораль. Конфуцианство когда-то служило неотъемлемой функцией традиционного общества, определяя как авторитет, так и социальный статус человека. В современном обществе, основанном на равенстве, конфуцианство могло бы сыграть активную роль в гармонизации личности и сообщества и в предотвращении процесса дегуманизации, порождаемого рационализацией и современными технологиями.

2. Традиция и пределы конфуцианской этики

Конфуцианский порядок, который был установлен как основа управления Китая во времена династии Хань (206 г. до н. э. – 220 г. н. э.), был принят в Корее в период Троецарствия (57 г. до н. э. – 668 г. н. э.) и способствовал развитию семейной и государственной философии в правление династии Чосон (1392–1910). Моральные ценности *чонь* (верность своему государю) и *хё* (сыновняя почтительность) были обязанностями послушания и сформировали основу для существования государства и семьи.

Син (вера) и *и* (праведность) играли неотъемлемую роль в обеспечении единства и легитимности общества. *Юн* (храбрость) поддерживала активность сил для защиты общества от врагов. Такие добродетели были установлены этическим кодексом, известным как *Три устоя (самган)*, *Пять постоянств (орюн)*. Иерархические отношения, такие как отношения между государем и подданным, родителем и ребенком, мужем и женой, определялись этической системой, известной как *самган*, в то время как, с другой стороны, добродетели дружбы, верности, различия, порядка и веры, действующие между родителем и ребенком, государем и подданным, мужем и женой, взрослым и молодым, а также между друзьями были названы в соответствии с пятью правилами, известными как *орюн*.

С современной точки зрения, вполне можно критиковать традиционные конфуцианские ценности как устаревшие и дискриминирующие. Обвиняется не только иерархический порядок *Трех Устоев*, но и взаимная ценность *Пяти постоянств*. Преданность, ожидаемая от подданного к своему правителю, может быть раскритикована как недемократическая, так же как различие между мужем и женой может рассматриваться как принуждение к мужскому шовинизму и доминированию. Установленный порядок между взрослым и ребенком также ориентирован на социальную дискриминацию, а не на равенство. Хотя человеческие отношения *Пяти постоянств*, то есть сыновние, супружеские и дружеские отношения, универсальны, *Пять постоянств* сами по себе основаны на определенных отношениях в закрытом обществе. Ценности, проповедуемые в такой закрытой системе, могут укреплять психологические связи между ее членами, но они не могут действовать за ее пределами.

Среди ценностей конфуцианства этика семьи может распространяться на человеческое общество в целом, включая также отношения между человеком и природой. В таком этическом кодексе, который применяет ценности семьи к обществу и миру, мы рассматриваем гуманистический принцип как охватывающий общество и государство, таким образом, человечество и мир становятся единой семьей. Однако применение фамилизма даже к незнакомцам несет в себе проблему нарушения рационального социального порядка ради приспособления всего человечества, рассматривая его как один расширенный клан. Если бы мы могли испытывать к незнакомцам то же чувство, что и к своим родственникам, не было бы межчеловеческих конфликтов. Но общественные отношения, основанные на семейной этике, несовместимы с объективной критикой и рационалистическим мышлением. Такое явление можно увидеть во вторжении семейных ценностей в правовые вопросы в традиционном конфуцианском обществе.

В дополнение к теории расширенных семейных ценностей наблюдается снижение интенсивности привязанности на нескольких уровнях. Концепция *жэнь* (человеколюбие) может распространяться от любви к родителям до любви к своим соседям, расе, всему человечеству и, в конечном счете, ко всему сущему. Однако это увеличение числа объектов любви неизбежно сопровождается ослаблением концентрации, что проявляется в «дифференцирующем гуманизме». Теоретически «дифференцирующий гуманизм» может естественным образом совпадать с человеческими эмоциями, но имеет тенденцию ограничиваться семьей и не обязательно распространяется на общественное достояние. Возможно, удастся повлиять на порядок в расширенных семьях в сельской местности, но в современном обществе, характеризующемся урбанизацией и нуклеарными

семьями, индивидуальные ценности должны выходить за рамки семейственности, чтобы выйти на общественную арену.

Конфуцианские ценности имеют тенденцию становиться несовместимыми в применении к конкретным обстоятельствам, как это представлено в «Каноне». Известно, что сам Конфуций интерпретировал правило с вариациями в зависимости от ситуации. Здесь мы наблюдаем действие принципа, согласно которому правило должно быть адаптировано к обстоятельствам. Ритуалы, прежде всего, несут в себе опасный потенциал потери значимости, когда помещаются в другой контекст без корректировки или размышлений, тем самым препятствуя гуманной деятельности из-за жесткой структуры вместо улучшения гуманной и нравственной жизни. Новое определение и трансформация ценностей требует взаимного изучения фактического приспособления и его фундаментального духа. Без переоценки в современном контексте моральные ценности сами по себе становятся поверхностными, а ритуалы – оковами, порабощающими общество. Хорошо известно, что традиционное конфуцианство уделяло больше внимания установлению порядка через поддержание власти и взяло на себя пассивную роль в развитии этических ценностей, соответствующих современной эпохе, основанной на равенстве. Чтобы проявить ценности конфуцианства в современном контексте, необходимо преодолеть иерархический порядок *Трех Устоев* и *Пяти постоянств* и установить систему, основанную на основных конфуцианских добродетелях, переданных через классику и традиции.

3. Три типа человеческих отношений и конфуцианские ценности

Моральные ценности конфуцианства устанавливаются человеческими отношениями. Этимология иероглифа *жэнь* (仁) представляет «два человека» и показывает базу, на которой основаны конфуцианские ценности. Иерархическая система *Трех Устоев* и *Пяти Постоянств* – это особые формы человеческих отношений. Между «Я» и «Другим» первичны отношения двух разных людей. В конфуцианском контексте это отношение не является оппозицией или разделением, но взаимностью, основанной на концепции «Я», ориентированной на «другого».

В эти отношения включены все конкретные связи между родителем и ребенком, соседом, работодателем, гостем, учителем и учеником. Это отношение между «я» и «другим» можно считать самым элементарным моральным порядком между двумя людьми. Среди добродетелей, которые ценятся в конфуцианстве, *чжи* (мудрость) считается одной из самых основных. Знание и мудрость рождаются из согласия между моими моральными принципами и принципами других, и являются главной ценностью, объединяющей все остальные. Только при таком соглашении может развиваться этическое сообщество. Мудрость (*чжи*)

формирует ядро других конфуцианских ценностей, таких как *жэнь* (человеколюбие), *и* (праведность) и *ли* (ритуал). В этом случае его следует отличать от «прощения», которое допускает ошибки других. Скорее, это означает взаимопонимание и согласие между двумя людьми в разных обстоятельствах. Из пяти ценностей, известных как *орюн*, *синь* (вера) обычно признается как элемент, объединяющий людей в человеческих отношениях. Если *чжи* – это метод или средство объединения людей, то *синь* можно рассматривать как условие и результат единства. В «Беседах и суждениях Конфуция» упоминается как «взаимопонимание», так и «общественное доверие» как то, что достойно похвалы.

Фундаментальные ценности взаимопонимания и веры проявляются в трех добродетелях: *жэнь*, *и* и *ли* как базовой системе. Они включены в три основных типа человеческих отношений. Во-первых, это стремление к единству «Я с Другим», стремление к *жэнь*-гуманности. Далее идет акцент на справедливости, понятие праведности, которое подразумевает «Я по отношению к Другому». Третье и последнее – это стремление к гармонии через контакт «между мной и другими», проявляющееся через правила приличия.

Процесс установления человеческих отношений состоит из трех этапов. Во-первых, это утверждение человечности, основанной на общности, после которой следует социальное равенство в общественной сфере. Эти элементы в конечном итоге приводят к культурной гармонии. Этот процесс можно сравнить с ростом растения. Например, *жэнь* как корень всех добродетелей дает семя, из которого может прорасти мораль. Отношения развиваются, когда человек ориентируется на «другого», и гуманное выражение может считаться основным элементом человеческих эмоций. *И* – это ядро всех добродетелей, из которых будет происходить порядок. В отношениях между собой и другими устанавливается справедливый и рациональный нравственный порядок.

Концепция *и* также используется вместе с *жэнь* и *ли* для формулирования концепций *жэнь-и* (сострадания) и *ли-и* (манер). И в Китае, и в Корее династии Чосон *и* считался концепцией, наиболее отражающей конфуцианские ценности. *Ли* была конкретным выражением добродетелей, украшенной и развитой, как прекрасный цветок или плод. Он вышел за рамки функций или природных элементов, чтобы выразить культурное величие своего времени.

Итак, были представлены концепции *чжи-синь* как этического кодекса конфуцианства, состоящего из фундаментальных ценностей, таких как *жэнь*, *и* и *ли*. Помимо этого, были рассмотрены их «применяемые правила», которые можно разделить на три области: личность, семья и общество. Большое внимание уделялось этической позиции «Я» как основной части морали в конфуцианском порядке. Настойчивость в правильном поведении, даже пребывая в уединении,

кристаллизованная в концепции *шэньду*, сохранении торжественности в одиночестве, свидетельствует о первостепенной важности, придаваемой личности и нравственности. *Цзинь* (уважение) напрямую связано с *чжэ* (прямотой), в то время как *чэн* (искренность) заявляет о рабстве по отношению к *шэн* (святости). И мудрость, и отвага являются жизненно важными элементами в практике нравственности. Основная структура семейной этики основана на добродетелях *сяо* (сыновняя привязанность), *ди* (внимание) и *цзы* (сострадание), а ценности, передаваемые от родителей к ребенку, проявляются в сочетании строгих и милосердных ценностей. Ценности, которые олицетворяют семью, а именно добродетели милосердия и сыновней привязанности между родителем и ребенком, уважение и верность между братьями и сестрами, суровость отца и сострадание матери, должны уважаться не только в традиционной семье, но также возродиться в контексте современной семьи. Как социальные ценности, и *гун* (общественная справедливость), и *чжун* (равенство) действуют как стандарты социальной и экономической справедливости.

4. Современное общество и конфуцианская этика

Корейское общество сегодня основано на современной системе ценностей, возникшей под влиянием Запада. Демократия, основанная на свободе и конкуренции, составляет основную структуру корейского общества в том виде, в каком мы его знаем сегодня. В Корее мы наблюдаем сосуществование Востока и Запада в различных областях социальной системы, культуры и религии; общество, еще более сложное и плюралистическое, формируется в условиях, когда старое встречается с новым. Таким образом, необходимо развитие морального порядка, способного разрешить конфликты, возникающие из-за этого многообразия. Пробудившийся интерес к конфуцианской этике отчасти является ответом на этот призыв к гармонизации.

Достоинство *жэнь* (гуманности), направленное от «Я» к «Другому», действует силой человечности как в отношении человека, так и материи. Это не означает, что человеческие отношения могут быть заменены материальными, а скорее, что даже отношения с материей могут быть подняты до человеческого уровня с помощью *жэнь*. Добродетель *и* (должная справедливость) – стремление к равенству в человеческих отношениях, посредством чего личность может подтвердить свою собственную значимость. Такая обоснованность может быть достигнута не путем поиска собственных интересов, а путем предоставления людям равных возможностей. *И* проявляется в восстании против социального давления, оказываемого, например, плутократической властью крупных корпораций или насилием диктаторов. Распределение неизбежно порождает

возможность неравенства между теми, у кого есть, и теми, у кого его нет, точно так же, как между странами может иметь место вторжение сильных в сторону слабых. Внутри сообщества *и* играет важную роль в достижении сбалансированного равенства и справедливости для тех, у кого нет силы или денежной поддержки. Как политический, экономический и международный принцип справедливости, *и* также оказалась важным фактором в развитии демократии и капитализма в Корее. Наконец, добродетель *ли* (приличия, церемонии) обеспечивает гармонию и порядок в сообществе. *Ли* становится возможной благодаря уступкам, выражению своего мнения из уважения к мнению другого. Подобно тому, как человек провозглашает свою веру в Бога, выполняя определенные ритуалы (*цзи ли*), он уважает мнение других посредством практики *ли*. *Ли* полностью реализованы через взаимное уважение и уступки двух людей. Возможно, что и напряжение может в определенной степени способствовать взаимному развитию и взаимопониманию. Однако крайнее напряжение может вызвать неблагоприятные последствия, вызывая раздоры и конфликты. Это напряжение между идеологическими системами и странами, которое привело к непрерывной войне и разработке ядерного оружия. Войны приносят только ужасающие результаты смерти и разрушения, не имея никакой производственной ценности. Роль *ли* заключается в умиротворении двух противоположных систем через поощрение взаимного общения и понимания, тем самым обеспечивая мир всем общинам, большим и малым.

Хотя авторитет ценностей сам по себе является важным фактором для социального и экономического поведения, конфуцианские ценности необходимо переориентировать вокруг порядка человеческих отношений. Рациональность и эффективность не могут быть решающими факторами человеческих отношений, но они эффективны в своих требованиях к условиям человеческого существования. Конфуцианская этика дает представление об опасностях современности, когда человек сталкивается с опасностью самоуничтожения, вызванной бесчеловечным господством рациональных социальных и экономических систем. Конфуцианство учит нас не упускать из виду человеческую перспективу. Авторитарные законы и другие бесчеловечные явления могут настаивать на своей собственной значимости, но конфуцианство требует, чтобы они подвергались критике в соответствии с критериями человеческих отношений. Конфуцианство, возможно, не сможет сыграть роль в повышении экономической производительности или обеспечении систематической рациональности, но оно может предотвратить порабощение человека производительностью и рационализмом. Это также может гарантировать, что системы и технологии не контролируют человеческое сообщество, а работают на него. Утратив чувство человечности, можно укрепить рамки закона, экономики и вооруженных

сил, но это будет бесполезно, поскольку тогда они продолжат существовать как пустые сущности, лишенные жизни.

Все человеческие отношения конфуцианства основаны на понятии «Я». Для них характерно утверждение и настойчивость на своей идентичности, что следует отличать от изоляционизма индивидуализма. Индивидуализм может дать свободу от ограничений, установленных другими, но он несет в себе опасность эгоистического разделения. Устанавливая индивидуальную идентичность по отношению к другим, мы можем подтвердить всеобщее равенство всех людей. Честный характер, который может противостоять посягательству на личные права, также может способствовать сохранению демократии. Концепции *чжисинь*, объединяющие людей, могут также действовать в современных обществах, разделенных по странам и расам. Если мы сможем лучше понять психологию других, поставив себя на их место, понизится количество конфликтов в современном обществе. Реализация взаимопонимания и веры должна быть инициирована стороной с установленной идентичностью и для взаимной выгоды обеих сторон.

Концепции *шэньду*, *дзин* и *чэн*, воплощенные в конфуцианском этическом кодексе, могут сыграть значительную роль в усилении субъективности и обеспечении ценности индивидуальности. Даже в эпоху нуклеарных семей понизились стабильность и нравственность. Как и семейные ценности конфуцианской традиции, принципы *сяо* (сыновняя почтительность), *ди* (братская любовь) и *цзы* (сострадание) могут действовать как средства стабилизации семьи. Добродетели справедливости и равенства также внесут значительный вклад в разрешение конфликтов внутри и между странами.

5. Заключительные замечания

Вопрос о том, сможет ли конфуцианская этика, освобожденная от связей с традицией и переосмысленная в контексте современного миропорядка, функционировать в современном корейском обществе, остается без ответа. Для возрождения традиционных конфуцианских ценностей необходимо выполнить следующие условия: во-первых, переосмыслить традиционный конфуцианский этический кодекс; во-вторых, изменить конфуцианские ценности в контексте фундаментальных человеческих отношений; в-третьих, приспособить конфуцианские ценности к условиям и проблемам современности. Только при соблюдении всех трех условий этика конфуцианства сможет утвердиться в современном обществе.

Конфуцианская этика, основанная на человеческих отношениях, будет вновь организованной системой, которая сосредоточена вокруг базовой

концепции *чжи – синь*, которую можно разделить на элементы *жэнь*, *и* и *ли* в соответствии с их гуманитарными, социальными и культурными измерениями. Каждый социальный уровень (индивидуум, семья и общество), можно рассматривать как вариации этих основных ценностей. Проекты, возникшие в результате реорганизации и последующего переосмысления традиционной этики, заключаются в следующем: во-первых, иерархическая система *самган орюн* должна быть заменена горизонтальной системой эгалитаризма; во-вторых, простой гуманизм, культивируемый семьей, должен быть возведен в систему, основанную на гуманных, социальных и культурных ценностях; в-третьих, должна быть установлена широко признанная истина, способная критиковать элементы негуманного содержания и противоречивые ценности в политической, экономической и базовой социальной структуре современного общества. Такой современный кодекс конфуцианской этики не только улучшит моральную гармонию и функции в корейском обществе, но также предоставит возможность, благодаря которой корейский этический порядок может расшириться и охватить весь мир.

Суть конфуцианской этики заключается в установлении правильных человеческих отношений посредством моральных усилий по пересмотру наших социальных систем. Через его проявления мы можем ожидать установления истинной субъективности, сопровождаемой возрождением гуманизма перед лицом механического и систематического порядка, который может привести к усилению дегуманизации в современном обществе.

II. ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА КОРЕЙСКОГО КОНФУЦИАНСТВА

Характеристики корейского конфуцианства

Конфуцианская интеллигенция и ее образ мыслей, «сонби»

в корейском конфуцианстве

Горы: обитель корейской мысли

Характеристики корейского конфуцианства

1. Общие сведения о корейском конфуцианстве

В прошлом конфуцианство являлось одним из трех столпов религиозной традиции Кореи. Другими были буддизм и даосизм. Это актуально и по сей день, однако даосизм со временем сменился христианством.

Конфуцианство – это многовековая религия, прочно укоренившаяся в системе политических и социальных институтов Восточной Азии. Догмы и ценности данной философии влияли на корейцев многие столетия. Кодекс их родственных связей, межличностных отношений, включая отношение к государству и к карьере, формировались под эгидой конфуцианства. Наличие в корейском языке уважительных форм речи также берет свое начало от конфуцианства, что свидетельствует о наличии определенной иерархии, где существовали выше- и нижестоящие по социальной лестнице.

Конфуцианство находит выражение во многих аспектах корейской жизни.

Во-первых, конфуцианство предлагает человеку моральные ценности, которые способствуют гармонии в обществе и регулируют отношения между людьми.

Во-вторых, конфуцианство всячески подчеркивает важность образования. В Корее система образования целиком завязана на конфуцианской философии: методы обучения, учебная программа – все это регулировалось в соответствии с конфуцианскими идеями.

В-третьих, конфуцианские ритуалы поклонения предкам стали неотъемлемой частью жизни корейцев. Благодаря им, формировалось уважение к прошлым поколениям, и укреплялись отношения внутри семьи. Конфуцианские ритуалы предполагались для правильного проведения процедуры похорон, а традиции, в свою очередь, устанавливали нормы этикета.

В-четвертых, философское восприятие мира корейцами полностью подчинялось конфуцианским идеям. Так, корейцы верят во врожденное чувство человеческой доброты, а также в то, что высшее существо определяет людскую

природу «изнутри», либо живет среди людской природы, либо предельно близко к ней. Создание (не как процесс, а как объект) вселенной – родственное понятие, вселенная вполне соразмерна человеку, поэтому отношения между ними порождаются чувством благодарности ко всей природе.

Прочно укоренившаяся конфуцианская традиция с трудом позволила европейской цивилизации и новым религиям внедриться на полуостров. Однако же вклад конфуцианства остается значительным, несмотря на то что социальная роль его уходит на задний план. Поэтому неугасающее влияние конфуцианства исследователю нельзя оставить незамеченным.

2. История корейского конфуцианства

2.1. Эпоха Троецарствия

В Корею конфуцианство пришло из Китая, с которым у полуострова были общие географические границы, к тому же Корея долгое время находилась как под политическим, так и под культурным влиянием Китая. Не существует ни одной школы конфуцианской мысли, возникшей в Китае, которая не была бы перенесена в Корею.

Точной даты «прививки» китайского конфуцианства в корейскую культуру нет. Источники показывают, что конфуцианские ритуалы проводились раньше основания Трех государств, еще тогда, когда существовали крупные племенные союзы на Севере и Юге Корейского полуострова. Можно смело предположить, что китайская культура с ее конфуцианскими элементами была привнесена в Корею примерно в период Воюющих царств в Китае (403–221 гг. до н. э.). Согласно легендарным свидетельствам древней истории, китайский мудрец Киджа (Цзицзы) был послан править одним из царств в Корею, под конец династии Шань (1766–1122 гг. до н. э.). После его смерти на его могиле в Пхеньяне была совершена конфуцианская поминальная служба.

Основные события, произошедшие во второй половине IV в., свидетельствуют о принятии конфуцианской культуры. Конфуцианские Каноны стали обязательными к изучению в Государственной академии, которая была впервые основана в Когурё в 372 г. н. э. В Пэкче к этому времени ученый по имени Кохын составил корейскую историческую хронику («Соги»); она была обнародована на классическом китайском языке в 375 г.

В надписи на стеле царя Когурё Квангэтхо Великого, сохранившейся до сих пор в Маньчжурии, говорится, что царь, основатель Когурё – Тонмён, находясь на смертном одре, велел своему наследнику «править страной на основе Пути

(Дао)». Управление в соответствии с Дао – это один из руководящих принципов конфуцианства. Не только Когурё, но и два других из трех царств также придерживались конфуцианского идеала правления.

В царстве Пэкче два человека, Ачжикки и Ванин, привезли «Беседы и суждения» и «Канон тысячи иероглифов» в Японию во время правления короля Кынчхого. В начале V в. Пак Чэсан из Силла отправился в Японию, чтобы ценой собственной жизни спасти и вернуть на родину брата короля государства Силла, который находился там в заложниках, тем самым выступая в качестве образца конфуцианской добродетели верности.

Верность, сыновняя почтительность и мужество были одними из главных добродетелей, которым следовали члены молодежного корпуса государства Силла Хваран (Корпус цветочных юношей), отличающегося как в учености, так и в боевых искусствах. Эти добродетели также отражали конфуцианские ценности, широко распространенные среди их современников.

Семилетний мальчик из Силла по имени Кансу, когда его отец попросил сделать выбор между буддизмом и конфуцианством в качестве предмета изучения, предпочел конфуцианство, основываясь на том, что человек должен проявлять больший интерес к конфуцианскому Пути, который созвучен человеческому пути, в то время как буддийские учения больше связаны с другими вещами. То, что он сказал, ясно указывает на то, что конфуцианство привлекало людей Силлы больше, чем буддизм.

У Вонхё (617–686), выдающегося буддийского ученого Силла, был сын по имени Соль Чхон (650–730), который впоследствии стал выдающимся конфуцианским ученым, а табличка с его именем была помещена в Королевский храм предков, священный для конфуцианцев. Таким образом, конфуцианство было важным элементом социальной философии эпохи Трех королевств в то самое время, когда там наблюдался расцвет буддизма.

Чхве Чхивон, ведущий конфуцианский ученый конца династии Силла, начал свое восхваление королевского наставника Джингама, сказав: «Путь не далек от человека и не отличается от человека к человеку. Поэтому молодые люди нашей страны поклоняются как буддизму, так и конфуцианству». В период трех королевств буддизм и конфуцианство существовали бок о бок в гармонии.

Все академии или училища в Трех Королевствах основывались на изучении конфуцианских канонов. Изображения Конфуция и его 72 учеников были также привезены из империи Тан и хранились в академиях государства Силла. Так сложился обычай поклонения в Мунмё – центральном конфуцианском храме Кореи. Подробное знание как «Бесед и суждений», так и *Книги сыновней почтительности* (*Хёгён*) было необходимо для сдачи экзамена на государственную службу, используемого для найма государственных служащих. Впервые он был проведен в 788 г.

В период Троецарствия короли воздвигли святилище Чонмё, посвященное королевским предкам. В Пэкче были построены святилища во имя Сачжика, чтобы поклоняться божеству земли, а в Пэкче в Намдане совершались ритуалы в честь Неба. Таким образом, конфуцианские поминальные церемонии были распространены во всех трех царствах.

2.2. Эпоха Корё

Буддизм достиг апогея своего влияния в эпоху Корё (958–1392), средних веков корейской истории. Несмотря на это, основной официальной политической идеологией являлось конфуцианство. Десятая статья «Хунё сипчо» (завещания основателя Корё короля Тхэчжо своим будущим преемникам) призывает царей соблюдать конфуцианские каноны в управлении народом. Он, в частности, выделил раздел «Муиль» *Книги песен*, требующий особого внимания.

Экзамены на государственную службу, введенные в 958 г. в начале династии Корё, базировались на конфуцианской литературе. Король Тхэчжо основал государственное училище, а в 987 г. король приказал создать в провинциях множество школ для изучения конфуцианских текстов. Во время правления царя Мунчжона группа из двенадцати конфуцианских ученых, включая Чхве Чхуна (984–1068), который позже был известен как «корейский Конфуций», создала частные училища для содействия конфуцианскому образованию.

Известный конфуцианец времен правления царя Сончжона Чхве Сынно (927–989) писал в своем прошении к царю: «Практика буддизма – это начало развития личности; практика конфуцианства – это начало управления государством. Возращивание одного индивидуума будет достоянием для грядущего поколения, в то время как восстановление государства является актуальной проблемой наших дней. Сегодняшний день очень близок, а следующее поколение все еще далеко; разве правильно пытаться получить то, что далеко, отказавшись от того, что под рукой?» Таким образом, он предупредил придворных об опасности буддизма.

Во время правления царя Сончжона были систематизированы церемониальные функции поклонения на алтаре, посвященном Небу, Чонме и Сачжику. Около 1020 г. скрижали Соль Чхона и Чхве Чхивона из Силла были добавлены в святилище Мунмё, увековечивая корейских мудрецов на алтаре, первоначально посвященном Конфуцию.

Также во времена правления короля Чхуннёля¹⁰ на закате царства Корё (1290 г.) Ан Хян привез из Китая династии Юань (1271–1368) сборник сочинений

¹⁰ После подчинения Корё монгольской династии Юань корейские правители титуловались на ранг ниже, с тех пор их в европейской терминологии именуют королями.

знаменитого Сунь Цзяня и Чжу Си. В 1305 г. Пэк Ичжон также привез сочинения Чжу Си и братьев Чэн из Китая. Эти работы вызвали новую волну распространения неоконфуцианства в Корее вплоть до конца династии Корё. Примерно в то же время Чон Мончжу адаптировал семейные ритуалы, пропагандируемые летописью Чуньцю, и начал преподавать конфуцианский кодекс семейных церемоний в Сонгюнгане, королевской академии, студентам преподавали также комментарии к Чуньцю. Двое этих ученых из Корё – Ан Хян и Чон Мончжу – были позже увековечены в Мунмё за их вклад в развитие неоконфуцианства.

2.3. Ранний период Чосон

Школы неоконфуцианства, которые процветали в конце правления Корё, назывались *Тохак* и являлись ортодоксальными школами, которые не пытались сосуществовать с буддизмом; скорее, они были очень критичны по отношению к нему. Таким образом, антибуддийское движение было инициировано рядом конфуцианцев, которые сыграли ведущую роль в создании династии Чосон. Впоследствии они приложили большие усилия для утверждения конфуцианства в качестве официальной идеологии нового государства.

В первые годы царства Чосон земли, принадлежавшие многим буддийским храмам, были экспроприированы государством, а многие священники были лишены сана и выгнаны из монастырей. Политика репрессий свела их к фактическому рабству.

В своей работе «Против г-на Будды» (1398) Чон Дочжон раскритиковал учения Будды с точки зрения неоконфуцианства как воплощение философской системы *Тохак* и на этой основе предписал конфуцианство в качестве основного принципа государственного управления. Другой ведущий авторитет в изучении конфуцианства Квон Гын написал «Огён Чонгённок» («Неглубокие размышления о пяти канонах») – комментарий к конфуцианским классическим трактатам. Его «Вводные диаграммы по обучению» («Ипхак тосоль»), написанные в 1390 г., стали своего рода конфуцианским катехизисом, раскрывающим отношения между человеком и Небесами, согласно неоконфуцианской доктрине. Именно оно послужило отправной точкой для последующего развития неоконфуцианства.

Общество в Чосоне приняло конфуцианство в качестве ортодоксальной идеологии; оно функционировало как государственная религия. С самого начала новой династии был принят ряд мер по внедрению конфуцианских идей. Государство обязалось структурировать кодекс гражданских ритуалов и бюрократические инструкции по конфуцианскому принципу.

Король Сечжон Великий, чье правление длилось с 1419 по 1450 г., приказал построить королевскую академию имени Чипхёнджон («Симпозиум мудрецов») с целью обучения и поощрения ученых и специалистов. Во время правления короля Сонджона был принят устав государственных церемоний «Кукчо орей» («Пять видов церемоний правящей династии»), где провозглашались правила официальных церемоний. Задействие музыки в конфуцианском образовании, и даже сочинение образцовых мелодий, также приписывают королю Сечжону.

Именно во время правления короля Сечжона была создана первая корейская письменность *хунмин чоным* или *хангыль*. Также на новой письменности была зафиксирована «Ёнби очонга» («Песня полета дракона»), в которой легитимность нового королевства Чосон подтверждалась с точки зрения конфуцианских ценностей, несмотря на то, что сюжет был связан с буддизмом. Была отредактирована и опубликована еще одна работа под названием «Самган хэнсильдо» («Образцы трех моральных отношений»), посвященная воспитанию в людях таких конфуцианских ценностей как сыновняя почтительность, верность королю и женское целомудрие.

Тем временем возникла школа конфуцианских ученых, которые подчеркивали практическую мораль Тохак как стандарт социальной этики и поведения. Школа, известная как *Сарим*, очень критиковала чиновников из числа царедворцев, которых они считали склонными к личному обогащению. Таким образом, критики, принадлежащие к группе *Сарим*, отстаивали практическое применение конфуцианских идеалов, вступающих в конфликт с консервативной фракцией *Хунгу* («Заслуженных»), состоящей из более практичных чиновников, изучающих конфуцианство. Возникшее в результате соперничество привело к последовательным волнам террора в 1498, 1504, 1519 и 1545 гг.

Среди жертв чисток были такие ведущие ученые, как Ким Гёнпхиль, Чон Ёчхан и Чо Гванчжо, впоследствии все они были прославлены в Мунмё. После этих чисток школа *Сарим* продолжала отстаивать ортодоксальность конфуцианства. Конфуцианцы Чосонского королевства не подчинялись власти государства, хотя государство оставалось его главным защитником. Конфуцианство служило для того, чтобы контролировать государственную власть. Много ученых храбро жертвовали собой ради поддержки конфуцианства как руководящего принципа государства.

Чо Гванчжо (1482–1519) был одним из самых уважаемых неоконфуцианских ученых. В XVI в. неоконфуцианство достигло апогея в своем философском развитии. Его ведущими фигурами были Со Гёндок из Кэсона, Ли Ончок из Конджу, Чо Сик из Хапчхона, Ким Инху из Чансона, Ли Хван из Андона и Ли И из Сеула.

Находясь в разных частях страны, эти ученые объединились, чтобы возобновить конфуцианские исследования, их основными задачами были концепция Великого Предела, представляющего конечную концепцию во вселенной, теория *ли-ки* («принципа – пневмы/основы»), фундаментальная форма универсального существования и ментальная структура самых сокровенных тайн человеческого разума.

Со Гёндок (псевдоним – Хвадам (1489–1546)), вдохновленный учением сунского Чжан Цзяя из Сунского Китая, отстаивал учение о *ки*, где *ки* – это сущность вселенной. Развивая теорию, основанную на концепции Великого Предела, Ли Ончок (псевдоним – Хвечжэ (1491–1553)) выдвинул теорию *ли*, которая настаивает на том, что *ли* является основным элементом вселенной, тем самым следуя позиции Чжу Си в его комментариях к «Великому учению» и «Срединному и неизменному».

Ли Хван (1501–1570) и Ким Инху приняли синкретическую теорию о том, что *ли* и *ки* по своей природе едины. Ки Дэсын (1527–1572), на которого сильное влияние оказали синкретисты, стал причиной больших дискуссий, играя роль противостояния неоконфуцианским теориям Ли Хвана.

Чо Сик был наиболее популярным и обладал острым умом. Известный благодаря своей деятельности, знаниям и утонченному характеру, Ли Хван (псевдоним – Тхвехе), живший в юго-восточной части Корейского полуострова, стал одним из выдающихся сторонников неоконфуцианства. Его дебаты с Ки Тэсуном о роли *ки* и *ли* в человеческой природе и эмоциях, которые базировались в юго-восточной части страны и основывались на «Четырех началах и Семи чувствах», велись по переписке, что было величайшим спором в интеллектуальной истории Кореи. Позднее к полемике присоединились Ли И (псевдоним – Юльгок) и Сон Хон в Сеуле. Эти дискуссии привели к разделению дуалистической теории Ли Хвана и монистической позиции Ли И в две базовые школы неоконфуцианской философии в эпоху Чосон.

«Десять репрезентаций для учения мудрецов» Ли Хвана и «Сонхак чибё» Ли И были двумя основными классическими работами, воплощающими неоконфуцианское учение в эпоху Чосона. Четыре конфуцианских ученых – Ли Ончок, Ли Хван, Ким Инху и Ли И – после их смерти были увековечены в храме Мунмё. Многие конфуцианские светила стали их преемниками, позже на базе их учений были созданы школы Ённам (Юго-восточный регион), возглавляемая Ли Хваном, и Кихо (Центральный регион), главой которой был Ли И. Они продолжали оставаться двумя наиболее влиятельными группировками, представляющими академическую традицию конфуцианства до настоящего времени.

2.4. Поздний Чосон

Корейское общество претерпело множество изменений, причиной которых было семилетнее вторжение японцев в Корею конце XVI в. Фракция *Сарим* (или «Лес ученых») стала ведущей при дворе, и ее идеи легли в основу новой идеологии, укрепляя тем самым ортодоксальное неоконфуцианство. Однако со временем актуальность неоконфуцианства была поставлена под сомнение, что привело к появлению новых школ. Школа «принципа», в основе которой лежало чжусианство, была самой влиятельной, но в течение XVI–XVII вв. оформилась «школа учения о сердце» Ван Ян-мина, *Западная школа* (католицизм и научные идеи, привезенные с Запада через Китай) и школа практического обучения (*сирхак*). Таким образом, конфуцианство в позднем Чосоне раскололось на различные фракции и столкнулось с новыми вызовами со стороны внешнего мира.

С начала XVII в. неоконфуцианство акцентировало особое внимание на изучении этикета и семейных ритуалов. В этот период внедрение этикета стало оказывать большее влияние на жизнь простых людей. Кодекс семейного этикета в разных слоях общества различался, широко практиковался в простых семьях. Несмотря на некоторые различия составляющих, все было основано на одних и тех же принципах.

В то время точка зрения Чжу Си о семейных ритуалах, выраженная в его комментарии к «Канону ритуалов», была расценена как высшая и окончательная работа по гражданскому этикету, после издания которой стали выпускаться серии аналогичных трактатов и кодексов. В связи со сложностью анализа этикета возникали дискуссии об их моральной значимости, иногда даже вызывая изменения в системе управления страной.

Во второй половине XVI в. по вопросу моральной действительности мнения мыслителей разделились. Государство, хотя оно и было построено на принципах неоконфуцианства, основывалось на взаимозависимых кланах землевладельцев, которые боролись за влияние при дворе. Фракционные раздоры порождали резкую критику, которая подкреплялась доктриной *ури* (взаимного морального обязательства). Данная концепция требовала моральной жесткости и была неспособна полностью охватить расовое разнообразие, она четко разграничивала стандарты социальных ценностей.

Унижение, нанесенное маньчжурами, вторгшимися в Корею в XVII в., все больше подпитывало враждебное отношение корейцев к Китаю. Нарастало стремление к сопротивлению китайской власти, во главе которой тогда стояли маньчжуры. Маньчжуры основали в Китае собственную династию Цин (1644–1911). Это побудило корейцев почитать и воспевать единственно древнюю

культуру традиционного Китая, отвергая современность, что привнесло националистический подтекст в неоконфуцианскую корейскую традицию.

В начале XVIII в. среди неоконфуцианских ученых разгорелся спор о том, существовали ли различия между сущностью человека и его материальным существованием. Споры на этот счет доказывают факт, что неоконфуцианцы в Чосоне занимались гуманистическими вопросами, ориентированными на человеческий разум.

Школа учения Ван Ян-мина процветала в Китае во времена династии Мин. Однако, достигнув Кореи, учение о сердце было отвергнуто в пользу классической традиции неоконфуцианства. Корейские ученые не могли свободно принять или открыто защищать это новое направление. Но Чончжед (псевдоним – Хагок (1649–1736)) поддерживал учение и взгляды школы Ван Ян-мина и настаивал на возможности субъективной точки зрения относительно некоторых моментов – согласно учению, при рассмотрении коренной причины сотворения человека подчеркивалась первичность человеческой природы. Живя на острове Канхвадо, недалеко от Сеула, Хагок занимался воспитанием множества учеников, которые затем, основываясь на его идеях, образовали школу Канхва. Но школа обучения Ван Ян-мина так и не получила широкого распространения, оказав слабое влияние на корейскую мысль во второй половине периода Чосон. Влияние распространялось в основном благодаря ученикам, занимавшимся практическими дисциплинами.

Вопреки строгой ортодоксии, навязанной неоконфуцианскими учениями, которая отвергала другие школы, первые ученые, бывшие приверженцами *сирхак* или практического (реального) учения, были готовы к восприятию новых китайских научных направлений. Эти ученые обратились к экспериментальному и прагматичному подходу для решения проблем современного для того времени мира. Школа *сирхак* подвергла критике одержимость неоконфуцианцев моральными установками, предписывающими игнорирование социальных и экономических проблем общества. Новый подход требовал интенсивного изучения различных систем мышления, новых для корейских конфуцианцев.

Эта школа мыслителей также выступала за внедрение западной науки и технических достижений в том виде, в каком они были восприняты китайцами. Более того, они продвигали идею использования техники ради улучшения жизни населения. Представители этого направления стремились к использованию иностранных знаний, основываясь на истории, географии, языке и экономике Кореи. Именно эта идея посеяла первые семена национализма, что будут заботливо возвращены в последующие годы.

Открытый академизм движения *сирхак* породил целый ряд энциклопедических трудов, а также систематических работ, направленных на раскрытие и

преодоление институциональных недостатков того времени. В течение XVIII в. школа Сонхо, возглавляемая Ли Иком (псевдоним – Сонхо (1681–1762)), и школа Пукхак (*Северное учение*), сосредоточенные вокруг Хон Дэёна, Пак Чхивона и Пак Чжэга, были очень активны. Они критиковали господствующую неоконфуцианскую идеологию как «пустую и нереалистичную». Чон Ягъён (псевдоним – Дасан (1762–1837)) представлял именно Северное учение. В молодости он был набожным католиком и сыграл решающую роль в продвижении мысли *сирхак*. Чон Ягъён выступал за широкие социальные реформы и выпускал весьма оригинальные комментарии ко многим работам конфуцианских классиков.

Он утверждал, что *сандже*, или Высшее Существо, является высшим источником конфуцианства, и истолковал Небо (*Чон*, тождественно *сандже*) как персонифицированное божество в противовес ортодоксальной неоконфуцианской интерпретации Неба как принципа. Это понимание должно было стимулировать религиозную веру народа. В течение XIX в. Ким Чонхи, член школы *сирхак*, представил библиографическое изучение классики китайской династии Цин.

Чхве Ханги (псевдоним – Хеган (1803–1870)) воспринимал *ки* как основной элемент вселенной и выступал за немедленное внедрение научных знаний с Запада в попытке реформы конфуцианства. В связи с тем, что основное внимание уделялось практическим проблемам повседневной жизни, учение *сирхак* можно называть секуляризированным конфуцианством. Оно стремилось в полной мере материализовать дух конфуцианства в реальном мире.

Когда в 1784 г. в Корею пришел католицизм, неоконфуцианство объявило новую религию ересью и приложило все усилия, чтобы подавить его, так в корейском христианстве появились первые мученики. В отличие от неоконфуцианцев, ученые-сирхакисты симпатизировали католицизму, так же, как и западной науке, от которой католическая вера зачастую не отделялась. Основным препятствием на пути принятия католицизма образованными классами чосонского общества было запрещение им ритуалов поклонения предкам, что было основной конфуцианской традицией. Исключительная и ортодоксальная система верований общества Чосона, управляемая конфуцианскими идеалами, полностью отвергла католицизм.

2.5. Ситуация модерна на Корейском полуострове

Вторжение французской флотилии на остров Канхвадо в 1866 г. привело Чосонский двор к осознанию огромной военной мощи западных держав, что привело к потрясению доселе изолированного королевства. Последующее вторжение на остров американских военных в 1871 г. и демонстрация силы японской армией в 1876 г. вынудили правительство Чосона открыться миру.

В этих обстоятельствах конфуцианские ученые объединились, чтобы осудить Японию и западные державы как агрессоров. Традиционалисты стремились продолжить политику самоизоляции. Также они стали известны как представители политики «сохранять правильное, изгонять чужое» (*Тондо Соги*). Они демонстрировали исключительное отношение, осуждая и сопротивляясь не только западным религиям, но и материалистичной цивилизации Запада, которая, по их мнению, провоцировала человеческую жадность и моральную деградацию.

Кроме того, во второй половине эпохи Чосона образовались две группы ученых, унаследовавших философию школы *сирхак*. Первая группа, выступавшая за движение *Тондо Соги*, считала, что конфуцианская традиция должна быть сохранена при одновременном внедрении западных технологий. Другая группа реформистов была более решительной, требуя общего принятия западной цивилизации и искоренения нереалистичных противоречий внутри конфуцианских идей, но многие из более радикальных реформаторов были полностью отделены от конфуцианства.

Ученые, принадлежащие к фракции «Отказа от гетеродоксии», были названы школой «Соблюдения старого порядка» по сравнению с реформистской группой «Просвещения», которая выступала за модернизацию. Конфуцианские наставники способствовали сохранению неоконфуцианства на рубеже веков, обучая новое поколение ученых по всей стране.

Группы раскольников были активнее в провинциях: Ли Ханно в Кёнгидо, Пак Сехва в Чхунчхон-Пукто, Сон Пхонсон на юге (Чхунчхон), Чон У в Чолла-Пукто, Ки Чхончжин в Чолла-Намдо; на севере Кёнсандо преобладали группировки трех лидеров: Ким Хыннака, Чан Бокджу и Ли Чжинсана. Эти неоконфуцианцы сопротивлялись политике реформ корейского королевского двора во времена упадка Чосонского королевства, так как эта политика подверглась давлению со стороны Японии. Более того, многие из ученых собрали ополченцев «Праведной армии» (Ыйбен) для борьбы против японского господства на полуострове.

Эти ученые больше не пользовались защитой правительства и изо всех сил пытались сохранить целостность конфуцианства и легитимность корейской нации перед лицом вторжения иностранцев. Многие присоединились к кампании антияпонского сопротивления; некоторые ушли в горы или покончили с собой, чтобы избежать сотрудничества, тогда как другие искали изгнания за границу, призывая к независимости Кореи и осуждая агрессию Японии. В рамках своей общей политики угнетения японская колониальная администрация в Корее начала с отмены традиционного одеяния и причесок, а также закрытия конфуцианских академий.

В отличие от неоконфуцианцев, которые сопротивлялись японскому колониальному правлению, простые конфуцианцы вышли, чтобы возродить свои разрушенные националистические организации. В 1909 г. Пак Ынсик и Чан Чжиён основали секту *Тэдонгё*, чтобы противостоять организации *Тэдонхак* (позже переименованной в *Конджагё*), которая действовала как передовая организация для японцев. В 1913 г. Ли Сынхи принял добровольное изгнание в Маньчжурию, где он основал «Корейскую конфуцианскую церковь», конфуцианский храм для жителей Кореи, аналогичный храм существовал и в Пекине. В 1923 г. при поддержке конфуцианских учреждений в Китае Ли Бёнхон основал конфуцианский храм и академию под названием *Пэсансодан* в Санчоне, провинция Кёнсан-Намдо.

Приверженность этих ученых религиозным реформам и социальным изменениям была хорошо выражена в их трактатах, таких как «В поисках новых конфуцианских доктрин» Пак Ынсика и «Восстановление конфуцианства» Ли Бёнхона. Однако это ветвь реформаторского движения не смогла заручиться поддержкой неоконфуцианских ученых, которые были склонны к сопротивлению японцам.

3. Текущее состояние корейского конфуцианства

После освобождения Кореи от Японии в 1945 г. конфуцианцы взялись за восстановление своих организационных сетей. В марте 1946 г. их представители собрались вместе, чтобы открыть *Центр Юдохве (Конфуцианское общество)*. В качестве филиала был создан *Фонд Сонгюнган*, который взял на себя управление *Сонгюнганом (Национальная конфуцианская академия)* в Сеуле и *хянге* (местные академии) в других частях страны.

Давний борец за независимость, Ким Чансук, был назначен главой *Центра Юдохве* и *Сонгюнгвана*. Его первой задачей было возродить местные организации, найти финансовые ресурсы и спланировать дальнейшую деятельность конфуцианского общества в Корее. В сентябре 1946 г. был основан *Университет Сонгюнган*.

Вновь созданные организации определенно носили реформаторский характер. Несколько табличек китайских конфуцианских учителей были удалены из поминального храма в *Сонгюнгване* и местных *хянге*, чтобы сократить число почитаемых святых и сосредоточиться на мудрецах высшего порядка. В конце концов было решено оставить четырех учителей, включая Конфуция и Мэн-цзы, десять главных учеников Конфуция, шесть мудрецов династии Сун и восемнадцать наставников Кореи. Некоторые конфуцианцы консервативных взглядов из сельской местности выразили протест против удаления всех остальных, но в *Сонгюнгване* и в большинстве местных *хянге* решение все же было исполнено.

Внутренняя борьба длилась в течение восьми лет до 1964 г., когда был созван съезд представителей конфуцианства, чтобы устранить раскол, препятствующий спокойной работе конфуцианских организаций.

К началу 1990-х гг. в Корее существовала 231 *хянге*, находящаяся под юрисдикцией *Академии Сонгюнгван*, каждая из которых возглавляется административным директором, который находится под контролем совета попечителей. Каждый местный *хянге* возглавляет «*Чонге*», который управляет исполнительным органом, *Чангихве*, при условии согласия общего собрания его членов. В *Центре Юдохве* главенствует председатель, действия которого должны быть одобрены центральным комитетом. Филиалы существуют для каждого города, округа и деревни, то есть на всех уровнях административного подразделения.

Таким образом, *Сонгюнгван* и нижний эшелон *хянге* остаются такими же, какими они были во времена династии Чосон. Есть также ряд частных институтов и святынь, независимых от *Сонгюнгвана* и *Юдохве-Совон*. Некоторые из них спонсируют более широкий спектр мероприятий с большим количеством участников, чем *хянге*.

Сонгюнгван получает часть своего дохода от взносов в местные *хянге*, чьи основные источники дохода – земля и постройки. Поскольку конфуцианцы, участвующие в операции *Сонгюнгван*, и *хянге*, которых называют *юрим*, не обязаны делать регулярные пожертвования, эти местные учреждения испытывают финансовые затруднения и не могут позволить себе содержать свою недвижимость самостоятельно. Правительственные субсидии предоставляются только для ремонта и обслуживания зданий *хянге*, которые являются культурными ценностями.

Численность персонала конфуцианских учреждений в Корее, связанных с *Сонгюнгваном* и *Юдохве*, оценивалась в 12 000 человек. Согласно данным, опубликованным *Сонгюнгваном* и *Юдохве*, число сторонников конфуцианства на 1982 г. составило 6 909 960 человек. По данным переписи, проведенной 1 октября 1983 г., их число составило 786 955 человек. Это численное расхождение связано с определением конфуцианских приверженцев, число которых широко варьируется. Даже среди служащих *Сонгюнгвана* многие считают конфуцианство не столько религией, сколько системой социальной этики. Поэтому лишь небольшое число людей, которые принимают конфуцианские ценности и практикуют конфуцианские принципы, сами становятся приверженцами конфуцианства как религии. Большинство конфуцианцев приносят жертвы перед наследственными скрижалями только по обычаю, не вкладывая в ритуал религиозный смысл. Эта тенденция разрушила религиозную основу конфуцианства, подорвала его организационную структуру. Отъезд молодых людей из

конфуцианской религиозной общины, находящейся во власти старшего поколения, продолжает уменьшать жизнеспособность конфуцианства как религии.

Новые организации – *Корейское конфуцианское молодежное общество* и *Корейское конфуцианское женское общество* были созданы в 1976 и 1975 гг. соответственно, они находились под покровительством *Юдохве*. Хотя они открылись сравнительно недавно, обе организации с общенациональными организационными сетями росли с невероятной скоростью.

В 1964 г. *Сонгюнган* начал издавать собственную газету под названием «Юрим Синбо». В 1969 г. ее переименовали в «Юрим вольбо». Ее тираж и публикации другой конфуцианской литературы были довольно ограничены. В последние годы в различных конфуцианских организациях было опубликовано несколько книг для широкого круга читателей, в том числе и для детей.

Конфуцианская общественная деятельность может быть представлена митингом, направленным на пропаганду нравственности, который был организован местным хянге по всей стране с целью продвижения традиционных этических ценностей конфуцианства, таких как преданность государству и сыновняя почтительность. В 1973 г. *Сонгюнган* подготовил и провозгласил *Декларацию этики* и стандарты поведения в обществе. *Сонгюнган* и *хянге* организовали серию лекций, памятных мероприятий и занятий для широкой публики, в том числе и студентов, чтобы привить и продвинуть конфуцианские учения и ритуалы.

Последние попытки *Сонгюнгвана* и *Юдохве* выступить против кампании прогрессивных женских групп за пересмотр законов, касающихся семьи, отражают консервативную ориентацию корейского конфуцианского общества. Отдел изучения конфуцианства в *университете Сонгюнгвана* является основным учебным подразделением корейского конфуцианства для подготовки ученых и специалистов углубленного научного изучения исследовательского духа и практики конфуцианства.

Подобные образовательные программы предоставляются все большим количеством конфуцианских организаций. Конфуцианское женское общество проводит специальные занятия для обучения будущих невест правилам поведения и соблюдения традиций. Академия *Мённюн хактан* спонсируется конфуцианским молодежным обществом для обучения молодых людей конфуцианским идеям и поведению за пределами устоявшейся структуры конфуцианской общины.

В 1989 г. возникло *Конфуцианское общество*. Чуть ранее, в 1985 г., был учрежден Институт конфуцианских исследований для продвижения научных исследований посредством проведения периодических семинаров и осуществления публикаций, поддерживающих современное переосмысление традиционной конфуцианской идеологии. Конфуцианский храм и институт были созданы в Нью-Йорке в 1979 г. Сон Чонхуном для распространения конфуцианских идей

за рубежом, а Мун Хансок организовал отдел *Юдохве* в Токио для корейцев, проживающих в Японии.

4. Конфуцианство и современная культура в Корее

В настоящее время современные западные ценности угрожают заместить ценности традиционного конфуцианства в Корее. Тем не менее корейская культура глубоко укоренена в конфуцианстве, которое несет ответственность за сохранение древнего наследия нации и обогащение ее культурного развития.

Во-первых, конфуцианство должно укреплять целостность и преемственность корейской истории, изменяясь и приспособляясь к современному обществу. Мы развиваемся, ассимилируя передовую культуру или технологии из-за рубежа, но мы не можем заменить нашу традиционную цивилизацию иностранной культурой, не утрачивая нашу уверенность в своих собственных силах. Дух корейцев тесно связан с традицией, а конфуцианская традиция занимает особую и значимую нишу в сознании корейцев. В ответ на требования современного общества, конфуцианство переживает процесс широких инноваций. Оно больше не закрыто и не ограничено, оно является верой, открытой для всех культурных ценностей. Для конфуцианства не трудно принять западную цивилизацию или же заставить современную систему ценностей Запада принять конфуцианские традиции. Сегодня конфуцианство должно стремиться внедрить свое культурное наследие в современное общество путем модернизации своих собственных ценностей.

Во-вторых, конфуцианство может подарить современным корейцам набор практических стандартов поведения в форме ритуалов и этикета. Широкое внедрение западных моделей поведения привело к путанице и фальсификации традиционных моделей поведения Кореи. Вежливость и ситуативная уместность в речи и поведении повышают его достоинство. Обряды и поведение, соответствующие цивилизованным людям, должны быть усовершенствованы и приспособлены к условиям соответствующего периода времени. Такой кодекс поведения, который определяет нормы образования и межличностных отношений, можно найти только в конфуцианской традиции. С политической точки зрения, конфуцианские обряды считаются способствующими национальной интеграции. Жертвоприношения Небу (на алтаре *Хвангудан (Вонгудан)* и богу – защитнику государства (на алтаре *Сачжикдан*) не обязательно являются ритуалом определенной религиозной секты. Обычай заслуживает продолжения и сохранения как часть национальной традиции.

В-третьих, конфуцианство укрепляет структуру общества. Сильное чувство семейного единства, основанное на кровных узах, может стать исключительным по отношению к постороннему, нанося ущерб целостности современного

общества, но в то же время оно способствует осознанию общества, подчеркивая семейные узы, выходящие за рамки индивидуалистической атомизации. Этот позитивный аспект, чувство семейности, которое поддерживает социальную интеграцию, а не препятствует рациональному функционированию общества, следует подчеркнуть и развивать на благо общества.

В-четвертых, конфуцианская мораль и характер могут внести значительный вклад в гуманизацию современного индустриального общества. Одержимость стремлением к успеху, эффективности и материальным ценностям в индустриальном обществе может задуть человечество. Именно здесь конфуцианство может помочь возродить моральные ценности и гуманные отношения, таким образом, придавая жизни больший смысл, чем просто материальное благополучие. Корея должна, по мнению конфуцианцев, поддерживать традицию благопристойности и скромности, защищать внутренне нравственную природу человека от погружения ее в экономические и материальные соображения. Отзывчивый и честный характер людей может стать источником достойного и хорошо организованного корейского общества.

В-пятых, конфуцианский дух будет являться движущей силой в поисках человеком справедливости и равноправия. Конфуцианство считает своим главным преимуществом возмущение человека перед лицом несправедливости и самопожертвование во имя праведности. Разногласия и конфликты, возникающие сегодня между различными слоями общества, могут быть разрешены путем установления критериев справедливости и важности. Укоренившийся конфуцианский дух (*ыйри*) акцентирует значимость общественного блага и моральных ценностей. В жизни государства этическая честность, ответственность и гражданская обязанность управляемых могут быть пересмотрены с точки зрения концепции *ыйри*, чтобы способствовать обеспечению справедливости в обществе и государстве. Международные отношения, усложненные разногласиями между эгоистичными нациями, могут лучше всего урегулироваться путем устранения неравенства посредством идеи *ыйри*.

Корейское конфуцианство вряд ли осталось в прошлом. Оно живо сегодня и должно быть закреплено завтра. Непосредственной задачей корейского конфуцианского общества является адаптация его функции к преобладающим условиям современного общества посредством динамичной реформы его структуры и деятельности.

Конфуцианская интеллигенция и ее образ мыслей, «сонби» в корейском конфуцианстве

1. Образ мыслей конфуцианской интеллигенции

Конфуцианская интеллигенция, называемая *сонби*, состояла из образованных и добродетельных людей, служивших обществу. Они были хранителями всего интеллектуального наследия, накопленного за целую эпоху. Они были словно сердце эпохи, *сонби* создавали это общество и были его духом. Поэтому, когда моральные основы конфуцианства «выродились», изменились в худшую сторону, духовная и социальная база государства так же разрушились, как это было в период второй половины существования династии Чосон. Но когда интеллектуальные умы были преданы своему делу и стране, это также отражалось на порядке и стабильности общества. Здесь мы можем видеть, почему люди в прошлые века расценивали учителей, писателей, интеллектуальную элиту как фундаментальную силу, благодаря которой сохранялась стабильность в обществе, для них соотношение между успехами интеллигенции и состоянием общественного порядка были данностью.

Ученые-конфуцианцы обычно были посредниками между потенциями будущего и волей народа. В феодальной системе с ее социальными границами существовали: китайский император (источник небесной легитимности), король, чиновничество, ученые и простолюдины. Ученые были ниже господствующего класса, но выше простых людей. Среди них были интеллектуалы, которые работали вместе с народом и приносили ему большую пользу, но хватало также и учителей, которые сами являлись инструментом в руках господствующей верхушки.

Название *сонби* имело два разных измерения. Одно касается социального статуса, другое – личности. В эпоху Чосон существовал класс *садэбу*, название которого обозначало положение класса в системе социального деления. Во времена династии Чосон звание *садэбу* или *янбан* определяло возможность поступить на государственную службу, но не все *янбаны* были *сонби*. Еще существовало понимание *сонби* как *сагунчжа* – «добродетельного человека». Таким образом, по крайней мере, согласно автохарактеристикам *сонби*, не все конфуцианские ученые входили в эту прослойку. «Праведные ученые» периода Чосон презирали *садэбу*, которые стремились к светской власти и атрибутам социального статуса. «Истинные ученые» должны были бросить официальные конторы, вернуться в родную деревню и сосредоточиться на учебе и саморазвитии. *Сагунчжа*, таким образом, не противопоставляли окружающим свой социальный статус, но всегда вели себя с «благородством журавля».

Если у *садэбу* нет достоинства *сагунчжа*, то он не может считаться благородным *сонби*. Для менталитета конфуцианской интеллигенции было характерно сочетание мудрости и добродетели со строгим стремлением к праведности. Перед лицом несправедливости и опасности для общества *сонби* не терпели легкомыслия и стремились критиковать действия власти и противиться несправедливости с позиций праведности. Поэтому школу конфуцианцев именовали школой праведности.

Принцип праведности у интеллигенции имел три конкретных формы выражения: во-первых, «праведность продвижения и отступления», которая является «пробным» камнем для оценки обоснованности отношения человека к обществу; во-вторых, «праведность разграничения общественных и личных интересов», «пробный» камень для суждения человека о социальных проблемах; и в-третьих, «праведность различия культуры китайцев» (ортодоксальность и гетеродоксальность), которые являются критерием оценки обоснованности международного порядка и культуры. Таким образом, принцип праведности, утверждаемый учеными при оценке различных ситуаций, от мелких личных дел до крупных международных, приведет к правильному ходу дел.

2. Реализация конфуцианского духа в истории

Дух праведности, пропагандируемый чосонскими интеллигентами, выражался по-разному в ответах на конкретные вопросы эпохи. В ранний период Чосона доминирующей проблемой была «праведность продвижения и отступления», основанная на теории прямоты. Интеллигенция по-разному относилась к династии Коре и основанию Чосона. Участники провозглашения династии Чосон, такие как Чон Дочжон и Квон Гын, именовали свержение старого режима законным, в то время как те, кто боролся с новой династией, такие как Чон Монджу и Гильчэ, утверждали, что их позиция основана на принципе верности. Исторические оценки этих двух государств со временем менялись. Хотя в период основания Чосона, начиная с первого короля Тхэчжо и до правления короля Тхэчжона, преобладала позиция поддержки нового режима. Позиция, основанная на «верности и прямоте», укрепилась в течение золотого века от короля Сечжона до короля Сончжона. Позиция «верности и прямоты», начиная с правления короля Седжона, была направлена на то, чтобы дискредитировать конфуцианцев, верных династии Корё. Примеры весьма показательны: если участник фракции, основанной Квон Гыном (один из участников создания династии Чосон), проезжал мимо его храма, то он из благоговения спешил. Если же мимо храма конфуцианец проезжал, не спешиваясь, то он демонстрировал участие в придворной фракции «прямых», которые обвиняли Квон Гына в измене государю Корё.

Тот же тип конфликта между теми, кто поддерживал нового правителя, и теми, кто выступал против этого изменения и поэтому утверждал, что он более могущественен, лежит в узурпации королем Седжо трона короля Танджона. Тех, кто участвовал в возведении на престол короля Седжо, например Чон Инджи и Син Сукджу, презирали за то, что они отказались от своей власти, а тех, кто был лишен своих должностей или казнен за то, что выступал против возведения на престол короля Седжо и пытался защитить короля Танджона, почитали за то, что они сохранили свою целостность. Однако эти заявления о своей правоте в конечном итоге привели к чистке литераторов. Например, Ким Чхонджик и некоторые его ученики, Ким Гёнпхиль, Чон Ёчан и Ким Ильсон, были убиты во время чистки из-за того, что их стихи подвергались обвинениям в узурпации трона короля Седжо.

Типологически схожими были конфликты вокруг назначения наследника престола. Такова история узурпации королем Сечжо трона короля Танчжона. Советников Чон Инчжи и Син Сукчжу, которые возвели Сечжо на престол, «прямые» презирали, восхваляя тех придворных, кто лишился чинов или был казнен за протесты, за их «верность». За публикацию стихотворений, обличающих Сечжо в узурпации, был казнен Ким Чхончжик и его ученики Ким Гёнпхиль, Чон Ёчан и Ким Ильсон.

Конфуцианцы оказались в оппозиции фракции «заслуженных» (консерваторы, получившие должности от основателя династии и монополизировавшие их по наследственному принципу). Конфуцианцы эры правления Сечжона требовали, чтобы должности были наградой за их помощь в основании династии. Если партия, состоящая из старых чиновников, называлась *садэбу* (бюрократы, интересующиеся исключительно политической властью), то партия литераторов называлась *сагунджа* (джентльмены, призывающие к праведности). Литераторы, принадлежавшие к партии «заслуженных», именовались *садэбу*, их противники – «праведные» – *сагунчжа*. Во время репрессий 1504 г. был убит Чо Гванчжо, один из учеников Ким Гёнпхилья, его мученичество стало примером прямоты для «праведных» XVI в. Предметом его критики были придворные короля Чунчжона, а сам он поддерживал Ёнсан-гуна. Чо Гванчжо предложил проводить политику приближения к королю истинных советников – сонби. Различия между благородным мужем и мелким человеком он видел в наличии у них, соответственно, праведной прямоты и личной корысти. Эти же ценности позволяют отличить легитимный политический режим от нелегитимного. Главной задачей интеллигенции он считал разделение праведности и корысти. Он также настаивал на том, что установление идеальной власти может быть достигнуто только в том случае, если праведная целостность станет основным политическим принципом.

Несмотря на то что Чо Гванчжо был убит королем Чунчжоном и его должностными лицами во время литературной чистки в 1519 г., дух праведности

и прямоты среди конфуцианцев достиг нового уровня, то есть от «праведности продвижения и отступления в ранний период Чосона до праведной целостности, отличительной от личных интересов» позднего периода. Критикуя чиновников консервативной партии, члены оппозиционной партии не только вернули короля на трон, но и подтолкнули его к тому, чтобы он тоже следовал принципу праведности. Таким образом, они установили праведную целостность как принцип национального правительства.

3. Самосознание конфуцианской интеллигенции

Говоря о достижении интеллектуального идеала, Чо Гванчжо отвергал идею следования своим личным интересам и своекорыстие, стремился к установлению новых общественных ценностей, таких как образованность и праведность. Подчеркивая свою конечную цель, он писал, что «единственная причина, по которой конфуцианцы должны заниматься своим образованием есть развитие воли и стремление к помощи людям». Кроме того, отмечая высокий уровень интеллекта и нравственности конфуцианских чиновников, Чо Гванчжо отметил, что «конечная цель конфуцианцев заключается не в заботе о себе, а в совершении всего возможного для блага страны, противостоянии кризису, не беря во внимание риски и ущерб, которые, возможно, понесут сами конфуцианцы». Он считал самоотверженность и мужество в служении людям подлинной общественной ценностью.

Ли Хван подчеркивал значительную силу мыслителей и считал, что их верность должна основываться на принципе праведности. Он отмечал, что ученые вполне могут не подчиняться властям и не желать высокого общественного положения других людей. Однако он приводил в пример изречение Мэн-цзы о том, что когда справедливости или праведности в Поднебесной нет, то стыдно быть богатым и знатным. Таким образом, Конфуций (о котором писал Мэн-цзы) хотел сказать, что праведным ученым является тот, кто презирает деньги и славу. Ли Хван также был убежден в том, что ученые могут быть ровней правителю, выступая с королем, даже не в качестве ученых-чиновников, а в качестве благородных мужей не подданного-чиновника. «Даже простой человек может подружиться с императором. Равно короли и чиновники могут уступать в чем-то мыслителям, даже если у последних нет официального титула. Поскольку они благородны и заслуживают уважения». Правда, Ли Хван имел в виду и должность благородного мужа – советника, которая выходила за рамки феодальных статусов.

Выявление «подлинного образа ученого» было важной задачей конфуцианства, ибо задавало моральный стандарт. Ли Хван представил образ «подлинного конфуцианца»: «С одной стороны, подлинными учеными были те, кто

обеспечивал подданных благосостоянием и счастьем, когда они шли на службу, и, с другой стороны, они были также теми, кто должен был пробуждать людей от долгого сна, обучая их, когда они заканчивали службу».

Хон Дэён, один из сторонников практического учения, классифицировал литературу по четырем типам: литература об умении, обучении, управлении и искренности. Он утверждал, что ученые, трактующие об искренности, есть искренние ученые. «Тот, кто глубоко знаком с гуманностью и праведностью, кто следует приличиям и не отвлекается на богатство мира, кто не лишен своего чувства прямоты, даже когда беден или обезумел, кто настолько благороден, что даже император не может низвергнуть его в простолюдины и цари соперничают в дружбе с ним, и тот, кто странствует по всей Поднебесной по делам службы и освещает истинный Путь, уйдя в отставку, именуется настоящим ученым».

Конфуцианцы были стержнем общества Чосона. Пак Чивон, один из сторонников школы *сирхак*, вновь подтверждая подлинную природу образованных людей, отметил, что, когда ученый приобретает официальный титул, дело не в том, что он становится чиновником или бюрократом, а просто в том, что ему дан титул. Поэтому правитель по своей сущности был ученым, наделенным высшим титулом императора. Пак Чивон утверждал, что царя он может считать главным ученым. Согласно его взгляду, на литераторов в Чосоне, они были не интеллигенцией, служащей королю или правительству, а идеологическими подданными по духу, независимыми от всех сил или светских ценностей и, следовательно, преданных принципу праведной целостности, который выступал в роли идеала конфуцианства. В значении ученых, заданным Пак Чивоном, мы видим, что их социальное положение и влияние наделены определенной важностью.

Все непредвзятые мнения под небом называются «сарон» (мнение литераторов), лучших из лучших в эпоху называют «сарю» (течение литераторов), а людей, распространяющих праведное противостояние по всему миру, называют «сарим» (группа литераторов).

Ученый – это личность, исповедующая конфуцианские идеалы; несомненно, такие личности играли основополагающую роль в обществе, основанном на конфуцианстве. То есть, подобно жизненной энергии человека, ученые-конфуцианцы были главными движущими силами, влияющими на развитие страны. Следовательно, точно так же, как человек умирает, когда умирает его жизненная энергия, страна рушится, когда исчезают ученые. В этом контексте, говоря, «литераторы являются ядром приличия и праведности и источником жизненной энергии общества», Ли Хван указал, что конфуцианцы были людьми, ответственными за идеи и ценности в обществе Чосон, и что взлеты и падения в стране были напрямую связаны с честностью или коррумпированностью самих ученых. Нет никаких сомнений в том, что в любом обществе, если идеология не подходит,

социальный порядок не будет установлен, и общество станет нестабильным. Затем судьба этого общества будет решаться в зависимости от того, разумны ли политическая направленность и система общественного порядка, которые предлагают действующие лидеры; в противном случае все утонет в коррупции и алчности. Будучи независимыми от правительства и настаивая на антикоррупционной идее, ученые периода Чосон пытались сдерживать дегенерацию власти и вести страну в правильном направлении. Только в таком случае ученые могут способствовать ее стабилизации. Проведя исторический анализ, Ли Хван указал, что влияние ученых на общество зависит от его настроения: «Конфуцианцы Восточной Хань (25–220) поддерживали общественную мораль, почитали праведность и верность; литература династии Сун сделала разум людей чистым через возвышение морали. С другой стороны, ученые в последний период Западной Хань разрушили страну пресмыкательством, а писатели династий Цинь и Сун в период Северной и Южной династий привели Поднебесную в беспорядок, следуя тщеславию и нигилизму, в то время как конфуцианцы династии Тан обманули мир, почитая мертвую литературу». Это не только показывает важность социальной функции интеллигенции, но и то, что общество будет либо стабильным, либо хаотичным в зависимости от здравости суждений и искренности нравственных качеств литераторов.

4. Преимущество духа конфуцианских ученых

Как бы высоко ни ценили конфуцианские ученые идею праведной прямооты, если бы они не применяли ее на практике, столкнувшись с кризисом, она осталась бы не более чем пустой и абстрактной идеей. Праведная честность выходит на первый план только тогда, когда она сопровождается верой и мужеством действовать, в соответствии с конкретными историческими ситуациями. Во время кризисов, вызванных вторжениями иностранных государств в период позднего Чосона, конфуцианцы с непобедимой волей применяли на практике принцип праведной честности. Это можно видеть по четкому разграничению культуры китайцев от культур Запада и маньчжуров, которые рассматривались как варварские. Другой пример – Чо Хун, который начал движение Праведной армии во время японского вторжения в 1592 г. и сражался насмерть в битве при Кымсане вместе с семьями другими литераторами. В момент своей смерти он сказал: «Мы все умираем только один раз. Когда вы решаете умереть или жить, идти вперед или отступить, никогда не позорьте слово “праведность”». Таким образом, праведная честность была источником его мужества в сражениях и обеспечивала основу легитимности этой борьбы.

Во времена Второго маньчжурского вторжения в 1636 г., когда сторонники примирения с «варварами» настаивали на практическом интересе и пытались обеспечить национальное существование путем компромисса с маньчжурами, сторонники отказа от гетеродоксии («варваров») настаивали на сохранении праведной целостности и, следовательно, отказывались сдаваться маньчжурам. Укрываясь в крепости под Сеулом, король Инчжо однажды сказал: «Поскольку варвары самоуверенно похитили титул императора и опозорили нас, я отверг посла династии Цин, чтобы сохранить великую праведность мира. В результате мы сейчас вовлечены в национальный кризис. Теперь, когда все мы, я и все официальные лица, отказались подчиниться Цин и собрались в этой крепости, ничего не остается, кроме битвы». Тем не менее король Инчжон уступил Цин по совету сторонников примирения с варварами. Однако трое конфуцианцев и Ким Санхун не отказались от своих убеждений. Хон Икхан, один из трех указанных конфуцианцев, был казнен после допроса императором Цин. В свою защиту Хон заявил: «То, что я должен защищать, находится в самой праведности, я не беспокоюсь ни об успехах, ни о неудачах, взлетах или падениях». Это очень тяжелый вопрос: что более значимо – судьба целой страны или личная праведность, – который может рассматриваться как выбор между реализмом и идеалом.

Согласно отстаиваемой некоторыми литераторами Чосона теории праведности, важен был не взлет или падение страны, а сохранение праведной целостности. Выживание через отвержение закона зависит от высших сил, тогда как от самой личности зависит, сохранится или нет целостная праведность. Выжить, отвергнув закон и справедливость, на самом деле означает не жить. Таким образом невозможно спасти ничьей жизни. Если человек из соображений выживания откажется от чести, рано или поздно он совершит еще худшее преступление. Но если человек придерживается праведности до конца, даже после своей смерти он обретает вечную жизнь. Из анналов Конфуциевой летописи «Вёсны и осени» следует, что последний период Чосона находился под влиянием принципа «великой праведности». Суть «праведности» заключалась в том, чтобы отличить подлинную культуру от неортодоксальной, почитать первое и отвергать второе.

После вторжения маньчжуров в 1636 г. и в результате политики северных походов короля Хёчжона, некоторые ученые основали движение за отвержение культуры Цин, которая считалась варварской, и почитание культуры династии Мин, которая считалась сохраняющей китайскую культуру и была преемницей исконного китайского ритуала. Эти ученые также утверждали, что их различие основано на принципе праведности. Доктрина о «различии подлинной и неортодоксальной культуры», которая применялась к культуре Цин после Маньчжурского вторжения, была также применена к Западу и Японии после их посягательств в конце династии Чосон. Но в этих случаях это выражалось в более

общем утверждении: «отстаивать традиции и отвергать инакомыслие». Согласно этому утверждению, захватчики были определены как носители ереси, а историческая традиция Чосона считалась традиционной в период от американского вторжения в 1866 г. до колонизации Кореи японскими империалистами в 1910 г. Памфлеты Школы Хвасо, написанные Ли Ханно, одним из лидеров неоконфуцианства в позднем Чосоне, и его учениками, Ким Пхёнмука, Ю Чхунгё, Чхве Икхёна и Ю Инсука, настаивали на том, чтобы отразить вторжение иностранных захватчиков и возродить праведное движение армии. Таким образом, последователи Школы Хвасо решительно отстаивали принцип «великой праведности Весенних и Осенних Анналов» во время последних лет династии Чосон. Одним словом, призыв «отвергнуть ересь» в конце Чосона было связано с требованием «отличать китайскую культуру от культуры варваров» в XVIII в.

Когда правительство начало разрабатывать политику открытия портов и переговоров по коммерческим торговым договорам с иностранными державами, образованные сторонники догматов традиционного конфуцианства были названы консервативными сторонниками жесткой линии. Они сопротивлялись реформированию традиционных институтов, критикуя любые реформы, не следующие синоцентрической культуре, и осуждали то, что они называли «принятием варварских обычаев». Когда в 1894 г. был обнародован «Указ об изменении костюма», Ю Чхунгё, представитель Школы Хвасо, провозгласил, что «подданные обязаны повиноваться королю. Однако если указ короля не соблюдает неприкосновенность праведности, мы можем отказаться следовать ему. Это может быть достойным способом реагирования на национальный кризис». Короче говоря, ученые могли противостоять королевской власти в духе праведной честности. Подчеркнув, что ученые, даже будучи подданными короля, в конечном итоге несут ответственность за соблюдение принципа праведности, Ю заявил: «Даже если конфуцианцы не имеют положения в правительстве, их притязания имеют статус, которым Небеса наделили их и их долг, поэтому их действия соответствуют тому, что доверили Небеса». Он пришел к выводу, что даже император не может лишить *сонби* его воли, хотя способен отнять жизнь. Таким образом, пытаясь сохранить дух праведной целостности в период перемен, ученые противостояли национальной власти и утверждали превосходство праведной целостности над национальной властью. Они были убеждены, что, хотя династия может упасть и нация может рухнуть, принцип праведности, подобный солнцу и луне, существует вечно. Сопротивление переменам и желание сохранить традицию основывались на принципе праведности, который конфуцианцы рассматривали как вечный принцип и, следовательно, более важный, чем отдельная династия, которая имела временные пределы.

Горы: обитель корейской мысли

1. Горы – это сущность жизни в Корее

В Корее горы повсюду. Мы живем в окружении гор. Красивые солнечные горные склоны всегда были домом для больших и малых общин. Мы добывали в таких горах дикие травы и собирали дрова, чтобы отапливать наши дома. До того, как появились города, когда приходил наш конец, нас хоронили там. Это была неизбежная модель нашей жизни, в горах были наши дом и могила. Горы – обитель каждого, последнее пристанище для всех. Идея возвращения в горы глубоко укоренилась в умах наших предков.

2. Пути в город и в горы

Во времена династии Чосон, когда доминировала конфуцианская мысль, ученым приходилось выбирать один из двух путей: путь в столицу – к чиновной стезе – или путь назад, в горную деревню. Путь чиновника означал переезд в Сеул, успех и стиль жизни в столице. Это также означало, что нужно терпеть шум и грязь земного мира. С другой стороны, путь в горы означал дорогу домой, жизнь среди сонных лесистых долин, где можно было вести неторопливую жизнь, заниматься академическими исследованиями и развивать свое мышление и разум.

Слава и честь сопровождали путь чиновника: человек мог облегчить свою ношу, обеспечить семью и даже получить шанс спасти мир. Каждый человек, начинавший официальную карьеру, размышлял о трудах великого китайского государственного деятеля Чжугэ Ляна (181–234): его размышления о войне были переполнены духом верности и стремлением к праведности. Но путь чиновника был омрачен двумя ловушками: бесчестьем и интригами. Человек мог потерять свою сущность, а иногда и жизнь.

В отличие от этого, дорога в горы, хотя и не очень захватывающая, обеспечивала спокойный досуг и чувство благополучия. Было выявлено, что такие условия прекрасно подходят для взращивания ума и тела и развития ясности и глубины мыслей. Те, кто возвращался в горы, неизменно пели «Возвращение в горный приют» Тао Юаньмина. В этом стихотворении рассказывается о радостях жизни в горах после ухода с поста магистрата Пэнцзы. Учение в горах в юности, официальная карьера в среднем возрасте и, наконец, возвращение в горы в старости; таков образ жизни ученого-чиновника. В «Возвращении в горный приют» Тао характеризует свою официальную карьеру как «сердце становится рабом тела». Предположительно, возвращение в горы означало, что «тело

станет рабом сердца». Сердце должно быть хозяином; неправильно, чтобы сердце было рабом тела.

Ли Хвану (Тхвеге) было пятьдесят, прежде чем он, наконец, построил дом своей мечты, Хансоам. В тот день, когда он переехал туда, он написал стихотворение на рифмы «Возвращения в горный приют» Тао Юаньмина, из которого следует следующее:

Это глушь, приезжают сюда редко.

Горы густые, солнце быстро садится.

Я знаю, здешняя жизнь бедна,

но уж лучше так, нежели тело будет управлять сердцем.

Среди ученых периода Чосон были те, кто упорно трудился, чтобы попасть на службу, но хватало и людей, которые прилагали огромные усилия, чтобы со службы уйти. В XVI в. Чо Гванчжо и Ли И (Юльгок) являлись примерами первого направления, а Тхвеге и Чо Сик (Наммён) – примерами второго. Сложно сказать однозначно, что та или иная сторона права: в обоих случаях есть свои плюсы и минусы. Тхвеге сравнивали с горной птицей, потому что он всегда хотел покинуть службу и вернуться в свой горный дом, тогда как Наммён являлся примером возвышенного отшельника, который с самого начала отвернулся от государственной должности и обрел посмертное пристанище в удаленной сельской местности. Тенденция среди литераторов уходить на пенсию с государственных должностей, по-видимому, получила значительное распространение. Уединение в труднодоступных для простых смертных мест. Более важная причина популярности возвращения в горы заключается в том, что это означало возможность саморазвития.

Мэн-цзы говорил: «Если человек не продвигается вперед, он должен стать добродетельным; если он достигнет известности, он должен сделать небо, небеса и землю добродетельными». Таким образом, Мэн-цзы указал путь и обозначил ценности как для тех, кто занимал высокие посты, так и для тех, кто жил в бедности в сельской местности. Очевидно, сделать себя добродетельным несколько легче, нежели сделать добродетельными все небо и землю. В то же время утверждается, что процесс совершенствования, связанный с достижением добродетели, является корнем отношения к правительственному управлению, рассчитанному на то, чтобы сделать небо и землю добродетельными, тем самым придавая личному совершенствованию больший приоритет. Таким образом, считается более важным уйти в отдаленную сельскую местность и культивировать внутреннего человека через обучение, чем спешить за продвижением в бюрократии.

Считалось, что жизнь в городе ведет к внутреннему беспорядку, что затрудняет прогресс в обучении. Жизнь в тишине тихой горной долины, чтение

и размышления способствуют стремлению к безупречному обучению. Фактически, обучение, которое происходило в этих деревенских пристанищах во время династии Чосон, помогло придать реальное воплощение мысли того периода.

Практика личного самосовершенствования в горах и учеба на городских улицах – это разные вещи. В городе была тенденция решать практические проблемы, в то время как в горах и долинах интерес был сосредоточен на личном самосовершенствовании, начиная от философских размышлений о происхождении вселенной и кончая этическими соображениями человеческого поведения. Отсюда следует, что в традиционном обществе горы были не только местом проживания людей, но также источником знаний и домом для большинства корейских мыслителей.

3. Гармония гор и вод

Когда дело доходит до личного совершенствования, вид горы, считающейся подходящей для различных упражнений, различается в зависимости от цели и метода совершенствования. Конфуцианские ученые предпочитали горы с мягкими пологими склонами, орошаемыми тихими ручьями, текущими по пологим долинам. Они избегали гор, которые были слишком высокими и слишком крутыми. Они также избегали слишком глубоких и бурных вод. Им нравилась золотая середина, нечто среднее между плоской равниной и высокой горой. Это был тип местности с умеренным климатом, который в конфуцианской культуре послужил инкубатором корейской мысли.

Напротив, буддийские монахи и даосы искали пересеченную горную местность с глубокими бассейнами, поскольку их аскетическая цель – практиковать личное совершенствование, чтобы превзойти окружающий мир, стать Буддой или Бессмертным и вознестись на Небо. Это окружение лучше всего подходит для осознания истины пустоты и идеала вечной молодости. Некоторые монахи, приверженные аскетическим практикам, не останавливались на одном месте, а искали места исключительной природной красоты, блуждая по горам и сельской местности, как «облака и вода».

Горная местность была так популярна среди монахов, занимавшихся аскетическими практиками, потому что она идеально подходила для достижения их цели. Буддийские и даосские монахи разорвали свои связи с миром людей и удалились глубоко в горы, где искали истину, превосходящую жизнь и смерть. Напротив, конфуцианцы, неторопливо культивируя свое сердце и разум в горах, в то же время находились в поисках истины, которая могла бы послужить миру людей. Таким образом, в то время как ученые жили отдельно от мира на своих горных склонах, в другом смысле они оставались частью мира, отличным, но не

отдельным, точно так же, как отношения между принципом и материальной силой в неоконфуцианстве.

Почему горы подходили для аскетических практик? Прежде всего, это были тихие места, удаленные от сложностей мира, места, где можно было сосредоточиться, где можно было расправить крылья духа на ветру и в полях. На самом деле молодые конфуцианцы династии Чосон, стремящиеся к учению, часто покидали свои дома в низинах в поисках более спокойной атмосферы отшельника, располагаясь выше в горах, что было более благоприятно для учебы. А различные религиозные группы и последователи народных религий использовали горы для молитв и религиозных упражнений. В горах вера усиливается, а учение становится более совершенным.

Горы и вода подобны *инь* и *ян*: каждый гармонирует друг с другом, так что может сохранять равновесие. Горы и вода не конфликтуют. Отношения между людьми основаны на взаимной поддержке: один служит интересам другого. Контраст между высотой гор и глубиной воды подчеркивает крутизну гор; тихая неподвижность гор контрастирует с непрерывным движением воды. Человеческая жизнь, искусство, образование и религия всегда процветали там, где в гармонии встречаются горы и вода.

Конфуций сказал: «Мудрый наслаждается водой, добрый – горами. Мудрый человек активен; добродетельный человек неподвижен». Используя горы и воду как образы мудрости и добра, Конфуций противопоставляет два основных вида человеческой добродетели: мудрость и моральный облик. Знание похоже на воду в том, что оно подразумевает непрерывный поток мыслительных способностей. Доброта подобна горам в том, что она неподвижна и неизменна в своей преданности справедливости. Горы и вода создают замечательную среду для развития мудрости и доброты, наслаждаясь горами, человек может увеличить доброту своей души, а наслаждаясь водой, он может увеличить свою мудрость. Сочетание мудрости и добра являются идеалом.

Есть старинное стихотворение, написанное корейским поэтом на классическом китайском языке, которое образно связывает горы и воду с классической литературой и классической музыкой:

Голубые горы бессловесны,
но они являются книгой для всех возрастов;
Текущие воды без струн,
Но они – *комунго* на тысячу лет.

Голубые горы старины вечно неизменны, как истины, содержащиеся в классике. Напротив, звук текущей воды демонстрирует такое же разнообразие, как и мелодия *комунго*, традиционного музыкального инструмента, за тысячу лет существования. Действительно, когда литераторы оставили государственную службу и вернулись в свои дома в горах, конфуцианские классические произведения и *комунго* были самыми ценными вещами, которые они унесли с собой.

Однажды после того, как летний дождь утих, Тхвеге поднялся на пик Чаха и написал о свежем, покалывающем удовольствии, которое он там испытал:

Поля широки, небо высокое,
прошел летний дождь.
Меня окружают голубые горы;
Я слышу, как капает нефритовая вода.
Теперь я знаю безмерное волнение гор и вод;
Я не желаю быть втянутым
в пустые грехи мира.

Когда литератор удаляется от сложностей мира, горы и вода становятся для него пространством, в котором он может отдать себя удовольствиям обучения и личного самосовершенствования. Горы и вода не были пустынными, унылыми местами. Это были места, наполненные возбуждением природы и радостью истины, накопившейся глубоко в сердце.

В конфуцианском обществе самодостаточная жизнь среди гор и воды представляла собой «дом», или «идеальную» жизнь для отставных ученых и чиновников. Некоторые особенности этой идеальной жизни можно найти в *сиджо*, в одной из форм классической корейской поэзии.

Во-первых, горы и вода были местом, где люди могли обрести гармонию с природой. *Сиджо*, написанное другом Тхвеге, ученым Ким Инху, очень близко сердцу многих корейцев: оно касается приобщения человеческой жизни к природе среди гор и воды.

Голубые горы идут своим путем;
зеленые воды идут своим путем.
У гор свой путь, у вод – свой,
а мой путь среди них;
среди них я и состарюсь.

Во-вторых, горы и вода представляют собой непостижимый мир. Ли Ю, который жил во времена династии Чосон во время правления короля Сукчона, последовал примеру Тхвеге и написал о радостях жизни в единении с природой в долине Тосан:

Я построил трехкомнатную хижину
На берегу голубого ручья
В долине Тосан.
Рыба выпрыгивает на берег ручья,
Белые чайки приземляются в поле
Перед моим домом.
Я боюсь, что мир может обнаружить
Эти два удовольствия.

Сердце, так взволнованное жизнью в общении с природой, боится, что ее удовольствия могут быть обнаружены всем миром, демонстрирует чувство самодостаточности, связанное с Раем за цветущими персиками и миром бессмертных. Это свидетельство благодати жизни, которую в старости прожили эти литераторы.

В-третьих, горы и воды – это место для обучения и личного совершенствования. Жизнь ученого среди гор и вод – это не просто способ скоротать время среди недоступной познанию природы. Оно означало жизнь, отражающую овладение практикой конфуцианских моральных норм. Ли Ю написал следующую сичжо:

Я закрываю свою горную дверь
и пребываю в спокойствии.
Я живу с десятью тысячами книг, моя радость
безгранична.
Если моя любовь
придет ко мне, скажи ей, что меня здесь нет.

Ли Ю подчеркивает, что чтение и развитие знаний – высшее удовольствие ученого, погруженного в природу, и показывает решимость отрезать себя от соблазнов внешнего мира. Ким Сучан, мелкий чиновник в военном министерстве времен правления Сукчона, написал стихотворение, в котором берет предметы, часто встречающиеся в стране, и использует их для сравнения природного порядка с порядком человека:

Я срубил дерево на Пике Великого Учения
и сделал плот Сияющей Добродетели.
Я гребу через Гражданскую Реку и соединяюсь
в точке Высшей Добродетели.
Ах!
Я ловлю Три Устоя
и Пять Постоянств.

Писатели, которые отправлялись в горы, тратили много времени и с большой осторожностью выбирали место, где они намеревались заниматься обучением и развивать свой нравственный облик. Они часто строили для себя прекрасные сады и регулярно выходили на прогулку. Воздавая должное местам исключительной природной красоты, они давали названия горам, скалам и излучинам рек, и в процессе создали среду обитания, добавляя смыслы, соответствующие своим мыслям. Мотив «восьми сцен» и «девяти песен», столь распространенных в корейской поэзии, является наиболее очевидным примером такой практики.

Тема девяти песен заслуживает особого внимания. Девять песен представляют собой девять живописных мест в той местности, о которой часто писали стихи. Оригинал – это «Песни обители Уишань» Чжу Си (на корейском языке – гора Муи). Чжу Си также написал серию из десяти стихотворений о лодочных песнях Уишаня, которые впоследствии использовали литераторы Чосон в качестве модели при написании своей собственной серии из девяти стихотворений. Композиция девяти песен из цикла «Песни обители Уишань» имеют порядок описания и соответствуют прогрессу восхождения от низшего к высшему уровню или этапам Пути, представленным необычной природной красотой каждой долины. Литераторы Чосона сочиняли стихи в ответ на лодочные песни Чжу Си или дискутировали характер серии девяти песен. Иногда они также выделяли девять изгибов рек или иных красивых мест на своих территориях и сочиняли серию из девяти стихотворений, воспевающих красоту этих мест.

Прочитав книгу Лю Куя, полную историй, связанных с Уишань, Тхвеге написал цикл девяти стихотворений, рифмующихся на песню Чжу Си о лодке, которую он обсудил со знакомыми литераторами. Когда Юльгок учился в Хэчжу, он посетил девять мест с естественной красотой и написал свои «Девять песен Косана». Ким Сучан описал местность вокруг Хенгама на северных склонах горы Хвааксан в районе Хвачхон, живописный район с девятью красивыми местами (буквально «Девять песен о долинах и облаках»), он попросил художника Чо Секоля написать картину на основе его стихов.

Во время правления Чхольчжона Ли Вончо построил павильон для своего выхода на пенсию на Каясане, сочинил свои собственные девять песен о районе Пхочхон и отпраздновал это событие серией из девяти стихотворений, рифмующихся с серией лодочных песен Уишань Чжу Си. Ли И известен тем, что собирал и редактировал материалы из Китая и Кореи, связанные с Уишань. Литераторы периода Чосон привыкли следовать по реке вверх – по излучинам реки Уишань, пока не достигали источника воды. Именно так они наслаждались жизнью в горах и долинах, посвящая себя развитию ума и тела.

4. Горные виды

Ученые-конфуцианцы не просто строили дома на горных склонах и берегах рек. Они углубились в горы и поднялись выше, чтобы посвятить себя учению и самосовершенствованию, высвобождая свой внутренний дух. Того, что Мэнцзы называл «возрождением духа», легче достичь на гребне горы, когда перед глазами открывается вид на более широкий мир. На вершине горы освобождение сердца и крик изо всех сил приносят человеку чувство освежающей разрядки. Согласно традиционным поверьям, у горы есть дух, и те, кто живет внизу или поднимается на гору, соединяются с духом горы и переживают углубление своей человечности.

Литераторы Чосона оставили много рассказов о «неторопливых днях, проведенных в горах». Во время восхождения на гору Кая ученый-чиновник Чон Гу (1543–1620) написал строки про «умывание лица и открытие сердца на вершине горы». Глядя на пейзаж с чистой голубой водой, стекающей по горной долине, он выразил чувство очищения своего сердца. Умывание лица и очищение сердца – это, конечно, отсылка к внутреннему очищению. Для учения важно охладить огонь желания, который горит в сердце в результате постоянных интересов и искушений, и освободить себя от мыслей и чувств повседневной жизни, которые отягощены простой условностью. Таким образом, восхождение на гору подразумевает не просто расширение видения; оно также включает в себя стремление расширить свое сердце.

Тем, кто занимается изучением конфуцианских классиков, рекомендуется во время чтения часто гулять во дворе, чтобы освободить дух, закрыть книгу и уделить время размышлениям, чтобы учение и мысли могли совпадать, а в течение дня заниматься упражнениями, которые потребляют энергию и пестуют «ки», или энергию, питающую, поддерживающую жизнь в ночное время. Как статические, так и динамические элементы, инь и ян, необходимы для личного совершенствования и приобретения знаний. Сеанс чтения воспринимается как

статичный и удушающий, а последующее восхождение на гору – как открытие разума и сердца.

Чон Гу осознавал, что «хороший человек размышляет о себе, когда видит гору». Изречение «Приближение к добру подобно восхождению в гору, приближение к злу подобно падению» предполагает, что добродетель совершенствуется во время подъема, а зло – это легкость спуска вниз. Удивительный вид, открывающийся перед глазами на вершине горы, является символом ослепляющего момента истины, который поднимающийся обязательно переживет, если продолжит стремиться к совершенному познанию законов природы. Так это представлял Чжу Си. Удивительный вид с вершины горы олицетворяет выход за грань обычных возможностей, который становится результатом долгого обучения.

Тхвеге рассказывал о своем свободном времени, проведенном на горе Собэк: «То, что сначала было сковано, теперь свободно», – подтверждая в ходе восхождения в горы процесс, посредством которого приобретает познание и достигается просветление. Буддийский учитель Чо Уи (1205–1248) понимал дни в горах с точки зрения улучшения личного самосовершенствования: «Мы смотрим на высокие горы и слушаем журчание воды не только для того, чтобы порадовать сердце, но и для того, чтобы дать нам возможность следовать Пути, оживляя внутреннего человека через стремление к добру и мудрости, которые приходят от гармонии с природой».

Восхождение на гору открывает перед вами более широкий мир; человек переживает расширение видения. Конфуций сказал, что, когда он поднялся на Тайшань (Восточную гору), он считал царство Лу маленьким, но, когда он поднялся на Тянь-Шань (Небесную гору), он считал все небеса и землю маленькими. Когда мы сопровождаем Конфуция на вершину горы, мы видим мир одним взглядом и пробуждаемся к Пути. Ким Чхончжик, конфуцианец XV в., говорил, что причина, по которой он восхищался Конфуцием – в том, что тот поднялся на Тянь-Шань и увидел небо и землю, и причина, по которой он восхищался танским поэтом и эссеистом Хань Юем (768–824) за восхождение на Хэншань, заключалась не в том, что он хотел подняться сам, но потому, что хотел испытать широту их видения.

Когда ученый-сирхаккист Пак Чхивон (1737–1805) пересек перевал Мачхон по пути в Китай и увидел бескрайние просторы равнины Ляодун, он вздохнул: «Это прекрасное место, чтобы плакать. Придется попробовать». Как ребенок плачет, когда он выходит из узкой темной утробы в мир, так и ему хотелось плакать, увидев обширные просторы Китая после жизни на Корейском полуострове. Он заявил, что ему также хотелось плакать, как новорожденному младенцу, когда он стоял на вершине пика Пиро в Алмазных горах и смотрел вниз на

Восточное море и когда он видел туманный горизонт, когда он шел по золотым пескам пляжа Чаньён. Мы видим высшее сознание Пак Чхивона в крике возрождения, который он издает, когда снова смотрит на мир после мучений в темноте, удушающих, болезненных и противоречивых границ своего собственного мира.

5. Праведность совершенствуется в горах

Группа *Сарим* была основана в соответствии с духом Чон Мончжу и Гильчхэ, ученых позднего периода Корё, вступивших в конфликт с фракцией *Хунгу*, которая была всемогущей при дворе короля Сечжо. В основе идеологии фракции *Сарим* лежало благоговение перед верностью; Чон Мончжу умер, потому что его философия верности помешала ему служить двум династиям сразу, то есть поддерживать новую Чосон. Гильчхэ отказался от официального поста в новой династии и обрел покой в горах и лесах. Когда Сечжо узурпировал трон в 1455 г., влиятельные официальные чиновники фракции *Хунгу*, такие как Чон Инджи и Син Сукчу, позаботились о том, чтобы фракция *Сарим* оставалась забытой. Хотя вслед за Чо Гванчжо появилось новое поколение видных молодых бюрократов, неоднократные чистки вынуждали это новое поколение все больше и больше уходить на пенсию в сельскую местность.

На протяжении всего периода деятельность фракции *Сарим* ограничивалась территорией гор и лесов, в то время как фракция *Хунгу*, поддерживавшая основание новой династии, прочно обосновалась в Сеуле. Фракция *Сарим* продолжала культивировать обучение и превозносить лояльность, вооружившись, таким образом, критическим чувством справедливости перед лицом алчности и коррупции, охвативших чиновников, чувством справедливости, которое стало мировоззрением чосонских конфуцианцев. Интеллигенты, которые верили в праведность, всегда были готовы без сожаления оставить свои официальные посты и вернуться в сельскую местность, либо они были готовы с самого начала посвятить себя познанию красоты сельской местности и вообще не занимать пост.

Ким Санхон (1570–1652) и Сон Сиёль (1607–1689) были представителями антиманьчжурского (антицинского) движения, возникшего во время маньчжурского вторжения. Ким Санхон поселился в каменной пещере на берегу реки Хан, и многие из его последователей ушли глубже в горы по верховьям Северной Хан. Они жили в уединении, наслаждаясь гармонией природы, и их твердые, всеобъемлющие суждения выступали в качестве важного средства передачи ценностей эпохи. Это были саримские ученые из более поздней династии Чосон, люди, вооруженные сильным чувством справедливости.

Когда Сон Сиёль в преклонном возрасте учился в Хваяндоне, недалеко от Чхончжу, он вырезал большими иероглифами на скале «Девять песен Хваян»

и некоторые сочинения королей Сончжона и Сончжо, которые в сжатой форме выражали дух праведности. В трактате Сончжона предписывается никогда не нарушать этикет, а в стихах *Сончжо* провозглашается, что Желтая река всегда течет на восток, что является символом непоколебимой верности.

В конце XIX в., когда японцы вторглись в Корею и нарастало давление со стороны Запада с целью открытия Кореи, по всей стране появились ученые, поддерживающие идеологию «изгоним зло, защитим справедливость». Их основоположником был Ли Ханно (1792–1868), который основал свою школу в горах недалеко от Пёккё и взрастил группу лидеров, которые сыграли решающую роль в распространении идеологии «изгоним зло, защитим справедливость». Они полностью отвергли программу реформ, продвигаемую западными державами, и посвятили себя радикальному устранению западного и японского влияния.

Когда в 1895 г. японцы убили королеву Мин и японское влияние стало доминирующим, Ю Инсок организовал «праведную армию», известную как «Добровольцы Чосона». Он предложил три возможных варианта действий ученых, чтобы сознательно отреагировать на национальную катастрофу. Во-первых, собрать армию добровольцев и уничтожить врага; во-вторых, отправиться в горы и следовать старым порядкам; в-третьих, продемонстрировать верность, умирая за правое дело. Большинство предпочло «уйти и следовать старым порядкам». Некоторые покинули страну и удалились в изгнание, другие ушли вглубь в горы. Большинство ученых выбрали путь отступления в горы.

Жизнь ученого, который удалился в горы и посвятил себя учению и созерцанию ветра и луны в прекрасном, гармоничном, естественном окружении гор и ручьев, отражала дух сопротивления: узы мирских искушений уже разорваны и узы мирских желаний были обузданы. Уходя глубже в горы, твердо придерживаясь принципов конфуцианства, отвергая японских захватчиков, ученые в конце XIX в. сохранили твердый дух сопротивления перед лицом агрессии.

В этой исторической реальности горы были уютным пристанищем, питающим и защищающим корейскую мысль и научный образ мышления. Однако дух сопротивления, выраженный в уходе от мира и сохранении дистанции от сил агрессии, не является положительным отношением, которое меняет мир и упорно сопротивляется силам агрессии. Это негативное отношение, поскольку оно имеет тенденцию ослабевать само по себе в процессе поиска изоляционистской стабильности. Между тем образование, полученное в горах, положительно повлияло на реформаторов. Большая часть программы *сирхак*, или практического обучения, появившейся в XVII в., была разработана в горах такими людьми, как Ю Хёнвон, который удалился в Пхонсан, и Чон Ягён, который жил в изгнании в Канчжине.

III. ТОХАК, НЕОКОНФУЦИАНСТВО В КОРЕЕ

Ли Хван и Чо Сик: учение и развитие

Размышления Ли И о политической и социальной сферах

Мысли о Небе и человеке в размышлениях Сон Сиёля и Юн Хви

Ли Хван и Чо Сик: учение и развитие

1. Характер проблемы

Конечную цель конфуцианства можно рассматривать как раскрытие врожденного потенциала стать мудрецом. Процесс такого самоосознания и самораскрытия называется «учением» или «научением». Существуют различные способы стремления к человеческим идеалам: буддисты пытаются оставить суетные идеи и вернуться к первоначальному «единому разуму»; даосы пытаются отсечь все искусственное и вернуться к природе. Вопреки позиции буддистов и даосов, которые пытаются раскрыть правду, определяя, что является негативным (искусственным), одна из характерных черт конфуцианства заключается в том, что человек проходит через позитивный процесс накопления «знаний», постепенно наращивая их, пока не достигнет уровня мудреца. Нет никаких сомнений в том, что идея «учения» как способа воспитания характера составляет ядро конфуцианства.

Конфуций гордился своей ученостью, говоря: «Я люблю учиться». Его интерес к учению проявлялся также и в другом высказывании: «Разве не радостно учиться и практиковать то, чему ты учишься?» Тот факт, что первая глава книги *Сюнь-цзы* посвящена теме поощрения «учения», также дает нам больше доказательств того, что конфуцианство подчеркивает «учение» как отправную точку своей мысли. Фактически история конфуцианства говорит нам, что «учение», или «исследование», было движущей силой для развития конфуцианской идеологии. Неоконфуцианство династии Сун в Китае предполагало тщательное изучение ее теории и структуры канонов, что, в свою очередь, привело к росту интереса к идее «обучения». Теперь «научение» означало анализ практических методов, а само «учение» было сосредоточено на исследовании высшего существа.

Необходимо различать понятие «обучение» в неоконфуцианстве и обучение как объективную систему знаний. «Обучение» – это процесс достижения конфуцианского идеала, самосовершенствование. Оно призывает к самоанализу и практике как части процесса совершенствования личности. Это также включает академическую практику исследования. В этом смысле идея обучения

является уникальной характеристикой конфуцианства и должна рассматриваться в связи с теорией совершенствования.

К середине XVI в. теоретическая основа неоконфуцианства в Чосоне была хорошо известна. Два величайших конфуцианца этого времени, Ли Хван и Чо Сик, родились в одном и том же году и выросли на северо-востоке и юго-западе провинции Ённам. Хотя они никогда не встречались, каждый уважал другого, и они переписывались друг с другом, развивая собственные философские системы мышления. Оба, Ли и Чо, признали важность обучения как основы неоконфуцианства *Тохак*. Они провели всестороннюю дискуссию по методологии учения и таким образом уточнили свои взгляды на эту тему. Их теории, безусловно, были признаны в качестве моделей обучения, особенно с учетом их строгости в практике и их искренности в учении. У каждого были свои особые характеристики в конкретных своих областях обучения, и эти области предоставляют нам хорошие материалы для понимания общей характеристики *Тохак* в течение этого времени. В этой главе будут сравниваться теории самосовершенствования Чо Сика и Ли Хвана, а также будут исследоваться не только характеристики этих неоконфуцианских теорий, но и различные способы, которыми эти теории на практике проявлялись в Чосоне. Сначала мы расскажем об основополагающих предпосылках их теорий, а затем попытаемся понять структуры и общий характер теорий, изучив их личные письма и петиции королю, а именно: «Письмо-ответ Ли Сукхону» и «Шесть статей года Мучжин», написанные Ли Хваном, а также «Письмо учителя Сонба» и «Официальное письмо в год Мучжин» за авторством Чо Сика. Кроме того, мы будем сравнивать и анализировать структуры их теорий обучения, сосредоточив внимание на их репрезентативных академических достижениях, таких как «Десять диаграмм для научения мудрости» Ли Хвана и «Десять диаграмм по обучению» Чо Сика.

2. Основы теорий самосовершенствования

Помимо классики, существовали и другие тексты, привезенные из Китая в начале XVI в. В основном они были приняты неоконфуцианскими учеными из Чосона, такими как Ли Сик и Ли Хван, которые уже занимались разработкой своих собственных теорий. В ряду этих текстов основополагающим можно назвать «*Размышления о вещах под рукой*», составленные Чжу Си и Лю Цзуншанем. Первая глава этого труда рассматривает «сущность Дао» с точки зрения методов преподавания и получения образования. Структура этой книги стала образцом для редактирования «*Высказываний Чжу Си о внутреннем*» и «*Большого сборника по изучению природы и принципов*». Двумя основными пунктами данной теории были, во-первых, Дао; во-вторых, самосовершенствование. Оба пункта можно рассматривать

как формирующие основу неоконфуцианства *Тохак*. С пониманием того, что Дао обеспечивает основу и стандарт для самосовершенствования, и что совершенствование усиливает развитие и реализацию Дао, мы можем сказать, что они взаимодействуют друг с другом, как два конца одной нити.

Вовлеченные в процесс совершенствования и даже вступившие в него, Ли и Чо открыли новый метод самосовершенствования, содержащийся в книге *Великого Компендиума*. Ли Хван описал свои чувства, когда закончил читать первую и последнюю главы *Компендиума* в возрасте 19 лет: «Когда я впервые прочитал это, я был очень рад. Как будто мои глаза внезапно открылись. Я погрузился в мысль и, наконец, понял, что все значит. Как будто я только что прошел через врата знаний». Именно в возрасте 25 лет Чо Сик понял изречение Сюй Хэна в *Великом Компендиуме* и решил изучать путь мудрецов. Сюй Хэн говорил: «Вот каким должен быть человек: принимать волю Ли Юня, изучать то, чему научился Юн Хви, практиковаться в обществе и наблюдать за собой. Если нет практики и нет осознанности, то как человек придет к познанию?»

Хотя они вошли в изучаемый мир, рассматривая один и тот же текст, *Великий Компендиум*, Ли был увлечен созерцанием и методологической теорией исследования вещей, в то время как Чо интересовался практикой и был впечатлен теорией морального суждения. Здесь уже можно заметить основы направлений их идеологий. Ли Хван достиг важной цели в теоретическом анализе в неоконфуцианстве, а Чо Сик предоставляет нам модель конфуцианских литераторов (*сонби*), слова и дела которых соответствовали праведности.

Ли и Чо ясно показывают характерную разницу в своих теориях обучения, хотя они изучали одну и ту же литературу. И хоть они оба концентрировались на *Великом Учении (Да сюэ)* и *Каноне Разума и Сердца (Синцзин)*, Ли придавал последнему большую ценность и изучал его с гораздо более активным интересом. Комментируя характеристики обучения в основных текстах, Ли высказывал: «*Элементарное обучение* обеспечивает как сущность, так и практические функции; *Размышления о вещах под рукой* исчерпывают должную справедливость, этикет и ритуал». Обе книги были обязательны к прочтению. Тем не менее нет другой книги более важной для начинающих, чем «*Канон разума и сердца*» (также называемый «*Каноном сердца*»). Это показывает, что он отдал приоритет «*Канону сердца*» в качестве основы для обучения. Чо Сик также признал важность книги, назвав ее «лекарством от бессмертия». Он также сказал: «*Канон сердца* похож на шапку императора на рынке, поэтому никто не хочет ее покупать. Что еще хуже, поскольку люди, которые примерили шапку, были убиты, это рассматривается как инструмент убийства людей. Как можем мы не проливать слезы за этот мир?» Тем не менее Чо уделял больше внимания «*Великому Учению*», поскольку оно играет важную роль в описании теории обучения. Он

неоднократно подчеркивал высказывание Чжу Си: «Всю свою жизнь я вкладывал всю свою энергию в *«Великое Учение»*. Чо порекомендовал ученику Ли Хвана уделить основное внимание *«Великому Учению»* при обращении к *«Великому Компендиуму»*. Здесь он сравнил относительную важность *«Великого Учения»* с «домом, куда можно вернуться, куда бы вы ни пошли, и путем, который нужно выбрать для достижения уровня мудреца». Для Чо Сика *«Великое Учение»* было отправной точкой, путем, которому нужно следовать, и в то же время являлось целью обучения. Следовательно, можно сказать, что *Великое Учение* было ядром теории самосовершенствования Чо.

В целом, теория развития Ли Хвана, основанная на концепции осознания, берет *«Канон разума и сердца»* в качестве основного принципа и отправной точки своей теории, в то же время академически сосредоточиваясь на идее обучения, содержащейся в *«Элементарном обучении»*, *«Малой Науке»*, *«Великом Учении»*, *«Великом Компендиуме»* и *«Размышлениях о вещах под рукой»*. С другой стороны, Чо Сик поставил *«Великое Учение»* в центр своей теории и заставил своих учеников изучать *«Размышления о вещах под рукой»* и *«Канон разума и сердца»* в дополнение к *«Великому Учению»*. Итак, мы можем сказать, что *Великое Учение* сыграло центральную роль в его теории самосовершенствования, дополненной *«Великим Компендиумом»*, *«Размышлениями о вещах под рукой»* и *«Каноном разума и сердца»*.

Кроме того, необходимо изучить характеристики канонов и роли, которые они играли в теориях самосовершенствования как Чо Сика, так и Ли Хвана, поскольку конфуцианские каноны служили основой для их теорий. Очевидно, что они совершенно по-разному относились к классике и привносили в свои теории различные концепции и стандарты эволюции. На самом деле, основные структуры и методы их теорий можно понять, изучая *Великое Учение*. В частности, комментарий Чжу Си к *«Великому Учению»* связывает «отражение имен» с «исследованием вещей» и предполагает, что очищение воли является сутью «пробывания в состоянии осознания». Но главная тема *Канона сердца* может быть обобщена как культивирование ума и человеческой природы, достигаемое через *цзин*, осознание. Следовательно, в то время как *Великое Учение* имеет дуалистическую структуру «исследования вещей» и «Диаграммы обучения»; *Канон сердца* концентрируется на осознании.

Основная концепция самосовершенствования может быть найдена в различии между «человеческим умом» и «мыслью Дао», которое появляется в одной из глав Даюмо, *Канона документов*. Важность этой главы легко увидеть, потому что она цитируется в самом начале *Канона разума и сердца*. «Тонкость», «единство» и «концентрация», термины, используемые в *Шу-цзин (Книга документов)*, были взяты в качестве основной структуры и метода обучения. Они были

признаны как происхождение и сущность теорий культивирования как Чо Сиком, так и Ли Хваном. В своих *«Шести эссе, [написанных] в год Мучжун»* Ли Хван предложил рассматривать эти предметы как основной метод «королевского обучения»; он также сказал, что они жизненно важны для обучения. Чо Сик также предложил «тонкость» и «единство» в качестве основных понятий своей теории в своих *«Диаграммах обучения»* (глава *Диаграммы Единого Дао*). Здесь он понимал «тонкость» как соответствующую «исследованию вещей», а «единство» как поддержание осознанности. Ли Хван утверждал, что «тонкость и единство» в *Шу-цзин* соответствует «исследованию вещей» и «искренности» в *Великом учении*. А «объяснение первоначального добра» и «совершенствование тела» соответствуют *Учению о Срединном и неизменном*. Таким образом, можно сказать, что Ли Хван понимал, что в *Книге документов*, *Великом учении* и *Учении о Срединном и неизменном* были общие темы. Кроме того, Чо Сик в своем трактате *«Диаграмма Единого Дао»* предположил, что *Книга Перемен* и четыре классики имеют взаимные отношения, взяв за основу понятие «тонкость» и «единство» в *Книге Документов*.

Чо Сик и Ли Хван взяли понятия «разъяснение добра и совершенствование себя» как важнейшие составляющие самосовершенствования, оба из которых были введены в *Учение о Срединном и неизменном*.

Ли Хван рассматривал «объяснение первоначального добра» и «самосовершенствование» в *Учении о Смысле* с точки зрения «исследования и искренности», которые появляются в Великом Пределе. Он утверждал, что эти два метода обучения были объяснены Конфуцием, в частности идеи «тонкости» и «единства» в *Книге документов*. В то же время он связал эти два метода с «расширением знаний» и «напряженными действиями». С другой стороны, Чо Сик понимал, что «прояснение первоначального добра» и «совершенство себя» соответствуют исследованию вещей и самосовершенствованию, как описано Чжу Си. Ли Хван также указал, что практические факторы усердия и напряженных действий основаны в первую очередь на позиции осознания. Чо Сик связал концепцию «прояснения первоначального добра» и совершенства тела «с прогрессом исследования вещей и осознанием».

Разница между Чо Сиком и Ли Хваном заключается в том, что Ли Хван соединил «совершенствование себя» с «напряженным действием», в то время как Чо Сик связывал несостоятельность внутренней практики с «напряженным действием» в реальной практике. Считая, что Чо Сик различает «усердие» и «сильное действие», концепция «напряженного действия» в его мыслях, похоже, приобретает гораздо более сильную внешнюю направленность, чем более интроспективный подход Ли Хвана.

В разъяснении гексаграммы *кан* (земля) в *И-цзин* «осознание» и «могущество» предлагаются в качестве основных понятий теории посвящения. Фраза, процитированная в «Каноне сердца» и написанная Чэн И, подчеркивает взаимоотношения между осознанием и правдой. Даже взгляд на названия комнат в его доме: «комната осознания» и «комната праведности» показывает, что для Чжу Си осознание и праведность были основой обучения. Более того, поскольку Чжу Си повесил каллиграфический свиток с этими иероглифами только в «комнате осознания», мы можем догадываться, что он отдавал приоритет осознанию. Ли Хван считал осознание более фундаментальным, чем праведность, а в целом он утверждал, что праведность была очищена и человечество стало более праведным в результате того, что осознание превыше всего. В отличие от этого, Чо Сик, признав осознание в качестве условия для исследования и «сохранения ума», повесил два иероглифа – «осознание» и «праведность» – на стену своей библиотеки и преподавал ученикам урок, даже если бы он был больной в постели: «Несмотря на то, что каждый нравственный принцип – это то, что вы ищете каждый день, важнее всего сохранять подлинную веру», а два слова: «осознание» и «праведность» – чрезвычайно важны, и следует помнить о них всегда. Таким образом, Чо Сик много думал о взаимосвязи между осознанием и праведностью, хотя он был более заинтересован в том, чтобы практиковать праведность, принимая ее при этом за осознанность. Несомненно, Чо Сик придавал праведности больше силы, чем Ли Хван.

3. Изучение теории и ее методов

Ли Хван и Чо Сик выдвинули свои теории самосовершенствования в своих письмах и петициях королю: а) «Ответное письмо Ли Сукхону» Ли Хвана, б) «Письмо к учителю Сонпа» Чо Сика, в) «Шесть эссе года Мужжин» Ли Хвана и г) «Официальное письмо в год Мужжин» Чо Сика. В этом разделе будут проанализированы и сопоставлены эти четыре письма, общие темы которых заключаются в следующем: базовая структура «пребывания в состоянии осознания» и «исследование Принципов», практические методы «расширения знаний» и «усиленных действий» и характеристики их теорий обучения, касающиеся «постепенного накопления» и того, чтобы «быть целомудренным и приученным».

3.1. Базовая структура «пребывания в состоянии осознания» и «исследования Принципа»

Хотя существует тесная связь между «пребыванием в состоянии осознания» Ли Хвана, которое проявляется в его «Ответном письме Ли Сукхону»,

и «исследованием Принципа» Чо Сика и «совершенствованием себя», которые появляются в его «Официальном письме в год Мучжин», при более внимательном рассмотрении обнаруживаются важные различия.

В «Ответном письме Ли Сукхону» Ли Хван подчеркнул оригинальность этих концепций, размышляя о взаимосвязи между «исследованием Принципа» и «пребыванием в осознании (*цзин*)». Что касается реальной практики, он предложил продвигаться параллельно, делая и то, и другое. Таким образом, одно будет укреплять другое, но нужно приложить усилия, не сомневаясь. Обращая внимание на практические методы, Ли Хван подчеркивал «изучение Принципа непоколебимым умом» и «постепенное накопление знаний и становление чистым и ученым». Прежде всего, он сказал, что нужно «очистить разум» перед началом исследования Принципа. В то же время он видел в этом постепенный прогресс и считал это целью своей жизни. То есть, когда Принцип достигает объединения, а осознание достигает единства, человек достигает уровня «самопознания». Здесь Ли Хван четко отличает конфуцианское «достижение» от буддийского пробуждения. Ли Хван указал, что исследование принципа ведет к истинному знанию и что «пребывание в *цзин*» становится истинным приобретением, если человек продолжает практиковаться без остановки. Это говорит о том, что истинное знание и истинное приобретение проявляются в истинной практике. Он предостерег от самообмана и достижения этой конечной цели. Просто потому, что было легко удовлетвориться поверхностным пониманием Принципа и не поддерживать осознанность, новичков предупреждали, чтобы они не теряли искренности, пытаясь следовать Принципу и поддерживать осознанность.

В «Официальном письме года Мучжин» (“An Official Letter in the Year of Mujin”) Чо Сик предложил, чтобы «сохранение разума» было активным требованием для «освоения Принципа», а «совершенствование самого себя» и «пребывание в осознании» были условиями для его реализации. Познание принципов и совершенствование тела понимались как структура ума и тела; то есть субъектом познания Принципа был разум, а объектом был Принцип; субъектом совершенствования тела был разум, а объектом было тело. Другими словами, он определил разум как «субъект для реализации Принципа», а тело – как «сосуд для удержания разума». Это определение подтверждает, что Чо Сик считал, что разум был субъектом познания Принципа и самосовершенствования. То есть «сохранение разума» можно растолковать как основное необходимо условие, и для познания принципа, и для самосовершенствования. В качестве конкретных заданий для практики самосовершенствования Чо предложил чтение для исследования моральных принципов, встречать практические дела с острым суждением о праведности, а не слушать, смотреть, говорить или действовать, если это не подходит для самосовершенствования. Кроме того, теоретическое развитие его

теории раскрыло его стремление к тому, чтобы исследование Принципа было направлено на его реализацию на практике, а самосовершенствование – на практику Пути. Чо также понимал, что «пребывание в осознании (*цзин*)» тоже раскрывает «сохранение разума», а также внутренне и внешне показывает, что «сохранение разума» связано с усердием в поисках «небесной добродетели». Таким образом, существует связь между рефлексией, усиленным действием и благородным путем.

Подводя итог, можно сказать, что структурное развитие теории самосовершенствования Чо Сика выглядит следующим образом: «сохранение осознания» → «сохранение ума» → «исследование Принципа» → «контроль изменений в реальной практике». Его теория выдвигала две цели: «расследование человеческих дел на земле» и «достижение небесного Принципа». Он также предупредил о том, что его не устраивает уровень «обучения только устами и ушами». Другими словами, поверхностный уровень обучения, который ограничивается рассуждениями о небесном Принципе, но игнорирует практические человеческие дела и, что не менее плохо, знания без саморефлексии. Здесь необходимо сравнить теории Ли Хвана, посвященные методологическим проблемам, касающимся практики и понимания бинарной структуры «пребывания в дзене» и «исследования принципа». Напротив, Чо Сик создал структуру, состоящую из четырех частей: «исследование Принципа», «самосовершенствование», «сохранение ума», «первоочередное осознание». Более того, он сосредоточился на объяснении взаимосвязи между этими факторами и их основами. Другими словами, Ли Хван больше интересовался процессом развития того, что усвоено, а Чо Сик пытался создать основу для социальной реализации обучения, исследуя основы, необходимые для обучения, и стадии его развития. Несмотря на различия в акценте между этими двумя учеными, они оба считали, что поддержание осведомленности является ключом к самосовершенствованию.

3.2. Практические методы для расширения знаний и принятия усиленных действий

В третьем разделе «Шести эссе в год Мучжин» Ли Хван подробно рассмотрел проблему «расширения знаний» и «усиленных действий» как части методологической системы получения истинных знаний. Он сосредоточился на «расширении знания и искренности» и «прояснении изначального блага и совершенствовании тела» как конкретных методах обучения и самосовершенствования, таким образом, это и была его система «расширения знаний и усиленных действий». В качестве средств для расширения знаний он определил «расширение знаний, подробные вопросы, осторожное мышление и правильное суждение

в соответствии с *«Доктриной срединного и неизменного»*. Ли также составил список предметов для усиленных действий, который включал в себя «искренность своих мыслей, исправление ума, самосовершенствование, регулирование своего домашнего хозяйства, наблюдение за собой, даже когда рядом никого нет, и сохранение стойкости», как показано в *«Великом учении»*. Он утверждал, что для того, чтобы достичь расширения знания, нужно отдавать приоритет «мышлению» в «осторожном мышлении». Кроме того, «правильное суждение» рассматривалось как условие истинного знания, которое включало осознание «справедливого, несправедливого, хорошего и плохого». Что касается усиленного действия, была указана тесная связь между мыслью «сделать свои мысли искренними» и умом «исправить ум». Ли чувствовал, что если бы мысли были искренними, можно было бы избежать самообмана, и если бы разум был действительно исправлен, тело не могло бы не следовать велениям разума. Кроме того, шаги и пункты для расширения знаний основаны на «Вопросах и ответах» Чжу Си о великом учении, а объем и основные моменты «прилагать напряженные усилия» являются частью «Великого учения» и *«Доктрины срединного и неизменного»*. Расширение знания может быть приобретено сразу бессознательно, «концентрируя, повторяя, тщательно исследуя и воплощая то, что связано с истинным знанием, или осозная тот факт, что сущность и практические функции имеют одно и то же происхождение и что нет никакой разницы между актуальным и потенциальным». Прилежание, если человек смиряет свои желания и исправляет недостатки, ставя на первое место осознанность, развивает свою добродетель, действует в соответствии со всей добродетелью, поглощен праведностью и направляет свои усилия на «искреннее единство», никогда не нарушает правил приличия и созидает благодаря своей искренности (выраженной в подчинении государственной власти), он, естественно, настолько привыкнет к праведности и доброжелательности, что не сможет не прекратить поступать неправильно, а затем мгновенно достигнет мудрости и проявит «общность и гармонию». Ли Хван указал на взаимосвязь между обретением истинного знания и практикой, сказав, что это подобно двум колесам повозки или двум ногам человека, каждую из которых нужно использовать, чтобы достигнуть цели.

Чо Сик придерживался той же точки зрения, что и Ли Хван. Увеличение знания и кропотливые усилия должны в первую очередь основываться на осознанности. В «Официальном письме в год Мучжин» Чо Сик утверждал, что осознанность прежде всего может быть достигнута путем «сохранения разума» и саморефлексии. «Сохранение разума» было связано с усердием, а небесная добродетель и саморефлексия – с кропотливыми усилиями и служением государству.

Как было сказано выше, Ли Хван предложил систему «расширения знания и усилий», а Чо Сик – «трудолюбия и усердия». То есть Ли Хван построил свою

систему мышления вокруг «поддержания самосовершенствования» и «размышлений». Оба варианта «осознанности» должны быть главными в практике, однако Ли Хван развил это в общую теорию, в то время как Чо Сик сосредоточился на разработке системы самосовершенствования. Разница также заметна в их концепции «исследования принципов». Ли Хван объяснил это с точки зрения «исследования вещей и увеличения знаний», как это видно в «Великом учении», и концентрации на объективном познании, в то время как Чо Сик сосредоточился на «разъяснении первоначального добра», раскрыв это в «Учении о скупости», где сказано о нравственной осознанности. Как рефлексия, так и «сохранение разума» были необходимы для поддержания осознанности. Чо Сик связал свою теорию самосовершенствования с его политической теорией и, следовательно, со *Школой пути (Тохак)*, которую он также назвал путем Небесной добродетели. Ли Хван, с другой стороны, утверждал, что достижение «истинного познания и практики» может помочь найти истину и развить личность; он также думал, что «завершение Пути и установление Добродетели» должно быть основой политики. Опять же, несмотря на различия в идеях, Ли Хван, как и Чо Сик, считал, что понятная политическая теория должна основываться на теории самосовершенствования.

3.3. Процесс обучения и самосовершенствования

В своей теории самосовершенствования Ли Хван подчеркивал взаимосвязь между взрослением и практикой. В своем «Ответном письме Ли Сукхону» он отмечал, что увеличение своих знаний и совершенствование – это постепенный процесс. Повторяя это в своих «Шести эссе года Мужчин», он продолжал различать истинное обучение и воспитание, с одной стороны, и простые познавательные процессы – с другой. Это было первое, что рассматривалось как процесс, длящийся всю жизнь и требующий постоянных усилий. В «Письме к учителю Сонпа» Чо Сик также заявил, что как самосовершенствование, так и истинное обучение являются долгосрочными процессами, требующими согласованных усилий. Ли Хван предложил «живой метод исследования Принципа» в приложении к «Ответному письму Ли Сукхону»: «Повторение и основание на исследовании Принципа ведет к зрелости, тогда сердечная жила естественно просветляется и реальность моральной справедливости предстает перед вашими глазами яснее». Когда исследование Принципа и поддержание осознания развиваются до такой степени, что Принцип уже изучен, а способность поддерживать осознание созрела, хотя и постепенно, самосовершенствование достигает такой точки, когда эти два понятия, исследующий Принцип и поддерживающий осознание, рассматриваются как одно и то же, причем не только в мысли, но и в действии. Иными

словами, Ли подчеркнул, что обе эти концепции потребуют непрестанных усилий в течение длительного периода времени.

И Ли Хван, и Чо Сик равно заботились об отношении, необходимом для выполнения этой задачи. В своих «Шести эссе года Мучжин» Ли описал отношение к обучению, которое было «поглощено и повторяло задачу», «искренним, сосредоточенным и тщательным» и «посвященным поиску морального принципа в вещах». Более того, процесс углубления своих знаний и самосовершенствования должен быть реализован на практике. Таким образом, созерцание диаграмм должно привести к качественному скачку: от поверхностного блуждания по вещам к их сущности. В своих «Десяти диаграммах для мудрого изучения» Ли упомянул связь между обучением и практикой и связь между разумом и Принципом, а также гармонию и единство, которые следует искать в них.

В своем «письме к учителю Сонпа» Чо Сик утверждал, что полное понимание Пути зависит от необходимого уровня знакомства и понимания классиков: «Только один человек обладает глубоким и зрелым знанием Четверокнижия (*«Бесед и суждений»* Конфуция, *«Мэн-цзы»*, *«Великого Учения»* и *«Канона среднего и неизменного»*) и затем применяет это знание в течение длительного периода времени, чтобы по-настоящему понять Путь и начать исследовать *«Книгу Перемен»*. В каком-то смысле акцент Чо на созревании знания, за которым следует практика, по-видимому, контрастирует с акцентом Ли Хвана, который подчеркивал, что именно путем постепенного накопления знания и применения его на практике создает понимание. Но на самом деле их подходы скорее дополняют друг друга, нежели противоречат, причем основные различия заключаются в терминологии и фокусировке внимания. В то время как Чо уделял внимание созреванию знаний на этапах обучения, Ли использовал термин «полное созревание» применительно к заключительному этапу обучения. Однако у обоих была одна и та же цель – понимание Пути, и оба понимали, что для достижения этой цели потребуются искренние усилия в течение длительного периода времени.

4. Самосовершенствование в десяти диаграммах для мудрого изучения и диаграммы по обучению

Как «Десять диаграмм для обучения мудрецов», написанных Ли Хваном, так и «Диаграммы для обучения», написанные Чо Сиком, находятся в классифицированной антологии трудов по обучению и являются репрезентативными трудами этих авторов, иллюстрирующими их теории обучения. Хотя оба трактата были представлены королю для разных целей (для научения учиться и для поощрения самоанализа), оба они поддерживали одну и ту же систему

неоконфуцианства школы *Токак*. Еще одной общей характеристикой этих двух работ является использование наглядных диаграмм для объяснения основных проблем обучения. Объединив их, Ли Хван разработал собственную оригинальную систему, а Чо Сик перенял ее из размышлений Чжу Си о текущих событиях. Но в своих работах он цитирует высказывания мудрецов из династий Сун и Мин, за исключением того, что десять диаграмм для мудрого обучения содержат короткие критические замечания Ли Хвана.

Что касается самих диаграмм, Ли Хван использовал семь диаграмм, созданных другими конфуцианскими учеными; еще три он составил сам. Чо Сик, с другой стороны, лично написал большинство диаграмм, которые впоследствии использовал. Таким образом, Ли Хван активно пользовался трудами предшественников, тогда как Чо Сик оформлял свои собственные выводы. Издание «Диаграмм обучения» Чо Сика, напечатанное в 1764 г., содержало двадцать две диаграммы, но пересмотренная версия этой работы, напечатанная в 1894 г., содержала только десять. Именно эти десять диаграмм по обучению, автором которых является Чо Сик, будут сопоставлены с «Десятью диаграммами по обучению мудрецов» Ли Хвана.

Есть два основных способа изучения «Десяти диаграмм для обучения мудрецов» Ли Хвана. Первый разделяет структуру текста на две равные части. На самом деле сам Ли сказал, что первые пять были основаны на Небесном Пути, а последние – на Разуме и Природе. Второй подход к тексту использует трехстороннюю структуру. Здесь первые две диаграммы рассматриваются как иллюстрации происхождения и стандартов «Великого учения» и «Начального обучения», а третья и четвертая по счету показывают порядок и методы изучения диаграмм, а последние шесть посвящены основам и плодам «Великого учения» и «Начального обучения». Первый подход пытается создать общую структуру для содержания текста, показать взаимосвязь между Небесным путем и природой ума и подтвердить формальную необходимость человеческой морали и повседневной жизни. В то время второй трехсторонний подход пытается уточнить практические аспекты самосовершенствования, указывая необходимые методы, степень самосовершенствования и необходимость практического применения. Таким образом, два подхода к тексту следует рассматривать как дополняющие друг друга, а не противоречащие.

Чжу Си попытался прояснить происхождение и сущность совершенствования в главе «Сущность обучения», которая находится в его книге «Записи размышлений о том, что под рукой». Ли Хван, однако, считал, что оно ограничено, поэтому пытался преодолеть ограничение, сосредоточившись на степени и стандарте совершенствования на практическом уровне, не предлагая теоретизированное объяснение Пути. Более того, с одной стороны, Ли видел связь между

Небесным Путем и природой ума, а с другой – отношения между субъектом и объектом в процессе самосовершенствования.

Несмотря на то что текст Чо Сика «Диаграмма изучения» был переделан его учениками, мы можем быть уверены в том, что текст отражает идеи Чо, если сравнивать его с другими работами данного автора. «Диаграмму обучения» можно разбить на две части. Первая часть включает в себя первые пять диаграмм и выявляет общую структуру для самосовершенствования. Вторая часть также включает пять диаграмм, которые посвящены основным аспектам самосовершенствования. Вместе взятые, они объясняют самосовершенствование как процесс развития.

Начиная с первого набора, диаграммы 1 и 2 связаны с идеей Небесного Пути, в которой Великий Предел охватывает три фундаментальных существа. Диаграмма 3 проясняет аспекты отношений между Небом и Человеком. Он также связывает первые две диаграммы с четвертой, которая описывает человеческий путь, а не Небесный, и иллюстрирует связь между человеческой природой и эмоциями. Пятая диаграмма помещает первые четыре диаграммы в общую структуру самосовершенствования, предполагая, что процесс самосовершенствования проявляет связь между ученым, мудрецом и космосом, то есть между Небом и человеком. Это также связывает сущность и практику.

Последние пять диаграмм посвящены отдельным аспектам самосовершенствования и применения теории на практике. Шестые и седьмые диаграммы посвящены степени совершенствования или обучения, осознанию или искренности, а также раскрытию практической основы саморефлексии и усердия. На восьмой диаграмме показаны некоторые конкретные методы совершенствования и порядок их изучения. Девятая диаграмма посвящена трудолюбию и его практической основе. Последняя диаграмма, десятая, объединяет стадии в процессе самосовершенствования и указывает на ее отношение к Классике, в частности, как применение теории, найденной в Классике.

Актуальное сравнение десяти диаграмм Ли Хвана для обучения мудрецов и диаграмм Чо Сика по обучению показывает, что в первой из них Великий Предел рассматривается на первой диаграмме, Небеса и Человек – во второй, этика и мораль – в третьей и пятой. Диаграммы знания и практики в четвертом и пятом, разум – с шестой по десятую и, наконец, осознание – с третьей по пятую и с восьмой по десятую. Диаграммы обучения, с другой стороны, посвящены Великому Пределу на диаграммах 1 и 2, Небу и Человеку – на диаграммах 3 и 5, знаниям и практике – на диаграммах с 8 по 10, разуму – на диаграммах 3, 4, 7 и 10, концепции осознания – на диаграммах 6, 7 и 10 и, наконец, концепция искренности рассматривается на диаграммах 2, 5, 7 и 10. Как сказано выше, Ли Хван уделял больше внимания осознанию, а Чо Сик – больше искренности, хотя,

учитывая отношение осознания к искренности, различия могут быть обусловлены скорее акцентом, чем субстанцией. Аналогичным образом, отсутствие диаграмм в «Диаграммах обучения», касающихся этики и морали, не так важно, как может показаться, особенно с учетом взаимосвязи между осознанием, искренностью и праведностью.

5. Роль теории обучения в истории

Создание и созревание школы неоконфуцианства *Тохак* в конце XVI в. было обусловлено сложными теориями, разработанными представительными конфуцианцами *Тохак* в этот период, и этот факт легко можно увидеть в трудах Ли Хвана и Чо Сика. Хотя существуют принципиальные различия между теориями самосовершенствования Ли Хвана и Чо Сика, например, в их подходе к исследованию вещей или принципов и в отношении этого к поддержанию осознания, или, в более общем плане, между их идеями о «получении» знаний и применении их на практике, есть также некоторые фундаментальные общие моменты.

Например, два человека были погружены в одну и ту же умственную и политическую обстановку. Более того, как и другие неоконфуцианские ученые, Ли и Чо опирались на одну и ту же основную литературу. Однако различие в теориях обучения и самосовершенствования, разработанных Ли Хваном и Чо Сиком, послужило первоначальным зародышем того, что впоследствии станет различным в рамках неоконфуцианства *Тохак* в династии Чосон. То есть Ли установил академическую традицию совершенствования, сосредоточившись на проблеме сознания, в то время как Чо Сик основал традицию изыскания морального принципа, подчеркнув взаимосвязь сознания, праведности и социальной практики. Более того, Ли Хван предложил применить знания, полученные в результате «исследования вещей и распространения знаний», к практике самосовершенствования, в частности, «поддерживать осознанность». Чо Сик, с другой стороны, больше внимания уделял отношениям между «усердием», социальной практикой и «королевским путем». Именно из-за интереса к самосовершенствованию, Ли Хван ушел в отставку со своего официального поста, а Чо Сик, несмотря на его заботу о социальных делах, никогда не занимал официальных постов. Фактически активный интерес этих двух ученых к обучению и самосовершенствованию можно рассматривать как фундамент в истории неоконфуцианства *Тохак* в Корее.

Размышления Ли И о политической и социальной сферах

1. Общественное сознание и теория природы и небесного начала

Хорошо известно, что традиция конфуцианства во времена династии Чосон была основана на неоконфуцианской теории природы и принципов и достигла своего апогея в работах Ли Хвана (псевдоним – Тхвеге) и Ли И (псевдоним – Юльгок) в XVI в. С раннего периода Чосон неоконфуцианство обеспечило обществу идеологическую основу. В ранний период национального развития учение развивалось медленно, и только когда общество начало социальную стагнацию, неоконфуцианство было систематизировано. В то время как неоконфуцианство процветало в более поздний период социального кризиса, стала появляться и разносторонняя критика по отношению к неоконфуцианству.

Есть, конечно, некоторые ученые, которые рассматривают неоконфуцианство как простое выражение средневековой идеалистической философии, отделенной от конкретных дел. Такая позиция, однако, не может быть поддержана просто потому, что, если бы она не была связана с социальными проблемами, философия, определявшая идеологию общества Чосона, постепенно бы исчезла сама по себе. Я утверждаю, что неоконфуцианство должно рассматриваться как ядро общественного сознания, которое иногда способствовало социальным изменениям эпохи, а иногда подавляло социальные перемены. Более того, неоконфуцианство в Чосоне было не просто повторением философских дискуссий о *ли* – *ки* из китайской династии Сун, а попыткой удовлетворить интеллектуальные интересы и ответить на требования современного общества.

Ли Хван (Тхвеге) и Ли И (Юльгок) были двумя учеными, кардинально отличающимися друг от друга своими теориями Природы и Принципа. Когда Ли Хван поддержал теорию о том, что *ли* и *ки* порождают друг друга на основе двойственности *ли* и *ки*, это было связано с тем фактом, что, проходя через частые политические чистки, он признавал реальность, в которой справедливость и несправедливость противостояли друг другу. Можно заметить, что, хотя он не мог не признать реальность сосуществования зла и добра, Ли Хван стремился обеспечить первенство и невинность добра, которое не может быть побеждено злом. Юльгок родился поколением позже Ли Хвана и выдвинул теорию о том, что *ки* порождает *ли* и что *ли* вбирает *ки* на основе одинаковости глубинных основ *ли* и *ки*. Признавая конфликты и абсурдность эпохи, он поддерживал позитивное и практическое убеждение на фоне социальной путаницы, вызванной крахом консервативной партии в период правления короля Мунчжона и до короля Сончжо. Конечно, мы не можем с уверенностью сказать, что дуализм – это негативное отношение, а монизм – позитивное отношение к реальности. Тем ни менее

верно, что дуализм, отличающий реальность от идеала, имеет склонность к разочарованиям и отрицанию реальности, нежели монизм, который пытается отождествить реальность с идеалом. По словам Мэн-цзы, «когда невозможно развить свою волю, человек способен исправить только себя самого. Когда это возможно, весь мир устремляется к добру». В то время как отношение Ли Хвана заключается в том, чтобы «сделать себя хорошим», Юльгок придерживался позиции «сделать весь мир хорошим». Если сравнить их с временами года, то Ли Хван похож на зиму, а Ли И похож на весну. Когда дуют холодные ветры зимы, жизнь семени должна быть скрыта и сохранена. Однако если у семечка оболочка не раскроется даже после наступления весны, оно может умереть. Поскольку чем раньше семечко прорастет и потянется навстречу миру, тем лучше. Внешний мир больше не будет угрозой для него; мир поможет развиваться. Семечко может расти только тогда, когда оно поглощает солнечный свет, влагу и питательные вещества извне. Точно так же и в конфуцианстве: оно не может определяться дуализмом или монизмом (разве только в процессе формирования).

Верно, что социальная реальность и ситуация, складывающаяся в эту соответствующую эпоху, оказывают влияние на философские идеи. Эффект этот не является ни квантовым, ни механическим. Более того, нельзя сказать, что эпоха философа Ли И непосредственно определяла конфуцианскую философию. Ли И создал свою собственную теорию, в которой развивал свои идеалы, в то же время четко осознавая необходимость согласования идеала с реальностью. Так, теория о том, что *ки* порождает *ли*, а *ли* определяет *ки* – не является утверждением о том, что *ки* – это *ли*. Скорее, *ли* не может реализовываться отдельно от *ки*. И наоборот, сфера действия *ки* неотделима от *ли*.

Позже Чон Ягъён сравнил их теории и утверждал, что теория Природы и Принципа Ли Хвана основана на человеческой морали, в то время как теория Ли И относится к космологии. Если мы хотим понять обе теории целостно, в историческом контексте, то нам лучше противопоставить дуализм Ли Хвана как поиск границ реальности и монизм Ли И как реформирование реальности.

Хотя, с одной стороны, монизм Ли И является метафизическим определением структуры бытия, он также раскрывает то, что он считал обязательной задачей с учетом социальных реалий. Когда он представил теорию, что и пронизывает все, но *ки* ограничен, основываясь на идее, что *и* не имеет формы, но *ки* имеет конкретную форму, он никогда не был простым монизмом. Когда он предложил теорию, что *ки* порождает *и*, а *и* принимает *ки* на основе идеи, что *и* не играет активной роли, которую делает *ки*, он установил фундаментальную имманентность *и* во всей реальности. Это показывает, что его философия воли связана с реалиями общества и истории. Его философия не была теоретической

философией, не связанной со временем; скорее, поскольку его идея *и* была стабилизирующим и упорядочивающим принципом для иного турбулентного *ки* (как первичной силы или энергии), его философия представляла собою своего рода моральный компас, с помощью которого он мог ориентироваться в нестабильном социальном окружении.

2. О нравственном и социальном долге

Факты таковы, является ли общество хорошо управляемым или нет, оно определяется не тем, чего хотят люди. Подобно круговороту *инь* и *ян* в природе или добра и зла в человеческой жизни, общество знает времена мира и хаоса. И так же, как люди обычно стремятся к свету и утверждают добро, они также признают в истории обоснованность стремления к формированию упорядоченного общества. Но, как мы видим, существует предостережение: «разум, преследующий личные желания, всегда опасен, а разум, преследующий истину, всегда слаб», также верно, что трудно стремиться к добру и легко впасть в зло, и что трудно быть хорошо управляемым, но очень легко быть раздраженным. Таким образом, остаются некоторые практические проблемы, чтобы осветить методы и принципы того, как можно делать добро и как можно управлять обществом.

В эпоху монархии и в период социальной неразберихи Ли И (Юльгок) обладал желанием и страстью установить порядок национального правления и вложил всю свою энергию в выполнение этой задачи. Слово «*ли*» изначально означает «управлять», а порядок – это не что иное, как состояние *ли*, правильно реализованное. *Ли*, однако, не производит порядок исключительно через свое собственное развитие; *ли* проявляет себя как основа упорядоченной реальности, тогда как *ки*, реальность как таковая, включает *ли*. Таким образом, *ли* является основой, мериллом и осью реальности, а не отношением почитания трансцендентального *ли*, но отношением поиска *ли* в реальности; это зависело от важности *ли* и *ки*.

По мысли Ли И, социальное понятие, которое соответствует *ли* как порядку, стандарту и основанию социальной реальности, – это «общественный порядок». Точно так же, как добродетель является нормой и предпосылкой самореализации, общественный порядок предполагался нормой для общества. Юльгок рассматривал общественный порядок как сосуд и первичную энергию нации. Когда общественный порядок будет хорошо поддерживаться, все само о себе позаботится, и результатом будет гармония. Но когда общественный порядок будет потерян, наступит хаос. Однако Ли также говорил, что хотя общественный порядок должен лежать в основе системы управления как стандарт социального порядка, и не может быть принужден властью. Общественный порядок может быть установлен только тогда, когда есть рациональность в управлении вещами и когда награды

и наказания беспристрастны и справедливы. Иными словами, общественный порядок – это не высшая и независимая власть, господствующая над социальной реальностью; это порядок как стандарт, реализуемый в реальности.

Говоря, что «для царя ничто не имеет приоритета над тем, чтобы сделать *ли* явным», он указал, что, когда «*ли*» делается явным, все, правильное или неправильное, желаемое или ненавистное, приводится в надлежащем порядке, так же как зажигается свеча или шкала находится в стабилизированном положении. Хотя мы не можем сказать, что общественный порядок – это «*ли*», мы можем сказать, что это реальность, где проявляется «*ли*», то есть реализация «*ли*» в мире. Поэтому Ли И сказал, что сохранение или отсутствие нации зависит от существования или отсутствия общественного порядка, и что поддержание общественного порядка зависит от соблюдения закона. Это показывает, что общественный порядок является основой и стандартом общества, и что он может быть установлен конкретными законами.

Если общественный порядок является включением и стандартом общественного порядка, то какова практическая основа, которая поддерживает и реализует его? Согласно теории, что *ли* универсально и безгранично, а *ки* конкретно и ограничено, непредвзятый взгляд и национальная политика – это те самые случаи, когда универсальный разум должен проявляться в конкретной реальности. Ли И сказал, что объективный взгляд – это то, с чем все люди в принципе согласны. Это жизненная энергия нации. Если правительство проводит беспристрастную политику, нация управляется хорошо. Но если бы непредвзятый взгляд был найден только среди людей, не входящих в правительство, нация погрузилась бы в хаос. Кроме того, если непредвзятый взгляд не найден ни среди правительства, ни среди народа, нация рухнет. Ибо ни одна страна не застрахована от смуты, если только у правителя нет непредвзятого мнения, когда он не пытается наказывать людей за праведные мнения, отличные от начальственного. Такой непредвзятый взгляд нельзя отождествлять с общественным мнением. Важна не масса, а качество и обоснованность мысли. Беспристрастный взгляд не может быть вызван личными интересами или властью, поскольку он основан на универсальных критериях и охватывает «Я» внутри себя.

Национальная политика – беспристрастный взгляд, реализованный на государственном уровне. Следовательно, она может быть действительной и правильной, даже если среди людей нет обсуждения/критики. Ли И критиковал национальную политику своего времени как противоречащую ее первоначальным намерениям. Причина заключалась в том, что, хотя правительство настаивало на обоснованности своей политики, между должностными лицами и даже среди народа были разногласия. Национальная политика не может быть сделана так,

чтобы правительство оказывало давление на людей. Более того, если национальная политика является вынужденной, у людей возникнет недоверие.

Для Юльгока концепции общественного порядка, беспристрастного взгляда и национальной политики являлись критериями и основами социального порядка. В то время как общественный порядок является конкретным критерием, объективный взгляд и национальная политика являются основой общественного порядка. Подчеркивая центральную роль короля в монархической системе, Ли И придавал большое значение сельским неоконфуцианским ученым (*сарим*) как социальной группе, которая могла направлять короля в правильном направлении. Иными словами, он считал сельских неоконфуцианских ученых носителями жизненной энергии всей нации. Когда в отношениях между учеными будет гармония и они будут процветать, нация будет хорошо управляемой, но, если между ними будет борьба, они приведут нацию к хаосу. И если они потерпят поражение и погибнут, нация рухнет. Три основы процветающей нации – это общественный порядок, непредвзятый взгляд и сельские неоконфуцианские общины, фундаментально связанные друг с другом. Если критерием общества является общественный порядок, его основой является непредвзятый взгляд, а его агентом – сельские неоконфуцианские литераторы. Это конфуцианские ученые (*сонби*), которые изучают неоконфуцианство и стремятся проявить Путь в обществе. Не Ли И, а Чо Чжунгам первым разъяснил предположение, что, исходя из того, что общество – это стадия, на которой люди живут своей жизнью, а люди – субъекты общества, сельские неоконфуцианские или конфуцианские литераторы являются агентами общественного порядка. Но Ли И переоценил эту группу и сосредоточился только на них. Он столкнулся с обществом, в котором общественный порядок был сбит с толку, а дух сельских неоконфуцианских ученых был сломлен. Ли И действовал исходя из того, что социальная путаница может быть исправлена только при соблюдении правильных этических принципов.

3. О социальном обновлении

В соответствии с теорией *ли – ки* Ли И, где *ки* порождает *ли* и *ли* принимает *ки*, *ли* и *ки* не отделены друг от друга и в то же время не смешиваются друг с другом. Они одно целое и два разных начала одновременно. Поскольку *ли* – это организующий принцип *ки*, а *ки* – средство, с помощью которого реализуется *ли*, *ки* не имеет оснований без *ли*, и *ли* не имеет места без *ки*. Следовательно, *ли* и *ки* неразрывно связаны. Следуя определению, что *ли* является регулятором и основой *ки*, реальность основывается в соответствии с критериями идеи или принципа. Тем не менее Ли И утверждал, что идея не может быть реализована без фундамента реальности – *ки*. Если человек хочет восстановить свою

собственную природу, он должен исправить негативные черты в своем собственном характере. Аналогично, если общество хочет реализовать совершенный порядок, необходима реформа, посредством которой социальные недостатки в обществе могут быть исправлены. Таким образом, обновление должно соответствовать определенным критериям, признание царского пути является основной повесткой как для людей, так и для общества. Тем не менее Ли И, следуя китайскому ученому Чэн И, утверждал, что политические принципы бывают вечными и относительными, то есть одни из них выражают небесный Первопринцип, другие – только конкретную ситуацию, ясную из контекста. Оба философа отдавали предпочтение конкретному, а не всеобщему. Контекст не является чем-то незначительным и неполноценным, но является самой основой, на которой могут быть реализованы истина и идея. В фундаментальном духе конфуцианства реальность слишком важна, чтобы пренебрегать ею. Конфуций также говорил, что мудрец выражает дух своего времени, а принцип золотой середины также основан на реалиях конкретной исторической эпохи.

Ли И высоко оценил высказывания Чэн И: «Знать время и ситуацию – это способ познать Перемены» и «Меняться сообразно времени – это вечный путь». Он также подчеркнул, что «в политике важно знать время, а в делах нужно вкладывать энергию в то, что практично». Здесь «время» – это сфера действия *ки*, а также реальная ситуация, в которой люди живут своей жизнью. Конечно, Ли И не говорит, что нынешнее состояние доминирует над всем, но он наделяет нынешнюю ситуацию идеологической обоснованностью. Это то, что он называет уместностью времени. Для Ли И уместность времени была критерием ценности и служила принципом действия, которое необходимо осуществить. Он определил уместность времени так: «Распространять закон и спасать людей, непрерывно продумывая время». Нельзя игнорировать реальность ситуации и всегда следовать *ли*. Кроме того, нужно изменить и осмыслить существующие институты и системы в соответствии с потребностями времени. В то время как реагирование ограничено реальностью, мыслить – значит контролировать реальность. Это не пассивное отношение, отходящее от реальности, а активное отношение к его реформированию. В то время как пропаганда закона является средством и инструментом контроля социальной реальности, спасение людей является идеальной причиной контроля этой реальности.

Закон переплетается с практическими условиями того времени, когда он был издан. Хотя социальная реальность и не перестает изменяться, закон, после его установления, требует неизменного соблюдения вне зависимости от текущей ситуации. Но с течением времени законы устаревают и больше не соответствуют потребностям общества. Такое явление описывается так: «Когда законы

устаревают, проявляется их несовершенство и порочность». Основным критерием проверки устаревания закона является то, наносит ли он вред людям или нет. В случае если закон вредит населению, изменение закона, соответственно, принесет пользу, так как основной смысл и цель закона – в обеспечении хорошей жизни для людей. Основное действие закона должно быть направлено на сохранение жизней и общечеловеческих ценностей, а вовсе не на поддержание существующего режима власти.

Для Ли И люди были не только субъектами управления, но и основой легитимности правительства. Он предположил, что приоритетом политики должно быть исправление недостатков в законодательстве, чтобы гарантировать сохранность жизней людей. В знак этой веры он преподнес королю несколько летописей, в которых перечислял неисправности государственной политики и требовал их исправления. Они были основаны на идее «поскольку государство полагается на своих людей, оно не может без них существовать». Для того чтобы государство существовало, политическая реформа на благо жизни народа рассматривалась как наиболее существенное условие. Ли И считал людей не глупыми и бедными, а благородными божественными существами. Именно люди, которые прозревают волю Неба, должны служить царю. Поэтому, пропагандируя реформы, направленные на исправление недостатков общества, Ли И пытался найти критерий, который являлся бы законным средством контроля, но в то же время позволял бы осуществлять изменения. Более того, Ли И искал практический критерий, основанный на нуждах и благосостоянии народа, а не основу абстрактного идеала.

Идеи Ли И по обновлению не были стандартно-конфуцианскими, когда во имя идеологической чистоты допускаются только поверхностные изменения. Юльгюк подчеркнул важность времени и реальности и, основываясь на этом знании, рассматривал свою современность как эпоху возрождения. Другими словами, обновление рассматривалось как способ реализации идеала в текущей реальности времени и общества. Это также рассматривалось как практическое применение теории, согласно которой *ки* порождает *ли*, а *ли* принимает *ки*.

4. Историческое сознание и интеллект

Хотя реформа была представлена Ли И как первоочередная задача эпохи, ее следует рассматривать в более широком контексте его исторического мышления. Ли И разъяснял политические задачи эпохи в трех фазах: зарождение, достижение и обновление. Это показывает, что исторические изменения проходят процесс развития с течением времени, точно так же, как живой организм рождается, растет и процветает. Конечно, реальность эпохи различается начальными условиями, ее

достижением или обновлением. Однако история не зависит от физических аспектов природы. История – это реализация активной человеческой жизни в социальной реальности. Хотя Ли И и признал объективность истории, с другой стороны, он подчеркнул, что человеческая природа развивается в истории.

Ли И сказал: «Бывают моменты, когда вещи ясны, но также и путаются, точно так же, как и бывают моменты, когда что-то только начинается, а потом процветает». Ли И увидел взаимосвязь между временной ситуацией, когда событие (идеи или действия) произошло, и самим событием. Но это не было ни простым, ни ясным. Например, могут быть моменты, когда вещи кажутся запутанными, хотя те, кто у власти, управляют хорошо, и могут быть времена, когда те, кто у власти, управляют плохо, даже если вещи кажутся ясными. Таким образом, мы видим, что Ли И стремился избежать фатализма в понимании общества и истории. С его историческим сознанием, находящим порядок в хаосе и хаос среди порядка, Ли И понял динамику между практическими условиями и деятельностью человека при изучении основ природы истории и общества. Когда он подчеркнул обязанность правителя различать время и деятельность, он показал, что политика должна основываться на реалистичной оценке современных условий.

Хотя некоторые периоды были хаотичными, а другие – стабильными, мысль Ли И зависела не только от времени, а от людей, и от времени, «созданным» именно правителем. Хотя *ли* раскрывается через *ки*, *ли* – не пустая идея; скорее, это овеществление и структуризация принципов и основ *ки*. Точно так же Ли И подчеркнул тот факт, что история не определяется изменениями во времени, а руководствуется суждением и возможностями человеческого разума. При монархическом правлении он подчеркнул роль правителя во влиянии на общество и историю. Поэтому, говоря: «Правильно ли правит народ или нет, зависит от человека», он считал волю и отношение короля источником власти. Однако, хотя роль короля является критерием и центром политической системы, критерием, по которому правитель судит и судил, является Путь.

Отношение конфуцианских ученых к обществу бывает двух типов: один состоит в том, чтобы продвигать общество и делать всех людей добрыми, а второй – в том, чтобы держаться вдали от общества, при этом сохраняя внутреннюю доброту. В то время как Ли И расценил прежнюю активную, основанную на участии позицию как истинную волю конфуцианских литераторов, а последнюю – пассивную, отставную позицию как провокационный ответ против неадекватного общества, он отверг отношение отшельника как ненадлежащее и настаивал на том, что неоконфуцианская *Школа Пути* как идеология должна действовать по-царски, реализуя Путь в политике. Согласно определению Ли И, настоящий конфуцианский ученый практикует «путь», соответствующий тому конкретному

времени, и дает людям мирное счастье, когда его продвигает, и способствует просвещению во всем мире, а также оставляет людей просвещенными, когда он отступает. Хотя роли различаются в зависимости от времени наступления или отступления, в любом случае интеллеktуал должен чувствовать срочную ответственность перед обществом и играть определенную роль в обществе. Хотя реализация идеи посредством человеческой воли и участия в жизни общества является фундаментальным условием в истории, если мы рассмотрим процесс, посредством которого эта воля реализуется в истории, вопрос, может ли конкретный человек или группа представить истинную идею без неудач, остается более сложной и важной проблемой. Конечно, желательно, чтобы король следовал *ли* и практиковал Путь, или чтобы человек искал праведность и имел сильный ум. В действительности, однако, так как существуют огромные различия между мудрецом и низменными людьми и люди слишком легко впадают в дурные привычки, трудно прийти к согласию между различными мнениями. Кроме того, нельзя забывать, что нацией можно управлять, когда общественное мнение процветает и гармонизируется, и что нация может стать запутаться в суматохе, когда эти мнения становятся капризными. Пытаясь примирить конфликты, возникающие из-за различных политических взглядов в середине династии Чосон, Ли И не мог не рассмотреть ограничения интеллеktуалов, которые не всегда могли вести историю в правильном направлении. Ли И выступил против тенденции оценивать проблему с точки зрения «черного» и «белого», правильного или неправильного. Вместо этого он предположил, что даже у правых могут быть определенные плохие аспекты, и даже у неправых есть определенные хорошие аспекты, то есть оба могут, в некотором смысле, быть правыми и неправильными одновременно. Теория о том, что обе стороны проблемы могут иметь сильные и слабые стороны, была выдвинута, чтобы восстановить чувство практичности и разумности в теориях, которые стали формалистическими. Это также показывает, что критерии суждения должны разрабатываться на основе более практического взгляда на реальность.

Пересматривая историю Китая, Юльгок подверг резкой критике администрацию королей в свете королевского пути. За исключением государей-мудрецов, таких как Яо, Шунь, Юй и Тан, существовала группа правителей, распространявших власть с помощью военной силы, и других, которых называли «тиранами-гегемонами», «глупцами» и т. п. В традиции учения Дао после эпохи мудрых царей ортодоксальная линия Пути была передана «мудрым министрам», затем «обычным людям, жившим в маленьких городах», но она прекратилась после Мэн-цзы. Хотя прерванная линия пути была восстановлена и изучена Чжоу Дунь-и, она была снова прервана после смерти Чжу Си. Как мы видим, Ли И

признал трудность реализации идеи Пути, основанной на Принципе Неба, с одной стороны, и необходимости воспитания людей, с другой. Тем не менее его отношение не было ни пессимистическим, ни формально-архаизирующим. Он не думал, что реализация идеального королевского пути возможна только в прошлом или будущем. Скорее, убедился, что идеал будет реализован в нынешней ситуации. Он также подчеркнул, что успех управления в истории зависит от современного суждения о том, что нужно сохранить, а что реформировать. Он указал, что преемственность и реформация не заложены ни в одном учреждении или формальности, а могут быть реализованы только через глубокое понимание общества и истории. Именно это понимание могло бы послужить коррективом, когда реформы отклонялись от их первоначального замысла или со временем размывались. Принимая интерпретацию Цзэн Дэсюя о подчинении, что «истинное преуспевание – сохранять, когда необходимо сохранение, и изобретать, когда требуется универсальность», Ли И подчеркнул истинное признание сущности политики.

С точки зрения Ли И, историю можно улучшить с помощью человеческого разума, стремящегося объединить реальность и идеал на более высоком уровне. Учение о *ли* и *ки* законченное и утонченное; оно заключается в том, что гармонирующие между собой *ли* и *ки* в предметном мире осуществляют гармоническое единение идеалов и реальности.

Мысли о Небе и человеке в размышлениях Сон Сиёля и Юн Хви

1. Характеристики и противоречия в мышлении XVII в.

Начало XVII в. можно назвать преддверием к позднему обществу Чосон, а также периодом зарождения новых идей. В этой главе я рассмотрю наследие Сон Сиёле и Юн Хви – представителей корейской неоконфуцианской традиции конца XVII в., сосредоточусь главным образом на трех вопросах: теория Неба, теория человеческой природы и теория взаимоотношений между Небом и человеком, которые развиваются через самосовершенствование.

Сон Сиёль и Юн Хви заняли крайние и противоположные позиции в понимании ритуалов и в интерпретации классики. Более того, бескомпромиссность их взглядов часто выражалась в жесткой критике позиции оппонента. В данной главе, признавая их враждебное отношение друг к другу, я сосредоточусь на теоретических различиях в областях, представляющих общий интерес, и попытаюсь показать важность этих теоретических различий в истории корейского языка.

Необходимость сосредоточиться на этих двух мыслителях заключается в том, что конфуцианство XVII в. было продолжением и завершением традиции раннего Чосона. Это исследование поможет заложить основу для понимания развития мысли в позднем Чосоне.

Всего через одно поколение после Семилетней войны с японцами (1592–1598) маньчжуры вторглись в Корею. Ответ на эти иностранные вторжения требовал нового образа мышления. Именно развитие этой мысли характеризовало корейскую мысль в XVII в.

Конфуцианство XVII в. столкнулось с двумя важными проблемами. Одна из них заключалась в удовлетворении потребности в стабилизации общественных настроений и создании конфуцианской культуры. Это, в свою очередь, породило новый интерес к неоконфуцианской школе Пути (*Тохак*) и сместило акцент со спекулятивной философии на конфуцианский ритуал. Это движение поощряло изучение теории ритуала. Ким Чансэп и Ким Чхип из школы района Кихо (район недалеко от Сеула) и Чон Гу и Чон Гёнсе из школы района Ённам (район на юго-востоке) создали две конкурирующие группы ритуальных исследований, сосредоточенных главным образом на семейных ритуалах, составленных учителем Чжу, или «семейных ритуалах Чжу Си». Когда их разногласия усилились, спор перерос в судебное дело о ритуальных практиках (1659–1674). Сон Сиёль и Юн Хви были представителями этих двух противоборствующих группировок, причем Сон был из района Кихо, а Юн – с юго-востока. Это было не единственное столкновение между этими двумя фракциями, так как по всей стране существовало сильное движение сопротивления японским захватчикам, после войны также возник спор о теории морального принципа поминовения душ тех, кто погиб в боях против японцев.

После вторжения иностранцев на Корейский полуостров его жители узнали о культурных и технологических достижениях остального мира. Наряду с взаимодействием, вызванным вторжением, появилась культурная и технологическая информация о более широком мире, например, японцы принесли мушкеты, импортированные из Португалии, а китайцы познакомили с «учением о сердце» Ван Ян-мина и западной культурой, полученной через миссионеров-иезуитов. В этих условиях некоторые, хотя и немногие, интеллектуалы заинтересовались иностранными идеями, в том числе западными, в попытке избежать жесткой ортодоксальности неоконфуцианства *Тохак*. Более того, интерес к реформированию общества и, таким образом, к укреплению социальной основы и возрождению разрушенной экономики стал привлекать внимание некоторых интеллектуалов. Новый идеологический интерес к проведению реформ и политики открытых дверей получил название «Практическое обучение в позднем Чосоне».

Здесь основное внимание будет уделено пониманию крайних противоположностей в конфуцианской мысли XVII в. Одной из них было консервативное направление – школа Пути (*Тохак*), которая пыталась укрепить авторитет традиционного неоконфуцианского учения; другой была школа практического обучения (*сирхак*), которая считается прогрессивно-реформаторской. Эти характеристики стали более выраженными в следующем столетии. Следует отметить, что Сон Сиёль и Юн Хви были связаны с одной и той же школой, *Тохак*.

После вторжения маньчжуров в 1636 г. решимость руководства Чосон противостоять иностранному вторжению усилилась. Это поддерживалось моральным принципом неоконфуцианской мысли *Тохак*. Идеология *Тохак* определила маньчжуров (Цин) как варваров, которые контролировали Китай, и корейские конфуцианцы отстаивали идею «уважать китайскую культуру, отвергая варваров», которая была основана на моральном принципе, выраженном в летописи Вёсен и Осеней. Кроме того, эта группа придерживалась политической ориентации «за Мин против Цин» и «схемы восстановления северной территории». Будучи лидерами этой политики в конце XVII в., Сон Сиёль и Юн Хви существовали в едином историческом контексте.

Хотя Сон и Юн имели одну и ту же идеологическую основу перед лицом кризиса, их подходы сильно различались. Сон стал преемником Ли И после того, как в XVI в. между Ким Чансэном и Ким Чипом в качестве членов школы Кихо возник спор о проблеме «Четыре нравственных ростка и семь чувств». Напротив, академическое образование Юна было совершенно независимым, так как у него не было одного конкретного наставника, кроме его отца, который учился у Мин Суна. В свои двадцать лет, живя в Конджу, Юн связался со многими известными учеными из школы Кихо. Но его академические интересы показывают сильные, независимые и индивидуалистические черты.

Тохак, или неоконфуцианская школа Пути, в XVII в. уже раскололась на два течения после дебатов по проблеме «Четырех нравственных ростков и семи чувств» в XVI в. Одни подчеркивали первенство *ли* (по-корейски *и*) как нормативного элемента, другие делали основной упор на *ци* (по-корейски *ки*), заряжающий энергией элемент. В то время как Сон явно поддерживал «теорию движения одного *ци*», которую Ли И (Юльгук) выдвинул против «теории движения как *цзин*, так и *ци*», которая была разработана Ли Хваном, Юн разработал свою собственную точку зрения через критику, частично в позитивном и частично в негативном аспектах, теории Ли И и Ли Хвана в своей статье «К теории четырех нравственных ростков и семи чувств человека», написанной в возрасте двадцати двух лет. Это различие между Соном и Юном является результатом различий

в их академическом образовании, которые можно считать противостоянием строгого консерватизма и прогрессивного индивидуализма.

Подход Сон Сиёля был примерно схож с тем, на что опирался Чжу Си, который заявлял: «То, о чем говорит Сон Сиёль, – всегда верно, а то, что он делал, – справедливо». Напротив, Юн Хви рассматривал фигуру Чжу Си как человека, который искал свой истинный путь. Различия в подходах в отношении этих деятелей, с одной стороны, консервативны, а с другой – достаточно открыты для различных толкований, что четко отражено в поздних периодах *Тохак* и *сирхак*, соответственно.

2. Понимание концепции «Неба»

«Небеса» по определению считаются наивысшей материей в конфуцианской традиции. Однако в неоконфуцианстве династии Сун «Небо» определялся принципом *ли*. Неоконфуцианцы считали, что все состоит из концепции *ли* и жизненной энергии. Поэтому корректно говорить о том, что влияние Неба в качестве некоего морального норматива было значительно расширено.

Очевидно, что концепция Неба берет свое начало из классических текстов. Сон Сиёль говорил: «То, что произносит мудрец, следует только слову Неба». Кроме того, он акцентировал внимание на том, что Чжу Си подчеркивал значение Неба в собственной интерпретации классических канонов.

Первое предложение «Да сюэ» начинается с Неба, «Чжун юн» – с Небесного повеления. Ссылаясь на это, Сон утверждал, что Чжу Си был последовательным в разъяснении значения термина «Небо» в своих комментариях к «Великому учению», определяя его так: «То, что было дано человеку Небесами». Он также обращался к разъяснению этой концепции от Чэн И и Цзи Си. Чэн И в комментарии к «Да сюэ» отмечал: «Великое разделение Тайцзи – дар Неба», и Цзи Си прокомментировал это, сказав: «Небо – это и есть человеческая природа».

Сон Сиёль утверждал, что концепцию Неба разработали Чжоу Дуньши и Шао Юн. По словам Чжоу, *инь* и *ян* происходят из Великого передела, а их проекциями являются Небо и Земля. Следовательно, концепция Неба и Земли является лишь подчиненной. Согласно Шао Юну, Небо и Земля, с точки зрения *Дао*, – часть всего остального, что существует. Здесь *Дао* будет высшей концепцией. Концепции Высшего передела и *Дао* считались более фундаментальными, чем концепция Неба, и рассматривались как идеи более древнего мировоззрения. Можно утверждать, что концепция Сон Сиёля о Небе была несколько отличной от той, что была отражена в классических канонах.

3. Теория Разума и Природы. Теория самосовершенствования

Для начала необходимо рассмотреть отношение к разуму и сердцу. Сон Сиёль говорил: «Причина, по которой люди говорят, что характер человека подобен характеру Великого передела, заключается в том, что ум обладает им, так же, как и движением и спокойствием». Другими словами, он приравнивал человеческую природу к Высшему переделу *Тайцзи* и отметил, что ум обладает движением и спокойствием, так же, как *инь* и *ян*. Он также определил ум как «являющийся прозрачным, бесчисленным и наделенным Небесным принципом, однако эгоизм, который исходит от человеческого желания, неизбежен, потому что он также является частью нашей телесной формы». Здесь понятие Небесного принципа рассматривается как субстанция за пределами чувств.

Идея *Тьяньли*, или Небесного принципа, разработанная во времена династии Сун, была той, которая была присуща как разуму, так и вселенной, а человеческое желание представлялось индивидуальным и конкретным актом, выражаемым в соответствии с физическим нравом человека. Между Небесным принципом и человеческим желанием существует противоречивая связь, когда один уменьшается по мере увеличения другого. Поэтому Сон Сиёль понимал задачу самосовершенствования как исправление человеческого разума, который «стал бы чистым сердцем после того, как избавился бы от стремления к материальному, и чья сущность была бы раскрыта в нашей повседневной жизни как бесконечная и яркая». Это совпадает с методом самосовершенствования Чжу Си, который обобщил его как «сохранение Небесного принципа при устранении человеческого желания». Проще говоря, Небесный принцип понимался как большая сущность, которая будет раскрыта после устранения человеческого желания, поскольку Небесный принцип присущ человеческому разуму.

Ссылаясь как на концепцию человеческой природы (*синь*) со ссылкой на фразу «Небесный Император спускается до уровня людей», так и на пять достоинств доброжелательности, праведности, приличия, мудрости и доверия, которые коренятся в ней, Юн Хви считал, что Небесный император наделил человеческий разум и сердце человеческой природой. В то же время он интерпретировал фразу в Доктрине о смысле: «Судьба, данная Небесами, называется человеческой природой» как «То, что дается как принцип жизни, коренится в законах небес». Он также отождествил «принцип жизни» с природой человечества, полученной с Небес. Из этого ясно видно, что между Небесами, Небесным императором, даровавшим человеческую природу и человеческий разум, принципы жизни и пять добродетелей, существуют отношения хозяина и гостя.

Сон Сиёль, с другой стороны, предполагал, что «Небеса идентичны человечеству». Он понимал структуру Небесного принципа как соответствующую

человеческую природу. Следовательно, Небесный принцип также соответствует четырем добродетелям (человеческой природе). Кроме того, он регулирует время четырех времен года, в то время как характер «быть гуманным, праведным, вежливым и мудрым» действует как чувство «скорби, вежливости, правильности и дискриминации». Он также упомянул теорию соответствующих взаимоотношений между Небом и человечеством, которая была представлена Дун Чжун-шу при династии Хань; Дун говорил: «Если человеческие дела будут игнорировать их законы на земле, в природе произойдут несчастья. Если Небесный Император безжалостен, люди не смогут избежать безвременной смерти. Таким образом, можно сказать, что Небо и человек соответствуют друг другу». Эта теория контрастирует с теорией Сон Сиёля, который подчеркивал смысл Небесного принципа, который был идентифицирован с человеческой природой, хотя оба действовали в рамках своего собственного цикла.

Если мы посмотрим на определение разума, данное Юн Хви: «Отвечает на все дела, связанные с таинственным телом людей», то, похоже, нет разницы между его взглядом и взглядами Чжу Си и Сон Сиёля. Но при более внимательном рассмотрении концепции Небесного принципа Юн Хви понял ее как «отношение нежелания», существующее в каждом человеке, то есть не как внутреннюю субстанцию, а как нечто внешнее, соответствующее человеческой природе. Он отличал человеческий разум от Дао, сосредоточив внимание на уме в соответствии с «осознанием ума», то есть в зависимости от того, различает ли ум физическое желание и врожденную доброту. Следовательно, можно сказать, что Юн Хви понимал Небесный принцип не как нечто, присущее человеческому разуму, а как нечто, что нужно пробудить в уме с помощью объективного морального принципа.

Несомненно, что Сон Сиэль и Юн Хви по-разному воспринимали разум и небесное начало; первый видел в нем нечто врожденное, второй – нечто внешнее. Еще одно различие между ними – это их понимание ума. Сон рассматривал его как субстанцию, содержащую Небесный принцип, Юн – как активного субъекта, обращенного лицом к небу, или как Небесного императора, правящего людьми.

Что же касается их теории обучения и самосовершенствования, то Сон Сиэль понимал основные задачи как «сохранение ума, отдавая первенство Цинь (осознанию)» и «просвещение ума путем обучения». Он также предложил различать «опустошение и поощрение ума спокойствием» и «анализ тонких подсказок» в отношении практики.

Кроме того, результатом «поддержания осознанности» должно быть «достижение состояния никогда не предвзятого или несбалансированного ни

в малейшей степени», и он утверждал, что результат следования его учениям приведет человека к достижению.

Таким образом, теория самосовершенствования Соны была направлена на развитие и сохранение Небесного принципа и природы как моральных принципов, присущих разуму, и на дальнейшее развитие этого принципа в реальности, устанавливая его в качестве основы моральной праведности. По этой причине «состояние, предшествующее видению и слуху», которое он цитировал из *Учения о среднем* и которое анализировал, означало внутреннее состояние ума до того, как он был возбужден любыми внешними стимулами, то есть «состояние, предшествующее всем эмоциям, таким как радость, гнев, печаль и удовольствие». В то же время «быть осторожным, благоразумным, опасливым и боязливым» предлагалось как метод сохранения и развития самого себя и как способ сохранения Цинь (осознания). Поэтому, хотя сердце и разум были связаны с миром объектов, мы можем сказать, что целью было раскрытие или развитие нравственности Небесного принципа, подавляющего человеческие желания.

Юн Хви определил характерную черту первой главы *Учения о среднем* как синтезирующую то, как мудрец служит Небесам, и то, как порядочный человек с добродетелью практикует этот путь. Более того, основываясь на своем анализе содержания и организации первой главы, он также выделил четыре ступени, воплощающие «принцип Неба и человечества, путь познания, добродетель природы и эмоции, а также способности мудреца», то есть «великое своеобразие пути и ответственность человека за практику пути», «обучение человека добродетели и путь сохранения ума», «врожденный ум, дарованный Небом как великая основа для достижения пути» и «принцип инициации интеллектуала самосовершенствования и практики».

В то время как Юн Хви указывал, что самосовершенствование было основано на «его уме» и что «то, что я есть» отождествлялось как «служение Небу», так и со всеми, кто был ответственен за культивирование пути с Небес, можно также сказать, что самосовершенствование рассматривалось как путь, связанный с Небом. В этом смысле самосовершенствование было также методом поклонения Небу. Кроме того, метод самосовершенствования, искренности и осознанности рассматривался как «способ сохранения ума». Комментируя фразу из *Учения о середине* «мудрость на пути Небес», Юн Хви определил искренность как «следование истинным принципам и не допускающее самообмана» и «то, что не допускает человеческой несправедливости как естественный путь небесного принципа». Более того, он определил осознанность, как она видится в словосочетании «исправление ума осознанием», как «поддержание внутренней ясности путем сохранения последовательности и поддержания себя в чистоте». Таким образом, теория самосовершенствования, основанная на человеческой природе и под-

держивающая осознанность, также соответствовала Небесному принципу и, следовательно, была способом служить Небесам.

«Стоять на страже в благоговейном страхе и воздерживаться», согласно интерпретации Юн Хви, – это то же самое, что ум достойного человека, который боится небес. «Место, где ни один звук не слышен ухом и ничего не видно глазами» – это место Небесного мандата, и быть в благоговении перед Небесами и осознавать Небесный мандат – это основа обучения самосовершенствованию.

Здесь мы легко можем увидеть разницу между теориями обучения Сон Сиёля и Юн Хви, особенно в том, как они понимали реализацию Небесного принципа через развитие ума и следование человека Небу как эталону искренности и служения.

«Стоять на страже и воздерживаться», согласно интерпретации Юн Хви, – это то же самое, что и ум благородного мужа, который боится Небес. «Место, где нет звука, слышимого ухом, и ничего не видно глазами» – это место Небесного мандата, а благоговение перед Небом и осознание Небесного мандата является основой обучения самосовершенствованию.

Здесь мы легко можем увидеть разницу между изучением теорий, понимаемых как реализация Небесного принципа через совершенствование ума, так и ответственности Небес и человечества в отношении искренности и осознанности в служении Небесам.

То же самое можно сказать, когда мы рассмотрим их теории знаний. Когда Сон Сиёль истолковал фразы «понимание дискурса» и «культивация жизненной энергии» Мэн-цзы, он выразил «понимание дискурса» с расширением знаний посредством исследования вещей и «культивирования жизненной энергии» с помощью «искренней воли и правильного разума». Сон считал, что основные объекты исследования были упомянуты у Мэн-цзы. Эти объекты были определены как «то, что наносит ущерб справедливости, доброте и добродетели в природе и судьбе Иммана», что в конечном итоге станет вредным для людей всего мира. «Исследование вещей» или «подмена дискурса» – это то же самое, что и признание врожденного разума, где возникает дискурс, который отличает Небесный принцип от мирских дел. Некоторые ученые интерпретировали понятие *гэ* в *гэу* (исследование вещей) и *угэ* как «исследовать» и «достигать». Это чтение уже было предложено Ли Хваном в его теории «самопроизвольного появления самости *ли*», в теории же Сон Сиёля и Юн Хви человек играет в паре с Небом активную роль.

Хотя Сон критиковал теорию Ли Хвана, основанную на идее «Принцип не имеет функции», и таким образом Сон отрицал активную функцию Принципа, тем не менее он поддерживал теорию «разум достигает тончайшего уровня» и подчеркнул активную субъективность человеческого разума.

Напротив, Юн Хви понимал концепцию «расследования» в «исследовании вещей» как противоположность концепции «достичь», как это утверждают Чжу Си и Сон Сиёль. Его предпосылка основывалась на конфуцианской классике, где он утверждал, что все случаи, когда китайский иероглиф «расследование» появляется, всегда можно перевести со значением, подразумевающим «соответствие искренности и осознанности». В частности, фраза «достичь Верховного Императора» в *Книге документов*, утверждал Юн, может быть переведена как «Небеса и человек совпадают друг с другом, а “призрак” и “дух” связаны друг с другом». В то время как «исследование вещей» можно рассматривать как «достижение знания в начале обучения», он подчеркнул значение слова «соответствующий», а не «достижение» из-за его природы, приспособляемости и воздействия.

Отсюда можно сделать вывод, что значение слова, часто переводимого как «расследование», заключается в следующем: «достижение» означает, что мое понимание ума воспринимает природу вещей и улучшает понимание соответствия между принципом природы и разумом; как «совпадающий» это означает, что человек понимает принцип природы, поскольку каждый соответствует ему как объекту. Поэтому, хотя «понимание» у Чжу Си и Сон Сиёль можно интерпретировать как подтверждение принципа, присущего уму, интерпретация Юн Хви предполагает, что способность понимать в уме может достигать соответствия с объектом. По этой причине можно сказать, что у Сон Сиёля была спекулятивная точка зрения, в которой объект можно понять с помощью Принципа, а Юн Хви сказал, что у него была эмпирическая, эпистемологическая точка зрения, которая отдает приоритет распознаванию природы в первую очередь как объекта.

4. Влияние и значение их различий

Учитывая, что Чосон XVII в. был страной твердо установленного неоконфуцианства, можно сказать, что Сон Сиёль придерживался консервативной точки зрения по отношению к традиции, в то время как Юн Хви высказал мнение за продвижение реформы, которая возродила бы эмоциональное сознание в классике, преодолев метафизические идеи неоконфуцианства. Мироззрение, основанное на Принципе и Дао, может быть превращено в требовательную систему социальных ценностей со строгим вертикальным порядком, признающим социальную власть, основанную на универсальном принципе и ценности. Напротив, страх и уважение к Небесам и Верховному Императору можно развить в систему ценностей, способствующую горизонтальным отношениям между членами общины, которая сама находится под трансцендентной властью.

Подводя итог, можно сказать, что теория Сон Сиёля, как показано в его «Изучении об одинаковости писаний Чжу Си», раскрывает основы системы

ценностей, основанной на Принципе Небес, присущем человеческому разуму, и при этом утверждает, что только теория Чжу Си является ортодоксальным неоконфуцианством. Размышляя над принципом «Небеса в истории», он переработал свою концепцию ортодоксии *Тохак*, основанную на идеологии разграничения между китайцами и варварами в конце XVII в., после маньчжурских нашествий, в план по завоеванию Севера. Эта линия рассуждений была продолжена неоконфуцианцами *Тохак*, которые призвали лидеров движения «Отвергнуть гетеродоксию», возникшего в конце Чосона. Ли Ханно похвалил Сона, ортодоксального преемника Чжу Си, и поддержал идеи Ли о том, что «врожденный разум равен Принципу». Между тем Чон У также явился продолжателем преемственности ортодоксальных воззрений Чжу Си до Сон Сиёля и утверждал превосходство Принципа, основанное на теориях о том, что «человеческая природа добра, а разум материален и следует материальному началу *ки*».

Юн Хви прямо упомянул в своей книге «Дополнительные записи к комментарию Чжу Си о доктрине срединного и неизменного», что его идеи были основаны на учении Чжу Си: «Единственная беспристрастная вещь под Небом – это моральное суждение классиков, поэтому я следую за Великим учителем» (Чжу Си)». Это своего рода вольная интерпретация, освобожденная от авторитета ортодоксальной теории, широко распространенной мыслителями XVIII в., придерживавшимися точки зрения «практического обучения». По словам Чон Ягъёна, Квон Чхольшин, ученик Ли Ика, принадлежащий к школе *Сонхо*, предположил, что академическая линия Ли Хван – Юн Хви – Ли Ик верна. Чон Ягъён интерпретировал «просветленность духа» как «сыновнюю почтительность и смирение» в своей книге «Беспристрастный смысл великого учения», что совпадает с интерпретацией Юн Хви. Как в своей теории самосовершенствования, так и в поклонении и служении Небесам Чон Ягъён опирался и развивал мысль Юн Хви. Влияние мысли Юн Хви можно легко увидеть в одном из ответвлений Школы практического обучения, то есть в Северной школе, которая имеет академическое направление Юн Хви – Ли Ик – Квон Чхольсу – Чон Ягъён.

Отвечая на требования своего времени, Сон Сиёль и Юн Хви разошлись в подходах. Первый был консервативным в продвижении социальной стабильности и защите социальной системы, тогда как второй выступал за реформы и социальный прогресс. Это два направления мысли, консервативное и прогрессивное, которые влияют на развитие *Тохака* и Школы практического обучения в конце династии Чосон.

IV. ПРАКТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ И ЗАПАДНОЕ УЧЕНИЕ

Возникновение и эволюция учения *сирхак*

Доктринальные споры между конфуцианством и западной мыслью

Дасан о западном учении и конфуцианстве

Возникновение и эволюция философии *сирхак*

1. Понятие *сирхак* и его характеристики в духовной истории

Начиная с 1940-х гг. произошло «переоткрытие» *сирхакской* идеологии, что можно рассматривать как одно из самых важных достижений в корейской истории в целом и в корейской интеллектуальной истории в частности.

В связи с существованием огромного количества разнообразных вопросов относительно *сирхака*, были проведены значительные по объему исследования и дискуссии. В связи с необходимостью структурировать существующую базу исследований и систематически переосмыслить предмет, в 1950-х гг. развернулись оживленные дебаты по концепции *сирхак*.

В историческом плане *сирхак* можно понимать как общее понятие – это фактически означало, что *сирхак* является основной, истинной наукой, в отличие от идеалистической, нереалистичной лженауки. Такое разделение сложилось, например, в конфуцианстве. Представители этого учения объявляли, что занимаются реальными проблемами общества, собственно, что и называлось *сирхак*, в противоположность «пустым» идеям Лао-Цзы и Чжуан-цзы или буддизма. Конфуцианцам казалось, что их оппоненты проявляют безразличие к обществу. Постепенно термин поменял значение, и под *сирхак* стали понимать новое направление конфуцианства второй половины династии Чосон, то есть XVII–XVIII вв. Это идеологическая система, чьи представители занимались рядом методологических проблем своего времени. Таким образом, мы выделяем «*сирхакскую школу мысли*» в корейской интеллектуальной истории.

Трудно согласиться с мнением, что ученые направления *сирхак* второй половины эпохи Чосон четко осознавали свою позицию как школы мысли или даже думали о себе как о школе вообще. В идеологическом климате того времени *сирхак* скорее был слабым голосом с периферии, который не смог привлечь никакого внимания. Только после переосмысления неоконфуцианской идеологии в области интеллектуальной истории *сирхак* начал рассматриваться как

отдельная школа с собственными характеристиками и идеологической системой¹¹. Таким образом, прояснение научной системы и идеологического характера школы *сирхак* также внесло важный вклад в освещение истории идеологии и конфуцианства второй половины династии Чосон. Если сейчас начинать говорить о том, что идеология *сирхак* относится к научной системе, мы должны осознать его идеологический характер и попытаться прояснить процессы, лежащие в основе его возникновения и развития, чтобы понять его характер и положение с точки зрения истории науки.

Когда мы говорим, что моральная философия неоконфуцианства была ведущей идеологической силой династии Чосон, нужно понимать, что неоконфуцианство, этика и ритуалы которого составляли систему моральной философии, отличалось догматизмом. Это не способствовало оперативному реагированию мыслителей на постоянно меняющиеся реалии, особенно учитывая тесную связь моральной теории с социальной практикой и государственным управлением. На становление школы *сирхак* сильно повлияли теоретики реформ второй половины XVI в., такие как Юльгок или Чо Хона¹². Но школа моральной философии продолжала призывать к углублению самоконтроля через соблюдение строгих ритуальных правил как методу восстановления общественного порядка после придворных переворотов и японского вторжения в Корею в конце XVI в.

Оппозиция не меньше придворных моралистов стремилась к укреплению конфуцианской ортодоксии, но двигалась противоположным путем. Представители нового направления глубже были связаны с конкретными вопросами, касающимися реальных социальных условий и поиска решения этих вопросов. Ученые с такой позицией были готовы выйти за границы ортодоксии и подходить к новым идеям более открыто и объективно. Здесь можно увидеть общие черты практичности, непредубежденности и позитивного знания, которые отождествляются со школой *сирхака*¹³. Интеллектуальная генеалогия школы *сирхак* в современной науке выводится от школы государственного управления, возникшей при Ли Ике (1681–1763) и выступающей за реформу социальной системы; далее следует школа благосостояния, основанная на идеях Пак Чивона (1737–1805), которые способствовали расширению торговли и промышленности, а также метода библиографического исследования, установленного Ким Чонхви (1786–

¹¹ Chon Kwan-u “Han'guk shilhak sasangsa” in Han'suk munhwasa taegyae. Seoul: Koryo taehakyo, minjok munhwa yong'uso, 1970. Pp. 163–164.

¹² Yun Sa sun “Yulgok sasangi shilhakchok songgyok” in Han'guk yuhak yon'gu. Seoul: Hyonamsa, 1980. Pp. 150–165; Kim Yong-tok “Chungbong chohon yon'gu” Asea hakpo 1. 1965.

¹³ Chon Kwam-u “Pan'gye Yu Hyong-won yon'gu”. Kunse chusonsa your'gu, цит. соч. Чон указывал на различные истолкования понятия «сирхак», в том числе со стороны либерализма, сциентизма, научного реализма, прогрессизма, позитивизма и практичности.

1856). Поскольку характер идеологии *сирхак* в контексте интеллектуальной истории переоценивается с точки зрения сегодняшних проблем, важно понимать, что *сирхак* был идеологией, которая фокусировалась на сиюминутных целях и надеялась стимулировать национальное самосознание, то есть осознание прогресса и национального суверенитета. Наряду с решимостью установить основной характер *сирхака* в контексте недавнего интереса к социально-экономическим функциям и исторической роли идеологии *сирхак*, ученые заняты поиском принятых ранее умозрительных методов и философских основ школы *сирхак*.

Также было отмечено, что конфуцианская категория искренности, с помощью которой осмысливалось человеческое существование, стала восприниматься в практической плоскости, практика была осознана как часть человеческой деятельности, она стала основой идеологии *сирхака*. И, в отличие от позиции китайской классики, принятой в неоконфуцианской школе моральной философии, *сирхак* был определен как реформированное конфуцианство. Существует альтернативная интерпретация: конфуцианству изначально была свойственна интеллектуальная практичность, как и стремление буквально интерпретировать конфуцианский канон. Практическая и эмпирическая сторона в идеологии *сирхак*, таким образом, в философском смысле ничем не отличается от ортодоксального конфуцианства с его универсализмом.

В поздний период Чосон были времена, когда школы учения *сирхак* развивались без очевидной связи друг с другом; ученые сильно отличались в своих взглядах от представителей старой школы, особенно это касалось восприятия личных интересов человека. Тем не менее идеи *сирхак* в основе своей представляют единство интеллектуального направления. Разграничивая общее направление учения и временные течения, важно отследить общий характер в идеологии *сирхак* через его многообразные проявления.

2. Сирхак: от образования к сложному развитию

Школу *сирхак*, возникшую в обществе позднего Чосона после XVII в., можно определить как новую тенденцию в интеллектуальной истории. *Сирхак* занимал реформистскую позицию относительно консервативной школы моральной философии. Для лучшего понимания причин возникновения этого течения необходимо знать о социальной, исторической и интеллектуальной подоплеке *сирхака*.

Среди условий, которые сделали возможным появление нового идеологического течения *сирхак*, можно выделить следующие. Во-первых, критику господствующей неоконфуцианской философии Чжу Си с точки зрения философии Ван Ян-мина. Во-вторых, реальные усилия, направленные на борьбу со злоупотреб-

лениями властью и на разработку продуманной социальной политики. Перечисленные общественные проблемы сопровождали крах феодального строя после японского вторжения в Корею в 1592 г. Третьей причиной появления *сирхак* можно назвать появление влияния западной цивилизации через Китай. Четвертая причина заключалась в усилении влияния династии Цин на Корейском полуострове.

Для преодоления хаоса в обществе после японского вторжения в Корею (1592–1598 гг.) в XVII в. требовалась активная идеологическая пропаганда подготовки и проведения реформ. Реформы могли дать результаты либо путем прямого воздействия на проблему, либо через повышение общественной стабильности, достигнутой путем объединения общества под одной идеологией. Здесь ученые школы *сирхак* и представители классической школы философии не смогли прийти к соглашению в выборе предстоящих действий.

Наблюдая за развитием *сирхак* в начале XVII в., мы видим, что главной тенденцией школы *сирхак* становится непредубежденность, ставящая ее представителей в оппозицию к ортодоксальному конфуцианству.

Ли Сугван (псевдоним – Чибон (1563–1628)), лидер учения *сирхак* начала XVII в., утверждал, что истинное знание может быть приобретено исключительно на практике, и указывал, что знание ложно, если оно не может быть проявлено в практическом использовании. Более того, он составил положение о «двенадцати пунктах больших усилий, приносящих большие результаты» и призвал к управлению государством искренним сердцем, утверждая, что это, несомненно, принесет реальные результаты. «Ученый стремится к знаниям, но, если он не может применить их, его вклад может иметь или не иметь силу, достичь этих знаний невозможно. Когда ученый заявляет, что стремится к знаниям, зная об отсутствии возможности их применить, он лжет самому себе». Трактат об этом был представлен королю Инчжо. Ли Сугван не только записал на бумаге услышанное и увиденное во время своей поездки в Пекин, но и реорганизовал собранную им информацию, составив энциклопедическую работу под названием «Чибон юсоль». Более того, были составлены и другие энциклопедические работы, включающие «Сонхо сасоль» Ли Ика, «Чаптонсани» Ан Чонбока и «Оджунмун чанджон сунго» Ли Кигёна. Это основные работы по учению *сирхак*.

«Чибон юсоль» («Избранные высказывания Чибона») представляет собой систему знаний, разделенную на 3 435 параграфов, 184 раздела в 25 главах, с комментариями к 348 письменным работам и 2 265 биографиям. Эту работу можно назвать примером духа эрудиции, воплощенного в учении *сирхак*. Дух раннего учения *сирхак*, представленный в «Чибон юсоль», заключался в том, что, в отличие от ортодоксальной школы моральной философии, которая требовала

чистоты, практическая школа давала возможность для сравнительной оценки, используя разнообразные знания. Такое отношение к энциклопедической эрудиции воплощает дух широты взглядов, который максимально использовал разнообразные труды всех философов и литературоведов периода враждующих государств Китая. «Чибон юсоль» представляет знания, которые соответствуют действительности, в соответствии с документами, и раскрывает дух позитивизма в том смысле, что он не выделяет критерии оценки, даже если систематизирует знания. И тот факт, что он затрагивает такие разнообразные темы, как астрономия и география, язык, дома, одежду, продукты питания, ботанику, а также живую природу и насекомых, вызывает вопросы об уровне важности научных и практических объектов в природе и повседневной жизни. Материал для этой работы, а также знания Ли о Европе были собраны, когда он был в Китае; именно эта информация представлена в разделе о зарубежных странах в «Чибон юсоль» и представляет самые ранние корейские труды о западной цивилизации; как таковые, они дают краткий пример прогрессивного духа, воплощенного в интересах автора.

Ю Хёнвон (псевдоним – Панге (1622–1673)) представлял идеологию *сирхак* в XVII в. и взял на себя роль постулирования научного характера этого учения. Ю Хёнвон был достаточно сведущ в неоконфуцианстве, чтобы иметь определенное представление о таких аспектах, как основные принципы и атмосферические силы природы; он также придерживался теории, что разум человека такой же, как и «нравственный разум» в буддизме. С другой стороны, достигнув успеха благодаря своим работам, он рассмотрел государственное устройство в целом и предложил план его реформирования. Его план затрагивал многие аспекты, включая земельную систему, финансы, образование, бюрократию, администрацию и национальную оборону. С учетом того факта, что при составлении плана реформ он вдохновлялся мыслями Юльгока, можно указать на его связь с Юльгоком с точки зрения интеллектуальной истории. Подобно тому, как Юльгок подчеркивал исправление пороков своего времени, концентрируясь на преобладающих проблемах, *сирхак*, с точки зрения Панге выступал за всеобъемлющую фундаментальную реформу государственной системы. Комментируя теорию корня и ветви, он подчеркнул, что добродетель и нравственное воспитание являются базовыми, и, в отличие от школы моральной философии, которая рассматривает богатство и государственное управление как «ветви», Ю воспринимал «землю» как корень-основу страны и стремился к реорганизации административной системы во всех аспектах, взяв за основу сельскохозяйственные земли. Тот факт, что он рассмотрел злоупотребления системы равного распределения земли, акцентируя внимание на людях, а не на земле, свидетельствует о его объектив-

ности в преодолении субъективного произвола путем установления критериев для системы, основанной на объективных условиях, как это видно из его комментария: «Закон природы гласит, что корень и ветвь, большое и малое, неразделимы. Линейка с неправильной разметкой не может выполнять свою функцию; весы с неправильным коромыслом не могут взвешивать». Панге искал реалистичный метод, основанный на осуществимости, отбрасывая фундаментализм школы моральной философии.

Пак Сетан (псевдоним – Соге (1629–1703)) также защищал факты и существо над формой в критике кодекса этикета. Примером этого является его план обеспечения практических преимуществ для выживания государства, в котором использовалась титулатура императоров династии Цин, а не павшей династии Мин. Это в полной мере выражало дух учения *сирхак*, сосредоточенного на реальной обстановке.

3. Мысль *сирхак* о школе *Сонхо*

В XVII в. школа *сирхак* явно начала формироваться, но поскольку она все еще находилась в стадии становления, то не выходила за рамки определения открытых масштабов. Вопросы, с которыми она была связана, раскрывают характеристики спекуляции *сирхака*. Более того, ученые-сирхакисты в этот период также вышли на сцену как люди без прочных связей с другими школами мысли. Но в XVIII в. возникли две различные школы, каждая из которых проводила систематизацию. Этими двумя школами были школа *Сонхо*, в ранний период, и Северная школа – в поздний период. Ли Ик (псевдоним – Сонхо (1681–1762)), опытный неоконфуцианский ученый (неоконфуцианец), написал «Сасиль синпён», всеобъемлющую компиляцию комментариев к четырем видам добрых чувств, которые были взяты из «Записей Тхвеге и Юльгока». Ли Ик, почитающий Тхвеге, отредактировал «Тоганмок», подборку работ Тхвеге и отчеты о его достижениях. Однако научное отношение Ли Ика к власти заключалось в том, что нужно не столько благоговейно верить ей, сколько уважать ее и рационально принимать. Комментируя, что нужно «обязательно ставить вопросы в процессе изучения; без поднятия вопросов приобретенные знания не становятся твердыми», он указал на то, что стало обычной практикой среди ученых после Сунской эпохи, особенно среди корейских ученых, предавших истинное намерение учиться: «...Потому что они начинают верить без вопросов, затем восхищаются чем-то и не в состоянии внимательно изучить это, лишь откладывают в сторону и больше не думают, что они применяют коррупционные практики из-за жадности и безнаказанности. Вполне естественно, что в этой стране не должно быть подлинных конфуцианских ученых». Это стремление к рациональному признанию через

сомнения и требование тщательного прохождения через научный дух дискредитации являются отличительными чертами мысли *сирхака*. Ли Ик написал комментарий к таким произведениям, как «Четверокнижие», «Три канона о морали», «Элементарное обучение», «Размышления о вещах под рукой», «Канон сердца и разума» и «Семейные ритуалы». В начале этой работы с Мэн-цзы он показал свое уважение к книге: Мэн-цзы была последней из «Четверокнижия», представляя преобладающий способ мышления. Именно из этого преобладающего способа мышления в более поздний период медленно появлялось новое и более сложное значение. Таким образом, не падая жертвой классицизма, ученая позиция Ли Ика была выражением относительно позитивного знания, которое придет в более поздний период. Другими словами, Ли Ик проявлял большой интерес к принятию западной цивилизации и оценивал ее положительно. Ли заявил, что «чем позднее изобретаются инструменты и принципы математики, тем они гениальнее. Есть кое-что, что даже мудрость мудреца не может разрешить, но чем больше она изучается и чем больше времени проходит, тем более изобретательные люди будут пытаться ее спасти. Используемый в настоящее время календарь составлен Иоганном Адамом Шеллем, он является современным и точно предсказывает солнечное и лунное затмение; поэтому любой мудрец, который может появиться позже, также обязательно должен будет использовать его». Здесь он выражает непредвзятое, объективное отношение, способное выбрать то, что лучше, даже если оно имеет западное происхождение.

4. Мысль *сирхак* о Северной школе

В Сеуле второй половины XVIII в. сформировалась группа молодых ученых, ядром которой были Хон Тэён, Пак Чивон и Пак Чега. Их собственная школа была основана на общих научных интересах и взглядах на определенные проблемы, достигнутых посредством взаимного влияния. Они принадлежали к фракции *Норон* и назывались Северной школой, или школой родственных душ, поскольку они защищали «Северное учение», то есть изучение культуры династии Цин, лично наблюдав, слышав и испытав проявления этой цивилизации, находясь в Пекине в свите корейского посланника. С другой стороны, существовала школа *Сорон*, принадлежавшая фракции южан, члены которой продолжали учение основателя, приобретая понимание западной мысли (западной науки и техники, принципов католицизма) исключительно через книги. Чтобы избежать нежелательных политических ассоциаций, которые могли привести к репрессиям со стороны властей, представители этой школы относили себя к направлению *Сонхо* или Северной школы.

Хон Тэён (псевдоним – Тамхон (1731–1783)) учился у Ким Вонхена, который был потомком Ким Санхона и принадлежал к научной фракции Сон Сиёля, унаследовавшей ортодоксальную моральную философию. Однако он занял критическую и непредвзятую позицию в пользу выхода за пределы узких границ ортодоксальной точки зрения. Учения, которые он получил от Ким Вонхена, также способствовали «совершению истинных дел с истинным сердцем». Разделив свое учение на этику, экономику, государственное управление и литературу, он предложил свои идеи о гармоничном взаимодействии между этикой, политикой и литературой, утверждая, что «отказ от этики и экономики станет утилитарным, а литература будет легкомысленной; без экономики у этики не будет места, чтобы показать свою ценность, а без грамотности невозможно продемонстрировать этику». Это показывает пример практического реализма мысли «сирхак».

Хон продемонстрировал свою прогрессивную позицию, отправившись в Пекин и связавшись с прогрессивными мыслителями династии Цин, в свою очередь, отбросив рамки неоконфуцианства. Находясь там, он наблюдал за функционированием системы правительства Цинской империи и даже встречался с европейцами, у которых он приобрел знания в области астрономии и некоторые инструменты. Он оставил после себя «Чухэ суён», книгу по музыковедческой математике и смежным прикладным наукам в области астрономии. Он настолько хорошо разбирался в западной астрономии, что защищал теорию Коперника.

Хон Тэён был откровенен в своей критике ложной моральной философии. Начнем с того, что он назвал философов-моралистов ложными учеными, а учителей, которые были приверженцами мысли *сирхак*, подлинными. Более того, отбрасывая субъективную предвзятость и антропоцентрическую точку зрения, он подчеркивал объективный научный дух рассмотрения вещей с небесной точки зрения. Оспаривая теорию пяти элементов и теорию принципа *инь-ян*, которые были фундаментом неоконфуцианского «естествознания», Хон предложил объективную основу естественного осознания, способную принять западную науку. Такая объективность побудила его отказаться от традиционной этико-ориентированной системы, основанной в Китае, согласно которой благоговение проявлялось только к Китаю, а ко всем остальным народам относились как к варварам. При этом Чон помог заложить основу для познания национального самосознания и, таким образом, отошел на шаг дальше от теории объединения с Китаем, представив то, что можно назвать экстерриториальной теорией, которую можно сформулировать так: «Каждый уважает свой народ, отстаивает своего короля, защищает свою собственную страну и чувствует себя комфортно с его манерами и обычаями».

Если Хон Тхэен систематизировал идеологию *сирхака*, основанную на научных знаниях, Пак Чивон (псевдоним – Йонам (1737–1805)) раскрыл характеристику *сирхака* в своих сатирических романах, в которых он критиковал формалистические и лицемерные идеи, а также стандарты философской морали и ее сторонников.

Согласно дневнику его поездки в Пекин, Пак Чивон увидел много китайских достижений, которые могут быть использованы в Корее. Например, настаивая на системе перевозки, в качестве первоочередной задачи по спасению простых людей от нищеты, Пак искал способ использования ее для содействия социальному обеспечению. Заявив, что «только после достижения полезности можно добиться благосостояния; только после достижения благосостояния можно практиковать праведность и добродетель», он назвал материальные условия жизни, именуемые полезностью и благосостоянием, приоритетными по сравнению с человеческими качествами праведности, которые являются добродетелью, таким образом, теорию «корень сначала и ветвь позже» школы моральной философии изменила на «ветвь сначала и корень позже». Это может означать то, что *сирхак* придает важность реалистическому прагматизму и закладывает основу для реализации набора ценностей, целью которых является благородство характера в эпоху материализма.

В своем романе «Хочжилъ» Пак подверг резкой критике лицемерие философов-моралистов, а в своем «Янбанчжоне» разоблачил правила поведения для янбанов как ложное проявление власти. В своем «Хосэнчжон» он подверг критике пропаганду отправки экспедиции на завоевание Севера (то есть Северного Китая), начатой конфуцианцами-моралистами. Этикетные требования не имели никакой политической силы.

Пак Чега (псевдоним – Чонгю (1750–1805)) создал трактат «Пукхакъиэ», в котором систематизировал общее научное направление Северной школы, то есть принятие цивилизации Цин. Он отметил, что может быть полезно для обеспечения общего благосостояния, описывая виденные в Пекине средства передвижения, породы скота и лошадей, оживленную уличную торговлю. Подчеркивая важность торговли, он продемонстрировал свои меркантилистские наклонности, выступая за торговлю с приморскими районами Китая Цзяннань и Чжэцзян и в конечном счете с любыми другими странами. Предлагая экономическую теорию, которая стимулирует производство, как противовес идее жить честно, хотя и в бедности, он придавал большое значение распространению торговли. Он клеймил «паразитов благородных семей в государстве» и предлагал, чтобы они были вынуждены заниматься торговлей.

Пак Чега отверг эмоциональное отношение школы моральной философии, которая хотела разорвать связи с Цин. Он также признавал и пропагандировал реалистичный прагматизм Цин. Преобладающий акцент, сделанный на цивилизацию Цин, также был связан с сильным стремлением к политическим реформам, выраженным мыслителями *сирхака* в XVIII в.

5. Эволюция философии *сирхак* в XIX в.

Требования к реформе, выдвинутые учеными-сирхакистами в XVIII в., варьировались от социальной реформы до методов производства, были практичными и реалистичными. Рассматриваемые ими меры были неотложными; в философском отношении их мышление стремилось поддержать теорию и поставить ее на более прочную основу. Представители науки XIX в., такие как Чон Ягъён, Ким Чонхви и Чо Ханги, оставили важные достижения в изучении и синтезе философских основ мысли *сирхака*, независимо от метафизики школы моральной философии. В начале XIX в. Чон Ягъён (псевдоним – Дасан (1762–1836)), следуя по стопам Ли Ика, продолжил работу школы *Сонхо* в своей научной деятельности и взял на себя задачу синтезировать учение *сирхак*. Под влиянием научной традиции школы *Сунхо* он рано приобрел глубокое понимание западной науки и также участвовал в раннем католическом движении. Общаясь с учеными Северной школы, такими как Пак Чега и Ю Туккон, он приобщился к «северному учению» и в сотрудничестве с Син Чаком (псевдоним – Сокчон (1760–1828)) и Ким Чонхви исследовал методологии китайской философии. Более того, факт, что он принял учение Ван Ян-мина при толковании концепции просвещения и добродетели в своем комментарии к «Великому учению», также свидетельствует о его непредвзятом понимании учения Ван Ян-мина. Поэтому можно сказать, что Чон Ягъён представил оригинальную философию, критически объединяя, синтезируя и творчески перестраивая различные идеологические течения времени, которые включали в себя неоконфуцианство и учение Ван Ян-мина, а также западное учение, северное учение и библиографические исследования китайской классики. Чон Ягъён думал, что его собственный метод соответствует базовой системе конфуцианства для обучения себя и управления людьми. Он сослался на свой комментарий к «Шести канонам» и «Четверокнижию», посвященный задаче самообучения, а также на свои три книги «Кёнсейпё», «Монмин симсо» и «Хумхим синусо», посвященные управлению людьми. Его концепция рая, его понимание бога в человеческой природе с точки зрения предопределения не основывается на неоконфуцианских принципах и правилах, но показывает глубокое религиозное чувство, которое четко отличается от позиции школы

моральной философии. Более того, в противовес теории неоконфуцианства, согласно которой сущность человека коренится в сердце-сознании либо первопринципе, он предложил теорию человечества, которая, по сути, является духовной. Поэтому, утверждая, что ум как субъект вечности имеет суверенное право свободно определять свое поведение и что, основываясь на этом суверенитете разума, человек способен достичь добродетели и реализовать добро, он утверждал, что эта добродетель приобретается практикой, она не присуща человеку.

Теория государственного управления Чон Ягъёна, основанная на конфуцианстве, объясняет, что добродетель практикуется во имя любви к имманентности и что управление людьми означает не господство власти, а служение людям. Его теория, раскрытая в его трех книгах, основана на формальном классическом этикете династии Чжоу и знании той эпохи, тем не менее является концепцией, которая провоцирует более глубокий интерес и веру в права человека, и в какой-то степени видно, что его мысль *сирхак* современна.

Ким Чонбюль (псевдонимы – Чуса, Вандун (1796–1856)) учился у Пак Чега и принадлежал к Северной школе. Он приобрел дипломатический и философский опыт, лично сопровождая посланника в Пекине. В Пекине он встретился с Вэн Фангуном (1733–1818) и Жуань Юанем (1764–1849) – выдающимися авторитетами в области библиографических исследований китайской классики, таким образом, он вступил в личный контакт с образцами высочайших стандартов в этой области. Впоследствии он принял теорию Вэн Фангуна о неразделимости учений эпох *хань* и *сун* в попытке примирить критические интерпретации древних и неоконфуцианских текстов. Теория Вэна была объяснена Кимом через собственную идею «искать истину, основанную на фактах». Кроме того, применяя свой позитивистский метод к библиографическим исследованиям, он ввел изучение надписей древних стел, а в своей книге «Чинхун ибиго» («Стелы в Пукхансене и Хванчорён») он продемонстрировал достижения в исторических исследованиях. Китайская классика никогда не была полностью систематизирована, поскольку была ограничена имеющимися комментариями. Следовательно, что касается библиографических исследований китайской классики в XIX в., то представляется, что влияние и достижения *сирхака* в этой области не превосходили канонических стандартов в науке Цин, принятых Син Чаком, Сон Хэынгом (псевдоним Но), Ким Чонхви, библиографическими исследованиями Ён Ёнчжэ (1760–1830) и Чон Ягъёна.

Чхве Ханги (псевдоним – Мённамну, Хэган (1803–1879)) был последним ученым, представлявший школу *сирхак* в последний период династии Чосон, упоминается как тот, кто «продолжил *сирхак*, придуманный до периода Чон

Ягъёна, и продвинул его вперед, действуя как мост между *сирхаком* и последующими просветителями».

Чхве Ханги, разрабатывая свою систему на основе концепции *ки* (пневмы-духа энергии), ясно изложил основную философскую концепцию в школе *сирхак*. То есть он предложил оригинальную синкретическую модель, и его философия *ки* не напоминала традиционное неоконфуцианство. То, что он называет *ки*, есть не первосубстанция, а мир функций, которые проявляются через перемены. Его последовательный эмпиризм создает впечатление начала новой эпохи в развитии корейской мысли и модернизации страны. Он попытался связать дух традиционной конфуцианской мысли с позитивным знанием и переменами. Можно сказать, что именно это является важным компонентом идеологии *сирхак*. С точки зрения истории науки это можно оценить как универсальную истину.

6. Заключение

Конкретные проблемы и методы проведения социальных реформ, которые обсуждались в школе *сирхак*, сегодня могут показаться несущественными проблемами прошлой эпохи. Важно попытаться понять форму и содержание мер, разработанных школой *сирхак* в историческом контексте, чтобы достичь объективного понимания, которое может преодолеть очевидные противоречия. Необходимо и дополнительное исследование *сирхак* как философской системы, помимо того, что было сделано до этого момента, и оно должно проводиться на широкой научной основе. В конечном итоге исследования в области *сирхак* должны дополняться междисциплинарной работой в таких областях, как социология, политология, экономика, образование, литература и искусство.

Трактовка и оценка идеологии *сирхак* также должны быть расширены, чтобы включить сравнение с просвещением и другими современными идеологиями. Большое значение имеет признание того, что мысль *сирхака* излучала качество универсальной истины; оно не должно рассматриваться как вещь прошлого и должно быть отнесено к истории мысли в целом. Однако поиск универсальной правды в *сирхаке* должен вестись в позитивном духе, чтобы понять конкретные усилия и время, в которое последователи *сирхака* жили.

Сопоставительный анализ *сирхака* должен углубиться в различные интеллектуальные деятельности. Что касается школы моральной философии, то здесь также необходимо выяснить, где она имеет сходство с *сирхак* и где она диаметрально противоположна. Должны быть четко обозначены масштабность и соответствующие позиции в отношении этих двух школ. Подобные вопросы следует рассматривать с осознанием того, что эта школа мысли играет центральную и основополагающую роль в развитии моральной истории Кореи.

Доктринальные споры между конфуцианством и западной мыслью

1. Вступление

В XVII в. волна, которая привела западные державы к Востоку, достигла Чосона. Чосон столкнулся с этой новой эрой в истории и вступил в контакт с так называемым *Сохаком*, или западной мыслью, которая включала западную культуру и христианство. Чосон утвердил конфуцианство в качестве национальной идеологии при основании династии. Он установил свою легитимность путем изучения природы и принципа (неоконфуцианства), этики и ритуала.

В течение XVIII в. созданная ранее социальная структура подверглась серьезному испытанию в связи с подъемом новой волны: появилась новая школа мысли, быстро развивавшаяся и выступавшая за реформы для решения современных проблем путем установления новых стандартов и новой логики. Введение западной мысли (*Сохак*) было связано с этой ситуацией. Однако сложившаяся в Чосоне система не желала принимать *сохак*, потому что эта система была чужой и новой. Возможно, два этих разных мира, Восток и Запад, неизбежно должны были столкнуться в ходе истории; необходимо поразмыслить над этим взаимодействием и тем эффектом, который оно имело и имеет до сих пор.

В первые дни распространения христианства интересы людей в нем не выходили за рамки интеллектуального любопытства, таким образом, оно было ограничено введением книг и западных инструментов. Но в конце XVIII в. христианство завоевало популярность, поскольку молодые ученые углубились в свои западные книги. Эта тенденция была воспринята как серьезная угроза установленному порядку. Те, кто был частью установленной системы, критиковали западное знание как иррациональное и рассматривали его как потенциальную угрозу существующему общественному порядку. Они пытались сохранить установленную систему и предотвратить социальные изменения.

Те, кто поддерживал *Сохак*, хотели реформировать общество, думали о новой и критической идеологии. Реформаторы безоговорочно отвергли авторитет традиции и стремились к открытому обществу, которое бы учитывало интересы низших классов. Вот тогда и образовался водоворот конфликта между системой прежних установлений и *Сохаком*. Конечно, были попытки согласовать эти два мировоззрения. Однако они не смогли найти какой-либо способ примирения или гармонизации, и в результате возник антагонизм. Проблемы, вызванные контактом и конфликтом между конфуцианством и *Сохаком*, также дают важное понимание современной корейской мысли и ее ориентации на будущее. Дело в том, что мы все еще имеем дело с проблемами, связанными с различиями в восточном и западном мышлении.

2. Спор и его теоретическое обоснование

Конфуцианство является основным течением традиционной корейской мысли, так же как христианство является основой западной культуры и мысли. Именно здесь мы можем найти теоретическую основу конфликта, возникшего в результате взаимодействия традиционной корейской мысли и западной культуры (*Сохак*). Прежде всего, были доктринальные различия.

Чтобы исследовать природу и процесс конфликта между конфуцианством и западной мыслью на рубеже XVIII–XIX вв. и позже, мы должны рассмотреть следующее. Во-первых, две разные культуры столкнулись внезапно, хотя имелся определенный опыт опосредованного общения. Во-вторых, Запад напал на Восток, поэтому они не могли понять друг друга объективно. Более того, между двумя сторонами не было посредника. Эта ситуация была настолько неестественной, что она могла привести только к конфликту и конфронтации.

В эпоху Нового времени обмен между Востоком и Западом начался вдоль морского побережья Китая. Еще со времен династий Тан и Юань китайская цивилизация развивалась как внутриконтинентальная держава, замкнутая на своем внутреннем рынке. Ни в конце династии Мин, ни в эпоху Цин Китай не интересовался контактами с иностранцами, но Запад оказался настолько силен, что китайское правительство не могло предотвратить их вторжение.

Прежде чем рассматривать вышеупомянутую проблему, будет полезно вспомнить о социально-исторических аспектах конфуцианства. Конфуцианская мысль была систематизирована серьезными социальными критиками; Летопись Вёсен и Осеней содержит строгую критику современных ей социальных явлений. Мэн-цзы рассуждал о праведности. В эпохи Хань и Тан конфуцианство пришло в упадок, ибо преобладали школы Лао-цзы, Чжуан-цзы и другие даосские и буддийские школы. Но Хань Юй отверг буддизм и даосизм и возглавил возрождение конфуцианства. Многие конфуцианцы систематизировали учение неоконфуцианства под властью династии Сун, и результат их систематизации сделался установленной, авторитетной конфуцианской доктриной. Во времена Чосона в Корею было импортировано сунское неоконфуцианство.

В процессе установления своего авторитета ученые рационально истолковали конфуцианский канон и попытались воплотить его в конкретном социальном порядке. Прежде всего они критиковали даосизм и буддизм. Они выдвинули метафизическую доктрину о структуре мира и природе человечества, а также попытались претворить в жизнь этические принципы и обряды и включить их в политическую систему и общественный строй.

Когда учение *Сохак* появилось в Корее, оно принесло с собой утверждение, что христианство было единственным носителем истины и что все корейцы

должны быть обращены в новую веру. Должно быть, для исполнения целей своей миссии первые иезуитские миссионеры изучали классику конфуцианства. Они раскрыли свою исключительную концепцию христианства, когда отвергли конфуцианские обряды. Они настаивали на разделении религии и политики, семьи и личности на основе ориентированной на Запад рациональности. Не было универсальной рациональности, которая могла бы включать обе позиции. Здесь можно увидеть миссионерскую работу, выполненную через завоевание, а не через диалог.

Поэтому конфуцианское общество столкнулось с трудностями, когда начала происходить христианская миссионерская деятельность. Когда первые миссионеры впервые отправились в Китай, они предложили использовать понятие *тяньчжу* (Повелитель Небес) при обращении к Богу. Поскольку китайский иероглиф «Небеса» (*тянь*) включает в себя значение божества, миссионерам было трудно объяснить свои взгляды таким образом, чтобы избежать путаницы. Конфуцианская концепция *шанди* (дословно «Высший владыка») или *тянь* (Небеса) может быть связана с концепцией *тяньчжу*, но эти две концепции имеют достаточно различий, чтобы вызвать дискуссию. Другой проблемой было понятие «души» как основной субстанции человека, когда мы привязываем концепцию «анима» к китайскому символу.

Много споров возникло относительно концепции человеческой души (*Линхунь*). Поскольку природа трансцендентного и человека была определена, их отношения, а также отношение и поведение человека к трансцендентному стали проблемой. На доктринальном уровне этот спор вызвал резкую полемику и конфронтацию. Поскольку на доктринальном уровне не было найдено общих положений, неприятие и преследование католицизма были усилены.

Реакция конфуцианцев на христианство имела исторический контекст, благодаря которому конфуцианство считалось истинным. На самом деле позиция, которая критиковала христианство как неортодоксальное учение, следовала той же точке зрения, которая использовалась при критике даосизма и буддизма. Кроме того, основной взгляд конфуцианства, который подчеркивал имманентность *тянь*, испытывал затруднения, следуя христианскому пониманию трансцендентного Господа.

В конфуцианском обществе христианство было отвергнуто, но не было попыток разрешить спор на более глубоком теоретическом уровне, посредством которого конфликт мог бы быть преодолен. Скорее, серьезные доктринальные споры ранних времен становятся основой одностороннего неприятия и повторной критики поздних времен. Например, в 1788 г., в двенадцатый год правления короля Чхончжо, было запрещено держать дома западные книги или

организовывать собрания. Конфуцианцы продолжали критиковать *Сохак*, и в сложившихся обстоятельствах объективное изучение этого было невозможно. Скорее, доктринальная критика использовалась для обоснования определенной точки зрения в социальном конфликте.

3. Создание и личность Господа

3.1. Имя и концепт Господа

Конфуцианство и христианство имеют общую веру в конечную и трансцендентную реальность, которая производит и контролирует все, включая космос и человечество. В конфуцианстве эта реальность была представлена под разными именами, такими как *ди* (правитель), *шанди* (высший правитель или Всевышний Господь), *тянь* (небеса), *хуантянь* (правитель небесного царства), *мин* (заповедь или судьба), *Тайцзи* (Высший предел), *Дао* (Путь) и *Ли* (принцип). Тем не менее не было серьезных попыток рассмотреть эти концепции в связи друг с другом, пока ученые периода Сун не сделали этого. Чэн И-чуань сказал, что *тянь* – это *Дао* в общем смысле; его форма – *тянь* (небо), его управляющий характер – *ди* (правитель), его применение – *гуйшэн* (духи и нави), его мистический характер – *шэн* (Дух или божество), а его природа – *тянь* (пустота или небо). Согласно Чжу Си, *тянь* – это то, что естественно, *мин* – это то, что дается вещам, *син* (природа) – это то, что производит все и заставляет их расти, *ли* – внутреннее правило всего. Следовательно, *тянь*, *мин*, *син* и *ли* имеют друг с другом что-то общее.

Когда христианство попало в Китай, во время династии Тан оно называлось *Чинчжао цзинцзяо* (учение света), при монгольской династии Юань – *Еликвэнчжао*, а в поздний период Мин – *Тяньчжуцзяо*, *Шеньчжао* (учение о Святом). Было сочтено необходимым перевести латинское слово «Бог» (*deus*) как *Тяньчжу* (Господь Небесный).

С самого начала существовали споры вокруг слова «тяньчжу»: имело ли оно сходство и было ли отличным от конфуцианской концепции *тянь*. Маттео Риччи объяснял, что *шан* и *тяньчжу* в Классических канонах обозначают одну и ту же реальность. Однако во введении к его книге «Рассуждение о Небесном Господе» (*Тяньчжу шии*) Риччи обосновал христианское видение природы *тяньчжу*, и во второй главе он описал различия концепций *Тяньчжу*, *тянь*, *Тайцзи* и конфуцианского *ли*. Во времена Чосона, когда христианство только появилось в Корее, оно распространялось через поощрение учений таких книг, как: *Тяньчжу шийи* и катехизис, написанный иезуитами. В этих катехизисах христианство может быть легко передано через представление Риччи о христианстве «в соответствии

с конфуцианством» или «как дополняющее конфуцианство». Слияние двух понятий *тяньчжу* и *шанди* было расценено как вполне правдоподобное. Ли Ик, конфуцианец из Чосона, подтвердил, что *тяньчжу* – это *шанди*. Син Хутам также подтвердил, что *тяньчжу* и *шанди*, определенно, имеют что-то общее, то есть сотворение всех существ. Ли Бёк, один из основателей корейского христианства, использовал название *тяньчжу* в своей работе «Суть учения Господа».

В труде Чон Якчона «Суть учения Господа» упоминался *Тяньчжу ши*, но не делалось попытки привести его в соответствие с классическим конфуцианским каноном. Дасан также настаивал в своем «Письме к премьер-министру», что высший Господь существовал, цитируя отрывки из конфуцианской классики, такие как *Книга Перемен*. Однако он занимал позицию, которую невозможно отнести ни к *тианжу*, ни к *шаньжу*.

Проблема именованя для Господа не могла быть легко решена ввиду различий в понимании его характера. В противовес вышеприведенному мнению, Чон Пок пытался доказать, что *тяньчжу* и *шанди* не могут быть одной и той же реальностью. В «Ши цзи» Тяньчжу – один из восьми богов, в «Ханьшу» – это некий объект, в угоду которому ханьский император приносит жертвы. В то время как Риччи определял Небо как визуально воспринимаемую материю и отвергал личный аспект *Тайцзи* и *Ли*, Чон Пок выявил различие между личным и безличным Небом. Он сказал, что Небо-личность – это не что иное, как *тяньчжу*, то есть *Тайцзи*. Он предположил, что конфуцианская точка зрения была правильной, когда использовала титул Бога-владыки.

Конфуцианская точка зрения по отношению к западной мысли изменилась. Сначала было решено, что у «тяньчжу» и «шанди» есть что-то общее, и конфуцианцы искали разницу между ними. Но позже они считали их совершенно разными и даже противоречивыми. В качестве примера первого Хон Чонха, ученый конца XVIII в., рассматривал «шанди» и «тяньчжу» как одно и то же, потому что каждый является первопричиной вселенной, но в остальных смыслах они различны. В качестве примера второго случая Ли Ханно, ученый середины XIX в., написал «Спор против гетеродоксии» с подзаголовком «Аргумент о разнице между тяньчжу и шанди». Разница между этими двумя точками зрения соответствует разнице между Риччи и более поздними миссионерами в Китае. Подводя итог, можно сказать, что в первые годы взаимодействия между Востоком и Западом появились оба взгляда, подчеркивающие общность и различие между именами высшего Господа.

Даже когда антагонизм между конфуцианством и христианством был самым жестоким, они не отказались от единого понимания абсолютности и трансцендентности председательствующего Господа. Поэтому христианские иерархи,

которые сначала запретили использование имен «шанди» и «тяньчжу», вернули их использование. Французский священник в эпоху Нового времени спорил с конфуцианцами, настаивая на том, что два имени имеют одинаковое значение. Он также сказал, что *тянь* – величайшее существо в мире, а *чжу* – самый драгоценный титул; кроме того, значение было более важным, чем отдельные китайские иероглифы, используемые в имени.

Но проблема с названием высшей реальности не могла не основываться на значении китайских иероглифов и их природе. Поэтому нам нужно сравнить, как конфуцианство и христианство понимали, что руководило Небесами. Здесь мы видим, что они могут либо настаивать на тотальной универсальности, основанной на представлении о физической реальности, либо придерживаться негативного и антагонистического отношения, основанного на культурном коде и языке.

3.2. Создатель. Небо и Земля

Книга Бытия показывает великолепную силу Бога, который создал вселенную и людей. Это объясняет происхождение реальности и изображает Господа как создателя. Катехизисы ранних времен, такие как *Книга священного учения Тяньчжу* (1584) Микеле Руджери и *Тяньчжу ши* (1595) Маттео Риччи, доказали существование *Тяньчжу* и его творения. Ли Бёк так объяснял корейцам Создателя-тяньчжу:

Поскольку Тяньчжу трудился шесть дней, небо и земля были сотворены и все стало существовать. Это было действительно замечательно и удивительно. Он сформировал землю для человека и дал ему душу, а затем Он дал земле жизнь и подготовил все, что ему было нужно.

Чон Хасан также доказывал существование высшего Господа тремя способами: единой природой, сознанием и Священным Писанием. Небо и земля были созданы не их собственной природой, а создателем, так же как у дома или любой вещи есть создатель. Природа едина по внутренней сути и обладает четырьмя характеристиками: качеством, формой, движением и первопричиной движения, поэтому создатель не мог не сотворить мироздания. *Тяньчжу*, Господь христианства, заботится о небе и земле. *Тяньчжу* существует за пределами Неба, поэтому отношения между *Тяньчжу*, небом и землей подобны земным отношениям старшего и младшего.

В древнем китайском мифе существовали боги-создатели, такие как Пангу и Тяньхуан. В некоторых случаях они понимаются как *тяньчжу*. Однако в конфуцианской классике мы можем найти суждения о Господе-творце. В *Книге Перен* говорится:

Великий! Небеса, начало! Все приходит от тебя, а затем достигает тебя («Творческое» в Ицзине).

Господь исходит от жэнь [одна из восьми триграмм, которая символизирует гром] – все происходит от жэнь («Обсуждение триграмм» в Ицзине).

В *Шуцзине (Книга исторических документов)* мы читаем: «О! Небеса рожают людей с такими желаниями, что без Господа они должны впадать во все беспорядки» (изречение Чжун-хуэя). В *Книге од* говорится: «Небеса желают создавать людей; таким образом, вещи существуют, и существует правило».

Эти тексты не говорят о том, как эти существа создают вещи, но они являются высшим источником каждого индивидуума и логической основой всего творения. Поэтому феноменальные существа не вызваны этим уникальным событием-творением, но лежат в круге непрерывного воспроизводства.

В конфуцианской традиции, наряду с *тянь* и *шанди*, *тяньди*, *ли*, *Дао* и *Тайцзи* также используются в качестве названий высшей реальности. Прежде всего, когда *шанди* ограничивается тем, чтобы руководить *тянь* или *Дао*, конфуцианцы стараются подчеркнуть не его творческую роль, а его роль как логической основы производства. Значение *тяньди* выходит за пределы неба и земли в материальном смысле и включает в себя все творение, а именно саму природу. Чэн-цзы сказал: «Дао – это то, что производит все по своей собственной природе» и «Дао – это то, что производит по своей собственной природе без остановки». Когда говорят, что *ли* предшествует *ци*, это означает не хронологическое предсуществование, а онтологический порядок.

Чэн-цзы сказал: «Движение и неподвижность не имеют конца; Инь и Ян не имеют начала». Это, очевидно, означает, что *ци* существует внутри Вселенной, а не начинается с определенной точки вне ее, подготовленной Творцом. Поэтому руководящее существо конфуцианства – это не Творец, который создает что-то из ничего, а закон, управляющий производством, где производство рассматривается как переход от одной вещи к другой. Это означает, что источником индивидуального существа является безличное существо и оператор, а именно *тяньди* как сама природа.

Хотя Син Хутам согласился с тем, что *тяньчжу* контролирует и управляет небом и землей, он отверг идею творения как беспочвенную. Он указал на то, что не следует сравнивать Небесного Господа с ремесленником, как это неоднократно делалось в катехизисах после Риччи и Руджери. Он процитировал отрывок из *Книги Перемен*: «Я есть Тайцзи, из которого рождается Инь-Ян». И далее Син сказал, что *тяньди* основывается на истине *тайцзи* и реализуется в конкретности *инь-ян*.

В приведенных выше отрывках Шанди рассматривается как главенствующий только после того, как небо и земля были сформированы. У него есть два аспекта: метафизическое *Дао* и физическая *ци*. После рождения человека ум управляет телом, но он не может создать тело. Основываясь на этой теории, Син Хутам отверг идею творения. Хон Чонха также критиковал идею, представленную в книге Джузеппе Алени «Происхождение всего». Во-первых, Алени сказал: «Творец не берет материал и ничего не меняет в бытии». Однако Хон Чонха считал это противоречием, ибо «изменение» означает, что некий материал превращается в некий другой материал. Натурфилософия конфуцианства указывает, что источником материального может быть только предельное, то есть *ци*. Во-вторых, опровергая отрывок: «Когда он желает производить, оно немедленно производится», Хон заявил, что желание производить было только в сознании Творца и что Вселенная была произведена сама по себе, так как сознание не может производить материал. В-третьих, Хон утверждал, что два отрывка: «Это не занимает времени, но происходит в одно мгновение» и «Все многообразно там, где есть порядок» – противоречат друг другу. В-четвертых, Хон также считал противоречивыми следующие два отрывка: «Когда Тяньчжу создает Вселенную, он вообще не трудится» и «По воле Тяньчжу все меняется». В-пятых, несмотря на то, что создание христианства было записано в Писании и других традициях, они были записаны людьми, и поскольку люди не могут видеть небо или ад своими глазами, их представления о них также пусты.

Хон проанализировал различие между четырьмя элементами (земля, вода, огонь и воздух), представленными в западной мысли, и теорией пяти элементов (металл, дерево, вода, огонь и земля), представленной в конфуцианстве. Он подтвердил автономность стихий, предположив, что концепция *ци* основана на текущем состоянии пяти элементов.

В то время как Сотворение христианства подчеркивает трансцендентность председательствующего существа, конфуцианство находит его в реальности природы. Можно сказать, что в христианстве человек един с природой перед Богом, а в конфуцианстве человек находит Бога скрытым в природе. Следовательно, две религии могут договориться о существовании Предвышнего, но они противостоят друг другу в отношении его характера. Отсюда и различные взгляды на отношения между человеком и высшим существом. Кроме того, в христианстве акт творения Творца знаменует его высшую власть. Но в конфуцианстве творческий акт не может быть понят как сакральный или трансцендентный, потому что он похож на работу ремесленника. Здесь необходимо различать философские различия между материальным и реальным миром, которые придают значение трансцендентности и творческому акту.

3.3. Личный Бог и Тяньмин

Конфуций сказал, что он научился понимать *Тяньмин* (заповедь небес) в пятьдесят лет и что тех, кто не знает этой заповеди (*мин*), нельзя назвать мудрыми. Человек должен осознать существование трансцендентного существа и подчиниться ему. *Тяньмин* является основной конфуцианской концепцией, которая суммирует отношения между Небом, трансцендентным существом и человеком. *Мин* предполагает разделение между высшим и низшим, а также вертикальную связь между высоким небом и земным человеком. *Мин* включает в себя значение «воля», требует послушания. Поэтому невозможно отрицать, что у *тянь* был антропоморфный элемент. В частности, *тянь* в книге «Пекин» («Оды») и «Шуцзин» («Документация») демонстрирует гнев, доброту и совершает акт благословения. Считалось, что когда ритуальные жертвы приносились *шанди*, он получал их и благословлял людей. Однако со времен династии Чжоу термин *тянь* или *шанди* понимался как трансцендентное существо, нежели дух, который китайцы считали материальным. Глядя на следующие отрывки, мы обнаруживаем, что он был теоретически осмыслен как проекция Неба в качествах, присущих человеку, таких как ум (*син*) или добродетель (*дэ*): «*тянь* дает мне добродетель» (Конфуций); «Тяньмин называется син» (Мэн-цзы).

Когда трансцендентность и наследование *Тянь* стали осмысляться как *Дао*, *Тайцзи* и *Ли*, установились отношения между небом и человеком. В христианстве личность Бога является ядром учения. Поэтому иезуитские миссионеры идентифицировали его как *шанди* в конфуцианстве, но при этом интерпретировали конфуцианские стандарты по-разному. После Риччи миссионеры описывали личность Бога, подчеркивая его любовь и гнев, возрождение и откровение, воплощение и спасение. Они приняли личный элемент *шанди*, но отвергли *Тайцзи* и *ли* как низшие концепции, которые не соответствовали *Тяньчжу*. В этом вопросе они не могли избежать споров с конфуцианством.

Ли Ик отверг воплощение, откровение и чудеса *Тяньчжу* как абсурдные: «Они говорят, что было много тех, кто заблуждался, и мало тех, кто следовал истине, поэтому *Тяньчжу* сочувствовал им и спустился в Израиль, чтобы спасти нас, родившись от девы. Его зовут Иисус – это хорошо, что они отвергают буддизм, но они не понимают, что тоже впали в заблуждение вместе с буддизмом. Если *Тяньчжу* испытывает такое сочувствие к человеку, что он может появиться как видение или дать совет, может ли он нести боль от странствования по всему миру, где так много несчастных людей? Это кажется слишком простым спором. С точки зрения конфуцианства *Тянь* может существовать в каждом человеке повсеместно, но его воплощение в особую форму иррационально и противоречиво. Кроме того, Ли Ик отверг объяснение абсолютной необходимости *Тянь*

с конкретными или случайными вещами, такими как чудеса. Ли Ик считает, что иррациональное чудо – это не представление воли *Тянь*, а иллюзия человека. Он придерживается рациональных аспектов *Тянь* и пишет: «Конфуцианство ищет реальность; если нет реальности, даже глупец не поверит в это. Но христианство стремится к заблуждению; чем абсурднее, тем больше простецов обманут». Таким образом, он видит разницу между ними как разницу между реальностью и заблуждением. Божье воплощение как человеческое существо и его воскресение являются основными доктринами христологии и сотериологии. Конфуцианское отношение к этой вере заключается в том, что она иррациональна и нелогична. Чонпок узнал, что было богохульством говорить, что *Шанди* создан, воплотился и умер. Син Хуам настаивал на том, что чудеса христианской веры связаны с логическими ошибками. Если Моисей, по его словам, был святым, то почему Господь Небесный дал ему десять заповедей? И если он не был святым, то почему *Тяньчжу* дал их только ему, а не другим? Иными словами, если Бог абсолютен, то как он может отделить человека от его универсальности? Даже если бы Иисус был воплощенным Богом, его приход только в Иудею был несправедливым. И поскольку у Иисуса были родители, как можно было сказать, что он был рожден Божьей силой? Здесь мы видим, что Син Хуам был уверен, что *Шанди* не может воплотиться как человек. Согласно Хон Чонга, причина того, что у *Шанди* есть воля и эмоции, была не в том, что у него есть желание, а в том, что он пытается помочь человеческому пониманию. Следовательно, *Шанди* или *ли* – это основа человеческого разума и желания. Эмоции и индивидуальность *шанди* не могут быть объектами поклонения, потому что они просто метафоры. Суть *Шанди* – это *ли*, а универсальный принцип действует как основа человеческих эмоций. В конфуцианстве *Шанди* соответствует универсальным идеям, таким как *Дао*, *Тайцзи* и *ли*, которые противопоставляют эмоционального и физического человека. Человек стремится обрести трансцендентность и абсолютность небес. Однако, предполагая теорию *цин* (чувства) или *де* (добродетель), Хун предположил, что имманентность *Шанди* была основой отношений между Небом и человечеством. С другой стороны, христианство подчеркивает творческое начало, незавершенность природы и греховность человека, а также трансцендентность и абсолютность Бога. Христианское учение ищет связь между Богом и человеком через личные и эмоциональные контакты. Другими словами, в христианстве отношение между Богом и человеком считается творческим; можно говорить об эмоциональности и индивидуальности с *Тяньчжу*, тогда как в конфуцианстве это считается своего рода святотатством и отрицанием трансцендентности высшей природы. Конфуцианство ищет связь между Небом и человеком через универсальную и нравственную личность, а не в тварной

индивидуальности. Поэтому на Востоке доктринальный спор концентрировался на методологическом различии этих двух концепций. У каждой из сторон не было готовности понять другую, как и различные концепции природы высшего существа; оппоненты не пытались понять взаимоотношение трансцендентности и имманентности этого существа.

Есть два мнения о *гуйшэне*. Одна из них заключается в том, что *хунь* становится *шэнь*, а *по* становится *гуй*. Различие в концепции происходит из-за двусмысленности слов *гуй*, *шэнь*, *хунь* и *по*. Здесь жизнь и смерть человека объясняются накоплением и рассеиванием *ци*. Как таковой, человек состоит из *ци*. *Ци* становится *хунь* и *по* в соответствии как с состоянием семени-*цзин* и *ци*, так и с состоянием накопления, рассеивания, сокращения и расширения. *Ци* делает людей вечными, так же, как вечна вселенная, и у нее нет отправной точки. Она не была создана Создателем; она – часть природы. *Хуньпо* и *гуйшэнь* столь же материальны, как человек, и ничем не отличаются от той материи, из которой слагаются все люди и все вещи вселенной. *Хунь* и *по* оба являются *ци*. *Хунь* и *гуй* оба *шэнь*. *Гуйшэнь* человека не отличается от *гуйшэня* вещей.

В западной мысли индивидуальность души является нематериальной и непрерывной по отношению к самоидентификации. Однако в конфуцианстве *ци* – это особое материальное состояние или функция. Но, согласно конфуцианской теории, в действительности индивидуальность человека не может быть отделена от тела, а *синь* (разум) или *син* (природа) универсальны. Син Хутам настаивал на том, что конфуцианский термин соответствует *Шанди*, это *синь* человека. *Синь* управляет чьим-то телом, как *ди* управляет небом.

В западной мысли человек – это личность, потому что душа была создана Создателем индивидуально. Его нематериальность становится основой для бессмертия души. Индивидуальность и бессмертие человека объединены. В конфуцианстве, однако, индивидуальность может быть найдена в *хунь*, а бессмертие – в *син*. Причина, по которой западные миссионеры перевели *анита* как *линхунь* или *линсин*, заключалась в том, что у слова *линхунь* есть два значения.

3.4. Бессмертие *линхунь*; собирание и рассеяние *Хуньпо*

Хотя иезуитские миссионеры пытались приспособить конфуцианство к христианской доктрине, они не могли скрыть основные концептуальные различия, тем более что теоретическая система неоконфуцианства имеет технические термины со строгими значениями, тогда как в китайской классике термины были неоднозначными и множественными. Таким образом, споры между традиционными конфуцианскими и прозападными учеными были возможны. Риччи оспаривал выражения Сонхака о том, что *гуйшэнь* и *хуньпо* объясняются как *инь* и *ян*,

или сокращение и расширение, а *ци* – как сущность *гуйшэнь* и *хуньпо*. Он настаивал на том, что различие в канонических книгах понятий *ци* и *гуйшэнь* означает, что они различаются по значению. Он говорил: «Я слышал о поклонении *ци*, но не *гуйшэнь*». Он отказался связать *ци* с *линхунь* и *гуйшэнь*. Здесь мы можем увидеть различное в конфуцианстве и христианстве понимание *ци*, *линхунь* и *гуйшэнь*. Риччи говорил, что *линхунь* не есть *ци*, поскольку *ци* – это пневма, один из четырех элементов: вода, огонь, земля и воздух. В то время как *линхунь* может управлять своим телом, *ци* приходит и уходит, как дыхание.

В западном учении *линхунь* и *гуйшэнь* не могут быть *ци*. Кроме того, *даоти* (реальность *Дао*) отличается от *линхунь*. Николо Лонгбардо сравнил *даоти* с *линхунь* в своем «Суждении о реальности Линхунь». По его словам, в то время как *даоти* является общим для всех, *линхунь* является принадлежностью исключительно человеческого тела. *Даоти* создается снова и снова, но *линхунь* создается только тогда, когда человек рождается. В то время как *даоти* связан с материей, *линхунь* связан с разумом. *Даоти* неясен; *линхунь* ясен и бдителен. У *даоти* нет никаких заслуг или ошибок и нет ни счастья, ни несчастья. У *линхунь* есть заслуга и стыд, а также награды и наказания за свои поступки. Лонгбардо проанализировал различия между десятью предметами, в том числе теми, что названы выше.

У представителей школы *сохак* основной момент критики теории конфуцианства *хунци* состоял в том, что утверждалось, что *линхунь* нематериален и божественен. Главной целью критики было доказательство смертности *хунь*. Конфуцианство считает, что *хунь* – это одна из форм *ци*; жизнь и смерть следуют за сгущением и рассеиванием *ци*. *Хунь* рассеивается и затем переходит в другую форму. *Сохак* утверждает: «*Ци* – это *Ци*. *Хунь* – это *Хунь*. Они не одинаковы». Католические ученые сделали это заявление отправной точкой в своей попытке доказать, что *хунь* бессмертен.

По словам Риччи, природа всего состоит из четырех первоэлементов и они не случайно сочетаются друг с другом; но все составленное из них обречено на смерть. *Линхунь* не имеет ничего общего с четырьмя стихиями, это *шэнь*, который бессмертен. Общим для конфуцианства и *сохака* является убеждение, что материальное существо не может быть бессмертным. Однако есть принципиальная разница в понимании того, что контролирует чувства и волю. Для конфуцианцев это *ци* и, следовательно, отношение к телу. Для католических ученых это *Линхунь*, божественное существо и, следовательно, не связанное с телесным. Конфуцианская критика католицизма была сосредоточена на рае и аде, а также на теории бессмертного духа. Конфуцианство также критиковало буддизм по тем же причинам, начиная с династии Сун. Чонпок подтвердил так называемые три

уровня *хуньци* Риччи: живой *хунь*, разумный *хунь* и *линхунь*, что соответствует тому, что Сюнь-цзы называл *шэн* (жизнь), *чжи* (разум) и *и* (праведность). Однако Ан отрицал бессмертие *линхуня*. Он обнаружил несоответствие в учении о бессмертии *линхуня* в том, что между небом и адом не было достаточно места, чтобы вместить бесчисленное количество душ:

«Западные ученые утверждают, что у каждого человека есть свой собственный *линхунь* и с незапамятных времен существовали рай и ад. Если это правда, *гуйшэнь* должны быть неисчислимы. Так называемые небеса достаточно велики, чтобы вместить *гуйшэнь*, но длина окружности так называемого ада составляет 90 000 ли (1 ли равен 0,5 км), а его диаметр – 30 000 ли. Как можно перечислить *гуйшэнь* всего за 30 000 ли? Если есть какая-либо земля, она полна формы и природы. Хотя *гуйшэнь* не имеют формы, есть пространство для их хранения. Если говорят, что *линхунь* распространяется медленно или быстро, это было бы возможно. Если оно не распространяется вечно; их невозможно удержать».

Чонпок определял *Линхунь* на основе конфуцианской точки зрения, что это состояние *ци*. Соответственно, он не мог освободиться от материальной пространственной концепции *гуйшэна*. Он также думал об аде как о подземном пространстве.

Ученым, постоянно критиковавшим *Сохак*, был Син Хутам. Он периодически высказывался насчет отдельных аспектов учения, но наиболее известен критикой противостояния *Хунь* (субстанции, плоти) и *Линхунь* (духа, души). Относительно мнения, что *Линхунь* – это независимая субстанция, он высказался: «*Хунь* существует, полагаясь на материю, но, когда материя погибает, духу уже не к чему возвращаться». Таким образом, ученый настаивал на том, что при рождении человека первостепенно образуется именно *Хунь*, его телесная форма, и только после формируется душа. *Хунь* – это не просто форма; это совершенно особый янский аспект *ци*. Он отрицал противоположный взгляд на *Хунь*. *Линхунь* (вращенная душа) человека включает в себя как *Шэньхунь* (изначальную, внутреннюю душу) и *Жухунь* (сформированный дух), но не полностью повторяет их. В то время как *Шэньхунь* и *Жухунь* погибают со смертью человека, *Линхунь* вечна. Син Хутам выступил с критикой этого утверждения следующим образом:

«Если человек не развивает в себе *Шэньхунь* и *Жухунь*, то бессмертие для него суть то же, что и окончательная смерть. Он не сможет познать счастье на небесах, как не имеет возможности испытать адскую боль. Но если человек таков, как он может вознестись на небеса?»

Для Син Хутама основная функция *Хунь* в формировании разума и воли. Так, со смертью человека *Хунь* тоже не может быть использован.

Уже позже другой конфуцианец, Ли Ик, раскритиковал католический катехизис Личжень (доказательство). Он сравнил *Линхунь* и *Шэньхунь* со свечой и ее светом: свет не может остаться без свечи, как *Линхунь* не может существовать после смерти тела. Это доказывает, что материальное воплощение *Шэньхунь* в своем роде – особое состояние тела. Ли Ик признавал, что *Линхунь* присуща отдельному человеку в пределах его тела, но отрицал возможность существования бессмертного индивидуального *Линхунь* за пределами тела.

В конфуцианской концепции *Линхунь* индивидуальность и бессмертие противостоят друг другу. Понять *Линхунь* сквозь призму западной мысли затруднительно, так как в христианской концепции Бог обладает и универсальностью, и индивидуальностью, воплощенный в триединстве (Отца, Сына и Святого Духа).

3.5. Небеса и преисподняя. Почитание предков

До тех пор, пока конфуцианцы отрицали постоянность *Линхунь*, они также могли отрицать реальность небес и преисподней. Эти концепции подвергались критике еще и в плане их логичности. Так, Ан Чонпок сказал, что мог бы согласиться с Риччи, использующим каноны для доказательства того, что в конфуцианстве существовали концепциирая и ада. Однако также он утверждал:

«Я сомневаюсь в их словах, когда они говорят о существовании ада, – это противоречит установленной совершенномудрыми владыками системе наказаний. Князь добр к людям, он желает предотвратить совершение преступлений. Но если наказание последует только лишь в аду, это позволит людям совершать преступления при жизни, и только потом наказана будет их *Линхунь*. Как можно не назвать это уловкой? Если верить каноническим книгам, то наказание в аду несопоставимо более болезненно, чем любое страдание на земле, но как может быть добрый правитель настолько беспощадным?»

Фактически вознаградить на небесах и наказать в аду – это оправдать несправедливость на земле природой *тяньчжу*. Если *линхунь* (душа) бессмертна, то это и награда, и наказание. Конечно, в конфуцианстве существуют концепции вознаграждения за добрые дела и наказания за злые. Ким Чичин ответил на это конфуцианской сентенцией: «Если рай и ад существуют в реальности, то по справедливой причине благородный муж попадет на небеса, а низший человек – в ад. Какая тогда польза от христианских обрядов?» На самом деле христианство утверждает, что тот, кто имеет христианскую веру, попадет на небеса и что даже злой человек будет спасен. То есть христианство делает веру высшим критерием спасения.

Напротив, конфуцианская теория счастья и несчастья делает нравственное поведение главным критерием. Именно на этом основании конфуцианцы

отвергли христианство. «Говорят, что если кто-то служит Иисусу, то он попадет на небеса, а если нет, даже великий мудрец попадет в ад. Это основывается на индивидуальном желании Иисуса. Если Иисус – *шанди*, то он не будет следовать своему желанию».

Спор о рае и аде возник из-за разницы между христианским идеалом веры и конфуцианским рациональным нравственным поведением. Эти две противоречивые точки зрения фактически сходятся в том, что в отношении жизни после смерти конфуцианство критиковало христианское учение о рае и аде. Между тем христианам было отказано в праве поклоняться конфуцианским предкам. Христианство стало широко известным, когда в 1781 г. было принято решение прекратить поклонение предкам и сжечь их скрижали.

Дасан дал повод для отказа христианам в поклонении предкам: пища нужна телу, а мораль – пища для *линхунь*. «Даже преданный сын не может предложить еду спящим родителям, не говоря уже о мертвых. Как мы можем служить умершим родителям пустыми и неправильными обрядами?»

Родовая скрижаль не имеет отношения к душам родителей. Она не воспитала нас, так как мы можем называть это нашими родителями? Это не разумно, и моя совесть не позволяет этого».

Веря в то, что мертвые попадают в рай или ад, и зная, что мертвое тело не может принимать пищу, Чон счел бесполезным устанавливать алтарь.

Скрижали предков сделаны из дерева, что также не может быть связано с родителями. Кроме того, поклоняться предку как богу неправильно, потому что это поклонение небытию. Предполагалось найти новое поклонение, связанное с *тяньчжу*. Когда мы поклоняемся предку, дьяволу это нравится тоже. Католицизм не отвергает обряды поклонения, но они должны быть посвящены *тяньчжу*. Чтобы служить нашим предкам, мы молимся Богу за них, чтобы они попали на небеса.

Однако в конфуцианстве тоже встречалась резкая критика поклонения предкам. Правильно вспоминать прошлое и вознаграждать тех, кто помогал нам; более того, принято считать мертвых живыми. Установка алтаря не означает, что *гуйшэнь* нужна была пища, а показывает, что мертвые должны жить и есть. Конфуцианцы отвергли христианскую позицию о том, что *линхунь* в загробной жизни не может спуститься на землю, чтобы принять поклонение, в то время как дьявол может прийти из ада, если ему поклоняются. Тем не менее с точки зрения конфуцианства, природа *гуйшэнь* заключалась в том, чтобы сжиматься и расширяться, приходить и уходить. Следовательно, не совпадает с христианской позицией. Для конфуцианцев родовая скрижаль – это не сам *гуйшэн*, а бесформенный *гуйшэн*, обладающий скрижалю.

Хотя христианская позиция отвергает поклонение предкам, она укрепляет веру в *тяньчжу*; с другой стороны, конфуцианская позиция подчеркивает солидарность между предками и потомками в ходе ритуала. С обеих сторон есть утверждение о *линхунь* мертвых. Христианство не отвергает символ креста, хотя оно отвергает деревянную табличку конфуцианства, которая символизирует, что поклонение божественному существу не только духовно, но и материально. Под спором о поклонении *линхунь* и предкам кроются общие смыслы, несмотря на жесткую внешнюю конфронтацию.

4. Нравственные нормы и общественный порядок

4.1. Отец и сын, мужчина и женщина

Конфуцианское общество отвергло и запрещало католицизм, потому что некоторые конфуцианцы опасались, что он может свергнуть традиционные социальные и моральные стандарты. Они считали христианство отвергающим верность и благочестие и считали христиан разрушающими этическое поведение, фактически оставаясь без отца или короля. В конфуцианском обществе основаны семейные отношения. Отношения между отцом и сыном являются основой для преемственности, так что среди трех этических отношений, между отцом и сыном, царем и подданным и мужем и женой, этот отец и сын распространяются на отношения с небесами и земной шар. Сыновнее благочестие и верность королю являются стандартами. Христианство рассматривает Господа Неба как отца, стоящего над родителями, и как царя над земными царями. Он трансцендентен и абсолютен. Риччи отрицал конфуцианскую концепцию о том, что награда за добрые и злые действия родителей присуждается их потомкам, написав: «Я – это я, а потомки – это потомки. Нет никакого отношения». Скорее, нежели подчеркивая кровное родство, как в конфуцианстве, христианство учит, что человек как личность связан с *тяньчжу*. В то время как отношения между отцом и сыном в конфуцианстве рассматриваются как физические и ментальные, христиане рассматривают отношения между ними как физические, а не ментальные; духовно они независимы. Христиане думают больше о другом мире. Христианство считает, что этот мир – обитель тварности, в котором мы живем лишь временно. Потусторонняя ориентация контрастирует с посюсторонностью конфуцианства и имеет потенциал негативно-критического отношения к власти и социальной системе. Некоторые конфуцианцы критиковали Десять заповедей, потому что они не говорят о том, чтобы служить своему царю, и они ставят преданность родителей на четвертое место, что противоречит конфуцианским этическим принципам. Чхе Чжегон также подверг критике христианство, сказав, что оно ставит

шанди на первое место, гармонию между существами, а потом родителей, так что отсутствие сыновнего благочестия сводится к тому, чтобы полностью исключить своего отца. Более того, согласно христианству, *тяньчжун* дает нам *линхун*, а наши родители дают нам наше тело. Поскольку *линхун* важнее тела, то уважение в основном уделяется Богу, а не нашим родителям, что означало в глазах конфуцианцев, что христианство разрушало основы нравственности. Примером такого типа мышления является Юн Чичун, который утверждал, что следует прекратить поклоняться своим умершим родителям и сжечь скелет предков, потому что нужно соблюдать христианскую заповедь чтить Бога как отца. Католики утверждали, мы должны были отвергнуть три зла: физическое желание, материальное желание (деньги, власть, заслуги, славу и т. д.) и дьявола.

Это означало, что родители человека, которые были ответственны за рождение его тела, сделали что-то плохое. Хун Чонха считал фундаментальным недостатком то, что католики разделяют Господа неба и родителей, он утверждает, что уважение к родителям равносильно следованию принципу неба.

«Ваше учение всегда отделяет отца от *Тяньчжун*, поскольку они находятся на разных уровнях, и утверждает, что человек должен послушаться земного отца, чтобы уважать небесного. Это фундаментальный недостаток. Служение родителям и служение Небесам не отделены друг от друга. Хорошо служить своему отцу – значит служить небесам. Почему? Католики стараются сочетать почитание неба с более высоким уровнем сыновнего благочестия, но принцип неба не признает этого различия. Как сын человеческих существ, вы должны быть просто преданы своим родителям. Просто делать это в одиночку – значит следовать принципу небес. Исполнять свой сыновний долг, не быть безнравственным и оскорбляющим добродетель, не быть врагом, оскорбляющим доброжелательность, – это значит правильно следовать воле Неба. Если вы относитесь к служению родителям как к второстепенной части, вы уже идете по пути небес. В таком случае как вы можете служить небесам?»

Взгляд конфуцианства состоит в том, чтобы найти волю неба (*Тяньминь*) и этику неба (*Тяньлун*) в этике человека и согласовать Путь Неба с Путем человека. Это показывает, что моральный стандарт конфуцианства основан на имманентности небес. Поэтому взгляд католицизма, который предполагает трансцендентность над человеком и утверждает, что человек может сделать себя правым через него, контрастирует с конфуцианством относительно понимания человечества и его отношения к высшей реальности.

Кроме того, в культурных и этических ожиданиях относительно Господа небес существует явное несоответствие между ними. Однако и те и другие утверждали ценность сыновнего благочестия и делали небеса основой для этого,

невзирая на разницу в том, кто приходит первым, *Тяньчжу* или родители. Дасан писал, что верность и сыновняя преданность никогда не могут выродиться, так что при критическом отношении обе стороны могли прийти к пониманию друг друга, даже если это потребует дальнейшего развития. Отношения отца и сына были универсальными. Здесь может быть общее понимание, поскольку в конфуцианстве принцип неба был основой человеческой этики, а в христианстве – основополагающим отношением между Богом и Его заповедями и человеком.

Отношения между мужчиной и женщиной в действительности возникают раньше, чем отношения между отцом и сыном. В своем мифе о сотворении мира христианство утверждает, что *Тяньчжу* сначала создал мужчину, а затем создал женщину. В конфуцианской литературе есть отрывок, в котором упоминается сотворение мира:

«Там были небо и земля, затем вся природа, затем мужчина и женщина, затем муж и жена, затем отец и дети, затем король и подданные, затем социальная иерархия» («Обсуждение триграмм»).

Это показывает порядок поколений. В то время как отношения отца и сына являются вертикальными и прочными, отношения мужчины и женщины и мужа и жены являются горизонтальными и временными. Поэтому моральная норма предполагает, что отношения между мужем и женой должны основываться на отношениях между отцом и сыном.

В конфуцианском обществе особое внимание уделяется взаимоотношениям между мужчиной и женщиной, мужем и женой. Когда это отношение устанавливается, тогда становится возможным отношение между отцом и сыном. Без этого различия и без праведности человек опустится до уровня животного. То есть отношения мужчины/женщины или мужа/жены поддерживаются на основе отношений отца/сына, и человек должен преодолеть свои животные инстинкты, чтобы сохранить моральные нормы человечества. Отношения мужчины и женщины – это естественная необходимость, но к ним необходимо добавить моральный контроль.

С введением христианства были видны различные учения и обычаи. Христианство высоко ценило безбрачие, но, с другой стороны, мужчины и женщины могли свободно общаться между собой. С точки зрения конфуцианства безбрачие, служащее вымиранию человечества, и общение с представителями противоположного пола было дегенеративным обычаем, который унижает человека до уровня животных.

Касательно мнения, что безбрачие означает добродетель чистоты, конфуцианцы ответили, что физическое желание дано Небесами как часть человеческой

природы и, следовательно, не может быть отвергнуто. Более того, для *Тяньчжу* было нелогично почитать безбрачие после того, как он сделал мужчину и женщину.

С другой стороны, конфуцианцы критиковали мужчин и женщин, сидящих вместе, считая это равносильным прелюбодеянию. Христиане же не считали это грехом, указывая на существование седьмой заповеди – не прелюбодействовать – и девятой – не жаждать чужой жены. Более того, в христианстве муж несет ответственность за помощь жене, а жена равна мужчине. В конфуцианском обществе, с другой стороны, существует обычай брать наложниц, который включает в себя не выполнение своей сыновней обязанности, а просто сосредоточение на удовольствии, а не на наличии сыновей. Это не соответствует воле Тяньчжу и не соответствует христианским этическим принципам. Ответ Хон Чона на такую критику подчеркивал конфуцианское сознание жизни, которое передается по наследству от родителей к детям. Даже при том, что он защищал конкубинатство по мере необходимости, он не пытался и оправдать его.

Что касается отношений мужчина/женщина или муж/жена, то конфуцианство подчеркивало различие, основанное на утверждении его естественности, тогда как христианство настаивало на моногамии, предполагая первородный грех. Таким образом, существует большая разница между конфуцианством, которое отрицает что-то на основе утверждения, и христианством, которое утверждает что-то на основании отрицания. Но обе религии имеют общее представление о том, что базовые инстинкты требуют некоторой степени сдержанности посредством соблюдения заповедей или моральных норм, чтобы можно было достичь здорового семейного порядка.

4.2. Правитель, подданные и социальные классы

В конфуцианском обществе отношения отца и сына, а также отношения короля и субъекта являются фундаментальными этическими принципами. Король и субъект, связанные верностью, обеспечивают более строгие отношения, чем отношения отца и сына, связанные любовью. Правитель – отец народа, и он перворожденный Сын Неба. Первоначально он становится правителем, получив Мандат Небес, «Тяньмин», через свою добродетель. Если он потеряет свою добродетель, правитель может быть свергнут (иероглифы «смена предопределения» в современном языке обозначают «революцию»). Но в конфуцианской деспотической монархии, пока она длится, отношения между королем и подданными остаются абсолютным и неизменным моральным принципом.

Католицизм не намеренно отрицал абсолютную власть короля, но его упор на авторитет *тяньчжу* сделал короля ниже по сравнению с ним. Под ужасной пыткой, которая продолжалась без шума, Квон Санъён сказал: «Учение тяньчжу

действительно величественно, поэтому даже если я нарушаю заповеди моего царя и родителей, я не могу отрицать учение тяньчжу». Дасан подтвердил свою лояльность по отношению к королю, но все же утверждал, что король был ниже Господа неба, который был великим царем неба и земли:

«Даже против запрета своего правителя и отца есть те, кто верит католикам, если кто-то не подчиняется заповеди короля и следованию за отцом, наказание будет суровым. Если кто-то не подчиняется заповеди великого Господа неба и земли и следует за королем, наказание будет несравненно более суровым. Таким образом, те, кто служат тяньчжу, не делают это с намерением не повиноваться королю, они делают это, потому что больше нечего делать».

Папа Римский не вступает в брак, и положение не является наследственным, но он выбран в качестве мудреца. Когда конфуцианцы слышали, что все монархи различных стран подчинялись ему, они находили это странным, потому что в Китае многие феодалы подчинялись императору. Чхе Чхегон критиковал папскую систему как аморальную, потому что тот, кто не был монархом, считался таковым.

Христианство рассматривает *тяньчжу* как абсолютное существо, превосходящее даже монарха, но в конфуцианстве монарх не находится выше небес, как *шанди*. В отношениях между *тяньчжу* и монархом последний узаконил свое положение, служа первому. Так, в конфуцианстве монарх узаконивает свою позицию, представляя волю небес.

В *Сохаке* и в конфуцианстве трактовки понятия *тянь* взаимоисключающи. Более того, ни *тянь*, ни *тяньчжу* не могли оправдать монарха другой стороны, потому что соответствующие социальные системы Востока и Запада были тесно связаны с их религиозными системами. Таким образом, изменение объекта веры может рассматриваться как угроза монархической и социальной системе.

В конфуцианской социальной системе традиционная классовая структура возникла еще в период Чжоу (XI–III вв. до н. э.). Различные социальные классы даже имели разные предметы одежды, предписанные для каждого класса, например император, короли, простые люди и т. д. Люди также были классифицированы по роду занятий: ученые, крестьяне, ремесленники и торговцы; и они были классифицированы как имеющие законное или незаконное рождение. Чосонское общество было довольно гибким, но, в принципе, это была многослойная структура, разделенная на классы высоких чиновников, представителей среднего класса, простых людей и смиренных. В нем поддерживался строгий социальный контроль, который был усилен конфуцианскими ритуалами.

Конфуцианство считает, что природа человека ниспослана Небом, едина, и никакие личные заслуги и усилия не способны ее изменить или исправить.

Поэтому фиксированный характер унаследованных социальных позиций и его жесткие социальные барьеры подвергались критике со стороны прагматичных конфуцианцев и ученых.

Согласно «Правильному поведению и гармонии», конфуцианский ритуал проводит различия между благородным мужем и маленькими людьми, высшими и низшими, но при этом ритуал призван гармонизировать отношения верхов и низов, и соблюдение этикетных требований само по себе приводит к гармонии. Следовательно, социальные различия являются составной частью доктрины, а гармония между верхами и низами – идеал конфуцианства. В конце периода Чосон, однако, общественное устройство усложнилось и конфликты внутри классовой структуры углубились. Католицизм отверг традиционное упорядочение классов. Когда средний класс, плебеи и смиренные люди приняли христианство, это движение было расценено как угроза обществу. Но христианская традиция разделения религии и политики и подчеркивания равенства внутри братства веры стала Евангелием с точки зрения низших классов. Если сравнивать христианскую концепцию равенства всего человечества с конфуцианской концепцией жизни, то это позволяет понять, почему конфуцианцы рассматривали христианство как подрыв вековых социальных устоев. Христиан критиковали за обман низших классов и призыв разрушить общественную систему: миссионеры «вводили в заблуждение» простолюдинов – мужчин и женщин, – обещая им иную долю и даже личную выгоду. Христиане утверждали, что не существует «благородных» и «подлых» людей, ибо все они являются братьями по вере. Христиане не делали различий, поэтому уничтожали все конфуцианские обоснования сословного деления. Однако мы можем найти отрицание сословий и идею равенства и в трудах некоторых конфуцианских ученых этого времени. Поэзия дворянина Пак Чивона высмеивала противоречия классовой системы. Чон Ягъён отверг классовую систему и хотел сделать всех людей благородными. Это было частью усилий по преодолению пределов современной социальной системы и обновлению конфуцианства. Здесь мы видим некоторое согласие между конфуцианством и христианством. С другой стороны, консервативные конфуцианцы просто защищали традиционную социальную систему.

4.3. Выгода, жизнь и смерть

Различия между соответствующими моральными нормами привели к конфликту в различных сферах общества и даже к более острым конфликтам в отношении общей ориентации общества. Конфуцианство противопоставляло праведность (*и*) прибыли (*ли*) и утверждало, что добродетельный человек будет

искать праведность, а низкий человек – свою собственную пригодность. Изучение Пути в Чосоне включало изучение неоконфуцианства и *лисюэ*, но наиболее важной была праведность. С принципиальной дисциплиной противодействия чьим-то личным желанием конфуцианство утверждало, что человек должен отвергать свои собственные интересы и следовать принципу Неба, таким образом, сохраняя его, даже ценой своей жизни. Христианство, с другой стороны, думает о спасении по благодати как о конечной цели и ищет награды в виде счастья и вечной жизни на небесах. Шин Ху-там критиковал идею бессмертия души как эгоистичную для тех, кто живет здесь как животное, при этом требуя жизни вечной. Для Шина идея уважать Небеса (в *Сохакэ*) просто ради собственного интереса и искать удачу, стремясь избежать несчастья, отличалась от жизни, посвященной *шанди*.

Основой христианской этики является то, что Бог дает нам свободу воли: за наши хорошие и плохие поступки мы получаем санкции совести и общества, которые несовершенны, и суд Божий и награду в другом мире, которые совершенны. Чон Хасан сказал, что счастье, которое мы получаем в этом мире, несовершенно и преходяще, а счастье, которое мы получаем на небесах, совершенно и вечно; поэтому мы должны искать последнее даже ценой своей жизни, однако конфуцианский ученый Хон Чона даже определил саму идею *Тяньчжу* как эгоистичную. Это вера в абсолютное суждение *Тяньчжу* или Иисуса возникла потому, что Иисус заботился о своих собственных интересах, угрожая людям учением о рае и аде, чтобы заставить отказаться от поклонения предкам, сжечь их предковые таблички и поклоняться только ему. Он олицетворяет его эгоизм и желание наслаждаться полными полномочиями. Конфуцианство направлено на общее благо, с их точки зрения христиане, ратующие за индивидуальное спасение, законченные эгоисты.

Интересы становятся вредными для добродетели, когда они идут вразрез с праведностью. Риччи, больше думая об интересах потустороннего мира, положит конец борьбе за собственные интересы в этом мире.

Конфуцианцы критиковали ценность христианства и то, что они считали эгоизмом Десяти заповедей. Фактически фундаментальная точка зрения конфуцианства состоит в том, чтобы искать гармонию между праведностью и личными интересами, которая рассматривалась как небесная добродетель. Конфуцианство отвергало частный интерес только в том случае, если он наносил ущерб официальным интересам. Причиной противостояния двух философий было то, что у них были разные способы выражения природы праведности и разные способы соотношения праведности с интересами. Никто из них никогда не отрицал праведности или личных интересов.

Конечная моральная норма представлена во взглядах на жизнь и смерть двух систем. Христианский акцент на рае и аде показывает, что оно смотрит на трансценденцию над жизнью в этом мире.

В конфуцианстве есть акцент на *и* (праведность) и *жэнь* (человечность), ради которых нужно даже пожертвовать своей жизнью. Менч сказал: «Если я услышу Дао утром, я буду доволен даже тем, что вечером умру». Здесь Дао выходит за пределы физической жизни. Мы можем найти аналогичное отношение к мученикам, которые умерли один за другим, не боясь даже пыток топора или кипятка. Но для конфуцианцев мученичество было глупо, потому что оно не несло практической пользы.

Конфуцианцы также уважают тех, кто выбирает смерть ради справедливости, но они не были затронуты христианской идеей мученичества, считая христианство эгоистичным.

Христиане продемонстрировали свою искреннюю веру непосредственно путем стремления к вечной жизни и мученичества. Религиозный смысл вечной жизни был мотивом религиозной жизни в этом мире. Борьба между религией и политикой возникла тогда, когда последователи конфуцианства посчитали, что нет иного способа, кроме казни, запретить определенные действия подданных. То, что они отвергли христианство, показало, что спор был политического, а не религиозного характера. Конфуцианцы защищали свои взгляды на жизнь и смерть и предлагали абсолютные и трансцендентные моральные стандарты. Но когда еще учение о праведности не укрепилось в голове людей, конфуцианство не могло сдержать распространение христианства, которого придерживались люди, даже если оно стоило им жизни. Таким образом, взгляд на жизнь и смерть имеет смысл не только как идея, но и как реальность жизни и веры.

5. Заключение

Отношение к христианству в позднем Чосоне варьировалось от жесткого отказа до бурного приветствия и от теоретической критики до политических преследований. Мы проанализировали основные доктринальные споры, пытаясь противопоставить и прояснить христианские и конфуцианские позиции. Мы пришли к следующему выводу.

Во-первых, различия в концепции и понимании были очевидны, и противостояние между ними было достаточно жестким. Существовала принципиальная разница в воспринимаемых отношениях между человеком и миром. Во-вторых, хотя конфуцианство уважает естественную философию и этическую рациональность, в то время как христианство подчеркивает личность и трансцендентность Бога, они оба находятся в поиске высшей ценности. В-третьих, противостояние

возникало в большей степени по политическим, чем доктринальным причинам; одни хотели сохранить устоявшуюся социальную систему, а другие отвергали эту систему в пользу нового и реформированного общественного порядка.

Более того, ни одна из сторон в доктринальном споре не могла понять другую; ни один из них не мог понять мировоззрение другого. Критики с каждой стороны предполагали законность своего взгляда и отвергали доктрину другой. Ни один из них не мог принять положительные стороны другого. Последователи католицизма первоначально видели положительный аспект в конфуцианстве, но изменили свое мнение и отвергли основную мысль и традицию конфуцианства. Это усугубило спор по поводу доктрины и социальных норм.

Однако мы можем найти и что-то полезное в этом доктринальном споре. В этих двух системах был общий фон, который можно проследить в их теоретических доктринах. Благодаря жесткой критике конфуцианцы достигли более четкой концепции *Тяньмин шанди*, чем когда-либо прежде. Рассматривая душу и загробную жизнь, они обнаружили внутреннюю природу человека и подтвердили окончательную основу человеческой ценности. Если бы спор продолжался, последователи католицизма поняли бы религиозность более глубоко. Католицизм со своей стороны лучше бы понимал мотив христианской веры и создание религиозной жизни.

Доктринальный спор был разоблачением противоречащих друг другу религий, которые возникли в определенных социальных условиях. Превосходство может быть решено числом верующих, потому что вера активна в человеческом разуме, а учение без веры – пустая формальность. Истина учения бессильна, когда она не связана с реальностью жизни. Но истинное учение следует отличать от догматизма. Истинное учение распространяется среди людей, и только общественная практика является истинным стандартом оценки значения доктринального спора.

Дасан о западном учении и конфуцианстве

1. Предисловие

Активная деятельность Дасана, Чон Ягъёна (1762–1836), пришлась на конец XVIII – начало XIX в., когда многовековая ортодоксия конфуцианской школы *Тохак* подвергалась серьезному испытанию. Это была эпоха «наступления западных держав на Восток», когда Корейский полуостров был осажден «западными учениями» (католической верой и западными научными методами). Это вызвало

большой переполох в ортодоксальном конфуцианском обществе. Конечно, нельзя сказать, что интеллектуальный процесс демонстрировал крах традиционного общества и начало модернизации. Однако традиционный абсолютный авторитет и порядок вступали в конфликт с системой мысли принципиально иного характера. И с этим противостоянием консервативная база власти стала ограниченной. Это создало возможность для возникновения критического реформаторского движения.

Данный период можно связать с подъемом движения просвещения и модернизацией в Корее в конце XIX в. Появление западной социальной мысли ознаменовало переход от традиционного периода к современному. Дасан лучше всего выразил условия того времени. Он полностью посвятил себя задаче поиска решений проблем эпохи.

В этой главе мы увидим, как Дасан получил западное образование, глубоко проник в католическую мысль и какое влияние Запад оказал на его конфуцианское сознание. Исследование этих проблем даст полезный материал для понимания реакции общества и развития событий, возникших в результате контактов между традиционной корейской мыслью и западным образованием в новейшей истории Кореи.

2. Век и интеллектуальный опыт Дасана

2.1. Интеллектуальная среда времен Дасана

Во второй половине эпохи Чосон ортодоксальная неоконфуцианская школа *Тохак* сохраняла свои позиции в качестве господствующей идеологии общества. Антицинское сознание, появившееся после маньчжурского нашествия 1636 г., привело к ограничению воздействия цинской ортодоксии и усилило приверженность корейцев к неоконфуцианству эпох Сун и Мин. В результате тохакское неоконфуцианство утратило импульс к обновлению и погрузилось в формализм и педантичную теорию. Более того, ученые школы *Тохак* ощущали застой. Это стало очевидным в период позднего Чосона, когда фракционные столкновения и борьба за власть над интерпретациями сложных ритуальных или судебных вопросов наряду с неэффективностью бюрократии отражались на общем социальном беспорядке. С самого начала правления династии Чосон даосизм, буддизм и «учение о сердце» Ван Ян-мина подвергались критике как еретические, а *Тохак* поддерживал свою идеологическую монополию. Тем не менее неоконфуцианцам не под силу оказалось не допустить интереса к живым реалиям жизни и сомнения в силе традиции в связи с объективными тенденциями эпохи.

Чон Ягъён, Дасан, вместе со своими предшественниками Ю Хёнвоном (Пангё, 1622–1672) и Ли Иком (Сонхо, 1681–1763) считаются основателями и классиками новой критической школы, которая настаивала на реформировании правительства и общества и содействии росту промышленности. Они пытались связать многие проблемы, возникшие в результате исследований китайской классики, с реальной ситуацией и потребностями своего времени. Они защищали опыт и исследование фактов, основанных на доказательствах. В общем, они продемонстрировали критическое, объективное отношение к традиционной авторитарной системе. Эта школа обучения называется *сирхак* (практическое учение). Нельзя не заметить, что одной из главных причин ее развития был толчок, заданный внедрением как идей китайской школы «доказательного исследования», так и западного рационализма. Важной причиной также было негативное отношение последователей *сирхак* к преобладающей конфуцианской школе. Посредством участия в ритуальных посольствах в Китае такие ученые-сирхакисты, как Со Мёнбун, Хон Янхо, Хон Дэён, Пак Чивон, Ли Токму, Ю Туккон и Пак Чеон, попытались синтезировать китайскую культуру и таким образом создали «Северную школу» (Пукхак). Эти ученые начали искать новое знание, интересовались актуальными проблемами современности и заняли прогрессивную позицию. Идеология *сирхак* послужила основой для развития культуры правления королей Ёнджо (1724–1776) и Чончжо (1776–1800), противостоя официальной ортодоксии. Большое число ученых заинтересовалось не только проблемами, связанными с китайской классикой и историей, но и, приняв учение *сирхак*, они глубоко изучали политику, экономику, педагогику, военную историю и естествознание. Так происходило созидание новой критической и теоретической системы. Тем не менее мы не можем сказать, что *сирхак* как новое направление мышления в целом перехватил инициативу в науке того времени или даже потеснил традиционный авторитет школы *Тохак*. Внедрение *сирхака* в Сеуле началось в среде Южной придворной группировки (Намин), именно эти ученые первыми приняли католицизм и способствовали его популярности. Дасан и южные ученые-сирхакисты столкнулись с огромным противодействием, когда попытались приспособить католическую веру к учению Конфуция, поэтому они не могли продолжать свое дело.

Несмотря на то что школа неоконфуцианства *Тохак* в известной степени привела к расширению мышления благодаря неоконфуцианской метафизике, она активно принимала участие в политике и общественном устройстве. Следовательно, *Тохак* сохраняла свой авторитет и позицию ведущей идеологии до конца династии Чосон. Несмотря на политику терпимости короля Чончжо, общая атмосфера авторитаризма и конфуцианской ортодоксии стала основой для

реализации антизападного движения и преследования католической веры. От господства короля Чонджо до господства короля Коджона теория отвержения зла и *саок* (гонения на католиков) была основой для «опровержения *Тохак*» («гетеродоксального подхода»). Эта консервативная ортодоксальная позиция отвергалась не только Западом, но и цинским Китаем.

Соответственно, мы можем суммировать время до и после Дасана следующим образом: несмотря на то что ортодоксальное неоконфуцианство *Тохак* продолжало оставаться мыслью, которая доминировала в обществе, люди начали глубоко осознавать его злоупотребление и критиковать его консервативную и жесткую позицию. Интеллектуальные волнения возникли во многих слоях общества, и благодаря этому была разработана теория реформ. В это время появились фракционные силы, отвергающие не только метафизику, но и основные конфуцианские концепции. Конфликт между ортодоксальным конфуцианством, который рассматривал метафизическую теорию в качестве основного принципа, и западной мыслью сделался одной из проблем того времени. Необходимо тщательно изучить, как ученые обеих школ пытались достичь гармонии, ища способы согласовать направление своих академических традиций. Именно в этом свете мы стали исследовать мысли Дасана.

2.2. Появление католицизма в Чосоне и Дасан

Первые сведения о католицизме были доставлены в Корею Ли Сугваном в начале XVII в. После того как Ли Сугван представил «Истинные принципы Небесного Господа» Маттео Риччи, католическая вера начала постепенно распространяться. По слухам, первым крещеным конфуцианцем стал Хо Гюн. С этого времени и до конца XVIII в. знание и интерес к западной культуре возросли. Поэтому появление католического движения на Корейском полуострове не было чем-то неожиданным.

В течение XVII и XVIII вв. католицизм и связанные с ним научные знания были популярны в среде китайской интеллигенции. К католическим миссионерам относились хорошо, потому что они предлагали рациональные и эффективные западные знания об астрономии и календаре, которые превосходили китайские. В это время в обществе Чосон также вырос интерес к западной культуре, особенно к астрономии, календарной науке, карте мира и наблюдательным инструментам. Принятие западного календаря в четвертый год правления короля Хёчжона (1653 г.) было символом переменчивых времен.

Помимо интереса западной науке и технологиям, ученые-сирхакисты активно интересовались доступными им философскими учениями Запада. Основатели учения *сирхак* отталкивались от неоконфуцианской метафизики и,

признавая ее учение о мироздании, отвергали схоластику, настаивая на изучении практического опыта и окружающей реальности. Они искали факты, основанные на конкретных доказательствах. Отсюда появились активный интерес и положительная оценка западных научных методов. Примечательно, что развитие мысли *сирхак*, которое продвинулось с открытием католического учения, произошло, когда положительный интерес к западной науке привел к попыткам также понять культурную основу этих знаний.

Школа *Сонхо*, возглавляемая Ли Иком, проявляла значительно больший интерес к западной науке и католицизму, чем другие школы того времени. Принятие католической веры некоторыми членами этой группы оказало значительное влияние на интеллектуальное направление других школ в период позднего Чосона.

Ли Ик унаследовал эрудицию Ли Сугвана и его непредубежденность по отношению к западной культуре, а также теорию Ю Хёнвона. Это, вместе с его уже глубоким интересом к западной культуре, легло в основу школы *Сонхо* в рамках идей учения *сирхак*. Ли Ик сам был очарован западной наукой. Он согласился с реформированным календарем Адама Шалля и его расчетами солнечных и лунных затмений. Ли сказал, что этот календарь был вершиной календарной науки, и он похвалил Адама Шалля, сказав, что даже если один из древних мудрецов снова появится, он не может не согласиться с календарем Шалля. Ли признал, что китайская астрономия не соответствует западным стандартам и что Запад был первым в этой области, а вторыми – арабы-мусульмане. Он понимал западную астрономию, календарную систему и карту мира и восхвалял западные научные технологии; именно это подстегивало его интерес к католической вере. Его интересы отталкивались от научных книг, таких как «Астрономия» Диаса, «Чжифан Вайцзи» Алени, «Кунью Тушао» Вербиеста, «Цзяньпин» Урсиса и книг по католической доктрине. Он изучал «Три принципа католицизма» Риччи, «Цике» Пантохи, «Учение о дружбе» Риччи и «Жуцзай Цуньчжэн» Адама Шалля. Ли утверждал, что концепция Небесного Господа соответствует конфуцианскому «первопринципу», тем самым поддерживая христианскую идею существования Абсолютного бытия. Однако он проводил различие между страхом, надеждой и верой, обращенными к Небесному Господу в католической вере, и Высшим существом в конфуцианстве, сравнивая это с почитанием Будды. Другими словами, признавая западное превосходство в области астрономии и календарной науки и находя области взаимного согласия между католицизмом и конфуцианством в вопросах этики, Ли Ик отверг идею рая и ада, предпочтя вместо этого сохранить конфуцианскую позицию. Свободное отношение Ли Ика к западным

учениям сильно шокировало его последователей, и в результате сирхакисты образовали две фракции.

С одной стороны, были те, кто отождествлял себя с ортодоксальной позицией неоконфуцианства *Тохака*, которая резко критиковала либеральную позицию и отвергала западную мысль. С другой стороны, были те, кто положительно относился к западным идеям и католической вере. Некоторые из этих ученых даже выступали за расширение исследований католической веры и начало религиозного движения. Первых можно назвать *консона* (антизападная фракция), а вторых – *синсона* (прозападная фракция). Два из последователей Ли Ика – Син Хутам (1702–1761) и Ан Чонбок (1712–1791) – сыграли важную роль в создании первой фракции, пропагандируя теорию, критическую по отношению к католической доктрине. Син Хутам в возрасте 23 лет написал специальный «Комментарий относительно Западного учения», резко критически оценивая католицизм в трактатах Риччи и Алени. Он обвинял католиков в кровожадности и эгоизме, который проявлялся в нацеленности на личное, а не всеобщее спасение. Иными словами, Син рассматривал проблемы сердца-разума, природы и человеческих чувств с ортодоксальной неоконфуцианской позиции. Собственно, он демонстрировал свободное понимание католической доктрины, которую он критиковал, и исконно неоконфуцианских моральных стандартов. Ан Чонбок также изучал католическую доктрину, раскритиковав католическое учение о рае и аде и концепции души в письме к Ли Ику 1757 г. В 1784 г. Чонбок обратился к критике фракции *Синсо*, написав трактаты «Чонхак мундап» («Вопросы и ответы о католицизме») и «Чонхакко» («О католической доктрине»).

Син Хутам, Ан Чонбок и другие деятели составляли антизападную фракцию, представляя правое крыло последователей Ли Ика. Им противостояла фракция *Синсо* (Квон Чхольсин, Квон Гисин, Ли Кахван, Ли Бёк, Ли Сонхун, Чон Якчон, Чон Ягъён), деятели которой демонстрировали позитивное отношение Ли Ика к западной мысли. Фракция *Синсо* как часть школы *Сонхо* (Ли Ика) состояла из прямых учеников Ли Ика, учеников его учеников и людей, которые восхищались его трактатами. В процессе тщательного изучения астрономии, календарных наук, математики и естествознания эти ученые также проявили интерес к католической доктрине. С 1777 по 1779 г. они проводили диспуты под руководством Квон Чолина в храмах Чончжин и Чо в Кванчжу, провинция Кёнги. Эти встречи стали стимулом для распространения католической веры. Можно предположить, что Ли Бёк сыграл важную роль в этих встречах. Второй брат Дасана, Чон Якчон, а также два старших брата Дасана также присутствовали на этих встречах. После того как Ли Бёк и братья Дасана начали общаться друг с другом, около 1784 г., Дасан лично начал изучать учения фракции *Синсо* и активно участвовал в

католическом движении. Воспользовавшись опытом, который Ли Сонхун получил от миссионеров, крестивших его во время пребывания в Пекине, лидеры прозападной фракции школы *Сунхо* начали выполнять католические ритуалы после возвращения Ли в Корею в 1784 г. Однако уже в 1785 г. последовали репрессии. Таким образом, католическая вера представляла собой социальную проблему. Предстоит проделать еще больше работы над тем, что вызвало интерес этих ученых к католической мысли, когда многие были ее противниками.

3. Жизнь Дасана и католицизм

Дасан переехал в Сеул в пятнадцатилетнем возрасте, вскоре после женитьбы. В 1777 г., когда ему было 16 лет, он прочитал сочинения Ли Ика и вслед за его учениками Ли Кахваном (1742–1801) и Ли Сонхунуном (1756–1801) заинтересовался школой *Сонхо*. Внук Ли Ика – 36-летний Ли Кахван – унаследовал руководство школой *Сонхо*. Дасан и 22-летний Ли Сонхун, племянник Ли Кахвана и зять Дасана, в то время были конфуцианцами. Дасан писал, что между 1777–1779 гг. Ким Вонсон, Квон Санхак, Ли Чоньок, Ли Сонхун, Ли Бёк и Чон Якчон занимались и проводили диспуты в храмах Чхонджин и Чо под руководством 42-летнего Квон Чхольсина (1736–1801), ученика Ли Ика. Неизвестно, присутствовал ли на этих собраниях Дасан, которому тогда было 18 лет. Однако его брат, Чон Якчон, присутствовал. Сам Дасан уже имел отношение к школе, читая конфуцианские тексты основателя *Сонхо*, что усилило его интерес к западному естествознанию и католицизму, поскольку Ли Бёк (1754–1786) был зятем Чон Якчона (старшего брата Дасана), Дасан и Ли Бёк, несмотря на восьмилетнюю разницу в возрасте, стали доверять друг другу.

Дасан сказал, что он узнал о католицизме от Ли Бёка в 1784 г: «В 15-й день четвертого месяца года Дракона (1784 г.) после поминальной службы жены моего старшего брата мы с братьями сели в ту же лодку, что и Ли Бёк, и спустились по реке. В лодке, услышав о происхождении творения, о теле и духе, а также о причине жизни и смерти, я был удивлен и усомнился. Все это казалось таким же бесконечным, как Млечный Путь. Прибыв в Сеул, я последовал за Ли Бёком и прочел “Тяньчжу Шии”, “Цике” и несколько других книг, и впервые я был счастлив и мой разум был взбудоражен».

Это собственные слова Дасана, объясняющие, как он стал католиком. Будучи молодым 23-летним конфуцианским ученым, он был очарован католическим объяснением места человека и вселенной, несовместимым с той картиной, которая была им усвоена от неоконфуцианцев. Католическая доктрина не только обеспечила новое понимание мироздания, но и стала трамплином для развития его синтетического неоконфуцианства. Его брат, Чон Якчон, изучал математику

и календарную науку у Ли Бёка. Работы Дасана показывают, что католическая вера была проповедана ему и брату Ли Бёком. Тот факт, что Ли Бёк также представил католическую веру братьям Квон Чольсину и Квон Ильсину, Ли Кахвану и Ли Сонхуну, показывает, что Ли Бёк был предтечей и побудительной силой для введения католицизма в школе *Сонхо*. Соответственно, предпосылкой для развития прозападной фракции было взаимодействие между учением Ли Ика и распространением, Ли Бёком его веры.

В собственных трудах Дасана говорится, что он впервые узнал о католическом учении в 1784 г., когда ему было 23 года, за год до того, как он начал учиться в *Сонгюнгане* (национальной конфуцианской академии). Летом 1784 г. король Чонджо передал академии семьдесят вопросов о «Чжун Юне». Чтобы найти ответы на семьдесят вопросов, Дасан встретился с Ли Бёком в Сеуле на мосту Супхёгё. После диспута Чон Ягён написал об этом трактате ряд контртезисов и систематический комментарий. С Ли Бёком они общались в течение целого года. Вдобавок годом ранее Ли Сонхун сопровождал корейского посланника в Пекине и был там крещен. В марте 1784 г. он вернулся и был очень активным в распространении веры и организации новых сторонников. Перед крещением Ли Сонхуна он получил обильную и подробную информацию о католической доктрине и ритуале. После возвращения Ли из Пекина началось согласованное движение по распространению веры.

В 1784 г. Ли Бёк вернулся в столицу из своего родного города тем же караваном, что и Дасан и его братья. В живописном месте на реке Хан он объяснил им католическую веру. Мы можем легко представить, что это, наряду с новостями Ли Сонхуна о Пекинской Церкви и его убедительным объяснением нового способа понимания мира, было очень вдохновляющим. Ли Бёк продолжал быть очень активным и делал все возможное, чтобы распространять Евангелие. Эти усилия превратились в организованное регулярное собрание верующих. Весной 1785 г. власти узнали, что эти собрания проводятся в Мёндоне, в доме Ким Бомбу, и захватили икону, которой те поклонялись. В день обыска Ли Бёк общался с Ли Сонхунуном, братьями Чон Якчоном, Дасаном (Чон Ягёном), Квоном Ильсином и его сыном. После этого Квон Ил-син и некоторые другие (все знатного происхождения) потребовали от чиновников вернуть икону, за что им объявили строгое порицание главы их кланов. Ли Сонхун после этого отрекся от своей веры и написал «Чоксуан» («Писание, отвергающее католическую веру»). Студенты столичной академии решили составить петицию с требованием, чтобы главы фракции *Сонхо* были изгнаны из столицы как «приверженцы варварского учения». Проповедь католицизма на этом приостановилась, но большинство верующих оказались стойкими. С весны 1786 г. проповедь возобновилась нелегально.

В 1787 г. Ли Сонхун, Дасан и Кан Ивон были схвачены, когда дискутировали о католицизме в частном доме недалеко от Сонгюгвана. Они были публично осуждены их коллегами Ли Кигёном и Хон Наканом. В 1790 г. Пекинская церковь направила главам корейской подпольной католической церкви послание, в котором говорилось, что они не должны практиковать поклонение предкам.

В 1791 г. в городе Чинсан провинции Чолла Юн Чичун и Квон Санъён отказались изготовить для своих родителей поминальные таблички для помещения на алтарь предков, как положено в традиционном конфуцианском ритуале. Это вызвало такой резонанс, что история была доведена до сведения сеульских властей. Дасан в это время занимал должность главы Государственной канцелярии (Ёмунгван), но из-за своего католицизма был разжалован и даже приговорен к ссылке, однако через десять дней приговор был отменен. Сам он писал, что после 1787 г. еще более укоренился в католической вере, но после событий в Чинсане порвал все связи с церковью.

После 1785 г. правительство усилило давление на католиков. Несмотря на это, на ранних порах католицизм в Корее широко распространялся даже в среде простонародья, не оставаясь сосредоточенным лишь вокруг нескольких интеллектуалов группы *Синсо*. Немало было и отступников, как Ли Сонхун, Дасан и Квон Ильсин, которые активно участвовали в церковной жизни на первых порах, но отреклись от веры, испытав социальное или политическое давление. Дасан не только отрекся от церкви, но также обособился от брата Чон Якчона, который все еще признавал себя верующим. Дасану удалось избежать обвинения в католицизме. Ли Кигён и Хон Накан, представители фракции *Луёк* в группировке *Намин* (Южан), вместе с группой *Норон* обвиняли сторонников короля Чончжо, премьер-министра Чхе Чекона и его советников – Ли Кахвана и Дасана.

Деятельность китайского монаха Чжоу Вэнь-мо, тайно въехавшего в Корею в 1795 г., существенно увеличила число обращенных корейцев. Это привело к изгнанию Ли Сонхуна в Есан. Ли Кахван был сослан в провинцию на должность магистрата Чхонджу, а Дасан был понижен в должности от королевского секретаря до инспектора Кумчжонъёка. Город Кумчжонъёка находился в области, в которой широко распространился католицизм, и Дасан был обязан обратить католиков в конфуцианцев. Он добросовестно выполнял свои обязанности и через ритуал *чоксагье* (церемония избавления от злых духов) сумел убедить многих католиков вернуться в конфуцианство. Миссионер Далле в своей «Истории корейской католической церкви» осудил Чон Ягъёна, сказав, что «чтобы искупить свой грех, будучи католиком, он мучил нескольких своих единоверцев». Защищаясь от критики, полученной во время службы на посту королевского секретаря, он подал в отставку в 1797 г. и занял новый пост уездного магистрата Коксана.

До конца века, несмотря на постоянные словесные атаки и клевету, он был в безопасности благодаря уверенности в нем короля Чончжо.

Но когда Чонджо умер и Сунчжо стал королем, сразу же последовали жестокие репрессии против церкви. Это событие известно как гонения 1801 г. Дасан подтвердил свое отречение от католической церкви. Тем не менее он едва избежал смерти и был отправлен в Чанги, маленькую деревню на побережье провинции Канвондо. Китайский священник Чжоу Вэнь-мо также был казнен в 1801 г. Более того, казненным был признан Санъён, который пытался отправить «Шелковое письмо» католическому епископу в Пекине. В своем послании он изложил текущую ситуацию о репрессиях против церкви и попросил западные страны направить военно-морские и сухопутные силы, чтобы заставить корейское правительство предоставить свободу вероисповедания. После этого сорокалетний Дасан был снова допрошен и выслан в Канчжин, на южное побережье провинции Чолла, где он провел в изгнании 17 лет. В своем «Шелковом письме» Саён писал, что, хотя Ли Гахван, Дасан, Ли Сонхун и Хон Накмин внешне отвергли католическую церковь, но придерживались скрытой веры в своих сердцах. Однако верующих было немного, и он чувствовал себя одиноким в те опасные времена. Несмотря на то что Дасан отверг свою прежнюю веру, он все еще оставался братом Чон Якчона, зятем Ли Сонхуна и Хван Саёна, принявших мученическую кончину. Ему было трудно спасти свою жизнь. Кроме того, он принадлежал к придворной фракции Южан и был верен королю Чончжо.

За годы изгнания в Канчжине Дасан все силы отдал изучению китайской классики: «*Книги Перемен*», «*Книги од*», «*Летописи Вёсен и Осеней*», «*Четверокнижия*». Он также занимался литературой. Находясь в изгнании, он написал много работ, в которых он анализировал и критиковал условия жизни общества на основе своего личного опыта и исследований. В трактате *Кёнсе Юпё* («Проект доброго правительства») он высказал свои взгляды на структуру правительства; в *Монмин Симсо* («Предостережение для управления народом») он предложил реформы в местной администрации. Соответственно, очень трудно найти какой-либо след католической активности во время его изгнания. Скорее, его исследования и работы по конфуцианской классике и методу реализации конфуцианских политических концепций показали его творчество и вывели корейское конфуцианство на новый уровень. Тем самым он показал, что он настоящий конфуцианский ученый. Однако Далле в своей «Истории католической церкви Кореи» предлагает противоречивое мнение, полагая, что Дасан не потерял свою веру. Даллет говорит, что Дасан «стал отступником по собственной слабости во время гонений; но в дальнейшем раскаялся в ренегатстве и, собравшись с силами, использовал всю энергию, чтобы искупить былые прегрешения общественными делами».

Получив прощение в 57-летнем возрасте (1818 г.), до самой кончины в возрасте 75 лет в 1836 г. Дасан жил в своем родном городе Мачжэ. Там он посвятил себя комментированию классиков и разработке теории управления. Что касается вопроса о степени его католической веры, то трудно найти какой-либо след в его учености. Однако Далле подчеркивает, что Дасан был тверд в своей вере.

После возвращения из изгнания Дасан стал усердно выполнять все церковные обязанности, даже больше, чем раньше. Глубоко раскаявшись в том, что в 1801 г. он отверг из собственных уст Иисуса Христа, он жил отдельно от мира. Он почти всегда оставался в своей комнате, не встречаясь ни с кем, кроме нескольких своих друзей. Он часто постился и совершал другие виды аскетических практик. Он сделал из металлической цепи пояс и не снимал его. Он часто медитировал в течение долгих периодов времени. Чон Ягъён много писал. Часть его сочинений была посвящена его размышлениям, в другой он опровергал суеверия людей вне церкви. Он также написал различные книги для обучения новых верующих католической вере. Во время гонений он закопал многие свои рукописи в землю, где они сгнили и были источены насекомыми. Но многие из его сочинений остались в целостности и сохранности. Несмотря на то что Дасан был полностью реабилитирован, он ни на йоту не изменил свой образ жизни. С течением времени его серьезность возрастала и приносила радость всем верующим, тем самым устраняя образ Будды, которому поклонялся, когда ранее отверг церковь. Перед смертью, в 1835 г., он принял последние таинства от отца Лю Фан-Цзи, китайского священника, незадолго до того прибывшего в Корею.

Далле добавляет еще одно замечание, что старший сын Дасана – Юсан – был крещен за несколько лет до смерти своего отца. Далле также говорит, что после освобождения Дасана тот написал множество религиозных книг, особенно мемуары о распространении Евангелия в Чосоне. Эти мемуары назывались «История миссии Благой Вести в Корее», и именно эту книгу Далле использовал в качестве материала для книги «История корейской католической церкви». Далле также приписывает Дасану написание постскриптума к сборнику работ и Ли Сонхуна.

Собственные сочинения Дасана и официальные документы, касающиеся его неприятия католической веры, противоречивы. Хотя вполне возможно, что после 1791 г., и особенно после 1801 г., вопросы о его духовной жизни могут быть важным условием для понимания его мысли, они остаются без ответа из-за отсутствия или неопределенности исторических источников. Лучше всего было бы попытаться исследовать характер его веры и влияние католицизма на его мышление, особенно на его конфуцианскую мысль.

Деревня Мачжэ, где родился и умер Дасан, находится на восточном берегу озера Палдандам, недалеко от Сеула. Именно здесь сливаются реки Северная и Южная Хан. Ему нравилась река, и он любил называть себя псевдонимом «Ёлсу» или «Тосанхан» («Старец с Хан»; Ёлсу – это древнее название реки Хан). В некотором смысле тот факт, что многие небольшие притоки, которые в свою очередь питали две вилки – Ёлсу и Ёлсан, имеет тесную связь с характером мышления Дасана. Он вырос в период позднего Чосона под влиянием тохакской неоконфуцианской ортодоксии, философии Ван Ян-мина, китайской классики и западной учености. Дасан опирался на эти разнообразные течения в развитии своего конфуцианского мировоззрения.

4. Конфуцианская и западная мысль в творческом наследии Дасана

Первая книга, написанная Дасаном по китайской классике, называлась «Комментарий к учению о срединном и неизменном» (*Чанён Тэчэк*). Он закончил первый проект в 1784 г., когда был 23-летним студентом столичной академии. Как отмечалось ранее, первый черновик «Чанён Тэчэк» был посвящен ответам на вопросы короля Чхонджо и был написан после его беседы с Ли Бёком. В этой книге мы видим, что на него сильно повлиял Ли Бёк. Рукопись его «Комментария к учению о срединном и неизменном» была исправлена и окончательно завершена в 1814 г., но работа продолжалась и в дальнейшем, заняв в общей сложности тридцать лет. Окончательный текст именовался «Чанён каныйбо». В финале работы произошло гармоническое соединение конфуцианской и западной мысли. Мы намерены рассмотреть встречу конфуцианского и западного учения в мысли Дасана.

Во-первых, в предисловии «Чанён каныйбо» Дасан критиковал неоконфуцианскую концепцию *инь* и *ян*. Он сказал, что *инь* и *ян*, подобно свету и тени, взаимозависимы, имеют форму, но не имеют физической субстанции или свойств. Таким образом, он начинает отказываться от одной из основных неоконфуцианских концепций. Здесь Дасан согласен с Маттео Риччи в отношении Великого Предела, что он принимает форму нечетного и четного, не имеет реального существования, как *инь* и *ян* в *Тэгуке* (Великом Пределе); скорее, это просто форма.

Во-вторых, Дасан отверг концепцию пяти первоэлементов. Он считал, что пять элементов были такими же, как и все остальные, и что было бы неразумно считать их производящими множества других вещей. Он также сказал, что пять элементов не были основными элементами во вселенной. Он заявил, что для любого основного элемента возможно произвести основное вещество. Западная концепция элементов, образующих цепочки, кратные четырем, казалась ему более разумной, то есть его натурфилософия базировалась на «Книге Перемен»

и концепции основных сущностей Неба, земли, воды и огня. Его брат, Чон Якчон, в экзаменационном сочинении отверг концепцию «пяти элементов» и рассуждал о четырех стихиях, что вызвало известный резонанс. Сам Дасан, отвергая учение о «пяти элементах», отказался от неоконфуцианского взгляда на природу, и поэтому можно сказать, что у него больше шансов быть связанным с католической мыслью.

В-третьих, обсуждая концепцию Неба (*чхон*), Дасан проводил различие между его трансцендентными и имманентными характеристиками. Трансцендентное Небо духовно и управляет сотворенными существами, но небо также и физическое, имеет голубой цвет, сферическую форму и может быть познано непосредственно чувствами человека. Дасан стремился, чтобы Небо понималось как высшее трансцендентное начало, но не объект религиозной веры. Существование Неба показывает, что высшая сущность двойственна, одновременно познаваема и непознаваема. Дасан не отрицал, что Небо управляет всеми вещами Поднебесной. Поэтому его концепция несколько напоминает изложенную Маттео Риччи в *Тяньчжун Шии* («Истинных принципах Небесного Господа»). Она противоречит неоконфуцианской трактовке Неба, в которой Небо рассматривается как высший и конечный прообраз изначальной природы человека, образующей с ней единство, и потому Небо и человек взаимно воздействуют друг на друга. В результате Дасан выдвинул концепцию двух небес.

В-четвертых, Дасан отверг неоконфуцианские теории о том, что вещи и «я» в сущностном отношении являются одним телом, и теорию о том, что человек и объекты имеют одинаковую природу. Вместо этого настаивал на том, что между творением и человеком существует фундаментальное различие. Растения, птицы и животные просто следуют естественному принципу бесконечной продуктивности. Они живут, чтобы поддерживать вид. Но человек обладает духом и наделен выдающейся добродетелью. Человек превосходит творение и, с точки зрения того, что он может наслаждаться и использовать существ, между ними есть принципиальная разница. Дасан понимал, что человек и существа не были равны и что они были в положении господина и слуги. Введя идею о том, что основной характер человека был духовным и ярким, он объяснил, что человек и Небеса, которые также обладали этими качествами, имели точку соприкосновения. Здесь необходимо обратить внимание на связь между католической концепцией врожденной души человека и концепцией Дасана о человеке, обладающем духовностью (проекцией Владыки Небес), как будто он развивает ортодоксальное конфуцианское имя. Хотя он не использовал слово «душа» (*ёнгон*), он использовал термин для духовной природы (*ёнмён*), которая включает в себя понятие души. Он выступил против идеи о том, что конфуцианские «четыре

добродетели»: гуманность, праведность, прямота и мудрость – выражают истинные принципы человеческой природы.

Он сказал, что «четыре добродетели» не были каким-то глубоким восприятием, присущим уму, но были получены благодаря опыту человека. Небеса только наделили человека духовной природой, но не привили добродетели. Дасан сказал, что если рассматривать добродетель как внутреннюю, ментальную и врожденную, то мужская обязанность будет «сидеть в медитации, глядя на стену». Он раскритиковал эту идею, сказав, что так можно погрузиться в дзен-буддизм.

В-пятых, относительно предложения в первой главе «Чжун юна»: «Высший человек осторожен в том, что он не видит, и опасается того, что он не слышит», Дасан отличался от обычного толкования, в котором утверждалось, что человек не видел и не слышал, было состояние до сознательного действия. Дасан считал, что это был дух, спускающийся и объемлющий все. Таким образом, первоначальное «быть осторожным и опасующимся» было связано не с внутренним разумом человека, а скорее с духом (Богом или Высшим существом), спускающимся и исследующим деятельность человека.

В «Ли цзи» были описаны три божественных формы: Божественное Небо, энергия Земли (*ци/ки*) и дух. Комментируя это, Дасан подчеркнул, что, хотя в порядке жертвоприношений было три разных формы, на самом деле существовали только Божественное Небо и дух человеческий. Он отверг традиционное представление о том, что человек должен служить Небу и Земле. Он считал, что человек наследует землю, однако телесное начало человека делает его ниже Неба по положению. Согласно неоконфуцианскому объяснению духа, дух – это *инь*, а Божество – *ян*. Дасан утверждал, что, наоборот, человеческая душа и Дух Божий имеют одинаковую сущность, поскольку телесное начало – иньское и относится к *ки*, а небесное – имеет небесную духовную янскую природу. То есть человек, хотя и телесен, но имеет право предстать перед Небесным Господом. Дасан считал человека благочестивым, сидящим лицом к лицу с правящим Небесным Господом. Человек должен был почитать Небеса как Господа. Эта идея имела ту же структуру, что и католический Господь Небес, который наделил человека душой и правил как человеком, так и творением. Конфуцианская система, очевидная в комментарии Дасана к «Доктрине о срединном», была попыткой найти союз между католической доктриной и конфуцианскими концепциями. Эта позиция показывает основные идеи и характер, которых Юльгок, Ли Сонхун и Дасан придерживались.

Отказ Дасана от теории *инь-ян* и пяти элементов в конфуцианской натурфилософской системе и его принятие четырехчастной структуры природы *Книги*

Перемен не означают, что он полностью разделял западные взгляды на природу. К идее трансцендентного Неба он добавил духовно-направляющее начало. Человек, наделенный Небесами духом, в известной степени напоминает западную идею сотворенной души, но идея о небесной природе и царственном назначении Неба не переносилось на человека. Дасан гармонизировал отношения Неба и человека в католической доктрине и в традиционных конфуцианских концепциях. Вероятно, Дасан стремился перенести ряд конфуцианских концепций на католицизм, чтобы обновить обе системы.

Мысль Дасана, как видно из его интерпретации Учения о принципе, весьма радикально распоряжалась конфуцианским учением. Так, добродетель в его понимании не была дарована Небом человеку; ей человек научается на примерах любви, сострадания и сыновней почтительности. Почтительность, любовь к братьям и сострадание к низшим определяют три социальных роли каждого человека: этику отношений с вышестоящими, равными и низшими. Совершенная добродетель возможна только в равноправных отношениях, и вообще реализуется лишь в отношениях, а таится внутри человеческой личности. В известной степени это напоминает идею христианской любви, образцы которой получены человеком от Бога, вызывающей ответную любовь к небесам и другим людям.

Помимо этого, в своем «Комментарии к Мэн-цзы» Дасан подтвердил, что «четыре добродетели», а именно: человеколюбие, праведность, правильность и мудрость – реализуются через действие. Если следовать неоконфуцианской идее, все эти качества предзаданы изначальным принципом и могут быть выявлены, например, при созерцании стены в медитации. Отверг Дасан и идею Чжуан-цзы, что сердце-разум, изначальная природа и Небо являются единым. Не устраивали его и элементы буддийской логики, инкорпорированные в неоконфуцианскую доктрину: строгое разделение между трансцендентным Небом и отраженным разумом человека. Если Дасан сравнивал земного владыку с Царем Небесным, то он указывал, что Небо материально (имея качества, форму, цвет), является шатром над землей и является одной из стихий, наравне с землей, водой и огнем. Собственно, для Дасана Небо являлось самим Небесным Господом, и в его термине *санчжэ* (Высшее Существо) видно, что он рассматривал Небо как высшую инстанцию. Небо как управляющее начало не может быть сведено ни к чисто материальному природному явлению, ни к концептуальному принципу.

Ранее, проживая в Канчжине, Дасан (Чон Ягъён) высоко оценивал науку гадания. В *Книге Перемен*, этическая цель состоит в том, чтобы исправить свои слабые стороны и следовать по пути добра, гадание – это способ получить указание Неба, чтобы принять его и повиноваться результатам. Дасан признал важность гадания для установления высшей воли Небес.

Трактат Дасана, «Чунцю Коджин» содержательно не ограничивается только моральной теорией; его можно рассматривать как исследование различных церемоний, проводимых в Китае эпохи Весен и осеней. Он раскрыл церемониальную форму *кё* (жертвенные обряды небесам), *са* (священные обряды государству), *че* (священные обряды предкам королевской семьи), *сихян* (сезонные обряды предкам), *мёчжэ* (построение храма для Конфуция), он также выявил ошибки и недопонимание в современных похоронных обрядах и разъяснял то, что считал правильной формой. Тот факт, что он широко систематизировал ритуалы совершеннолетних («надевания шапки»), бракосочетания, похорон и поклонения предкам свидетельствует о его необычайном интересе к конфуцианской обрядности. Однако этот факт также вызывает сомнения относительно природы религиозных верований Дасана.

Корейские католики после 1791 г. сами находились в сложном положении после папского запрета на создание поминальных табличек для алтарей предков, поскольку поклонение предкам и католическая вера считались несовместимыми. И когда эта лобовая атака распространилась на конфуцианские церемонии, она вызвала резкую критику. Однако мы не смогли найти никаких ссылок на тот факт, что Чон Ягён занимал позицию, согласно которой поклонение предкам должно было быть отменено, даже когда он был открыто верующим. Его знание католицизма пришло от иезуитских миссионеров, которые учили, что католицизм может дополнить конфуцианство. Также возможно, что, когда Дасан признал относительную важность ритуала в католицизме, он возобновил свой интерес к конфуцианским церемониям.

5. Заключение

Чтобы понять связь Чон Ягёна с католической верой, нужно ответить на несколько простых вопросов: действительно ли он был католиком или же после наступления тридцатилетия отрекся и вернулся к конфуцианским убеждениям? В этом отношении «История корейской католической церкви» Далле и собственные сочинения Чон Ягёна дают противоречивые ответы. В некотором смысле репрессии в отношении католической веры в ту эпоху, возможно, заставили Дасана вести двойную жизнь, скрывая свои религиозные убеждения. Более важный вопрос, требующий разъяснения, – это связь между основными идеями Чон Ягёна и католической верой.

Важно, что с 23-летия, когда Дасан писал «Комментарий к учению о срединном и неизменном», до 73-летия, когда он писал «Мэсси Сопён», он непрерывно искал собственную независимую позицию по всем вопросам, которые были заданы его учителем и его королем. Он представил систематическое толкование

конфуцианских священных книг. Следовательно, мы можем сказать, что основная позиция Чон Ягёна – это переосмысление конфуцианских концепций, на которые повлияла католическая доктрина. Точно так же, как он критиковал неоконфуцианство за то, что оно слишком похоже на буддизм, христианское влияние на его конфуцианскую мысль также можно подвергнуть критике. Хотя на неоконфуцианство большое влияние оказал буддизм, это учение не сделалось буддийским. Точно так же, несмотря на то, что конфуцианство Дасана формировалось в католической доктрине, оно не было христианским. В некотором смысле мы можем сказать, что включение католической доктрины в конфуцианскую мысль Дасана открыло новую область для конфуцианской мысли в целом. Именно здесь мы можем обнаружить уникальность и ценность его мысли. Но вместо того, чтобы раскрывать его отдельные религиозные убеждения, мы должны признать большое значение его теорий с точки зрения истории корейского литературы и того, что оно означает для корейской философии сегодняшнего дня.

V. КОНФУЦИАНСКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ РЕФОРМА

Конфуцианские религиозные движения в корейском конфуцианстве Нового времени

Человеческое освобождение в корейской мысли Нового времени

Конфуцианские религиозные движения в корейском конфуцианстве Нового времени

1. Введение

1.1. Характеристики конфуцианского религиозного движения

В Китае, Японии и Корее процесс модернизации начался в XVI и XVII вв., когда западная цивилизация постепенно стала подрывать основы традиционного конфуцианского общества. Так называемый *Сохак* (западное учение) оказал сильное влияние на корейскую мысль в рамках XVII и XVIII вв., и это привело к перестройке традиционного национального строя. Дабы защитить себя, конфуцианское общество пыталось укрепить свои основополагающие принципы. Некоторые ученые предприняли и другие попытки обновления. Эти изменения были важны для традиционного общества, если оно хотело поддерживать процесс собственной модернизации. Это взаимодействие конфуцианства и западной культуры в Корее XIX в. и будет нами рассмотрено.

Традиционное неоконфуцианство, будь то школа Чжу Си или Ван Ян-мина, подчеркивало важность моральных ценностей, в той мере, в какой оно сталкивалось с социальными изменениями, однако акцент на морали не решал социальных проблем общества. Это, в свою очередь, побудило некоторых ученых развивать школу *сирхак* (практическое учение), где приоритет каждодневной практичности был основной задачей ее космологии. *Сирхак* был связан с научным знанием, и это повлекло за собой энциклопедическое изучение всех аспектов, отражающих влияние западной науки. В отличие от традиционных конфуцианцев, как правило, приверженцы *сирхак* были менее консервативными.

В конце XIX в. империалистическая экспансия западных стран варьировалась от попыток установить торговые отношения до военных угроз. Столкнувшись с натиском, конфуцианцы подтвердили свою традиционную идеологию и упорно сопротивлялись давлению Запада. Но когда сопротивление уменьшилось, традиционалисты раскололись на различные группы. Некоторые решили придерживаться традиционных воззрений, а другие хотели упразднить старые

социальные институты и принять политику модернизации, внедряя западную культуру как средство обогащения нации.

Помимо консерваторов, которые отвергли влияние Запада в попытке поддержать традицию, и прогрессистов, которые хотели полностью отказаться от традиционной культуры, чтобы модернизироваться, возникла группа умеренных реформистов, которые пытались найти в конфуцианстве позитивные элементы, совместимые с западной цивилизацией. Христианство считалось основой западной культуры. Больше всего корейские реформаторы обращали внимание на функционирование христианской церкви. Так появилось движение за учреждение конфуцианской церкви, которое стало попыткой превратить конфуцианство в институт общества, напоминающий западный. В известной степени это была прямая реакция на христианское влияние, но она была глубоко традиционной в основе: движение за конфуцианскую церковь было попыткой заново «открыть» для Китая и Кореи значение конфуцианства в их собственной культуре.

Движение за конфуцианскую церковь было инициировано китайским философом и реформатором Кан Ю-вэем (1858–1927); его главной целью было превращение конфуцианства в надежный институт противостояния христианскому влиянию. Кан был уникален тем, что создал общественное движение, призывающее к самообновлению конфуцианства. Кан Ю-вэй продвигал конфуцианство как наиболее универсальную религию для человечества в будущем, пригодную для всех народов и культур и полностью соответствующую идеальным представлениям об образе жизни человечества в целом.

1.2. Движение за конфуцианскую церковь в корейской истории Нового времени

Под военно-силовым давлением западных держав и Японии Корея в XIX в. была вынуждена открыть границы, что парадоксально привело к взрыву изоляционистских настроений в чосонском обществе. Общественное мнение того времени направляли неоконфуцианцы-ортодоксы. Реагируя на иностранное давление, конфуцианцы-традиционалисты усилили свой протекционистский консерватизм. В этот период можно было наблюдать контрастные явления: помимо традиционалистов, еще существовала школа *сирхак*, которая существенно ослабила позиции при королевском дворе, хотя и проповедовала открытость и прогресс в рамках конфуцианства. С другой стороны, в Корее появились модернизаторы, которые стремились к большей открытости и реформам и имели сильные позиции.

Поскольку традиционное общество Чосона распалось под тяжестью противоречий, которые накапливались в течение многих лет, традиционалисты потеряли доверие общественности. Их политическая идеология считалась препятствием для

прогресса и развития. Реформы 1894 г. (лунного года *кабо*) были особенно шокирующими для традиционалистов, поскольку вмешивались в такие детали культуры, как ношение традиционной одежды и прически. В начале XX в., когда началось японское вторжение и движение сопротивления, многие конфуцианцы встали во главе вооруженных отрядов, стремясь при этом восстановить традиционное общество. Часть конфуцианцев упорно хранила старину, отказываясь принимать веяния прогресса. Однако в целом конфуцианство в Корее неуклонно утрачивало позиции и было изолированным от общего течения истории.

Корейское христианство на этом фоне поразительно контрастировало с традиционным конфуцианством. Оно казалось наиболее подходящим для корейской модернизации. Отмечая это, некоторые конфуцианцы считали необходимым модернизировать конфуцианство, чтобы остановить его упадок. Три группы пытались реформировать конфуцианство в начале XX в.

Первая группа называлась *Тэдонгё* (*Учение Великого союза*). Она была создана Пак Ынсыком и Чан Чиёном в 1909 г. – изначально как патриотическое движение, противостоящее *Тэдонхакхве* (Ассоциация учения Восточного государства), которое было создано под давлением Японии с целью японизации корейского конфуцианства. Учение Пак Ынсыка основывалось на идее Кан Ю-вэя о Великом Единении, но не менее важное направление философии Пака и Чана было основано на концепции Ван Ян-мина.

Второй группой была организация, созданная Ли Сынхуном, который, находясь в Китае, принимал участие в создании китайской Конфуцианской ассоциации. Он основал корейское отделение Пекинской конфуцианской религиозной ассоциации. Она была создана в 1913 г. среди корейского сообщества в Маньчжурии, когда Ли остался там в эмиграции. У нас нет никаких доказательств того, что Ли имел прямой контакт с Кан Ю-вэем, хотя Конфуцианская ассоциация Китая была создана под влиянием учеников и идей Кан Ю-вэя. Ли пытался преодолеть консервативные тенденции традиционного конфуцианства. Основываясь на неоконфуцианских верованиях, он попытался подтвердить моральную традицию конфуцианской философии. Его отец был последним неоконфуцианским ученым позднего периода династии Чосон, который был связан со школой Тхвеге.

Третья группа была основана Ли Бёнхоном. Он основал движение конфуцианской религии на базе китайской конфуцианской церкви в Цюйфу, где находится исторический храм Конфуция. Его движение также опиралось на идеи Кан Ю-вэя. Ли принял реформированную теоретическую систему Кан Ю-вэя. В его книге о восстановлении конфуцианства обсуждается метод, который Ли использовал для создания конфуцианской церкви в своем родном уезде Пэсан Содан, который был санкционирован Китайской конфуцианской ассоциацией. Церковь

была результатом его движения за конфуцианскую религию, приняв институциональные и ритуальные идеи Кан Ю-вэя.

Все три движения за реформу конфуцианства важны тем, что каждое из них пыталось адаптировать конфуцианские традиции к современной ситуации. При этом все трое уделяли большое внимание религиозным аспектам конфуцианских институтов. Реформы Ли Бёнхона и Ли Сынхуна будут рассмотрены нами более подробно

2. Конфуцианская религия в системе Ли Бёнхона

2.1. Развитие идей

Ли Бёнхон (1870–1940) был ученым и одновременно «крестоносцем», который посвятил всю свою жизнь восстановлению конфуцианства как религиозной организации и подтверждению ее ценности и универсальности как теоретической системы. Ли жил в эпоху, когда социальные основы традиционного конфуцианства начали разрушаться. Он активно пропагандировал идеи Кан Ю-вэя о конфуцианской религии и новой текстологии корейским интеллектуалам, несмотря на то, что они были «с порога» отвергнуты консервативными конфуцианцами.

В юности Ли Бёнхон получил традиционное образование и только во время первого посещения Сеула в 1903 г. впервые познакомился с современной цивилизацией, когда ехал на поезде. Он испытал ограничения традиционной моральной философии и стремился понять, как справиться с современной жизнью, примирив ее с ортодоксальным учением. Прозрение он получил от Кан Ю-вэя, с которым встречался в 1914–1925 гг., во время своих пятикратных поездок в Китай. Получив наставления Кана, Ли Бёнхон посвятил себя систематизации и конкретизации своих собственных идей, касающихся конфуцианской религии. Мы можем разделить формирование его мысли на три периода: ранний (1903–1913), средний (1914–1925) и поздний (1926–1940).

2.1.1. Ранний период (1903–1913)

Именно в этот период Ли Бёнхон под влиянием Кан Ю-вэя осознал характер конфуцианской религии. Основные черты его идеи конфуцианской религии можно увидеть в его статье «За объединение философии и религии», которая была написана в Пекине, когда он учился у Кана в 1914 г. По словам Ли Бёнхона, философия и религия в западном мире соответствуют реальному знанию и ложному суеверию. Однако на Востоке религия и философия могут быть

объединены, потому что конфуцианство отделено от суеверий. Кроме того, он считал, что Конфуций является величайшим мудрецом всех времен и что конфуцианство может стать единственной общепризнанной религией.

2.1.2. Средний период (1914–1925)

Ли Бёнхон начал движение за создание конфуцианской религии, тесно связанное с деятельностью Кан Ю-вэя. Ли также заимствовал у Кана основную идею Великого Единения. Кан посоветовал ему дополнить теоретическое обоснование учения о конфуцианском каноне, поскольку он участвовал в дискуссии, какую версию классических текстов необходимо использовать. Ли Бёнхон лично занимался в этот период, главным образом текстологией.

2.1.3. Последний период (с 1926 г. до его кончины в 1940 г.)

В последующие годы Ли обобщал свои исследования в области текстологии конфуцианских текстов «Современных знаков» и написал комментарии к пяти классическим канонам с этой точки зрения. Среди них выделялись его работы над «Книгой перемен», которые сделались кульминацией его размышлений о конфуцианской религии.

2.2. Идеи Ли Бёнхона о конфуцианстве как религии

Ли Бёнхон считал, что религиозный характер конфуцианства станет выходом для разрешения идеологических конфликтов в Корее переходного периода. Определение конфуцианства как научной, а не религиозной системы никогда не могло удовлетворить Ли Бёнхона, хотя такое определение было разработано для того, чтобы отличить конфуцианство от христианства. Это была также попытка приспособить западную концепцию науки для корейского традиционного сознания. Ли считал, что конфуцианство как наука не может противостоять христианству как религии, потому что в понятии «конфуцианская наука» будет отсутствовать евангельская страсть. Поэтому Ли Бёнхон попытался реанимировать конфуцианство, сосредоточившись на его религиозных аспектах. Он полагал, что конфуцианство – это способ разрешения идеологических конфликтов в быстро меняющемся корейском обществе. Он также считал, что конфуцианская религия может интегрировать западные науки с восточными. Он настаивал на том, что конфуцианство является всеобъемлющей истиной и может объединить религию с философией и наукой в противовес западной науке, в которой философия, религия и наука являются отдельными областями.

Ли Бёнхон считал, что религиозные элементы – это необходимая часть, и поэтому всячески изыскивал и доказывал трансцендентальные, мистические особенности конфуцианской мысли и практики. Он утверждал, что универсальные истины конфуцианства основаны на активной, конкретной реальности и, следовательно, подвластны прогрессу в будущем. Целью его реформы было восстановление того, что он считал истинным характером конфуцианства. Его работа «Восстановление конфуцианства» – это не столько текстологическое исследование, сколько переосмысление ценности конфуцианства в современном мире. Сравнивая конфуцианство с западной наукой, философией и религией, он попытался объяснить всеобъемлющий характер конфуцианства. Он настаивал на том, что конфуцианство является истиной, которая может объединить вселенную пространства и времени и, следовательно, может быть учением для всего человечества. Он также заявил, что лекарства, которые могут спасти мир, были заложены в Пятиканоние, как они интерпретируются школой канонов в современных знаках. Для Ли западные науки и конфуцианство могут быть похожи в объяснении эмпирического мира, но только конфуцианство обладает эпистемологической способностью исследовать природу Бога. По сравнению с западной философией конфуцианство является единственной истиной, выражающей целостность (единство), которая пронизывает и небеса, и человека. Западная философия, напротив, развивала уникальную историю материализма и спиритизма как отдельные школы мысли. Он был убежден, что конфуцианство в конечном итоге превзойдет своих соперников.

Кан Ю-вэй считал, что понятие религии подразумевает как небесные, так и человеческие дела. По его словам, небесным сущностям поклонялись в древние времена, но, поскольку современные люди стали считать человеческий мир более важным, акцент сместился с небесного на человеческое. Ли Бёнхон заявил, что слово «религия», *чунъё*, имеет мистическое происхождение, особенно китайский иероглиф «чун». Он признал, что таинство было важнейшим элементом конфуцианства и что конфуцианству никогда ее не хватало его осмысления, он также предложил использовать эту идею для выражения религиозных смыслов конфуцианства. Согласно Ли Бёнхону, конфуцианство было религией Конфуция, а Конфуций был первым и единственным основателем религии на Дальнем Востоке. Термин «конфуцианская религия» здесь отождествляется с конфуцианством, потому что он проясняет суть конфуцианства.

Что делает конфуцианство религией? Предпосылкой конфуцианской религии является то, что *шанди* – это конфуцианский бог, а Конфуций был основателем его религии. Идея Ли Бёнхона о конфуцианской религии была направлена на преодоление неверных ритуальных практик традиционного конфуцианства и

на создание института, который мог бы играть активную роль в современном обществе. Поэтому он подверг критике традиционную теорию «Срединное государство – варвары», поскольку она не соответствовала общественной ситуации. Он также выступал против традиционной ортодоксии, поскольку она была продуктом феодального государства. Интересно, что его идея конфуцианской религии приняла мистические или трансцендентные элементы. Также примечательно, что он пытался втиснуть религию, науку и философию в конфуцианство и представить его как универсальную истину, ориентированную на будущее. Его социальная философия и философия истории были основаны на идеях Кан Ю-вэя, чьим теоретическим фокусом была идея Великого Единения, о которой говорится в главе «Ли Юнь» канона «Ли-цзи» и теории трех эр в «Гуньянчжуани».

2.3. Теория и практика движения конфуцианской религии

Основной мотив религиозной кампании Ли Бёнхона заключался в признании им проблем, с которыми Корея столкнулась в то время. Традиционное конфуцианство рассматривалось как отсталое учение, препятствующее прогрессу, для многих корейцев новые авторитеты находились на Западе. Резкая критика конфуцианства со стороны прозападных интеллектуалов, которые хотели привнести западную культуру, была неизбежна. Столкнувшись с такой критикой, Ли Бёнхон пожелал доказать истинность конфуцианства и его грядущее процветание. Он указал на несколько возможных причин, по которым прогрессисты выступали против конфуцианства: 1) нарушение прав иностранцев является результатом ложного различия между варварами и цивилизованными людьми; 2) сопротивление современному прогрессу вкупе с тщетной идеей воссоздания институтов древней династии Чжоу; 3) научные заблуждения, рассматривающие небо как круглое, а землю – как квадратную; и неправильное представление о том, что конфуцианство – это светская философия, поддерживающая современную политику и игнорирующая религиозные аспекты. Также в трудах Ли перечисляются несколько причин, по которым конфуцианство ослабело: 1) отсутствие поклонения основателю; 2) отсутствие общественной и социальной заботы; 3) плохой транспорт и 4) изоляционистская политика страны. В качестве способа решения текущих проблем Ли Бёнхон предложил план реформ, который должен был оживить конфуцианство, подчеркнув истинность и практическую функцию конфуцианской религии. Он считал, что конфуцианство вымрет, если оно не превратится в полноценную религию в форме поклонения Богу. Разумеется, для Ли «Бог» подразумевал тот же самый идеал Великого Единения или принцип мировой эволюции... В то же время он остро осознавал опасность того, что конфуцианство исчезнет, если оно не сможет приспособиться к меняющимся ситуациям

и широко распространиться. Это признание заставило его подчеркнуть миссионерские усилия по пропаганде конфуцианства. Его миссия была основана не на ортодоксии, которая отвергала «варварские обычаи», и отстаивала исключительное поклонение Конфуцию, а на предпосылке, что свобода вероисповедания должна быть гарантирована как принцип, годный для всех. Ли утверждал, что спасение мира должно быть общей целью всех религий, но он также указывал на различия между религиями. Для него конфуцианство не имело трансцендентального характера и было в основном очень практичной религией по сравнению с буддизмом или христианством. В плюралистическом мире конфуцианцы должны осознавать свою миссию, чтобы обеспечить свое превосходство среди других религий.

Ли твердо считал, что при его жизни представится очень хороший шанс для крупной реформы конфуцианства. Он подчеркнул, что институциональные и идеологические реформы должны быть в центре внимания конфуцианства. Ли также предложил три метода миссионерской работы для конфуцианской религии:

- 1) построить конфуцианские церкви для поклонения Конфуцию;
- 2) перевести конфуцианские каноны и распространить их по всему миру;
- 3) выбрать миссионеров для чтения по всему миру лекций по конфуцианским текстам.

Мы можем с легкостью убедиться, что его конфуцианское религиозное движение приняло многие черты христианства.

Ли Бёнхон основал Пэсан Содан для практической реализации движения конфуцианской религии. Он отличался от других традиционных конфуцианских святилищ тем, что объекты поклонения были сосредоточены исключительно на Конфуции. В традиционной конфуцианской практике храм Конфуция, как правило, учреждается только в Национальной конфуцианской академии, где также находится государственный храм, или в *хянгё* (сельской конфуцианской школе, в которой имеется алтарь влиятельного учителя-основателя). Церковь Конфуция в Пэсане Содане была первым неофициальным конфуцианским храмом, построенным частным лицом. Неудивительно, что консерваторы сочли это актом величайшей дерзости и непочтительности. В традиционных корейских святынях не было портрета Конфуция; вместо изображений единственное, что имелось, – это табличка с именем Конфуция – вместилище его духа – вместе с табличками учеников и шести неоконфуцианцев китайской династии Сун (включая Чжу Си). Пэсан Содан разорвал связь с традиционной системой поклонения. Ли Бёнхон, установив портрет Конфуция в центре храма, утверждал, что вопрос о том, устанавливать или нет портреты выдающихся ученых вместе с портретами предков,

должен решаться клановым самоуправлением. Высказывалось мнение, что поклонение бывшим ученым без согласия современников было неправильным.

Пэсан Содан стал отправной точкой для развития конфуцианской церкви в Корее, но до конца этот проект не удалось реализовать из-за противодействия консервативных конфуцианских ученых, которые выбрали сопротивление, а не самообновление.

Реформаторская попытка Ли Бёнхона не смогла получить поддержку ни от консерваторов, ни от прогрессистов Кореи того времени. Тем не менее следует помнить, что он представил конфуцианский идеал религиозной реформы. Это было требование самообновления конфуцианства. Его взгляды должны быть пересмотрены, потому что модернизация конфуцианства снова стала важной проблемой уже в современной Корее.

3. Идея конфуцианской религии Ли Сонхви

3.1. Доктрина *Дао* и конфуцианская религия

Ли Сонхви (1847–1916) был в некотором смысле эталонным чосонским конфуцианцем. Он сменил своего отца, знаменитого неоконфуцианца Ли Чинсана (1818–1886). Он участвовал в движении сопротивления против японцев и боролся за независимость Чосона. Он нашел убежище во Владивостоке, а далее поселился в маленькой деревне в Маньчжурии, где создал конфуцианскую организацию, чтобы сохранять моральный дух корейской общины в изгнании. Всю жизнь его вело стремление к постижению истинного Дао, и с этой целью он предпринял попытку перестроить и систематизировать конфуцианство, обновив его средствами традиции.

Именно религиозные аспекты традиционной конфуцианской системы привели Ли Сонхви к конфуцианской религии. В 1902 г. он раскритиковал аргумент англичанина Уильямсона о том, что *Шанди* не был Великим Пределом (*Тайцзи*). Миссионер-синолог Уильямсон считал, что *Тайцзи* не может отождествлять себя с *Шанди*, потому что первый не имеет духовной функции или движения, в то время как *Шанди* обладал волей и мудростью как творящий бог. Ли Сонхви заявил, что *Тайцзи* был не кем иным, как *Шанди*, и что *Тайцзи* также есть *ли*, космический принцип. Поскольку *ли* является необходимой предпосылкой для познания, движения и творения, оно становится основой и стандартом любого познания, движения и всего творения. Иными словами, Ли Сонхви думал, что *Шанди*, *Тайцзи* и *ли* – это три разных имени одного конечного существа. Он никогда не отрицал личностный характер *Шанди* как Бога.

Интересно, что Ли Сонхви сравнивал концепцию науки на Востоке и на Западе. Он настаивал на том, что целью западной науки было развитие *ци*, или материи, в то время как конфуцианская наука пыталась прояснить концепцию *ли*, принципа. Он твердо верил в превосходство *ли* над *ци* и считал, что *ли* должно управлять *ци*. Очевидно, Ли Сонхви рассматривал *ли* как окончательное понятие в религии.

Наряду с верховенством *ли*, другим важным центром его внимания был человеческий разум. Ссылаясь на утверждение Чжу Си о том, что ум – это *Тайцзи* человека и что ум – хозяин Небесного принципа, Ли подчеркнул, что ум является единственным источником всего этического поведения и эмоций. Кроме того, во всех функциях ума искренность является самой фундаментальной добродетелью.

В идее Ли Сонхви о конфуцианской религии нет никаких следов расизма, потому что он выступает за конфуцианство как за универсальную истину. Но, в отличие от Кан Ю-вэя, его представления не являются ни радикальными, ни прогрессивными. Поэтому, даже учитывая его положительную оценку западных технологий и институтов, Ли не принимает теорию реформ Кан Ю-вэя и Лян Ци Чао. Вместо этого мы наблюдаем попытки вновь ввести традиционные этические нормы, принимая фундаментальные элементы конфуцианства как постоянные, логические нормы.

3.2. Идея конфуцианской религии Ли Сонхви: система и институты

После Синьхайской революции в Китае вновь провозглашенная Китайская Республика отменила конфуцианские ритуалы и обучение канонам в школах, Ли Сонхви попытался воссоздать конфуцианскую религию через образовательные учреждения. Его цель состояла в том, чтобы объединить конфуцианскую религию и политику и связать школы с конфуцианской церковью. Таким образом, он был против отделения школьной системы от конфуцианской церкви. Общая тенденция этого периода – называть западную науку новой наукой и считать конфуцианство устаревшим. В ответ на это Ли Сонхви попытался связать фундамент общественного порядка с конфуцианскими религиозными идеями.

Ли Сонхви предлагал использовать систему образования для продвижения конфуцианской религии. По-видимому, на его план системы образования повлияла система образования в западном стиле. Однако возникли серьезные проблемы в отношении любой попытки реформирования образовательных учреждений. Во-первых, содержание западных наук сильно отличалось от конфуцианства. Во-вторых, национальные финансы не позволяли тогда создать государственное образование по всей стране. В-третьих, связать глубокие истины

конфуцианской классики с детальной структурой западной науки было проблематично.

В конечном итоге методы и принципы образовательных систем, разработанные Ли Сонхви, оказались не такими революционными, как ожидалось. Однако его попытка реформирования была направлена на адаптацию конфуцианства к современности, сохраняя при этом уважение к традиционному наследию.

3.3. Практика конфуцианского религиозного движения Ли Сонхви

Первая декларация идеи Ли Сонхви о конфуцианской религии прозвучала в 1905 г. при обращении к правительству. Здесь Он предложил создать конфуцианскую религию для того, чтобы разъяснить базовый принцип человеческой этики. В другом обращении к королю Кочжону, которое было передано Квак Чонсоком, Ли настаивал на том, чтобы корейцы узнали о независимой религии своих предков. В итоге конфуцианство должно было сформировать ядро новой синтетической религии.

Другим аспектом конфуцианского религиозного движения Ли Сонхви была общественная активность. Ли сделал все возможное, чтобы организовать жизнеспособную конфуцианскую общину. Находясь в изгнании в Маньчжурии, Ли пытался укрепить корейскую общину, создав конфуцианскую деревню (хяньяк). Там он и испытал свою идею конфуцианской религии совместно с китайской Ассоциацией конфуцианства.

Участие Ли Сонхви в конфуцианской религии следует понимать и как проявление открытости его сознания. Он не пытался следовать опыту конфуцианцев-консерваторов. Во время изгнания во Владивостоке Ли Сонхви написал «Частный план Организации Великого единения всех народов». В этой брошюре он предложил несколько советов о том, как отвести мир от материалистических конфликтов и достичь чувства великого единства, основанного на доброжелательности и справедливости. Его план состоял в том, чтобы: 1) раскрыть универсальный человеческий характер путем сравнения характера каждой нации; 2) исследовать этические и нравственные обычаи всех наций; 3) изучить и создать копию конституций и законов всех наций; 4) исследовать причины войны во всех странах; 5) изучить стандарты всех механизмов и их составляющие; 6) исследовать методы торговли и экономику каждой нации. Его «Организация Великого единения всех наций» будет своего рода международным союзом всех наций. Ли был настолько изобретателен и открыт миру, что пытался заключить союз с китайской организацией конфуцианской религии.

В декабре 1913 г. Ли Сонхви посетил Чэнь Хуан-чжана, президента Пекинского конфуцианского общества и редактора «Журнала конфуцианской

религии». На этой встрече Чэнь спросил у Ли совета о структуре конфуцианского общества. Это доказывает, что в то время знания Ли о конфуцианской религии были вполне систематическими. В январе 1914 г. Ли написал несколько статей по просьбе Чэна, например «Тезис о конфуцианской учебной программе», «Прогресс конфуцианской религии» и «Короны и одежда для конфуцианских ритуалов», которые были опубликованы. Он также выступил с речью перед Ассоциацией Конфуция и Ассоциацией конфуцианских Дао, которые существовали в пекинских филиалах Конфуцианской религиозной организации. Кроме того, он призвал генералиссимуса Юань Ши-Кая утвердить конфуцианскую религию в качестве государственной. Он также переписывался с Кан Ю-вэем о конфуцианской религии. Другие его достижения заключались в создании Корейской конфуцианской религиозной ассоциации в трех восточных провинциях и получении одобрения Пекинской конфуцианской религиозной организации. В своем «Меморандуме о Корейской конфуцианской ассоциации религий в трех восточных провинциях (т. е. Маньчжурии)» Ли заявил, что конфуцианская религия является общепризнанной религией, и представил десять статей, излагающих порядок организации конфуцианской религии. В 1914 г. в своем комментарии к главе «Ли юнь» Канона ритуала он подчеркнул идеал Великого единения помимо теории Кан Ю-вэя. В 1915 г. он написал «Биографию Конфуция», в которой он пересмотрел жизнь Конфуция.

Идея Ли Сонхви о конфуцианской религии была основана на его опыте конфуцианского ученого. Это также показывало влияние Кан Ю-вэя. Кроме того, его движение пыталось организовать корейскую общину в изгнании в Маньчжурии через Конфуцианскую религиозную ассоциацию, которая служила связующим звеном между корейской общиной и китайским обществом в целом.

4. Вывод

Хотя у Ли Бёнхона и И Сон Хэя было много разногласий относительно конфуцианского религиозного движения, они также имели некоторые общие позиции. Во-первых, оба выступали за современную адаптацию конфуцианства изнутри самой конфуцианской традиции. Стремясь к переменам, они порвали с традиционными, консервативными конвенциями и попытались создать доктрину, которая была бы хорошо приспособлена к современному миру. Ли Бёнхон представил теорию реформ, основанную на идеях Кан Ю-вэя. И Сон Хэй показал свою открытость через концепцию универсальности, которую он принял в ходе своей академической карьеры. Оба случая свидетельствуют о резком отходе от традиции в истории конфуцианства.

Во-вторых, и тот и другой способствовал созданию атмосферы, в которой признавался религиозный элемент конфуцианства. Само собой разумеется, что идея конфуцианской религии была вызвана христианской концепцией трансцендентного Бога. Они также ввели еще один элемент из христианства – организацию религиозных учреждений. В-третьих, религиозное движение продемонстрировало, что национализм является эффективным средством пробуждения национального самосознания и воспитания народа. Но следует отметить, что их национализм был отнюдь не узким, а открытым отношением к миру. Они подчеркивали важность культурной традиции нации как системы ценностей, способной преодолеть подчинение китайской имперской власти.

Однако конфуцианское религиозное движение имело столько же ограничений, сколько и достоинств. Ли Бёнхон был слишком радикален в своих попытках изменить консервативных конфуцианцев и чрезмерно идеалистичен, стремясь завоевать умы народных масс. С другой стороны, И Сон Хэй был слишком умеренным, чтобы успевать за быстрыми социальными переменами. Хуже всего было то, что у И Сон Хэя не было никакой общественной работы в стране.

В результате ни один из перечисленных мыслителей не смог воспитать духовных преемников, а их дело конфуцианской религии не укоренилось глубоко в обществе. Наша задача состояла в том, чтобы переоценить и пересмотреть ценность тех идей, по которым, к сожалению, не было сделано ни одного современного исследования из-за трудностей понимания классического китайского языка, на котором творили.

Человеческое освобождение в корейской мысли Нового времени

1. Введение

В период с начала XVIII в. до начала XX в. корейское общество, столкнувшееся с серьезным давлением как внутри, так и снаружи страны, находилось на грани полного краха. В течение XIX в. конфликты в чосонском обществе усилились и началось непрекращающееся народное восстание; восстания были почти непрерывными. Внешняя угроза со стороны западных стран и Японии для Чосона привела к утрате национального суверенитета. В ответ на кризис возникли разнообразные новые формы мышления, которые стремились преодолеть накопившиеся конфликты прошлого, представить новые социальные идеалы для будущего века и, наконец, подготовиться к переходу в современное общество.

В этот период неоконфуцианские ортодоксы все еще оставались движущей силой, которая фактически контролировала и поддерживала общество. Однако

неоконфуцианская мысль уже начинала критиковаться как корень всего, что было неправильно в прошлом. Она также подверглась критике как постоянная форма консерватизма, которая цеплялась за традиции и была неспособна приспособливаться к изменениям. Новые потоки мысли в этот период могут быть перечислены в следующем порядке их появления: практическое обучение (*сирхак*), мысль просвещения и патриотическая мысль просвещения. Эти интеллектуальные движения были революционными в том, что все они рассматривали неоконфуцианство как оковы, препятствующие изменениям, необходимым в новом веке, и в том, что они стремились вырваться из него.

Основная проблема «освобождения» – попытки преодолеть порядок – была общей для всех этих новых форм мышления. Однако несомненно, что и условия, препятствующие освобождению, и задачи, которые необходимо было выполнить, со временем несколько изменились. Здесь будут рассмотрены четыре основных условия: идеалистическая конфуцианская ортодоксия, экономическая бедность, система социального статуса и иностранные вторжения.

1. Идеалистическая конфуцианская ортодоксия: выступая против жесткой ортодоксальности конфуцианцев, школа *сирхак* отстаивала открытость и эффективность. Группа просветителей отстаивала идеи самовоспитания и самоусиления, а сторонники патриотического просвещения и конфуцианские реформисты настаивали на гражданских правах и реформах.

2. Экономическая бедность. При диагностировании причин бедности Школа *сирхак* пришла к признанию актуальности человеческого желания, которое долгое время сдерживалось неоконфуцианством, чья пропаганда возвышала праведность над личной выгодой. Поэтому приверженцы практической школы подчеркивали важность технологий и торговли как средства избавления от бедности и обогащения жизни людей.

3. Система социального статуса: школа *сирхак* критиковала дискриминацию, основанную на социальном статусе, как аморальную. Мыслители-просветители настаивали на отмене сословной системы и введении концепции человеческого равенства. Новые религии также пытались отменить угнетение, основанное на социальном статусе, поле и т. д. Группа просветителей была особенно агрессивной в призывах к социальному освобождению.

4. Иностранные вторжения. Все три группы мыслителей пытались противостоять иностранным набегам в Корею, хотя их методы отличались. В то время как неоконфуцианцы, подстегиваемые чувством верности, сопротивлялись иностранным вторжениям, группа просветителей стремилась к самоусилению и независимости. В частности, патриоты возвращали видение национального освобождения, внушая чувство национального самосознания.

Задачи освобождения решались в новых формах мышления, направленных против всех конфликтов, репрессий и изоляции, проистекающей из старого порядка неоконфуцианства, в попытке вырваться из его потребностей, представить свои взгляды на новый порядок, и развить общественную деятельность для ее реализации. Здесь мы должны обратить внимание на конфуцианскую реформистскую мысль группы патриотического просвещения, которая пыталась преодолеть конфликты в рамках неоконфуцианской традиции, чтобы произвести «новое пробуждение» и развить реформаторские движения в самом конфуцианстве. Более того, несмотря на свою консервативную привязанность к старому порядку, можно сказать, что само неоконфуцианство частично внесло свой вклад в проект освобождения, поскольку он предлагал ответы и методы для обеспечения национального суверенитета.

2. Освобождение человека в школе *сирхак*

Школа практического учения пыталась освободить разумное человеческое мышление от ортодоксального, изоляционистского и абстрактного мировоззрения неоконфуцианства. В начале XVIII в. Ли Ик (Сонхо) подчеркнул важность сомнения в качестве методологической основы учения, основываясь на следующей фразе Чжу Си: «Если мы живем без сомнения, несомненно, мы будем прогрессировать меньше. Но, если мы сомневаемся больше, тогда мы будем прогрессировать быстрее. Поэтому желательно сомневаться во всем. И необходимо сомневаться даже в том, что кажется несомненным». В то время атмосфера была такова, что любой, кто подвергал сомнению традиционную интерпретацию, осуждался ортодоксальными неоконфуцианскими учеными. Школа практического учения заявляла, что неоконфуцианские ученые были схожими с Шэнь Бухаем и Шан Яном, чрезмерно строгими приверженцами школы законов. Например, когда Юн Хви и Пак Сетан искали новый метод против заповедей *цзинсюэ* (учение, посвященное изучению канонов) Чжу Си, они были осуждены как еретики. На это приверженец практического учения Ли Ик ответил: «Поскольку дух исследования был вытеснен слепым обязательством, дух обучения был искоренен» – и продолжал критиковать тот факт, что учение было подавлено властью ортодоксального неоконфуцианства. Ли Ик говорил, что разрушение оков неоконфуцианства проходит через процесс «сомнений», избавления от скованности мышления, далее приводит к развитию творческого подхода к учению и, наконец, выходит на уровень подлинного учения.

Ли Ик смог освободиться от китайского мировоззрения, подтвердив, что карты и географические книги, составленные западными миссионерами, были точными, основаны на объективных измерениях, вопреки утверждениям

консервативных неоконфуцианцев. Приняв западную космологию, астрономию и математику, он открыл путь для преодоления традиционных взглядов на природу и вселенную. Он также провозгласил Маттео Риччи мудрецом. При этом он начал отдаляться от китаецентристского мировоззрения, которое рассматривало другие страны как уступающие Китаю. В ходе этого процесса самоопределение статуса и истории Чосона также начало меняться. Поэтому, заявляя, что «наша страна – отдельная страна, и положение нашей страны отличается от ситуации в Китае», Ли Ик пытался освободить Чосон от его подчинения Китаю и таким образом обеспечить его самостоятельность. В конце XVIII в. Хон Дзэнь, изучавший западную астрономию, пришел к выводу, что «Земля не более чем планета в огромной Вселенной». На основе такого понимания он провозгласил, что каждая страна должна быть своим собственным центром, тем самым опровергая китаецентристскую мысль.

Далее, Школа практического учения стремилась освободить и материальные ценности, и человеческие желания от консервативной неоконфуцианской идеологии, которая ценила праведность над выгодой.

Пересматривая вводную часть канона «Мэн-цзы», которая сравнивает праведность с прибылью, Ли Ик предложил новую интерпретацию, предполагая, что Мэн-цзы не желал отрицать погоню за выгодой, но фактически подтвердил ценность прибыли в сочетании с праведностью. Поэтому Ли Ик пришел к выводу, что сам Мэн-цзы признал фундаментальную ценность выгоды.

Пак Чивон раскритиковал неоконфуцианство за то, что оно превозносило «добродетель и праведность над собственностью и выгодой», идею, основанную на «Великом учении» (*Дасюэ*). Пак заявил, что все наоборот: «Только после получения выгоды может быть благосостояние, и только после того, как есть благосостояние, может быть добродетель». Более того, он настаивал на том, что технология и производство являются важными основами добродетели. Чо Ханги также писал: «Можно учить людей только после того, как их накормят» (цитируя *Лунь юй*), подразумевая заповедь Конфуция: «сначала накормить, а затем воспитывать». Подчеркивая важность материальной ценности, экономики, как указано выше, Чо отказался от неоконфуцианского моралистического чувства ценности, чтобы преследовать экономическое чувство ценности.

Написав, что «человек может делать добро, только если у него есть желание сделать это», философ Чон Ягъён считал желание движущей силой жизни. Он отверг статическое отношение неоконфуцианства, когда «люди возвышают Небесный Принцип, но подавляют свое собственное желание». Он также настаивал на том, что погоня за прибылью является характерной для всех людей: «Подобно тому, как вода течет от высоты к низине, естественно, что люди

преследуют свои собственные выгоды» («Чоннон» 4). Он подтвердил обоснованность погони за выгодой, так долго осуждаемой неоконфуцианцами, которые утверждали, что выгода противостоит «праведности».

Выражая сожаление по поводу плачевных условий людей, Чон Ягъён указал на ответственность правительства и должностных лиц за их бедственное положение, говоря: «Те, кто из-за несбалансированного экономического распределения не может обеспечить всем равную долю, не могут выполнять роль правителя и магистрата», он заложил основу для социальной задачи освобождения людей от нищеты.

В-третьих, ученые-сирхакисты предлагали отменить традиционную систему сословий статуса и освободить людей от унаследованного ими общественного положения. Ли Ик, критикуя бесчеловечность рабства, сказал: «Именно из-за рабства наша страна стала такой бедной и слабой, что стало трудно осуществлять нашу национальную власть». Личное владение рабами должно быть ограничено законом, и в случае достаточного усиления национальной власти рабы должны получить полное освобождение. Кроме того, он также предложил, чтобы экзамен на государственную службу был открыт для всех, включая рабов.

Чон Ягъён (Дасан), живший в период перемен и конфликтов, усугубленных системой социального статуса, критиковал непримиримое отношение правящего класса, который рассматривал социальную иерархию как связующее звено морали, объявив: «Небеса никогда не спрашивают, бюрократ вы или простолюдин», он провозгласил врожденное равенство всех людей, он также добавил: «Я хочу сделать всех людей янбанами» («Гангнон», «Юдан чонсо»), настаивая при этом на идеале социального равенства, свободного от структур социальной статусной системы. Однажды он сказал: «Выше людей только небо, ниже неба только люди», что показывает, что он рассматривал идею равенства перед небом как средство человеческого освобождения.

Чон также указал на абсурдность метода назначения государственных служащих: «Даже если бы мы выбрали и использовали всех людей, сдавших экзамен на государственную службу, этого все равно было бы недостаточно. Почему мы должны отбросить восемь или девять из десяти?» Он также раскритиковал ограниченность официальных процедур назначения, сказав: «Отклонены лица среднего и низшего социального класса, лица незаконного происхождения, выходцы из других провинций, например Согван (Пхонгань-до) и Пуккван (Хамён-до), Квандон (Канвондо) и Хонам (Чолла-до), а также принадлежащие к незначительным политическим партиям (северяне и южане)». В качестве решения проблемы он настаивал на устранении предубеждений в отношении региона, происхождения, политической партии и сословного положения.

В связи с проблемами социальной системы Чон также искал способы спасти людей от их жалкого состояния, разрушив репрессивную социальную систему. Упрекая жестокость коррумпированных чиновников, он оплакивал людей, говоря: «Народ откармливает чиновников своими плотью и кровью». Вопрошая: «Должны ли люди работать на чиновников?», он пересмотрел основы самой феодальной системы. Поэтому, заявив, что «люди не существуют для чиновников, чиновники существуют для людей», он осудил алчность коррумпированных чиновников, которые вымогали у людей богатство. Чон увидел необходимость спасти людей от подчинения королю, а затем повысить их статус, дабы самостоятельно избирать правителя. Это была революционная идея, которая бросила вызов монархическому деспотизму. Примерно в это же время он ввел понятие «выборы с низов», начиная с небольших подразделений, таких как деревня, проходя через более высокие уровни представительства и, наконец, достигая самого короля. Уверенный в том, что такой метод следует естественному закону, он сказал: «Царство происходит от народа» («Таннон», «Юдан чонсо»), следовательно, согласно Чон Ягъёну, в отличие от древнего идеала «избрания снизу», метод «назначения сверху» был искажением, которое происходило только в последующие века. Таким образом, он осудил учреждения династии Чосон. Одним словом, Чон представил революционный идеал против феодальной традиции, в которой царствование считалось божественным правом, дарованным Небесами. Настаивая на избирательном праве народа как на идеале будущего, основываясь на том, что он считал древними практиками, Дасан рассматривал людей как предмет, а не объект политики. Это равносильно отказу от традиционного неоконфуцианства.

Помимо права людей избирать короля, Чон также указал на право людей свергнуть короля и процитировал следующую притчу: «При исполнении танца все танцоры выбирают человека в качестве ведущего, если он оказался неспособным руководить танцем, его возвращают к остальным и выбирают нового лидера». Это иллюстрирует право на восстание против неэффективного или деспотического правителя.

3. Социальное освобождение и просвещение

Мыслители-просветители, начавшие деятельность в 1860-х гг., осознали, что в эпоху перемен неоконфуцианство становится анахронизмом. Уделяя особое внимание западной цивилизации, пионеры просветительского движения вбирали сведения из различных китайских книг, таких как «Хайго тучжи» и «Иньхуань чжилюэ», и использовали эту информацию, пытаясь справиться с превратностями человеческого развития. Отвергая неоконфуцианские взгляды, которые рассматривали Чосон как последний оплот китаецентричной культуры,

просветители настаивали на открытии Чосона для внешнего мира. Стремление к социальному освобождению было попыткой освободиться от окостеневшей неоконфуцианской идеологии и ввести династию Чосон в контекст мировой истории. Во-первых, мыслители корейского Просвещения требовали отмены неоконфуцианской ортодоксии. Приняв концепцию «Просвещения и цивилизации», которая была недавно заимствована из Японии, они отвергли определение цивилизации как «моральной традиции неоконфуцианства». Вместо этого они указали на научные технологии западных стран. Здесь они, несомненно, намеревались полностью или частично покончить с неоконфуцианской традицией. Пионеры «Просвещения» осуществляли различные проекты реформ, включая глубоко символическую стрижку волос и отказ от традиционной одежды, чтобы преобразовать традиционную культуру, которую неоконфуцианцы стремились сохранить, часто даже в ущерб своей жизни. Просветители считали, что невозможно цивилизовать общество Чосона, не освободив его от оков старого неоконфуцианского порядка. В 1903 г., прочитав «Инбиньши вэньцзи» Лян Цичао, Юй Ин- Инсик постригся и стал сторонником движения просвещения. Он настаивал на полном принятии западной цивилизации, говоря: «В то время как неоконфуцианство – это изучение прошлого, естествознание – это изучение реальных вещей, существующих в настоящем. Наша традиционная одежда – это одежда прошлого, западная одежда – это одежда настоящего».

Помимо идеи равенства, философы-просветители также подчеркивали, что личная свобода является врожденным правом. Ю Кильчон рассматривал личную свободу как «способность делать то, что хочешь», при условии, что действия не противоречат национальному законодательству.

В-третьих, просветители стремились обеспечить независимость Чосона. Ким Оккюн сопротивлялся политике Цин, направленной на покорение Чосона, и настаивал на полной независимости страны от Китая. Ю Кильчун подчеркнул национальный суверенитет, который включал право на защиту себя, своей собственности и своей независимости, а также право на собственное законодательство. Это осознание и акцент на автономии и независимости были проектом по освобождению национального суверенитета Чосона от китаецентрического неоконфуцианского сознания. Задача самоусиления, то есть превращения в процветающую страну с могущественными вооруженными силами, была основной стратегией обеспечения независимости и суверенитета Чосона. Существовало несколько причин, по которым проекты группы просветителей были обречены на провал. Некоторые слишком сильно полагались на власть зарубежных стран. Однако задачи, стоящие перед мыслителями «Просвещения», способствовали независимости, самосовершенствованию и развитию страны.

4. Национально-освободительная и патриотическая мысль

В период патриотического просветительского движения, с 1890-х по 1910-е гг., конфуцианские реформаторы критиковали крайности неоконфуцианства и предлагали новые пути реформирования общества, основанные на китайском реформаторском движении во главе с Кан Ювэем, который поддерживал «Религию Конфуция». Более того, учитывая рост национализма перед лицом японского вторжения, идея конфуцианской реформы прониклась духом национализма.

Пак Ынстик также представил проект реформ, состоящий из предложений по исправлению «недостатков» неоконфуцианства. В тексте «О реформации конфуцианства» Пак Ынстик указал на четыре сословия, которые предали конфуцианство: конфуцианские ученые, люди власти, те, кто отклонился от ортодоксальных учений, и ученые академизма. Но особенно сурово Пак Ынстик критиковал ошибки конфуцианских литераторов, утверждая, что: 1) они всегда оказываются втянутыми в расколы, часто из-за одного слова или фразы, поэтому не способны должным образом учить людей; 2) они придерживаются старых обычаев и не пытаются приспособиться к новым реалиям; кроме того, ученые конфуцианцы бесконечно конфликтуют из-за разных взглядов на приличия и праведность, но никогда не пытаются улучшить экономическое благополучие людей; 3) они отрицают свою социальную ответственность, занимаясь исключительно самосовершенствованием и не обращая внимания на трудности простых людей. Как показывают эти примеры, Пак Ынстик осуждал неоконфуцианцев за консерватизм и эгоизм. Для искоренения пороков Пак Ынстик стремился к принятию реформ, которые гарантировали бы обновление страны через интеграцию сообщества и принятие западного пути развития.

Во-вторых, сторонники движения «Патриотическое просвещение» пытались сохранить национальный суверенитет и способствовать укреплению внутреннего национализма. Чин Чэхо подчеркивал идею развития национального сознания, которое помогло бы укрепить суверенитет страны и патриотизм ее жителей. Определив религию как «великий институт, сильно влияющий на жизни людей», он осудил как «религии без национальной идеологии», так и «религии без национального духа». С его точки зрения, такие религии непригодны для людей XX в.

Ю Инстик обратился к людям с речью, призывая признать историческую необходимость обновления: «Если мы не пешки ничего не делающего правительства, не рабы старых бездеятельных властителей, мы сами способны найти способ создать события и условия по-новому». Размышляя о бедах эпохи, он сетовал на невежество народа в отношении исторических перемен: «В условиях конкуренции меж Западом и Востоком XX в. все мы словно спали в раковине

устрицы, бездействуя. Невольно наша страна потерпела бедствие, наши дома были разрушены, мы сами стали рабами иностранцев. Мы копошились, как черви, лениво и слепо, не признавая трудностей нашей страны, нашего собственного унижения, упрямо закрывая глаза, чревоугодничая и пьянствуя».

Содержание «О реформации конфуцианства» (в «Пак Ынрик-чонсо») Пак Ынсика можно резюмировать как реформистское, способствующее смещению власти, сосредоточенное на людях, а не на монархии, смещению политики от изоляционизма к открытости и переходу ученых от более теоретического Чжу Си к более сжатой мысли о Ван Ян-мине. Одним словом, Пак Ынрик настаивал на демократическом общественном сознании, активной миссионерской работе и уверенности в себе.

Пак Чангхён, основываясь на эволюционном принципе, обозначил все явления в мире как «прогрессивные» или «регрессивные». Он настаивал на том, что для пересмотра ошибок неоконфуцианства необходимо вернуться к самим классическим текстам, поскольку они воплощают суть конфуцианских идеалов.

В-четвертых, сторонники движения «Патриотическое просвещение» смотрели на Великое Единение (*тэдон*) как на идеал утопического общества. Великое Единение было концепцией, предложенной конфуцианским реформистом Кан Ю-вэем, и противопоставлено Малому процветанию (*соган*) в *Книге обрядов* (Ли-цзи). Это также совпало с концепцией Эпохи Великого Мира, которая была взята из «Теории трех миров» (мира Хаоса, мира Малого процветания и мира Великого процветания) в комментарии Гунъяна к летописи Чунь-цю (Чуньцю гунъянчжуань). Следовательно, Великое процветание или эпоха Великого Мира представляли собой идеальное утопическое общество будущего в конфуцианских обществах, таких как Корея и Китай. В 1909 г. Пак Ынрик и Чан Чиён основали «Религию Великого Единения», Тэдонгё. На них повлияла концепция Великого Единения как идеала эпохи, предложенная Кан Ю-вэем.

Ли Пхонхон, ученик Кан Ю-вэя, принял концепцию Великого Единения и подтвердил полезность новых политических систем, таких как конституционная монархия и республиканское правительство, добавив, что эти политические идеи фактически уже присутствовали в самом конфуцианстве. Пак Чангхён, определяя Великое Единение как «объединение различий в единство», утверждал, что учения Конфуция по-прежнему имеют отношение к повседневной жизни всех современных людей. Поэтому он рассматривал религию Конфуция как великую и неизменную религию как для старого, так и для нового века, а также для восточных и западных обществ. Это показывает его убежденность в реализации идеала Великого сообщества через религию Конфуция.

5. Доктрина освобождения в новых национальных религиях

Ближе к концу XIX в. началось быстрое разрушение системы ценностей чосонского общества, ранее поддерживаемой традиционными религиями, такими как конфуцианство и буддизм. Многочисленные народные восстания вспыхнули по всей стране как раз к моменту вторжения западных стран и Японии, что угрожало национальному суверенитету Чосона. Именно в этой обстановке возникли новые религиозные движения, обещавшие дать надежду и восстановить деформированную социальную структуру. Чтобы изучить социальную и религиозную ситуацию того периода, конфуцианская система была втянута в хаотический беспорядок, а католицизм, спасаясь от долгой истории гонений, стал более могущественным при поддержке западных держав, кроме того, многие люди, обеспокоенные опасностями эпохи, ссылались на десять священных мест, описанных в традиционной апокалиптической книге «Чонганнок». В ответ возникли разнообразные новые националистические религии, в которых происходил синкретизм традиционных религий – буддизма и даосизма. Эти новые националистические религии утешали разочарованных людей, даруя им надежду. Четыре новых националистических религии таковы:

- 1) Тонхак, основанный Чхве Чжэу (1824–1864),
- 2) Юнгамудоге, основанный Ким Ханом (1826–1898),
- 3) Чунсанге во главе с Кан Лисуном (1871–1909),
- 4) Обновленный буддизм во главе с Пак Чунбином (1891–1943).

Тохак, или «восточное учение», был назван так, чтобы противопоставить себя католицизму, который был известен под именем *Сохак*, или «западное учение». Его основатель Чхве Чжеу (также известный как Сыун) провозгласил, что *Тохак* основан на небесном пути: «Хотя прогрессирующее западное учение (католицизм) и вновь появляющееся учение (*Тохак*) являются одним и тем же способом, они различны в своих принципах. Он имел в виду, что, хотя католицизм и *Тохак* – это путь небес, у них были разные практические принципы для реализации этого пути. Чхве также считал, что, хотя и *Тохак*, и три восточные религии – конфуцианство, буддизм и даосизм, которыми он очень интересовался, – имеют один и тот же путь и принципы, они отличались тем, что *Тохак* признавал новый календарный цикл своим «новым веком», отличным от прежнего цикла. Чхве Чжэу думал, что традиционные религии были старыми религиями для прежнего неба (старый исчезающий век), но что *Тохак* был новой религией для последнего неба (новый грядущий век). Развивая свою веру в наступающий Новый век, Чхве представил уникальную революционную идею. Одним словом, *Тохак* унаследовал традиции восточной духовной культуры и в то же время был стимулирован западной культурой; он использовал и то и другое для того, чтобы

представить новый революционный порядок, более соответствующий реалиям эпохи.

Тохак был схож с католицизмом в том, что он считал веру в Небеса («Хануллим») ядром перемен в мире. Согласно его догматам, мир страдал от беспорядков, потому что люди не следовали воле Небес. Поэтому Чо призывал к искренности, которая движет Небесного Господа, как к способу познания Его воли. Догматика *Тохак* была основана на вере в Господа Неба и на конкретном подходе к Небесам, о котором Чо сказал: «Три Пути искренности, благоговения и духа – едины для человеческого Я». Доктрина также заимствует основные понятия из неоконфуцианства: искренность и почтение. В то же время, подчеркивая веру в Господа Неба, догма Чо также освобождает религиозную природу народных верований от схоластического мировидения неоконфуцианских начетников. Чо считал, что недостаточно, когда вера в Бога ограничивается одним сердцем. Вера также требует чего-то физического, что включает в себя *ки* (жизненную энергию). *Ки* движется с силой жизни, это божественный энергетический поток, который вечен и самодостаточен.

Согласно идеям *Тохак*, вселенная разворачивается в эволюционном процессе, в центре которого находится *ки*. Поскольку все в реальном мире постоянно циркулирует, появляется и исчезает в соответствии с изменениями баланса *ки*, они обогащаются взаимной гармонией. Чо Сихён (также известный как Хэволь), преемник Чо Чжэу, расширил учение до своего рода пантеистической космологии, согласно которой не только люди, но и все во вселенной служат Господу Неба. Он даже зашел так далеко, что сказал: «Человечество – это Небеса, а Небеса – это человечество. Небеса не существуют без людей, и люди не существуют без Небес». Здесь он отождествил человечество с Небесами и наполнил человечество достоинством Небес. В то же время он провозглашал идентичность Небес и человечества: «Поскольку люди едины с Небесами, мы должны служить другим таким образом, если бы они являлись Небесами». Чо Сихён критиковал дискриминационную практику системы социального статуса, которая рассматривала сыновей жен как более достойных, чем сыновей наложниц, а янбанов как более важных, чем простолюдины, утверждая, что эти практики шли против воли Небес. Он настаивал на том, что ко всем людям следует относиться одинаково, люди должны быть свободными от дискриминации по социальному статусу. Кроме того, возвратив людей на Небеса, он поднял достоинство человечества до самого высокого уровня. Догма Чо Сихёна «Человек – это небо» была продолжена Сон Бёнхи (также известным как Иам), который заявил, что «человек – это не что иное, как небеса». С таким пониманием человечества и Бога Сон пытался

освободить людей от ограничений, наложенных на них другими и, отождествляя людей с Небесами, поместил их в центральное положение во вселенной.

Такое мышление выражало новое сознание, освобождающее достоинство каждого отдельного человека, которое долгое время подавлялось конфуцианской феодальной системой.

Выросшая в движение народного пробуждения, догма воплотила идею человеческого достоинства. Таким образом, задача «спасти мир и спасти людей», освободив от конфликтов внутри общества, была реализована последователями учения *Тонхак* в восстании 1894 г.

(2) Истинным конфуцианством провозгласил свое учение Ким Хан, назвав трактат «Чонгак». Учение Юнгамудоге названо в честь его ритуальной практики. Основатель учения Ким Хан (также известный как Ильбу) изучил *Книгу Перемен* под руководством своего учителя Ли Ынгю и дал новую интерпретацию концепции закона космических изменений. Согласно концепции перехода от Бывших Небес к Последним Небесам, Ким различал стадии развития, начиная от Фуси и Вэн-вана (*Книга перемен*) и до самого Ильбу. Переосмыслив понятия «Бывшие и последние небеса» в *Книге Перемен*, он трансформировал значение этих понятий из философского принципа в исторический. Основываясь на *Книге Перемен*, самом древнем китайском каноне, Ким разъяснил новый порядок и закон вселенной.

Согласно Киму, в то время как прошлое конфуцианское общество было старым дискриминационным порядком, возвышавшим *ян* и угнетающим *инь*, новый мир, последние небеса, был бы равноправным, в котором *инь* и *ян* сбалансированы. В равном и гармоничном мире последних небес все люди будут освобождены от гнета правителей, а все женщины будут освобождены от мужского господства. Другими словами, утопический мир последних небес представляет собой высшую стадию, на которой полностью осознается божественность человеческой природы и объединяются люди и небеса.

В «Чонгаке» переход от одного мира к другому, от бывших небес к последним небесам, интерпретировался в терминах естественного цикла. Следовательно, равенство и гармония в человеческом обществе, реализованные на последних небесах, будут соответствовать гармонии и равновесию естественного порядка. Согласно этой теории, когда бывшие небеса заменяются последними небесами, неполные числа года (365 дней с четвертью) будут заменены на совершенно гармоничное число 360, и в результате небеса и земля восстановят свою гармонию. Признание того, что негармоничные числа бывших небес будут исправлены и завершены на последних небесах, демонстрирует твердую убежденность в том, что идеал освобождения будет реализован и все оковы и страдания исчезнут, тем самым позволяя всем людям взаимно сотрудничать и достигать гармонии.

(3) Чангсангё была религией, основанной Кан Ильсаном (также известным как Чунсан). Приняв идеал последних небес как от Гонхака, так и от Чонгака, Чунсан систематизировал догмат «Творческие работы для неба и земли». То есть негармоничное человеческое общество должно избавиться от унаследованных от прошлого учений, законодательных норм и правил, которые, по аналогии с природой, будут полностью гармонизированы. Согласно Кану, если мы хотим избежать хаоса, вызванного разными богами, мы должны сначала создать «гармоничное правительство» богов, а затем, чтобы разрешить вражду между богами, заставить всех богов сотрудничать друг с другом благожелательно. Как мы только что видели, Кан развивает идею гармонии, чтобы исправить ошибки бывших небес и создать новый мир последних небес.

Кан предложил четыре программы, называемые «Творческими работами», для создания нового мира: 1) «Творческая работа против неудачи», чтобы устранить несчастья и бедствия и для устранения вражды между различными богами; 2) «Творческая работа на благо мира» – чтобы урегулировать многочисленные конфликты и военные действия между народами, а затем объединить их, опираясь на идеал сообщества; 3) «Творческая работа для религиозной удачи» – чтобы синтезировать основные учения различных религий, таких как конфуцианство, буддизм, даосизм, христианство и народные религии, а затем интегрировать их в одну новую религию. Это показывает, что для Кана все конфликты в мире бывших небес в основном вызваны конфликтами между различными религиями.

Используя идею последних небес, Кан определил современное общество как бывшие небеса и объявил его декадентским обществом, изобилующим всевозможными бедами, вызванными страданиями людей. Именно в ответ на это можно добиться освобождения всех людей, открыв новый мир, мир последних небес. Поэтому сотериология (учение о спасении) в учении Чунсангё трактовалось как освобождение человека через сотворчество Небу и Земле. Это освободило бы людей от всех недугов, вызванных дискриминацией социального статуса, тиранией коррумпированных чиновников, социальными беспорядками и многочисленными болезнями, что позволило бы реализовать утопический мир – последние небеса. Кроме того, Кан объявил об освобождении людей от оков системы социального статуса, сказав: «Благодатный возраст возникнет только тогда, когда мы отвергнем напыщенность высшего класса и будем относиться к людям низшего класса преимущественно».

(4) Вон-буддизм был основан Пак Чунпином в 1916 г. Ссылаясь на изменения, вызванные западной наукой, он защищал тезис: «По мере изменения материальных условий должны меняться и наши способы мышления». Он предвидел прекрасный новый мир, в котором благодаря религиозным убеждениям и

моральной дисциплине разум и материя будут гармонизированы друг с другом и все будут освобождены от беспорядка и страданий. Этот тип революционной мысли также следовал идее «последних небес», которую видели в Тонхаке, Чонгаке и Чонсанъё.

Пак считал, что учения основателей различных религий представляют единую истину, предлагают спасение для всех людей и способствуют установлению мирного мира. Чтобы объединить все эти разные религии, он предложил концепцию Ильвонсан, которая, как он утверждал, является символом Будды Дхармаканы и представляет принцип веры и практики. Он также обозначил Четыре Милости, Четыре Сущности, Три учения и Восемь заповедей как конкретные дисциплины. Для людей, страдающих под игом японского империализма, Пак предложил общество, в котором сильные и слабые гармонизируются друг с другом. Прогресс для него означает, что в ходе развития люди освободятся от своих слабостей. Современное ему общество Пак считал глубоко больным, а симптом болезни – это социальная зависимость. Чтобы вылечить такие социальные болезни, как, например, некомпетентность и зависимость, обусловленные порочностью упаднического общества позднего Чосона, Пак предложил духовное самосовершенствование и самовоспитание. По его словам, если такие задачи решаются с помощью разнообразных социальных проектов, например кампаний по финансовой экономии или проектов мелиорации, экономические условия улучшатся и независимое отношение также будет культивироваться. Процесс такого материального развития приведет к созданию идеального нового мира, освобожденного от социальной, половой и экономической дискриминации старого мира.

6. Заключение

Развитие интеллектуальной истории в Корее раннего Нового времени осуществлялось в направлении от практической школы до просвещенческой и патриотической идеологии и шаг за шагом привело корейское общество от старого неоконфуцианского порядка к новому, современному. В процессе эволюции появились новые идеи, традиция представлялась отныне не только как пережиток старины, которая сковывает развитие, но и как источник общественного идеала. Мы можем рассматривать процесс реформы как освобождение от ограничений для общественных институтов и установлений, а также как создание нового порядка, эффективно представляющего национальные идеалы.

Жесткость неоконфуцианства в первую очередь вызвала острую критику и требования реформирования базовых основ конфуцианской мысли. Однако, хотя неоконфуцианство было базовой основой старого порядка, оно имело и множество позитивных сторон. И консерваторы, и модернизаторы стремились

сохранить национальный суверенитет, но они чрезвычайно сильно отличались в пропагандируемых методах. Неоконфуцианцы основывались на формуле «Защита ортодоксии и отказ от гетеродоксии» и вдохновляли бойцов Армии справедливости. Просветители и представители «практического учения» более всего беспокоились об эффективной экономике и справедливом общественном устройстве. Ими были представлены и опробованы на практике разнообразные программы реформ. Движение модернизаторов сыграло большую роль в освобождении корейцев от традиционных порядков. В этом процессе ключевым оказалось восприятие понятий независимости и гражданских прав, концепций нации, суверенитета, прав и свобод человека. Однако задача изменения социальной структуры и традиционных ценностей не решается за один день, не может быть достигнута изданием сколь угодно объемных указов или даже революцией. Однако движение *сирхак* носило в значительной степени теоретический характер. Корейские просветители попытались в реальности реформировать социальные институты, тогда как патриоты стремились пробудить общественное сознание корейцев. Новые корейские религии, как Тохак, Чонгёк, Чонсангё и Вон-буддизм, были не только религиозными движениями, но и мощными общественными движениями. Все новые религии пытались освободить людей от конфликтов и страданий традиционного общества и достичь идеалов равенства и гармонии.

Естественно, что никакому новому мышлению не удавалось добиться коренного реформирования общества или освобождения сознания. Ограничения носили как внутренний, так и внешний характер. Иногда реформирование проводилось слишком поспешно, но иногда обновители слишком медленно достигали своих целей. Японское вторжение оставило слишком мало времени для осуществления каких-либо реформ. Кроме того, разногласия между консервативными и прогрессивными партиями сделали невозможным мобилизацию всех национальных ресурсов. Однако мы не должны забывать, что процесс модернизации и демократизации после освобождения от японского правления в 1945 г. является продолжением корейской мысли, которая началась со школы практического учения и национального просвещения и Движения за независимость Кореи.

Библиография

Работы на английском языке

Chung, Edward Y. J., *The Korean Neo-Confucianism of Yi Toegye and Yi Yulgok*, New York: SUNY Press, 1995.

De Bary, Wm. Theodore, and Ja Hyun Kim Haboush, eds. *The Rise of Neo-Confucianism in Korea*, New York: Columbia University Press, 1985.

Kalton, Michael C., trans. *To Become a Sage: The Ten Diagrams on Sage Learning by Yi Toegye*, New York: Columbia University Press, 1988.

The Four-Seven Debate: an annotated translation of the most famous controversy in Korean Neo-Confucian thought, Albany NY: SUNY Press, 1994.

Kendall, Laurel and Griffin Dix ed., *Religion and Ritual in Korean society*, Institute of East' Asian Studies, Berkeley: University of California, 1987.

Lee, Peter H. ed., *Anthology of Korean Literature: from early times to the nineteenth century*, Honolulu: The University of Hawaii, 1981.

Robinson, Michael E. *Cultural Nationalism in Colonial Korea, 1920–1925*. Seattle: University of Washington Press, 1988.

Setton, Mark, *Chong Yagyong: Korea's Challenge to Orthodox Neo-Confucianism*, Albany NY: SUNY Press, 1997.

Works in Korean

Baker, Donald, *Confucianism Confronts Catholicism in the Late Choson Dynasty*. trans. by Kim Sae-yoon, Ichokak, 1997.

Lee Byung-do, *Han'guk yuhaksa [A History of Korean Confucianism]*, 'Asia Publishing Co., 1987.

Bac Jong-ho, *Han'guk yuhaksa [A History of Korean Confucianism]*, Yonsei University Press, 1974.

Kim Chung-yol, Koryo yuhaksa [A History of Confucianism in Koryo Dynasty], Koryo University Press, 1984.

Yoon Se-soon, Han'guk yuhak-nonku [Studies on Korean Confucianism], Hyunam Publishing Co., 1980.

Keum Jang-tae, Hanguk shilhak sasangsa [A History of Practical Learning in Korea], Jipmoondang Publishing Co. 1986.

Choson chonki ui yuhak sasmg [Confucian Thoughts in the Early Choson], Seoul National University Press, 1997.

Choson huki ui yuhak sasang [Confucinn Thoughts in the Late Choson], Seoul National University Press, 1998.

Han'guk kundae ui yukak sasang [Confucian Thoughts in Moder Korea], Seoul National University Press, 1995.

Han'guk yuhak ui tamgu [Researches in Korean Confucianism], Seoul National University Press, 1999.

Научное издание

Кым Джантэ

КОНФУЦИАНСТВО В КОРЕЕ

Компьютерная верстка
Р.М. Абдрахмановой

Подписано в печать 16.03.2022.
Бумага офсетная. Печать цифровая.
Формат 60x84 1/16. Гарнитура «Times New Roman». Усл. печ. л. 10,7.
Уч.-изд. л. 11,04. Тираж 200 экз. Заказ 56/8.

Отпечатано в типографии
Издательства Казанского университета

420008, г. Казань, ул. Профессора Нужина, 1/37
тел. (843) 233-73-59, 233-73-28

