

УДК 008 082.1

ББК 71 я5

Г77

MARCEL GRANET

LA PENSÉE CHINOISE

Paris: Éditions Albin Michel, 1968

Перевод с французского и статья «Археология сознания
(о некоторых аспектах книги Марселя Гране)»
доктора исторических наук *В. Б. Иорданского*

Общая редакция, примечания,
статья «Китайский ум в проекции Марселя Гране»
кандидата филологических наук *И. И. Семененко*

Гране Марсель

Г77

Китайская мысль / Пер. с фр. В. Б. Иорданского; Общ. ред.
И. И. Семененко. — М.: Республика, 2004. — 526 с. —
(Б-ка: Религия. Культура. Наука).
ISBN 5—250—01862—9

Книга «Китайская мысль» известного французского сиолога Марселя Гране (1884—1940) впервые вышла в 1934 г. и сразу же привлекла внимание оригинальностью и тонкостью анализа китайской мысли и культуры в целом. Она неоднократно пересиздавалась, была переведена на ряд европейских языков. Автор рассматривает китайскую мысль в тесной связи с бытом, образом жизни, обрядово-ритуальной практикой, с искусством обустройства окружающего мира, со специфически толкуемым и охватывающим все стороны жизни этикетом. В книге дается оригинальная характеристика классических школ китайской философии, взглядов наиболее известных их представителей (прежде всего Лаоцзы и Конфуция).

Впервые издаваемый на русском языке, этот классический труд, несомненно, привлечет внимание читателей, интересующихся особенностями китайского менталитета и культуры.

ББК 71 я5

ISBN 5—250—01862—9

© Издательство «Республика», 2004

КИТАЙСКИЙ УМ В ПРОЕКЦИИ МАРСЕЛЯ ГРАНЕ

Отмечая особенности двух древних и хорошо известных народов, апостол Павел говорил, что «Иудеи требуют чудес», а «Еллины ищут мудрости» (1 Кор. 1:22). Можно ли определить в таком самом общем плане, чего «искали» китайцы, народ еще более древний, хотя и не столь нам знакомый? Наверное, можно сказать, что главным для китайского ума было *отыскание того, что является нравственно-добрым*. Книга французского синоведа Марселя Гране «Китайская мысль» первой подробно раскрыла перед западным читателем грандиозную панораму этого нравственного ума.

По своему названию книга посвящена исследованию китайской мысли вообще, но даже из беглого просмотра цитируемых источников становится очевидным, что в основном она не выходит за рамки рубежа нашей эры. При дальнейшем просмотре в центральных разделах книги не обнаруживаешь почти ни одной цитаты из Конфуция, Лаоцзы, Мэнцзы, Чжуанцзы и других древнекитайских мыслителей, о которых говорится только в самом конце исследования. Не следует ли отсюда, что, по мнению автора, главное в китайской мысли создано без главных ее представителей?

Эти вопросы не снимает и предупреждение Гране во Введении, что его книга не относится к разряду трудов по истории философии, а касается самых общих оснований китайской мысли. Только вдумчивое прочтение всей работы помогает понять то, что вначале кажется противоречивым.

Исследований такого характера до Гране не было. В связи с этим обращает на себя внимание сама его личность, особенности его научной карьеры.

К портрету ученого

С 1904 г. Марсель Гране учился в Высшей Нормальной школе, одном из лучших высших учебных заведений Франции, по окончании которого в 1907 г. стал преподавателем истории. Как историк он относился к школе Анналов. Затем он увлекается новой тогда наукой социологией, где его учителем становится Э. Дюркгейм. Гране обращает свои научные интересы на изучение Китая и специализируется в области синологии под руководством крупнейшего французского синоведа того времени Э. Шаванна. На 1911—1913 гг. приходится его командировка в Китай.

Гране относился к ученым, способным талантливо излагать свои мыс-

ли, был прекрасным лектором. Он преподавал в таких известных учебных заведениях, как Практическая школа высших знаний, Школа восточных языков, будучи вместе с тем администратором Института китайских высших знаний в Париже.

Первым большим исследованием Гране была успешно защищенная им докторская диссертация «Древние китайские праздники и песни», изданная в 1919 г. Эта публикация открыла целую серию его фундаментальных трудов, появлявшихся непрерывно с промежутком от одного года до пяти лет. К числу наиболее известных относится опубликованное в 1926 г. обширное исследование «Танцы и легенды Древнего Китая» в двух томах. Именно с этой работы книги французского синоведа стали привлекать к себе внимание широких интеллектуальных кругов общества. Всего при жизни им было опубликовано семь книг, а также множество статей, вызывавших всегда большой интерес. Но двумя самыми знаменитыми произведениями Гране, классикой мировой синологии становятся «Китайская цивилизация» и «Китайская мысль», изданные соответственно в 1929 и 1934 гг.

Общепризнано, что главным новшеством Гране было соединение китаеведения со считавшейся самой современной тогда социологией Э. Дюркгейма. Творчеством Гране исследование Китая было поднято на принципиально новый уровень. Не последнюю роль здесь сыграла некая родственность дюркгеймовского социологизма определенным граням китайской культуры. В самом общем плане она просматривается прежде всего в понимании общества как нравственности, в отождествлении его с религией, в утверждении примата социального над индивидуальным, в признании социального, коллективного характера сознания и его связи с практикой. Дюркгейм усматривал в социологии выражение некой новой нравственности, призванной гармонизировать социальные отношения. Вместе с тем дюркгеймовскую школу, особенно в первый период ее развития, отличал позитивизм, чему тоже следовал Гране. Это стимулировало его творчество, хотя и приводило к определенной ограниченности.

Китайская культура представлялась ему чрезвычайно плодотворной областью изучения не только для познания социологических истин, но и для того, чтобы содействовать человеческому взаимопониманию, солидарности, считавшейся последователями Дюркгейма одной из главных нравственных ценностей.

Особое внимание Гране привлекала необычная цельность китайской культуры не только в какой-то период ее истории, но и диахроническая, на протяжении тысячелетий. Как любил говорить Дюркгейм, если социальное явление долго существует, значит, оно отвечает природе вещей.

Вот на таком пересечении дюркгеймовской социологии и китайской культуры и располагается творчество Гране. При этом в своих исследованиях он был не просто китаеведом, владеющим методом социологической науки, а социологом-мыслителем. Именно в этом контексте следует вос-

принимать предлагаемую вниманию читателей книгу. В ней Гране не только исследует, но и мыслит, то есть каждый факт и вывод дан в общей ткани концепции автора, слитой с его собственной жизненной позицией. Эта цельность подхода имеет двоякий характер. Помимо цельности концепции, выраженной в общепризнанной всеохватности «Китайской мысли», это и единство с самим предметом изучения. Наблюдается определенное сближение субъекта и объекта исследования, когда субъект переходит на позицию объекта и начинает следовать его логике, говорить его языком. Отсюда одно из главных достоинств книги Гране: китайская мысль показана им изнутри, в ее внутренней логике.

В этом он напоминает своего старшего друга Марселя Мосса, племянника Э. Дюркгейма, ставшего после смерти дяди признанным лидером французской социологической школы. Но если Мосса критикуют за излишнее следование аборигенному сознанию, «замещающее объяснение объясняемым»¹, то в «Китайской мысли» свое и чужое, настоящее и прошлое, наука и чувство находятся в очень гармоничном соотношении между собой. Здесь, видимо, сказалась определенная художественность исследовательской натуры Гране. Недаром отмечается поэтичность его научных трудов, и, хотя порой это делается с иронией, свойственная им необычная цельность никем не подвергается сомнению. Гране и в данном отношении оказывается близок традиционной китайской мысли, ведь для нее, как он показал в своих исследованиях, характерны музыкальность и поэтичность.

Концепция Гране

Исходным в его концепции китайской мысли является то, что и сами китайцы признавали для нее исходным, — первоначальная древность. Это тоже отвечало одному из главных тезисов Э. Дюркгейма о генезисе явления как его сущности (раскрытию этой темы он посвятил свой фундаментальный труд «Элементарные формы религиозной жизни», в котором первобытные социальные институты выступают прототипом основных категорий человеческого мышления). Вообще сводить все к истоку составляет национальную черту китайцев, и такое совпадение с ней методологической позиции Гране привело к неожиданному и плодотворному научному результату. Впервые в мировой науке появляется по-настоящему обоснованное и всестороннее исследование, выявляющее «чрезвычайно устойчивый первоначальный слой китайской мысли», ее «древнейший фонд», «постоянные рамки сознания», то, что раскрывает саму «предрасположенность китайского ума» и «праоснову понятий еще до первых школ».

¹ См.: Гофман А. Б. Социальная антропология Марселя Мосса. Послесловие к кн.: Мосс М. Общество. Обмен. Личность. М., 1996. С. 356—357.

Для решения этой задачи очень пригодились навыки Гране как историка. К историческим источникам у него двойственный подход. С одной стороны, он оценивает их весьма критически (например, подвергает сомнению достоверность почти всей литературы VI—III вв. до н. э. и объясняет этим свой отказ от создания истории древнекитайской мысли). Но, с другой стороны, письменные памятники составляют опору его исследования. Отмечают пренебрежение Гране археологическими находками — а их уже использовал его учитель Э. Шаванн, — хотя в то время раскопки в Китае еще не давали достаточно убедительных результатов. Гране и как историк сходен с Дюркгеймом, который из всех видов свидетельств отдавал предпочтение именно «достоверным письменным памятникам», подчеркивая в то же время важность «поговорок и пословиц» как выражения «коллективных привычек»¹. Гране творчески использовал эти положения.

Вообще это проблема первостепенной значимости — ориентироваться ли на дату записи или исходить из контекста, подразумеваемого всей совокупностью разных по времени и характеру источников.

Изначальная ментальность должна, конечно, содержаться в мифологии, фольклоре, этнографических данных, но в Китае это материал чрезвычайно обширный и разнородный, к тому же крайне фрагментарный, разбросанный по множеству древних и средневековых источников. Даже там, где ему придана определенная систематизация, например в записях обрядов, она в значительной степени уже поздняя, хотя и может включать древние слои. Для выполнения поставленной задачи Гране стремился овладеть этим материалом, но не просто в качестве совокупности сведений, а имея в виду его контекст как тот ориентир, в соответствии с которым только можно понять значение каждого из фрагментов, синтезировать их и реконструировать китайскую ментальность в ее системе. Это позиция не только трудная, но и уязвимая. Гране не раз упрекали в неисторичности. Но вот что показательное. Обычно оспаривают какие-то отдельные его положения (иногда и весьма существенные), не отрицая других. С ним трудно спорить. Можно, скажем, с чем-то у него не соглашаться, но тогда нужно отрицать другое, третье, десятое и т. д., вплоть до всей концепции. Но концепция Гране сильна своим внутренним контекстом, связанным с контекстуальным полем китайской мысли и культуры.

Читая его книгу, нельзя не почувствовать непринужденности, с какой Гране ориентируется в этом необъятном понятийном поле, и это результат большого труда, ибо «Китайская мысль» является в определенном смысле итоговой работой. Ей предшествовала целая серия социологических исследований Гране, и он на них постоянно ссылается. Особенно примечательна связь «Китайской мысли» с вышедшей пятью годами раньше «Ки-

¹ Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. М., 1995. С. 67—68, 148.

тайской цивилизацией». По словам французского сиолога Р. Матье, эти две работы первоначально создавались Гране в «парности» друг к другу как две органичные части одной книги¹. А для М. Мосса «Китайская мысль» уже была ранее запечатлена Гране в ее «картине» — в «Китайской цивилизации»².

Метафора понятная, если учесть, что для Гране тотальность (цельность) выступает одним из главных свойств китайской мысли. А это близко к идее Мосса о «тотальном социальном факте», феномене онтологическом, пронизывающем и концентрирующем в себе все стороны социума³. Хотя у Гране данное понятие не встречается, «направляющие идеи» (термин, взятый у Дюркгейма), поставленные им в центр ментальности китайцев, являются по своей сути тотальными социальными фактами. Он приходит к важному выводу о том, что в китайской мысли сущность приравнивается к действительности, а действительность — к действию, что она предрасположена находить осуществленность в самой потенции. Китайская мысль сводится, по существу, к установлению всеохватного Порядка. Она есть тотальное упорядочение, причем не только общества, но и природы, иными словами, речь идет о тотальном упорядочении вселенной. Поскольку же, как показывает Гране (особенно в «Китайской цивилизации»), для китайцев превыше всего идея цивилизации (она превыше идеи государства), то мыслить — значит, с их точки зрения, культурно упорядочивать, очеловечивать, цивилизовывать мир. Мысль превращается в идейный коррелят цивилизации, но если мысль равна действию, то она уже представляет единое целое с цивилизацией. Это и объясняет отмеченную выше «парность» двух работ Гране.

Путеводной нитью для французского сиолога стал Конфуций. В главном китайская мысль предстает у него именно такой, какой он открывает ее в высказываниях Конфуция. Ведь у того на первом плане находится «вэнь» — цивилизованность вместе с образующей ее основу человечностью — «жэнь». И вера в действенную силу нравственности, нравственного сознания, исходящая из отмеченной выше предрасположенности к уравниванию мысли и дела. Гране непосредственно выводит «всю китайскую мудрость» из «чувства доброго согласия». Она составляет «первоначальный слой» мысли еще и потому, что это лежащее в ее основе чувство, «простое и безыскусственное», «чисто деревенское» по «качеству», имеет своим неиссякаемым источником восходящую к незапамятным временам жизнь китайской деревенской общины. Но если такова исходная доминанта китайского менталитета, то естественен вывод о его чисто человеческом и гуманистическом характере, на котором настаивает Гране.

Французский сиолог исходит из того, что у китайских богов «нет опо-

¹ См.: *Mathieu R.* Postface // *Granet M.* La civilisation chinoise. Paris, 1994. P. 524.

² *Ibid.* P. 540.

³ См.: *Годман А. Б.* Социальная антропология Марселя Мосса. С. 336.

ры, они лишены трансцендентности». И хотя сакрального в Китае было всегда предостаточно, но по отношению к нему господствовала «дружеская фамильярность» как к чему-то вполне имманентному. У Гране религиозность китайцев как бы растворяется в их цивилизованности. Это вполне соответствует учению Дюркгейма, ставившего общество на место религии. И как у него религиозную функцию берет на себя нравственная сила солидарности, такой же заменяющей религию силой становится у Гране по-деревенски непритязательное «чувство доброго согласия». А значение сакрального приобретает символика того, что восходит к этому чувству. Но тогда вся цивилизация выступает такой системой сакральных эмблем и символов. Китайская мысль и представляет собой смысловую сторону этой системы, с ней по существу тождественную.

Гране ставит перед собой задачу исследовать мысль саму по себе, и потому главным у него стало выявление формы китайской мысли, ее логики. В отвлечении от содержания она становится не чем иным, как морфологией, или структурой, цивилизации.

Самому изначальному для китайской цивилизации «чувству доброго согласия» соответствует не менее изначальная форма человеческого мышления — классификация. Но она предстает у Гране совсем не примитивной, не простой. Главный его вклад в разработку данного вопроса состоит в детальной и целостной реконструкции всей системы китайской классификации — и как логики мышления китайцев, и как логики функционирования их цивилизации.

Самым непосредственным и вдохновляющим примером для него в данном отношении стала совместная работа Дюркгейма и Мосса «О некоторых первобытных формах классификации», в которой рассматривался и соответствующий материал по Китаю¹, Гране назвал «восхитительным по интуиции» их вывод о родстве китайской социальной системы первобытным формам классификации², найдя подтверждение этому и в собственном исследовании. Он постарался прежде всего дополнить Дюркгейма и Мосса по вопросу о связи китайской классификации с социальными формами. Это было предпринято Гране еще в предшествующих «Китайской мысли» работах. Особый интерес вызвала тогда в синологии его теория о происхождении категорий Инь и Ян от разделения полов: «Противопоставление полов является в Китае настолько резким, что, по-видимому, господствует над всей социальной организацией. Когда-то, при профессиональном распределении на работу, мужские и женские корпорации разделялись между собой по сезонам таким же образом, как Инь и Ян»³. Подоб-

¹ Работа была опубликована в 1903 г. См.: *Мосс М.* Общество. Обмен. Личность.

² См.: *Granet M.* Dances et légendes de la Chine ancienne. Paris, 1926. Т. 2. P. 615.

³ *Ibid.* P. 569.

ная социальная связь выявлялась им в отношении каждой из «направляющих идей» или других достаточно значительных категорий.

Но наиболее широко социальное качество китайской классификации раскрывается в ее тождестве этикету. Гране убедительно демонстрирует, что в китайском менталитете всякая реальность представляется поведенческой, а ее классификация не может не приобретать характера этикета. Отсюда такие синонимичные ей определения, как иерархия и протокол, поскольку она воспринимает этикет древнекитайского иерархизированного общества, которое Гране обобщает в формулу китайского феодализма.

По Гране, китайский феодализм, или этикет, достаточно специфичен. И главная его специфика — в неразрывном единстве с ритмом природы, вообще с природными процессами и разного рода «материальностью». Классификация, выступая в качестве этикета, оказывается слитой не только с социальными группами или нравственностью, но и с астрономическими явлениями, погодными условиями, а также непременно с гигиеной, здоровьем и пр. Здесь раскрывается традиционное для Китая понимание природы как органического продолжения человеческого ритуала, из чего по сути следует вывод о космогенном характере китайской цивилизации и ментальности.

Гране нигде прямо не сравнивает китайскую цивилизацию с организмом, но из контекста его книги напрашивается вывод об организмичности китайской мысли.

Форме, или логике, этой мысли присущи биологичность, космизм и этикетность, которые придают особый характер всем составляющим ее «категориям» и их взаимосвязи. По Гране, в ней нет прежде всего чисто мыслительного, идеального, никаких абстрактных категорий рода, вида и субстанции — такого не допускает сам китайский язык, избегающий создания абстракций. Его наиболее обобщающие понятия отличают конкретность и действенная активность. И при всем том это элементы классификации.

Естественно, что и отношения между такими понятиями не могут подчиняться формальной логике. Как многократно подчеркивает Гране, они не знают ни противоречия, ни каузальности. Их суть составляет ассоциативное, интуитивное в своей основе мышление, и в нем действует универсальный принцип соответствия, который вариативно проявляется в феноменах резонанса, отклика, взаимного порождения или чередования, заменяющих противоречие гармонией. Особенно важен вытекающий из книги вывод о том, что этот гармонизирующий все принцип соответствия является этикетно-чувственным. Ведь категории, которые он связывает, не только конкретны и действенны, они еще к тому же, по Гране, «индивидуализированы», и их реальность, как уже отмечалось, поведенческая. Эту взаимосвязь Гране иногда называет «солидарностью» — синонимом «чувства доброго согласия», которое он принимает за нравственную сущность и исток всей китайской мудрости. Такова центральная ось концепции Гране, пока-

зывающая, что в самой логике китайцев заключено понимание всякого знания как сущностно нравственного по своей природе.

К той же концептуальной оси относится в книге Гране глава о числе, самая большая по объему, занимающая более половины раздела о «направляющих идеях». Такая диспропорция объясняется новизной и неразработанностью данной темы, которая до Гране не привлекала к себе достойного внимания из-за того, что многим на Западе распространенные с давних пор в Китае числовые классификации казались чем-то несерьезным и надуманным. Гране первым из западных ученых убедительно и всесторонне раскрыл основополагающую и своеобразную роль числа в китайской культуре.

Предметом изучения он избрал культурно-символическое, качественное значение китайской нумерации, оставив в сторону ее арифметический, чисто количественный аспект. Числа исследуются им как классификационные ярлыки, призванные символически иерархизировать и космозировать действительность. Он выявляет главные из этих ярлыков, их ряды и разновидности классификаций по рубрикам Инь и Ян, реконструируя очень сложную и утонченную систему числовых соответствий на основе такого труднейшего для понимания канона, как философско-мантическая «Книга перемен» («И цзин»). Китайское число, выступая в качестве одной из направляющих идей, разделяет все общие для них свойства: конкретную символику, действенность, органичность, космизм, этикетность и пр.

Ключом к данной части исследования Гране является то, что он относит к «фундаментальной мысли» о числе и что может быть определено формулой «3 как 1», в которой 1 означает не единицу, а Неделимое и включает в себе Двойное — 2, указывая на цельность или всеобщность; тройка же является уже «просчитанной всеобщностью», т. е. синтезом Двойного и Неделимого, выступающим в качестве Первого числа, начала числового ряда. Тему триединства Гране разрабатывает в своих первых крупных работах, и при рассмотрении ее важно примечание, какое он дает в одной из них, отсылая к нему в «Китайской мысли»: «Три для китайцев было первым множественным числом и, следовательно, знаком всеобщности; три животных составляет стадо, трех человек достаточно для собрания. Государь рассматривает группу из трех человек как символизирующую всю совокупность его подданных и потому склоняется перед ними...»¹

Гране делает главными компонентами своей морфологии не единичность и троичность, а цельность и множественность. Поскольку он предпочитает в нумерации умозрительное практическому, из рассмотрения по сути исключается реальная практика счета в Древнем Китае, где десятичная

¹ La polygynie sororale et le Sororat dans la Chine féodale // Granet M. *Études sociologiques sur la Chine*. Paris, 1953. P. 19.

² См.: Березкина Э. И. *Математика древнего Китая*. М., 1980. С. 73.

система с единицей как первым числом использовалась по крайней мере уже во II тыс. до н. э.² «Пропажа» единичности объясняется также стремлением Гране возводить числовую символику к неизменным социальным прототипам. Неделимости, Целостности и Всеобщности, заменяющим единичность, соответствует Царь с титулами Сына Неба и Человека Единственного.

Именно этот синонимический ряд напрямую выводит к главной проблеме всей книги Гране — к пониманию личности в Древнем Китае. Получается, что как постоянной неразложимой сущности ее просто нет. И это несмотря на всеохватную индивидуализацию китайского цивилизованного мира. Разгадка данной ситуации как раз в замене единичности и троичности на цельность и множественность. Гране утверждает, что «любая индивидуальность есть нечто составное». Мир представляет собой целостность, которая тоже разделяется на целостности, а те в свою очередь на другие целостности и т. д., образуя огромную иерархизированную систему целостностей множеств. И хотя каждая из целостностей индивидуальна, ее индивидуальность относится лишь к содержанию и еще больше к формальной организации заключенного в ней множества, не затрагивающей «качественной сути». И даже на самом изначальном уровне — взаимосвязи первых трех чисел — господствует тот же универсальный принцип соответствия, а он, как известно, восходит к «чувству доброго согласия» и сводит все отношения к двум формам: чередованию и общению.

Правда, Гране, признавая Неделимое осью, центром и относя его прежде всего к Царю как к человеку Единственному, кажется, мог бы придать ему некую неделимость, свойственную первой личности, но он не принимает такой перспективы, ибо эта Неделимость, принадлежащая целостности единицы, «не считается». Реальная целостность начинается с тройки — первой целостности множества, которое, по Гране, уже не представляет собой Неделимого.

В решении данной проблемы Гране, как и в ряде других случаев, следует общей направленности французской социологической школы с характерным для нее главенством социального над индивидуальным. Здесь уместно процитировать работу Мосса, посвященную истории понятия личности, в которой автор, отмечая, что по теме Китая он во всем полагается на Гране, дает достаточно емкое обобщение его исследований о китайской личности: «О Китае я знаю только то, чему мой коллега и друг Марсель Гране любезно согласился меня научить. Нигде еще и сегодня в большей мере не принимается в расчет индивид, особенно его социальное бытие, нигде он не классифицируется более активно. Великолепные работы Гране открывают нам в Древнем Китае силу и величину институтов, близких институтам северо-запада Америки (т. е. социальной архаике индейцев Тихоокеанского побережья Северной Америки. — И. С.). Порядок рождений, ранг и игра социальных классов фиксируют имена, форму жизни ин-

дивида или, как говорят, его «лицо» (это выражение начинает распространяться и у нас). Его индивидуальность — это его «мин», его имя. Китай сохранил архаические понятия. Но в то же время он отобрал у индивидуальности все признаки постоянства и неразложимости. Имя, «мин» — это коллектив, это нечто доставшееся от других: это имя носил соответствующий предок, и оно также перейдет к потомку его нынешнего носителя¹.

Предложенная Гране трактовка личности в Древнем Китае оборачивается, может быть, самой интригующей в его концепции стороной, когда он определяет особенности менталитета китайцев, слитые во многом со спецификой их цивилизации. Это тоже одна из важных тем, направленная на раскрытие так называемой совокупной индивидуальности, относимой не к отдельному человеку, а к более широким общностям и указывающей на определенные, только им присущие особенности. При решении данного вопроса несколько необычна склонность Гране выявлять специфику китайской мысли почти исключительно через отрицательную форму. Речь идет прежде всего о том, чего в ней нет, по сравнению с западным интеллектом. Для Гране китайская мысль не может быть отнесена ни только к философии, ни только к науке. Он самым решительным образом выступает против «навязывания» западной терминологии китайской понятийной системе. Но он и против причисления ее исключительно к мифологии, к разного рода «пралогическому» или «дологическому» мышлению, которое современный ему французский ученый Леви-Брюль считал характерным для первобытных обществ, отличая его от мышления «цивилизованного».

Судя по его работам, Гране прекрасно владел сравнительной методикой (компаративистикой). Но он уделял ей внимание главным образом в ранний период своего творчества. Почему же в более поздних работах, и прежде всего в «Китайской мысли», он сводит ее к минимуму, а то и вообще к одной отрицательной форме?

Эту позицию Гране понимают по-разному. Последователи и ученики склонны толковать ее в том смысле, что он запрещал себе прибегать даже к малейшему сравнению из чувства научной ответственности за его обоснованность². А критически настроенные к нему исследователи порой воспринимают данный факт как утверждение полного несходства китайской мысли и западной. Попытаемся осмыслить позицию Гране в контексте самой книги «Китайская мысль».

И в первую очередь она оказывается связанной с разработанным в книге понятием личности. Ведь цельность китайской мысли по сути та же, что

¹ Мосс М. Об одной категории человеческого духа: понятие личности, понятие «я» // Мосс М. Общество. Обмен. Личность. С. 279.

² См.: Gernet L. Préface // Granet M. Études sociologiques sur la Chine. Paris, 1953. P. V.

цельность личности и цивилизации в Китае. Она представляет собой неисчислимую совокупность меньших цельностей как цельностей множеств, восходящих к единице — знаку не только цельности, но еще Неделимого — «пустого», которое «не считается». Отсюда выходит, что индивидуальность мысли или цивилизации не есть настоящая и неразложимая сущность, а индивидуальная система или структура, состоящая из меньших и также индивидуальных в своей цельности структурных вариантов. Исходный же структурированный образец этой индивидуальности — тройка, Первое число; она же — первая структура, в эмоциональном выражении — «чувство доброго согласия». При таком подходе всякая компаративистика действительно натывается на сверхсложную задачу: можно отыскать немало «единиц» сходного при сравнении, но ведь целостность их множественности своя, китайская, и сходство способно оказаться весьма обманчивым. Мне кажется, некомпаративистская позиция Гране объясняется прежде всего этим, а ее две отмеченные выше оценки не то чтобы не имеют оснований, но их понимание зависит от данного уточнения.

Спорные положения «Китайской мысли»

Это уточнение приходится учитывать при рассмотрении критической литературы о «Китайской мысли». Критику этой книги нельзя назвать обильной, но она — как положительная, так и отрицательная — затрагивает важнейшие проблемы современного китаеведения.

Дискуссионность многих выдвинутых Гране положений очевидна. Она относится и к его общей методике, и к отдельным аспектам исследования, включая отбор фактического материала. Вместе с тем продолжающаяся дискуссия вокруг концепции Гране служит лишним подтверждением того, что она до сих пор сохраняет свою эффективную научную жизненность.

Наиболее активно Гране упрекают в типологической несостоятельности его работы. Оспаривается его положение об особом индивидуальном своеобразии китайской мысли, которому якобы недостает историчности, исторической обоснованности. При этом, по-видимому, преимущественно имеется в виду та свобода, с какой он владел историческим контекстом.

Пожалуй, с самой многосторонней критикой типологического плана в адрес Гране выступил известный английский специалист по китайской философии А. Грэм в работе «Инь-Ян и природа коррелятивного мышления», опубликованной в 1986 г.¹ За два года до нее вышло монографическое исследование американского синоведа Дж. Хендерсона «Развитие и

¹ См.: *Graham A. C. Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking*. Singapore, 1986.

² См.: *Henderson J. B. The Development and Decline of Chinese Cosmology*. New York, 1984.

упадок китайской космологии», почти столь же резко противостоящее концепции Гране². В качестве центрального понятия для типологических сопоставлений тот и другой выдвигают понятие коррелятивного мышления, которое Гране, связывавший его с принципом соответствия, или корреляции, называл ассоциативным и считал специфически китайским.

Сама идея Гране и то, как раскрыта им коррелятивность в китайской мысли, не только не вызывают у них сомнения, но и вполне одобряются: оба критика относят его исследование к «классическим». Несогласие начинается с выяснения типологических границ коррелятивного мышления китайцев, соединяемого также с их космологией. Для критиков Гране коррелятивное мышление имеет не специфически китайский, а общечеловеческий характер, и китайская мысль по своему типу в целом вполне близка западной.

Хендерсон старается выявить типологическую сходность их исторического развития, относя коррелятивное мышление к общему для обоих регионов среднему этапу всемирной истории, который предшествовал «современному индустриальному обществу», заменившему коррелятивную космологию научным взглядом на мир. При этом Хендерсон устанавливает, что коррелятивные воззрения на протяжении всего периода их господства в Китае подвергались критике, получившей свою наиболее резкую отрицательную форму в XVII в. Отсюда следует вывод: если сами китайцы подвергали сомнению феномен коррелятивности, к тому же существовавший у них не изначально, можно ли его отождествлять с китайской мыслью?

Грэм, сравнивая китайскую и западную мысль по структуре мышления и находя последнюю типологически единой, тоже выделяет в этой структуре несколько уровней — от коррелятивного до высшего, аналитического, и соответственно — от оккультизма и религии до науки и философии. Он упрекает Гране в том, что тот «смешивает» указанные уровни, сравнивая коррелятивный уровень в Китае с аналитическим на Западе, тогда как у китайцев тоже есть своя аналитика и философский уровень. В связи с этим он полностью отделяет китайскую мысль периода ее высшего расцвета (VI—III вв. до н. э.) от коррелятивного мышления: «Для Гране было само собой разумеющимся считать, что космологическое мышление является способом всего мышления в Китае, и в философии классической эпохи в такой же степени, как в алхимии и геомантии. Но почему же тогда Конфуцию и Мэнцзы, Моцзы и Чжуанцзы не удалось продемонстрировать то, что составляет *la pensée chinoise* по определению? Результатом исследований за последние 50 лет, удивившим бы Гране, является то, что на протяжении всего классического периода коррелятивная схематизация была уделом только астрономов, предсказателей, музыкантов и целителей, философы же от Конфуция до Хань Фэя не уделяли ей никакого внимания» (*Graham. A. C. Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking. P. 8*). По утверждению Грэма, то же самое наблюдалось и в другие эпохи, исключая только дина-

стию Хань, когда коррелятивное мышление господствовало в философии. Таким образом, то, что у Гране составляло существо китайской мысли, то есть коррелятивность, английский синолог считает для нее совершенно периферийным.

В приводимых выше критических утверждениях концепция Гране не совсем корректно опровергается параллелями коррелятивному мышлению, взятыми из западной мысли. Но для Гране отдельный факт приобретает значение только в контексте индивидуального органического целого исследуемой культуры. Его книга посвящена выявлению этого Целого китайской мысли. Но тогда параллели из западной культуры недостаточно убедительны, ибо в ином органическом целом у них и иная функция.

И все же критика Грэма и Хендерсона если и не опровергает концепцию Гране, то является свидетельством определенной ее ограниченности. Китайская мысль не такая уж однородная и исторически неизменная, какой она по преимуществу виделась французскому синому. Поставленная критиками типологическая проблематика тоже имеет свою правомерность и остается открытой для дальнейшего изучения.

Проблема типологии затрагивает еще один существенный аспект концепции Гране, связанный с китайской числовой классификацией. В противоположность французскому синому, придававшему ей качественное значение, ее могут понимать в чисто количественном смысле и наделять математической интерпретацией. Традиция такого толкования очень давняя, восходит еще к работам немецкого философа Лейбница. В отечественной синологии она представлена отдельным текстологическим направлением. Именно к этому направлению относится работа А. А. Крушинского «Логика «И цзина», содержащая последние по времени критические замечания в адрес Гране¹.

Воздавая должное Гране за то, что тот «последовательно и убедительно продемонстрировал» универсальное значение числовой классификации в китайской культуре, автор вместе с тем критикует французского синолога за «внематематическую» трактовку этой классификации, что, по его мнению, противоречит «жесткой математической структурированности» китайской мысли.

Таким образом, если Гране считал нехарактерными для китайской мысли какую-либо теоретичность или научность, не говоря уже о логическом формализме, то сторонники логистического и текстологического подхода склонны усматривать в ней сплошную формальную логику, да еще к тому же выраженную чуть ли не современным математическим языком.

В России подобный подход был подвергнут критике Ю. К. Щуцким,

¹ См.: Крушинский А. А. Логика «И цзина». Дедукция в древнем Китае. М., 1999.

известным исследователем «Книги перемен», которая являлась и до сих пор остается основным источником математической интерпретации китайской мысли. Решительно возражая против наделения этой книги логическим и математическим значением, Ю. К. Щуцкий еще в 30-е гг. писал: «Подчиняться законам математики и создавать чисто математический трактат — вещи разные. Поэтому если мы и признаем, что в гексаграммах «Книги перемен» действует математическая закономерность числа перестановок из двух элементов по шести, но мы категорически отрицаем, что в этой закономерности сокрыта суть нашего памятника или что они являются забытым (?) содержанием его»¹.

На фоне указанных математических крайностей становится заметнее и уже отмечавшаяся крайность в позиции самого Гране, состоящая в том, что он, отодвигая в сторону все математическое, не вполне учитывает важность простой обыденной практики счета у китайцев. Ведь и математика в Китае тоже развивалась; специалисты находят для нее определенное типологическое место в мировой истории математики. Здесь один из поводов бросить вызов концепции Гране, но, как ни странно, она способна найти поддержку именно у тех исследователей, которые не только обнаруживают в Древнем и Средневековом Китае цветущую науку, значение которой для китайской мысли французский синолог отрицал, но и делают ее главным предметом своего изучения.

Парадигма Нидэма

Я имею в виду английского сиолога Дж. Нидэма, крупнейшего исследователя истории китайской науки и горячего сторонника концепции Гране. «Китайская мысль» получает у него самую высокую оценку, он называет ее «гениальной в своем роде работой» и принимает основные выводы французского сиолога о своеобразности менталитета китайцев. С этой книгой он познакомился задолго до создания своих основных трудов, и она оказала формирующее воздействие на его творчество: «Когда я впервые читал работу Гране о китайской мысли в Ланьчжоу в 1943 г., я записал: «Вместо того, чтобы замечать последовательность феноменов, древние китайцы фиксировали чередование аспектов. Когда какие-либо два аспекта представлялись им соединенными, то не через отношение причины и следствия, а, скорее, посредством своей «парности», наподобие лицевой и обратной стороны или, используя метафору из «Книги перемен», наподобие эха и звука, тени и света». На полях я написал: «Морфологический взгляд на вселенную». Но тогда я мало представлял себе, насколько это было верным»².

А в разделе «Фундаментальные идеи китайской науки» своего главно-

¹ Щуцкий Ю. К. Китайская классическая «Книга перемен». М., 1993. С. 93.

² Needham J. Science and Civilisation in China. Cambridge, 1956. V. 2. P. 291.

го многотомного труда «Наука и цивилизация в Китае» Дж. Нидэм так характеризует «Китайскую мысль», отмечая и необычность впечатления от уже рассмотренной выше непринужденности, с какой Гране ориентируется в очень непросто́м китайском материале: «Он развернул грандиозную панораму китайской мысли, переходя и снова возвращаясь от фактов социальной жизни к понятиям времени и пространства, от гадательной практики и магических квадратов к теориям элементов, от макрокосмоса к микрокосму. Работу озаряют вспышки проникновенной интуиции, и наиболее существенные из сделанных Гране оценок в отношении специфических особенностей древнекитайской мысли, я думаю, правильны — без цитирования некоторых из них невозможно будет обойтись в данном разделе. Но он переходит от одного доказательства к другому с такой уверенностью и они настолько для него очевидны, что от этого невольно возникает ощущение какого-то чародейского представления. А в конце приходишь к убеждению, что ни у кого из древнекитайских природолюбив не могло быть и приблизительно такой же, как у Гране, ясности в уме насчет своей собственной системы. Мы вряд ли посмеем избрать такой богоподобный путь. Гране и сам бы, вероятно, признал наличие некоторой субъективности в своих толкованиях»¹.

Под субъективностью Гране здесь в первую очередь могли подразумеваться принятые им датировка источников и хронологические рамки китайской терминологии, ибо Нидэм в своем труде многие из них значительно сужает или изменяет. Но он явно не относил к субъективным утверждение французского синолога о ненаучности китайской мысли, поскольку был с ним в этом солидарен, подразумевая в данном случае европейскую науку Нового времени с ее аналитичностью, экспериментаторством и механической каузальностью. Вместе с тем Нидэм отнюдь не считал китайскую мысль вообще ненаучной. Ту совокупность особенностей, которую Гране в ней выявил, английский науковед обозначает как «философию организма», или «организмическую философию», и он усматривает в ней большое сходство с европейской наукой, но уже на современном этапе развития, с учетом ее стремления к живой целостности. Поэтому для определения и уточнения древнекитайских представлений он применяет такие современные научные понятия, как волновая теория, силовое поле, сопоставляет понятие каузальности у китайцев с работой эндокринной и центральной нервной системы и т. д.

Научные ретроспективы Нидэма в принципе не были новинкой. Сами китайцы уже давно склонны проводить аналогии между достижениями современной европейской науки и результатами духовной деятельности своих далеких предков. Это знал и Гране. Такой подход не только у него, но и у других исследователей мог вызывать немалый скепсис, ибо следы

¹ *Needham J. Science and Civilisation in China. P. 217.*

современных научных открытий, усматриваемые в китайской древности, порой никак не соотносились с их аборигенным контекстом. Именно это имеет в виду американский синолог Н. Сивин, еще один крупнейший исследователь китайской науки, когда с иронией пишет о западном «научном буме на китайское», при котором зачастую не учитывается различие между структурами китайского знания и современной науки: «Я сомневаюсь, что в наше время можно найти крупного издателя в Соединенных Штатах или Западной Европе, который хотя бы раз в год не получал рукопись, претендующую доказать в мельчайших подробностях, что основы релятивистской физики должны находиться в мистических эпитаграммах Лаоцзы или в космических комментариях «Книги перемен»¹.

Дж. Нидэм полностью согласен с мнением Гране относительно значения числовой символики в Древнем и Средневековом Китае. С его точки зрения, французский синолог достаточно убедительно показал, что для «Книги перемен» нехарактерно «какое-либо количественное исчисление», и он дает самую высокую оценку главе о числе в «Китайской мысли»: «Каждый, кого по-настоящему интересует китайская мысль, не может не прочесть главу из книги Гране о числовом символизме»². Однако, с его точки зрения, эта «числовая мистика» оказывала в целом «вредное» влияние на развитие науки в Китае — точка зрения, подвергнутая критике тем же Сивином и некоторыми другими синологами, включая и наших отечественных. В данном случае позицию Нидэма находят противоречивой, и она действительно в определенной степени такова, поскольку в современной науке, с которой он сближает китайскую ментальность, очень велико значение математической логики. Правда, Нидэм прекрасно это себе представлял. Он не только (как и Ю. К. Щуцкий) признавал китайский «след» бинарной арифметики; указывая на аналогию ей в центральной нервной системе млекопитающих, он отмечал их «пригодность» для компьютерной техники. Таким образом, он мог допустить близость «Книги перемен» определенным аспектам «машинного мышления».

Дж. Нидэм задал весьма интересную и плодотворную парадигму отношения к творчеству Гране. Ее суть можно свести к принципу дополнительности, очень важному в методологии культуры XX в. и вместе с тем одному из главных в традиционной китайской мысли. Принимая созданный Гране «эскиз», Нидэм дает ему новую проекцию, дополняет данными современных естественных наук и таким образом делает его более объемным. В нем появляются дополнительные, углубляющие перспективу черты.

Даже относительно наших отечественных логицистов-текстологов можно сказать, что, отрицая внематематический подход Гране к числу своим

¹ *Sivin N.* Introduction. — *Chinese Science.* Cambridge, Mass. and London, 1973. P. XIV.

² *Needham J.* *Science and Civilisation in China.* P. 288.

превращением текстов в систему математических формул, чертежей и графиков, они не столько опровергают его, сколько придают разработанной им морфологии китайской мысли дополнительное измерение, сообщающее ей стереоскопичность.

Несколько иначе предстает отмеченная выше парадигма Нидэма в работе А. И. Кобзева¹, активного сторонника концепции французского синолога. В ней он подчеркивает прежде всего числовой аспект, отвергая чисто логистическую математическую интерпретацию. Логическую формальность, отсутствовавшую в Китае, А. И. Кобзев предлагает заменить «нумерологической», то есть той же числовой символикой. Нумерологию он все-сторонне рассматривает как «формальную методологию», или «теоретическую систему», китайской мысли. Здесь уже наблюдается отход от концепции Гране, который не любил даже слово «метод», не говоря уже о «методологии». Словом, А. И. Кобзев старается выработать для китайской мысли своеобразные заменители западным терминам, как бы «процедить» китайскую мысль через терминологическое «сито» традиционной западноевропейской философии. Именно такой понятийно-определяющий ракурс приобретает у него концепция Гране.

Двуединая проекция

Созвучие западной мысли XX в. и китайской мысли времен древности и средних веков удивительно. Для Китая характерно сохранение и культивирование старых архаических верований и представлений, приобретающих в новом мыслительном контексте очень утонченные рефлексивные формы. В прошедшем столетии Запад проявлял чрезвычайную чуткость к культурной архаике. Не был чужд неомифологической тенденции и Э. Дюркгейм со своим положением об органической солидарности, в соответствии с которым общество сравнивалось с организмом, что отвечало характерному для архаического сознания отождествлению микро- и макрокосмосов. Об этом же свидетельствует уже отмечавшийся выше интерес Дюркгейма и Мосса к первобытной системе классификации, рассматриваемой ими как прототип ее современной научной формы. И все же позитивизм Дюркгейма и его последователей удерживает их от рассмотрения наиболее существенного в неомифологической проблематике, где одно из первостепенных значений приобретает тема рождающей смерти, а в более общем смысле — пограничного и переходного состояния, имеющего амбивалентный характер. Между тем как раз эта мифоритуалема и образует исходный пункт необычайной целостности китайской мысли и культуры, столь наглядно выявленной и показанной Гране.

¹ Кобзев А. И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994.

Уже в самом традиционном названии Китая — «Срединное государство» — на главное место выводится понятие срединности, причем не только как центра, но и как посреднического промежутка. С этим промежутком у китайцев ассоциировалось все внутримировое сущее во главе с человеком. Еще более примечательна пограничность важнейшего китайского идеала древности, выступающего в качестве такого прошлого, которое как незыблемое начало всегда находится впереди любого настоящего и образует будущее. Та же тема составляет смысловую ось дао, или пути, — главного, наиболее универсального понятия китайской мысли и культуры. Дао-путь мыслится как высшая цель, достигнуть его — значит добиться исполнения идеала, но эта цель полностью совпадает со средством ее осуществления, поскольку путь достигается, когда на него вступают, начинают по нему идти, и начало, исходный пункт оказывается одновременно конечным. Главное — не снижать усилий, безостановочно идти. Идеальное состояние всегда критично: остановился — и сошел с дистанции, уже не находишься на Пути.

Гране по существу и показывает амбивалентность (двойственность) китайской мысли, в которой абстрактное органически сочетается с конкретным и действенным. После него продолжается разработка этой ее целостной двуплановости, иногда называемой в западной синологии «амфибиозной» (от греч. *ἀμφίβιος* — живущий двойной жизнью). Вместе с тем не только у Гране, но и у последующих исследователей остается нераскрытым сам субстрат этой кардинальной особенности, коренящейся в отмеченной выше мифоритуале. И потому остается недостаточно выделенным главное в нем — состояние промежуточности, или пограничности, которое, используя современную терминологию, можно определить как маргинальное, или лиминальное. По исходной латинской семантике, последний термин наиболее подходит для китайской мысли, поскольку в отличие от «марго» («*margo*»), означающего «край», «межа», «граница», у «лимена» («*limen*») более широкий смысловой спектр: помимо «границы» и «рубежа» еще «порог», «дверь», «жилище», а наряду с «началом» также и «конец». Вся указанная семантика образует мыслительную ось у первых же крупнейших философов Китая.

И вот эта лиминальность, стихийно «прорывающаяся» в исследовании Гране, по существу выпадает из его рассмотрения. Ведь она акцентирована на выявление и одновременное слияние различия и тождества, тогда как французский синолог понятие тождества из китайской мысли вообще исключает, признавая только различие или индивидуацию в «паре» не с тождеством, а с подобием. В данном случае он исходит из предполагаемой им чуждости для интеллекта китайцев чистой идеальности, поскольку лишь

¹ Кобзев А. И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. С. 147.

на ее основе, как подчеркивает следующий ему А. И. Кобзев, может быть разработана в философском плане категория тождества¹. Так китайскую мысль судят по критерию, который в то же время считают для нее неприемлемым.

Однако ее неомифологическая тональность подводит к другим горизонтам рассмотрения. Если для мифа характерно «субстанциальное» (или, попросту говоря, буквальное) тождество образа вещи и самой вещи¹, то есть определенное совмещение подобия и тождества, то китайская мысль, соединяющая мифологизм с рационализмом, ориентируется не на подобие или тождество в отдельности, а на амбивалентное, или лиминальное, понятие подобия-тождества, которое в зависимости от конкретной ситуации может оборачиваться какой-то одной из своих двух сторон, не утрачивая их целостной взаимосвязи². Такое подобие-тождество способно совмещаться в лиминальном плане с противоположным ему различием.

Это амбивалентное совмещение подобия-тождества с различием и обеспечивает необычайную устойчивость китайской мысли в ее ориентации на свой неизменный, однородный фундамент. Но по той же мифоритуалеме различие оказывается не менее важным, ибо в паре со стороной тождества оно обретает грань самотождественности, придающую ему не только формальное, но и сущностное значение. А тогда идея порядка, которую Гране считает для своей темы единственной и всеохватной, не может не коррелировать с тем, что в сущности отлично от нее, то есть с идеей беспорядка, или хаоса.

У французского сиолога китайская мысль предстает слишком податливой по отношению к тотальному классифицированию-упорядочению. При всем множестве индивидуальных обличий в калейдоскопе соответствий в ней господствует конфуцианская однородность. И потому жива она в проекции Гране только благодаря иерархии и протоколу. Однако китайская мысль чревата не одним «добрым согласием», о котором говорит Гране. Классификационный порядок может быть нарушен, вывернут наизнанку, изменен. Поэтому китайская ментальность, при всей ее уникальной целостности, тем не менее достаточно различна и даже противоречива. И это укорененное в лиминальности различие относится не только к отдельным мыслителям, но к целым направлениям и эпохам мысли. Акцентирование конфуцианских очертаний китайской ментальности происходит у Гране за счет явной недооценки ее даосской глубины.

Ключевое значение в менталитете китайцев имеет представление о личности, ибо оно завязывает в один узел его самые главные особенности. Французский синолог уделил большое внимание категории индивидуаль-

¹ Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976. С. 168.

² Семенов И. И. Афоризмы Конфуция. М., 1987. С. 150—151.

ности в китайской мысли и культуре. В этом одно из многочисленных достоинств его труда. И вместе с тем китайская индивидуальность взята у него только в содержательно-формальном аспекте. «Пустоту» личностного «порога» он, к сожалению, в расчет не принимал.

Представление о личности в Китае лишено акцента на «завершенной самодовлеющей индивидуальности», который характерен для классической античности и Нового времени на Западе¹. У древних и средневековых китайцев человек сам по себе, в своей автономии не имеет никакой ценности. Чтобы стать настоящей личностью, он должен от такой обособленности отойти и, достигая подобия-тождества со всем миром, оказаться на «пороге», на грани между ним и собой — посредине. В этом промежуточном состоянии «пороговая» личность, достигая мифологической тождественности вселенной, не может не обрести той же тождественности по отношению к себе, то есть самотождественности, открывающей ее сущностный аспект. Индивидуальность «схватывается» тогда в ускользающем мгновении своего непрерывного перехода во всеобщность. Наиболее универсальное оказывается наиболее индивидуальным. Различие и тождество, с одной стороны, вычлняются, а с другой — совпадают.

Представляя такую личность, китайская мысль является неким двуликим Янусом. Один ее лик достаточно рационалистический, и его исходный аспект — классификационный, всесторонне раскрытый Гране. К нему правомерно добавляется то, что китайцы разрабатывали в области формальной логики (включая математическую и другие ее виды). Данный аспект принадлежит понятийно расчленяющей, аналитической стороне «пороговой» личности, которой та входит в структуру мира и в ней утверждается. Но ее оборотной стороне, образуемой бесструктурным лименом, соответствует уже совсем другой лик китайской мысли — с чертами мифологического тождества и магической действенности. Оба лика, связанные неразрывным единством, преображают друг друга. Ритуально-мифологический аспект в процессе рационализации, сохраняя для ментальности китайцев жизненную реальность и действенность, обретает религиозно-философский характер, а классификационные, и логические формы проникаются мифологическо-художественной интуицией и магизмом. В этом заключается одна из главных причин разноречия в определении китайской мысли.

Все отмеченные выше и им подобные проекции, по парадигме Нидэма, служат выявлению новых глубин в сделанном Гране «наброске» китайской мысли. И такие дополнения к нему вполне естественны именно потому, что его отличает необычайно живое и целостное раскрытие оригинального материала, перерастающее принятые автором концептуальные ориентиры. Отсюда неувядающая актуальность «Китайской мысли». Это

¹ Бахтин М. М. Франсуа Рабле и народная смеховая культура средневековья и Ренессанса. М., 1965. С. 35.

особенно заметно на родине автора. Во Франции только за последние десять с небольшим лет она переиздавалась дважды. Это отражает научный авторитет Гране во французской синологии, одной из ведущих в мире. Значение «Китайской мысли» изначально шире чисто профессиональных интересов. Творчество Гране стало фактором культурной жизни Франции, по его трудам несколько поколений интеллектуалов постигали премудрость Китая. Перевод на русский язык книги Гране, без сомнения, окажет плодотворное влияние не только на синологические знания, он, несомненно, вызовет интерес и в философских кругах.